

Als Christus verschijnt



Ik was 19 jaar en las als voorbereiding op de film “Jesus Christ Superstar”, die toen in de bioscopen draaide, het lijdensverhaal van Jezus. Het lijden van Jezus raakte mij zo hevig, dat ik bevangen werd door verdriet. Toen was opeens Christus bij mij, duidelijk zichtbaar, als een stralende gestalte van licht. Ik heb zelfs zijn hand vastgenomen. Deze ervaring duurde in tijd misschien een minuut of korter, maar was volkomen: ik ontving liefde en troost.’

Woorden van Berthilde van der Zwaag uit haar boek *Als Christus verschijnt* (Kampen 2008). Na jarenlange stilte besloot ze onderzoek te doen naar Christusverschijningen. Het eerste deel van dit nummer van *Handelingen* is hieraan gewijd. Na een korte introductie door Van der Zwaag reageren godsdienstpsychologen Jos Corveleyn en Jessie Dezutter gezamenlijk en daarnaast ook theoloog Ruard Ganzevoort. Aansluitend geeft Van der Zwaag haar reactie op beide commentaren.

In deze Veertigdagentijd kijken we ook terug op het carnaval. De van huis uit gereformeerde André Mulder had er niets mee, maar ziet nu heel wat diepte in een ogenschijnlijk zo plat feest. Door zich te verkleeden komen mensen tot zichzelf, schrijft Mulder. Filosoof Anton Simons heeft vervolgens bij Mulders interpretatie wel wat vragen.

Socioloog Gert de Jong neemt ons mee naar een kerkelijk opbouwproces in Amersfoort en laat zien dat er vaak spanning is tussen de kerk als organisatie, als beweging en als gemeenschap. De kerk als gemeenschap wint vaak de strijd, alle mooie beleidsplannen en goede bedoelingen ten spijt. Iets dat allerlei bevoegen veranderaars in de kerk zich vaak onvoldoende realiseren.

Tot slot een artikel dat stilstaat bij een relatief onbekend fenomeen: de voorganger die weg is en toch blijft. Wat gebeurt er als een voorganger betrokken blijft bij de geloofsgemeenschap waarin hij of zij niet meer werkzaam is? De ervaringen zijn heel verschillend, zo blijkt. Ook in de literatuur vinden we op dit punt heel verschillende opinies. De ene auteur benadrukt een *clean break*, de andere ziet er geen been in om de vertrekkende of al vertrokken voorganger mee te laten denken over het profiel van diens opvolger.

Al met al geeft dit nummer van *Handelingen* weer veel te denken.



Foto René Rosmolen



Verschijsningen van Christus in onze tijd

Ook in onze tijd zijn er mensen die hebben ervaren dat Christus aan hen verschenen is. Zij durven hier vaak niet over te spreken uit angst voor gek te worden versleten. In de kerk vinden ze soms geen gehoor en wordt het afgedaan als hallucinatie of projectie van eigen verlangens. Theologe Berthilde van der Zwaag onderzocht in het kader van haar studie theologie in welke situaties verschijsningen plaatsvinden en wat de gevolgen ervan zijn voor de mensen die het meemaken. Ze schreef er in 2008 een boek over. In een tweede, afsluitend artikel (zie p. 30) laat ze zien wat er in redelijke zin over het waarheidsgehalte te zeggen valt.

Wat is een Christusverschijsning?

Een vrouw, 45 jaar

'Ik was alleen thuis en had naar een tv-uitzending gekeken waarin mensen vertelden over ervaringen met engelen. Ze vertelden zo enthousiast dat ik hen benijdde. Want zelf zat ik op dat moment in een crisis. Ik was vastgelopen na een aantal jaren van veel te hard werken en op mijn tenen lopen. Ik was de aansluiting met mijn collega's kwijt en voelde me erg ongelukkig. Na die uitzending zat ik op de bank en ik had opeens een beeld voor me: ik zag mezelf in een groot, donker gebouw met

heel dikke muren. Door een raam van gewapend glas keek ik naar buiten. Daar, op een zonnig plein, liepen allemaal mensen. Het zag er vrolijk en gezellig uit. Ik verlangde ernaar om daar bij te zijn, maar zat opgesloten in dat donkere gebouw en voelde me wanhopig. Terwijl ik naar de keuken liep om een glas water te halen riep ik: "God, help me!" En ook: "Jezus, help me!"

Toen was hij ineens bij me, in mijn keukentje. Ik kon letterlijk en figuurlijk niet om hem heen. Het was of ik binnenstebuiten gekeerd was en met heel andere zintuigen waarnam. Ik voelde en wist dat hij bij me stond. We communiceerden zonder woorden. Ik denk dat het hooguit een paar minuten geduurd heeft. Er

< 'Christus'. Houtsnede anonieme meester Aken Dommuseum Duitsland. Foto René Rosmolen

▷

ging enorm veel liefde, warmte en begrip van hem uit. Zelfs bij mijn ouders, die heel liefdevol waren, had ik me nog nooit zo volkomen geaccepteerd gevoeld. Heel bijzonder was de humor die ik bij hem voelde: “Kom op joh, neem alles niet zo over-serieus.” Dat begrip, dat iemand jou vele malen beter door heeft dan jij zelf.

Na deze ervaring begonnen de blijdschap en dankbaarheid geleidelijk ook naar buiten toe door te werken. Ik werd me ervan bewust dat ik altijd streng had geoordeeld over mezelf en anderen. Ik probeerde dat niet meer te doen. Er kwam meer harmonie in mijn leven, ook op mijn werk. Ik kon anderen en mezelf meer waarderen. Ik werd minder krampachtig. Mensen hebben het verschil opgemerkt en het ook tegen me gezegd. Ik weet nu dat ik volkomen geaccepteerd word, dat ik mag zijn wie ik ben, ondanks al mijn tekortkomingen. Ik kijk vrolijker, kijk mensen op straat meer aan, groet ze vaak, ben meer relaxt in alles.’

Onderzoek naar hedendaagse verschijningservaringen

Reacties

Een oproep in diverse bladen om mee te werken aan een wetenschappelijk onderzoek over deze ervaringen heeft zevenendertig bruikbare reacties opgeleverd, zowel van mannen als vrouwen die op het moment van de ervaring in de leeftijd waren tussen 7 tot ruim 80 jaar. Ze komen uit de protestantse of katholieke tradi-

tie of kennen in het geheel geen geloofsachtergrond. In hun brieven vertellen zij dat zij Christus hebben gezien of zijn stem hebben gehoord. Naast het beschrijven van hun ervaring vulden ze een vragenlijst in die ik had opgesteld.

Onderzoeksmethode

Een ervaring is een individuele beleving die niet gereproduceerd kan worden voor onderzoek, en dus noch met de rede noch door empirische verificatie toetsbaar is. Een religieuze ervaring is nog moeilijker te onderzoeken, omdat God zich buiten het bereik van het menselijk denken en dus buiten het bereik van de wetenschap bevindt. Belangrijk is het daarom te onderkennen dat religie andere onderzoekscriteria en -methoden vraagt dan de exacte wetenschap. Over geloofservaringen kan bijvoorbeeld geen absolute uitspraak gedaan worden; men kan wel met een goed beargumenteerde uitspraak komen over een ervaring die in de praktijk voorkomt en om een reactie vraagt.

Een ander criterium is zorgvuldigheid in het omgaan met deze verhalen. Een verschijning is een ‘tere’ gebeurtenis uit een vaak kwetsbare periode in een mensenleven en betreft iemands relatie met God. Het is beleefd als een existentiële aanraking, waarbij men dikwijls met zijn hele bestaan betrokken is geraakt. Dat is een intiem onderdeel van het menselijk bestaan. Dikwijls is de ervaring jarenlang als een kostbaar geheim bewaard. Voor diverse respondenten was het de eerste keer dat ze het deelden,

soms met grote moeite om de ervaring prijs te geven en deze onder woorden te brengen. Het geloofsvertrouwen dat door een ervaring ontstaan is, mag een gelovige niet door wetenschappelijk onderzoek worden ontnomen. Het gaat in het onderzoek derhalve niet om een klinisch oordeel over de individuele ervaringen, maar om een respectvolle verkenning en door-denkning van het fenomeen, zonder het vertrouwen van individuele mensen te beschamen.

Uitkomsten

De onafhankelijk van elkaar beschreven verhalen bevatten veel overeenkomsten. Het eerste wat opvalt is de onmiddellijke zekerheid dat de aanwezige gestalte Christus is. In veel brieven wordt geschreven over zijn ogen, de liefde die Hij uitstraalt en dat Hij zijn handen naar hen uitstrekt. Anderen horen zijn stem. Meestal spreekt Hij één korte zin die te maken heeft met wat er op dat moment in hun leven speelt. De mensen bevinden zich op het moment van de ervaring vaak in een crisis of in een bezinningsperiode van hun leven: psychische spanning na een echtscheiding, het verlies van een dierbare of een burn-out. Zij hebben op dat moment liefde, troost, vrede en vertrouwen ontvangen.

Uit de verhalen blijkt dat een verschijning bijna altijd een verandering in het leven op gang brengt. Men heeft weer nieuwe moed en heeft het idee beter te kunnen onderscheiden wat er echt toe doet en wat bijzaken zijn. Er ontstaan inzichten die voorheen onbekend waren. Men ervaart deze inzichten als komend

van buiten hen en als gezaghebbend. Het is vooral kennis over God, de betekenis van het sterven en de opstanding van Jezus, en de zin van het leven. Velen schrijven dat ze er na de ervaring van overtuigd zijn dat Christus aanwezig is in onze werkelijkheid en dat het lijden van mensen gezien wordt. Vaak ontstaat er een blijvende verbondenheid met Christus, het gevoel dat men geborgen is, wát er ook gebeurt. Men ervaart diepere relaties met medemensen en zorg voor het kwetsbare op deze wereld. De vervulling van eigen belangen is minder centraal komen te staan.

Opvallend is de onmiddellijke zekerheid dat de aanwezige gestalte Christus is

Een andere uitkomst is dat vrijwel iedereen gezwezen heeft over het gebeuren. De ervaring is moeilijk in woorden te vatten. Bovendien staat onze cultuur er nauwelijks voor open. Wanneer iemand er wel over spreekt, gebeurt dat meestal in kleine, vertrouwde kring, aarzelend en voorzichtig. Het kan dan wel moeilijk te verwoorden zijn, maar zwijgen kan nog moeilijker zijn als je er vol van zit. Van de geloofs-gemeenschap wordt meestal niet veel ondersteuning verwacht, noch wordt deze gegeven wanneer mensen hun verhaal doen. De consequentie van dat zwijgen is echter dat het moeilijker is om deze gebeurtenis een rol te laten spelen in het leven. Een ander gevolg is dat het op deze manier een onbekend fenomeen blijft, wat weer bijdraagt aan het zwijgen erover. ▷



Mystieke ervaring

In de beschrijvingen komen veelvuldig de kenmerken voor die William James, grondlegger van de godsdienstpsychologie, geeft van een mystieke ervaring. Ten eerste is het onvermogen om de ervaring aan anderen over te dragen een teken dat het om een mystieke ervaring gaat. De ervaring gaat elke uiting in woorden te boven. Een tweede kenmerk is het ontstane inzicht. De ervaring verschaft inzichten die anders zijn dan de kennis die men vanuit het denken ontwikkelt. Het derde kenmerk is de korte duur van de ervaring. Ten slotte, zegt James, is tijdens de ervaring het wilsvermogen opgeschort; men kan een dergelijke ervaring niet zelf oproepen en er geen invloed op uitoefenen.

Relatie met religie

Een verschijningservaring vindt meestal thuis plaats, vaak 's avonds in bed, net voor het inslapen. Soms gebeurt het zonder een specifieke gerichtheid op God. Maar meestal gaat er een verlangen naar God of Christus aan vooraf en vindt de verschijning plaats tijdens een gebed, het lezen in de Bijbel of bezoek aan een kerk.

Een schilderes, 80 jaar, krijgt het avondmaalsbrood aangereikt van Christus

'In februari 2000 beleefde ik een onvergetelijke avondmaalsviering. Terwijl we met elkaar in een kring stonden, zag ik ineens de Heer staan.

< 'Christus in Gethesemané'. Worms? Ca. 1440. Museum Catharijneconvent Utrecht. Foto René Rosmolen

Hij stond daar, de Geweldige, en ik zag Hem! De ouderling kwam voorbij met het brood. Hij ging de rij af en kwam bij mij. Maar niet de ouderling, de Heer stond voor me. Zijn gezicht was vol liefde, goedheid en vooral blijdschap. Ik was er totaal ondersteboven van dat ik Hem zag. Hij sprak zelfs tot mij. Terwijl Hij mij het brood aanreikte en ik dit vanuit zijn hand aanpakte, zei Hij: 'Neem en eet, dit is Mijn Lichaam.' En terwijl Hij mij aankeek en tot mij sprak, voelde ik

'Terwijl we met elkaar in een kring stonden, zag ik ineens de Heer staan'

duidelijk hoe Hij zijn blijdschap in mij wilde leggen en mijn droefheid weg wilde nemen. Ik werd heel erg blij en at het brood, dat ik uit zijn hand had aangenomen. Ook zo met de wijn. Niet de predikant stond voor mij, het was nog steeds de Heer. Hij reikte mij de wijn aan en ik dronk zijn wijn. Zo stroomden zijn genade en vergeving en daarmee een overweldigende blijdschap in mijn hart.'

Een arts, 37 jaar, komt na een echtscheiding in een diepe crisis

'Ik was ten einde raad. Mijn vrouw was vertrokken en hield onze kinderen van mij weg en mij van hen. Ik was in een constante paniek, niet wetend hoe onze relatie weer leven in te blazen. Ik was met mijn moeder naar de Koninkrijkszaal van de Jehovagetuigen om met haar te zijn en haar wereld te begrijpen. Ik zat vooraan in de linkersectie. Ik keek naar rechts en zag een lichtgevende, heldere, doorzichtige ►

figuur in het rechtergangpad van achter naar voren komen. Lang van postuur, rechtop en stralen wit licht om zich heen verspreidend, zoals Rembrandt dat in zijn etsen van Christus een aantal malen heeft gedaan. Ik wist direct dat het Christus was.'

Een klassiek zangeres en zangdocente, 25 jaar, weet tijdens een meditatie dat Christus naast haar zit

'In de jaren 2001 en 2002 sprak ik regelmatig met een studentenpastor die mij had voorbereid op het ontvangen van het vormsel en het toetreden tot de Katholieke Kerk. Op zijn aanraden mediteerde ik in die tijd regelmatig in onze kapel, vóór de Christusicoon die daar naast de Godslamp hangt. Een van die keren, ergens eind 2002, zat ik daar weer en opeens, totaal onverwacht, 'wist' ik dat Hij naast mij zat, op een meditatiebankje, net als ik. Ik had hem kunnen aanraken als ik mijn hand had uitgestoken.'

Verwerking

Een verschijning is een overweldigende ervaring die om een verwerking vraagt. Wanneer mensen echte openheid bemerken, willen zij er wel over spreken. Als er in een ontvankelijke sfeer vragen worden gesteld, leert men de ervaring beter begrijpen. Dan kan de ervaring tot steun zijn in het te boven komen van een moeilijke tijd, in de geloofsontwikkeling, en in de relatie met God. Die openheid is er echter lang niet altijd, ook niet in de kerk. Het komt voor dat men er niet met de eigen voorganger over durft te spreken; het wordt soms een hal-

lucinatie genoemd, of men reageert met: 'wat in het mensenhart opkomt, dient gewantrouwd te worden'. Binnen en buiten de kerk zijn de reacties niet wezenlijk anders. Ik geef een paar 'kerkelijke' ervaringen door.

'De ouderling die ik het na afloop van de dienst vertelde, vond het maar niets en deed het met schrik af als iets wat meer bij de duivel hoort.'

'Een vriendin met wie ik heel vaak ging wandelen, vertelde het aan haar pastoor. Hij zei dat het niet mogelijk was, want God kan men niet zien. Ik zei daarop dat Jezus zich na zijn kruisiging ook aan zijn leerlingen liet zien en zij zei helemaal niets meer.'

'Na een aantal maanden heb ik mijn ervaring besproken met de wijkpredikant. Hij stond er voor open en heeft me aangemoedigd een gespreksgroepje op te richten waarin ruimte was voor persoonlijke ervaringen. Daar kwamen alleen vrouwen. Het was een klein groepje; het heeft een aantal jaren bestaan. We hadden fijne gesprekken, maar ik was de enige met een dergelijke ervaring. Ik leidde ook een tienergroep. Op een keer heb ik, zomaar spontaan, het hele verhaal verteld. Ze luisterden heel aandachtig. Ik heb nooit gemerkt dat ze het raar vonden.'

Berthilde (drs. B.) van der Zwaag is werkzaam als theoloog in Eindhoven (www.berthildevanderzwaag.nl). Haar boek Als Christus verschijnt (2e druk; € 10,00 plus verzendkosten) is te bestellen via berthildevanderzwaag@onsneteindhoven.nl

Verschijsningen kritisch beschouwd

Anders dan de theologie is de godsdienstpsychologie niet op zoek naar het waarheidsgehalte van religieuze fenomenen, maar wil wel religieuze gedragingen en ervaringen verhelderen. Twee godsdienstpsychologen bespreken de al dan niet pathologische manifestatie van verschijsningen, stellen een mogelijke psychologische verklaring voor en gaan kort in op hoe de gelovige zich kan verhouden tot de Christusverschijsning.

Van der Zwaag beschrijft in het voorgaande artikel haar onderzoek naar Christusverschijsningen. Ze baseert zich hierbij op verschillende casussen waarbij Christus gehoord of gezien werd en analyseert deze binnen een theologisch kader naar gelijkenissen en verschillen. Ze concludeert dat ook in onze hedendaagse samenleving Christusverschijsningen nog voorkomen.

Als men vanuit een godsdienstpsychologisch kader naar deze thematiek kijkt, stelt men zich andere vragen dan de theoloog. De psycholoog is niet op zoek naar het waarheidsgehalte van religieuze fenomenen (Wulff 1997), maar wil wel religieuze gedragingen en ervaringen verhelderen. De godsdienstpsychologie bestudeert met andere woorden wat psychisch is in de religie, maar plaatst het transcendente object van de studie methodologisch tussen haakjes

(Vergote 1984). Als gevolg hiervan kan de psychologie religieuze stellingen nooit bewijzen of ontkrachten noch het bovennatuurlijke inroepen als verklaringselement (Bossant 1992). Met betrekking tot verschijsningen, betekent dit dat de psychologie geen uitspraak zal doen over de authenticiteit van de verschijsningen, maar wel vragen zal stellen zowel over de subjectieve betekenis ervan voor het individu en voor de gemeenschap als over het gezondheidsgehalte van diegene die vertelt een verschijsning gehad te hebben.

Het fenomeen van de Christusverschijsningen kan men dan ook plaatsen binnen de bredere godsdienstpsychologische thematiek van normale, abnormale en pathologische manifestaties van religie (Van Praag 2010). In dit artikel vanuit godsdienstpsychologische hoek proberen we eerst de Christusverschijsning te plaatsen ►



*'Corpus'. Dom
Braunschweig
Duitsland.
Foto René
Rosmolen*

op het continuüm van gezonde naar pathologische manifestaties, om vervolgens een mogelijke psychologische verklaring van het fenomeen voor te stellen. Ten slotte staan we er kort bij stil hoe de gelovige zich kan verhouden tot de Christusverschijsning.

Als niet-pathologische manifestatie

Hallucinatie

Het fenomeen van de verschijsning roept bij de clinicus, zeker in de vroegere psychiatrie, al snel het beeld op van een hallucinatie. Als men de definitie van een hallucinatie uit de Diagnostic and Statistical Manual (DSM, American Psychiatric Association) bekijkt, namelijk 'waarnemingservaringen met werkelijkheidskarakter, zonder externe bron voor die waarneming', is dat ook een logische gevolgtrekking.

Volgens Vergote (1988), de grondlegger van de godsdienstpsychologie in Leuven en een van de weinige psychologen die zich verdiept heeft in deze materie, hoeft een verschijsning echter geen psychopathologisch fenomeen te zijn, al kan het wel beschouwd worden als een hallucinatie. Hij gaat er vanuit dat een hallucinatie verwijst naar een psychologisch proces dat veroorzaakt kan worden door een neurotische of psychotische dynamiek in het individu, maar dat het ook veroorzaakt kan worden door de culturele context waartoe religie behoort (Corveleyn 2001).

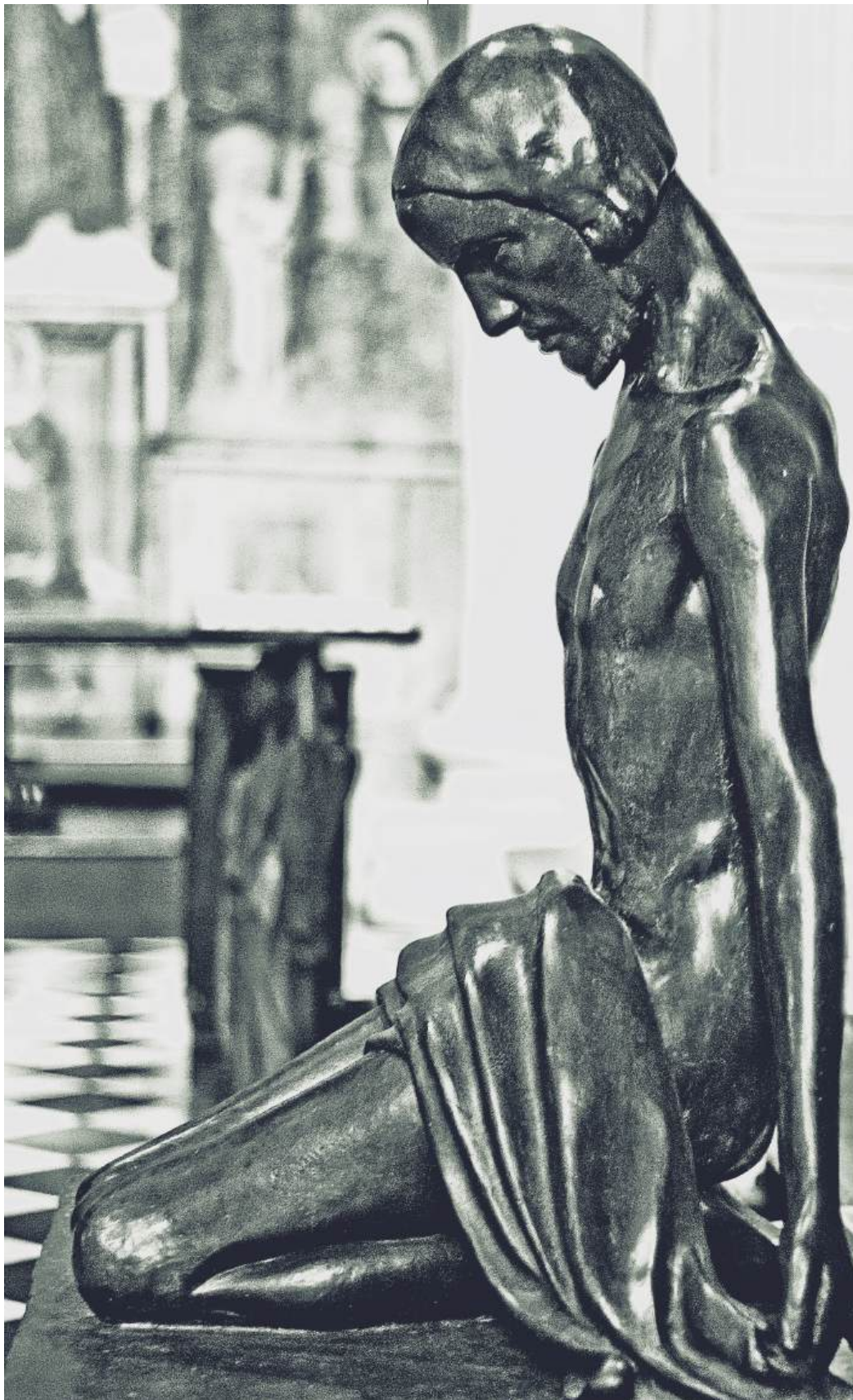
Driedeling

Ook Van Praag (2010), als psychiater met bijzondere interesse in religie en spiritualiteit,

plaatst verschijsningen in zijn theoretisch model niet zomaar onder de noemer van pathologie, ook al, zo stelt hij, zou men ze als pathologisch kunnen beschouwen als men de diagnostische regels naar de letter volgt. Van Praag (2008) ziet religiositeit als een normale manifestatievorm van de menselijke behoefte om het leven een spirituele dimensie te geven (37). Hij stelt verder dat, net als voor alle andere functies van ons lichaam en van onze psyche, er ook op het domein van de religiositeit manifestatievormen zijn die afwijken van de norm. Hij onderscheidt hierbij drie vormen van afwijkend gedrag.

Twijfel als criterium om pathologische en niet-pathologische hallucinaties te onderscheiden

Allereerst zijn er 'varianten van de norm', waaronder hij gedragingen verstaat die buiten de norm vallen maar nog binnen de normale variatiebreedte van het fenomeen. Van Praag verwijst hierbij naar het uitvoeren van religieuze rituelen. Als de precisie in het uitvoeren van het ritueel belangrijker wordt dan de emotionele betrokkenheid, en de gerichtheid van het ritueel zich verplaatst van het innerlijke van de gelovige naar het uiterlijke, vindt er een regressie plaats van een betekenisvol religieus ritueel naar een opeenvolging van handelingen. Dit kan gebeuren bij individuen die een sterke nood hebben aan zekerheid en duidelijke regels. Maar dit gedrag kan gezien worden als een variant van de norm, afhankelijk van de persoonlijkheid van het individu of opgelegd door een religieuze autoriteit. ▷



Vervolgens onderscheidt hij ‘abnormale, niet-pathologische verschijnselen’. Hier gaat het om manifestaties die buiten het normale variatiebereik vallen maar niet pathologisch zijn, omdat ze het welzijn van het individu noch van de omgeving of maatschappij schaden. Hierbij stelt Van Praag dat ‘abnormaal’ geen waardeoordeel inhoudt, maar enkel aangeeft dat het fenomeen letterlijk afwijkt van de norm. De norm is dan datgene wat binnen een maatschappij, in een bepaalde tijd, als meest frequent wordt gezien.

Ten slotte zijn er de ‘abnormale, pathologische verschijnselen’ die buiten de normale variatiebreedte van het fenomeen vallen, maar wel het welzijn van het individu of de maatschappij schaden.

Verrijkende ervaring

Binnen deze driedeling worden verschijningen door Van Praag (2008) onder de noemer ‘abnormale, niet-pathologische manifestaties’ geplaatst. Het zou dan gaan om een gemoedstoestand waarbij het symboolkarakter van het godsprincipe meer concrete vormen gaat aannemen. Dit kan aanleiding geven tot visuele representaties van God of andere spirituele gestalten of tot auditieve waarnemingen. Van Praag besluit dat deze ervaringen noch in plaats, noch in tijd lokaliseerbaar zijn, een hoge werkelijkheidswaarde bezitten, gepaard gaan met een gevoel van vredigheid en intense gelukzaligheid en niet in woorden uit te druk-

< ‘Christus wast de voeten’. Dom Bergamo Italië.
Foto René Rosmolen

ken zijn. Verschijningen worden dan als verrijkend beleefd, in die zin dat ze inzichten verschaffen in de essentie van het bestaan.

Deze kenmerken komen ook in het onderzoek van Van der Zwaag aan bod. In de interviews gaven de betrokkenen aan dat een verschijning een verandering ten goede in hun leven op gang bracht en inzichten creëerde die voordien onbekend waren. De verschijningen leken ook gepaard te gaan met gevoelens van liefde, troost, vrede en vertrouwen.

Twee werelden

Als de grenzen van het realiteitsbewustzijn worden doorbroken, wordt een verschijning echter wel een pathologische manifestatie (Van Praag

Het droomparadigma kan religieuze verschijningen verduidelijken

2008). De verschijning is dan niet langer een afbeelding van een innerlijke staat, maar een afbeelding van de werkelijkheid waarbij het kritisch vermogen verloren is gegaan. De ervaring wordt niet meer op plausibiliteit getoetst, maar zonder meer voor waar aangenomen en gaat het leven van het individu volledig beheersen. Hij/zij kan zich niet meer losmaken van de verschijning om over te gaan tot de dagelijkse zaken en verliest het contact met de werkelijkheid.

Lopez-Ibor en Lopez-Ibor Alcocer (2010) proberen nog duidelijker te maken hoe de religieuze ervaring zich onderscheidt van de pathologische waan of pathologische halluci-

▷

natie. Binnen een pathologische hallucinatie gaat het om strikt individuele gefrustreerde waarheden. Hallucinaties vervangen dan de 'common sense' door 'a very private sense' (215). Lopez-Ibor en Lopez-Ibor Alcocer werken dit verder uit, verwijzend naar fenomenologisch en existentieel georiënteerde psychiaters, door te stellen dat iedereen zich bevindt in twee werelden. Enerzijds de *common world* of de realiteit zoals ze is, en anderzijds de *own world* die bestaat uit fantasie, dromen, verlangens en hoop van het individu. Een gezond persoon is in staat om die twee uit elkaar te houden en

Door het delen in de grotere geloofsgemeenschap kan verdere betekenis gegeven worden aan de ervaring

van de ene wereld in de andere over te stappen. De patiënt echter is niet in staat om in de *common world* te leven en dringt de *own world* op aan de *common world*, zodat beide werelden beginnen samen te vallen. De patiënt ziet niet langer wat de *common world* en wat zijn eigen geconstrueerde *own world* is. De *own world* neemt alles over en het vermogen om de *own world* van een afstand te bekijken en kritisch te beoordelen verdwijnt.

Twijfel

Gelinkt hieraan is het aan- of afwezig zijn van twijfel als criterium om pathologische en niet-pathologische hallucinaties te onderscheiden. Sims (2010) geeft aan dat mensen met een religieuze ervaring, zoals een verschijning, zich

vaak afvragen of ze wanen hebben of hallucineren maar dat dit net een teken van gezondheid is. De twijfel die na de religieuze ervaring vaak de kop opsteekt, is afwezig bij de pathologische hallucinatie. Ook Van der Zwaag bemerkt in haar onderzoek dat de ervaring van de verschijning iets is dat niet zomaar gratis aangenomen kan worden zonder twijfel. Ze spreekt over 'een overweldigende ervaring die om verwerking vraagt'. In dit verwerkingsproces zal de religieuze ervaring vermoedelijk vanuit een meta-perspectief bekeken worden. De betrokkene zal zich afvragen wat er precies gebeurd is en hoe dit kan geplaatst worden binnen zijn zingevingssysteem en, breder, binnen de maatschappelijke context. In dit verwerkingsproces staat de betrokkene dus in de *common world* en probeert de gebeurtenis vanuit verschillende perspectieven te bekijken om de ervaring beter te kunnen begrijpen. De betrokkene heeft echter niet de behoefte om de ervaring op te dringen aan de *common world*, al kan hij/zij wel de nood voelen om erover te praten.

Vergote (1988) stelt dat het gebruik van taal een criterium is voor psychisch gezond uitzonderlijk gedrag. Hij verwijst hier naar het spreken van de gemeenschappelijke taal (van de gemeenschap, van de religieuze traditie) en verbindt dit met de houding van de 'gezonde mysticus'. Hij haalt hier het voorbeeld aan van Teresa van Avila die als (katholieke) mystica geschreven heeft over haar verschillende verschijningen (e.g. Medwick 2003). Vergote duidt op enkele kenmerken die uiting geven aan taal als een criterium van psychisch gezond uitzon-

derlijk gedrag, zoals het raadzoeken van de mysticus bij een leermeester, op zoek gaan naar antwoorden in de religieuze traditie door te lezen en uitleg te zoeken in heilige Schriften, en het zich ondergeschikt maken aan de intersubjectieve context en de traditie, ook al heeft men een uitzonderlijke ervaring.

In parallel zouden we kunnen stellen dat degenen die vertellen dat zij een verschijning hebben gehad, idealiter opgevangen zouden moeten worden door de pastor/begeleider om erover te kunnen spreken. Door het gebruik van taal en het delen in de grotere geloofs-gemeenschap kunnen ze verder betekenis geven aan de ervaring. Ook in de overdenkingen van Van der Zwaag komt dit duidelijk naar voren.

Een mogelijke psychologische verklaring

Vanuit een psychologisch perspectief probeert Vergote (1998) een verduidelijking te geven aan het fenomeen van de verschijning. Hij geeft hierbij meteen aan dat dit geen uitputtende verklaring is. Visioenen en verschijningen zijn percepties van woorden en beelden, die de ziener als visioen of verschijning identificeert. Dit doet de ziener omdat hij er zich, ten eerste, van bewust is dat hetgene wat hij ziet niet tot de gewone wereld behoort, ten tweede dat hij zich niet actief verbeeldt wat hij ziet, en ten slotte dat zijn perceptiewijze niet correspondeert met de gewone perceptiewijze (Bossant 1992). Specifiek voor verschijningen gaat het dan om het subjectief bewustzijn dat het 'bovennatuurlijk' gegeven een lichamelijke

vorm aanneemt die waarneembaar is in de ruimtelijke uitwendigheid (Vergote 1991).

Voorbeeld

Om zijn uitgangspunt dat een verschijning een niet-pathologische hallucinatie betreft duidelijk te maken, haalt Vergote het voorbeeld aan van een rouwende persoon die net een dierbare heeft verloren. De persoon in rouw is zowel cognitief (intellectueel) als emotioneel erg betrokken op de overledene of met andere woorden, de overledene 'bezet' als het ware het ganse bewustzijn van de rouwende persoon. De overleden persoon is dus aanwezig in alle gevoelens en gedachten van de rouwende. Het is mogelijk dat een rouwend persoon in deze toestand, terwijl hij/zij enigszins afwezig probeert de dagelijkse taken uit te voeren, opeens de fysieke aanwezigheid van de overledene kan voelen of hem/haar zelfs ziet of hoort. Het gaat hierbij duidelijk niet om een pathologische hallucinatie, maar om een vluchtige, subjectieve perceptie, veroorzaakt door de emotionele toestand van de rouwende persoon.

Het droomparadigma

Vervolgens legt hij de link tussen dergelijke fenomenen en sommige dromen die zo intens zijn dat we de volgende dag nog het gevoel kunnen hebben dat het echt was. Alhoewel de verschijningen zich niet voordoen in een slaaptoestand, gaan ze toch, volgens Vergote, terug op een gelijkaardig psychisch fenomeen. In het fenomeen van de droom produceert de psyche beelden waarvan men in waaktoestand beseft dat er ►

geen dergelijk grijpbaar object in de buitenwereld voorhanden was. Maar anderzijds is men zich ook bewust dat het beeld niet louter uit de verbeelding ontstaan is, noch op een actief bewuste manier geconstrueerd is door de persoon zelf, dus met andere woorden niet actief is verzonnen. Het gevoel van objectiviteit dat men ervaart in een droom wordt dus geproduceerd door subjectieve processen van de psyche.

Deze veronderstellingen werden ook door Freud in zijn werk rond droomanalyse naar voren geschoven. Alhoewel de psychiatrie er toen vanuit ging dat dromen het effect zijn van een verstoorde mentale toestand, interpreteerde Freud dromen als een gezonde en normale hallucinatoire ervaring van de psyche. In dromen zouden verdrongen, sterk emotioneel geladen voorstellingen, zoals verlangens of angsten, omgezet worden in beelden. Het uitbeelden van deze onbewuste wensen zorgt voor voldoening en bevrediging binnen de psyche.

Vergote (1998) geeft aan dat het droomparadigma ook gebruikt kan worden om religieuze verschijningen te verduidelijken en dat soortgelijke processen aan het werk zijn in zowel verschijningen als in dromen. Vergote verduidelijkt dit door de aspecten van de droomanalyse toe te passen op het fenomeen van verschijningen. Zo stelt hij vooreerst dat verschijningen gegrond zijn in sterke affectieve motivaties, zoals het verlangen om de bovennatuurlijke persoon te zien, of het verlangen om bevestiging te krijgen in het persoonlijk geloof.

Terugkoppeland naar de casussen die Van der Zwaag beschrijft, zien we dergelijke gevoe-

lens in de eerste casus aan bod komen. Hier geeft de vrouw zelf aan dat ze een tv-uitzending had gezien over mensen die ervaringen hadden met engelen en dat ze die mensen benijdde. Voorafgaand aan de verschijning waren er dus bij deze vrouw sterke verlangens aanwezig om een soortgelijke religieuze ervaring te mogen beleven als diegene die besproken werd in het tv-programma.

Religieuze context

Daarnaast stelt Vergote dat de verschijningen een beeld aannemen dat gebaseerd is op modellen uit het geheugen. Het beeld dat men ziet en dus de inhoud van de verschijning, behoort tot de religieuze gemeenschap en het religieuze gedachtegoed waartoe de ziener behoort. Ook de mogelijkheid dat er een verschijning plaatsvindt, is ingebed in de religieuze en culturele gemeenschap van diegene die de verschijning had. Zo is binnen de christelijke traditie de mogelijkheid dat God zich

Binnen de christelijke traditie is de mogelijkheid dat God zich toont aanvaard

toont aanvaard. Het beeld dat gezien wordt, wordt dus opgesteld door wat beschikbaar is in de traditie van de ziener. Het is gebaseerd op datgene wat zich in zijn geheugen bevindt. In het artikel van Van der Zwaag komt dit duidelijk aan bod in de casus van de 37-jarige arts. Hier beschrijft de man hoe Christus eruit zag in zijn verschijning en verwijst hij zelf naar een

cultureel gegeven dat voor hem beschikbaar was: '... lang van postuur, rechtop en stralen wit licht om zich heen verspreidend zoals Rembrandt dat in zijn etsen van Christus een aantal malen gedaan heeft'.

Ten slotte stelt Vergote dat de onbewuste wensen en verlangens op een zeer intense manier gestalte krijgen in visuele of auditieve representaties, zodat ze door de ziener als effectief zichtbaar in de realiteit ervaren worden. Het gevoel dat dit echt ervaren wordt, zorgt voor voldoening en bevrediging. Ook in de casussen van Van der Zwaag komen deze gevoelens terug. Zo geeft de vrouw in de eerste casus aan dat ze zich volkomen geaccepteerd voelde en gaf de schilderes in de tweede casus aan dat ze een overweldigende blijdschap in haar hart ervoer.

Het bovennatuurlijk karakter

Uit bovenstaande analyse zou men misschien de indruk kunnen krijgen dat een psychologische invalshoek erin bestaat het bovennatuurlijke karakter van de verschijning weg te reduceren. Dat dit niet het geval is, maakt Vergote (1998) duidelijk. Hij stelt dat voor de gelovige binnen een specifieke religieuze traditie de verschijningen op zich bovennatuurlijk zijn en dat hun inhoud, zowel beelden als woorden, authentieke aspecten van het christelijk geloof vertegenwoordigen. Als de verschijningen gesteund worden door het geloof van de ontvangers, dan zijn die verschijningen niet louter gebaseerd op aardse verbeelding en emotie, maar ingebed in een authentieke geloofstraditie. In die zin kunnen verschijningen

beschouwd worden als een van de vele mogelijke modaliteiten van de geloofservaring.

Daarnaast kunnen verschijningen ook bovennatuurlijk genoemd worden omdat het geloof zelf de katalysator is van de verschijning, namelijk door het aanwezige verlangen van eenheid met de goddelijke realiteit. Het geloof stimuleert het verlangen naar eenheid met God en dit kan via psychische processen vorm krijgen in het fenomeen van verschijningen. Vanuit een gelovig kader zijn verschijningen bovennatuurlijk door de goddelijke interventie die hun gestalte geeft. Maar volgens Vergote is het noodzakelijk om hierbij als gelovige ook te erkennen dat dit samengaat met een menselijke (psychologische en sociale) realiteit. Verschijningen zijn dan menselijke gebeurtenissen of fenomenen waarbij men als psycholoog de mogelijke betrokkenheid van God niet kan specificeren, noch affirmeren, noch afwijzen. Dit houdt echter niet in dat de mogelijke goddelijke interventie ontkend wordt, maar wel dat het niet mogelijk is om deze empirisch aan te tonen.

Verschijningen kunnen dan voor de gelovige gezien worden als een geschenk van God, maar zonder dat deze een meer bijzondere plaats innemen dan andere geloofsmodaliteiten zoals persoonlijk gebed of een andere geloofservaring. Niettemin zal het voor de betrokkene zelf een intense ervaring blijven, waar de omgeving, inclusief pastores en geestelijk verzorgers, met aandacht en zorg mee om moet springen. ◀

Literatuur

- Bossant, E. (1992). *Het dossier van de verschijningen te Beauraing: Een psychologische analyse en evaluatie*. Leuven: Catholic University of Leuven.
- Corveleyn, J. (2001). Folk religiosity or psychopathology? The case of the apparitions of the virgin in Beauraing, Belgium, 1932-1933. In: Belzen, J.A. (ed.), *Psychohistory in psychology of religion: Interdisciplinary studies*. Amsterdam: Rodopi Editions.
- Lopez-Ibor Jr, J.J., & Lopez-Ibor Alcocer, M. I. (2010). Religious experience and psychopathology. In: Verhagen, P.J., Van Praag, H., Lopez-Ibor, J.J., Cox, J.L., & Moussaoui, D. (ed.), *Religion and psychiatry: Beyond boundaries*, 211-234. New York: Wiley-Blackwell.
- Medwick, C. (2003). *Teresa van Avila: Een spirituele bibliografie*. Ten Have Baarn: Carmelitana Gent.
- Sims, A.C.P. (2010). Religion and psychopathology: Psychosis and depression. In: Verhagen, P.J., Van Praag, H., Lopez-Ibor, J.J., Cox, J. L., & Moussaoui, D. (Ed.), *Religion and psychiatry: Beyond boundaries*, 253-271. New York: Wiley-Blackwell.
- Van Praag, H. (2008). *God en psyche: De redelijkheid van het geloven. Visies van een jood*. Amsterdam: Boom.
- Van Praag, H. (2010). God's champions and adversaries: About the borders between normal and abnormal religiosity. In: Verhagen, P.J., Van Praag, H., Lopez-Ibor, J.J., Cox, J.L., & Moussaoui, D. (Ed.), *Religion and psychiatry: Beyond boundaries* (pp. 235-251). New York: Wiley-Blackwell.
- Vergote, A. (1984). *Religie, geloof en ongelooft: Psychologische studie*. Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel.
- Vergote, A. (1988). *Guilt and desire: Religious attitudes and their pathological derivatives* (M.H. Wood, Trans.). New Haven and London: Yale University Press.
- Vergote, A. (1991). Visions et apparitions: Approche psychologique. *Revue théologique de Louvain*, 22, 202-225.
- Vergote, A. (1998). Visions and apparitions: A psychological approach. In: Corveleyn, J. & Hutsebaut, D. (ed.). *Psychoanalysis, phenomenological anthropology and religion* (279-298). Leuven and Amsterdam/Atlanta: Leuven University Press and Rodopi.
- Wulff, D. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York: Wiley.
- Jessie (dr. J.) Dezutter is postdoctoraal onderzoeker (Fonds Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen) aan het Centrum voor Godsdienstpsychologie van de Faculteit Psychologie en Pedagogische Wetenschappen van de Katholieke Universiteit Leuven.
jessie.dezutter@psy.kuleuven.be
- Jozef (prof.dr. J.) Corveleyn is hoogleraar klinische psychologie en godsdienstpsychologie van de Faculteit Psychologie en Pedagogische Wetenschappen aan de Katholieke Universiteit Leuven en is hoogleraar aan de Faculteit Psychologie en Pedagogie aan de Vrije Universiteit Amsterdam.
jozef.corveleyn@psy.kuleuven.be

Ruimte scheppen voor het heilige

De ervaring van de goddelijke aanwezigheid is niet te plannen, maar het is wel mogelijk om de ruimte te scheppen waarin het zou kunnen gebeuren. Ruard Ganzevoort onderzoekt de theologische betekenis en waardering van verschijningservaringen en gaat in op de pastorale implicaties.

Religieuze ervaringen horen bij het religieuze leven. Niet voor iedereen en zeker niet altijd, maar ze zijn er wel. Antropologen en kerkhistorici kunnen uitgebreide casestudies voorleggen waarin mystici figureren en anderen met een wellicht bovengemiddelde gevoeligheid. Maar ook voorgangers en geestelijk verzorgers krijgen – als ze ervoor openstaan – de verhalen te horen. Verhalen van gewone mensen, zoals in het artikel van Van der Zwaag.

Wat betekent het dat mensen een concrete, lichamelijke verschijning van Christus ervaren? Van der Zwaag beschrijft een aantal van deze ervaringen en laat zien wat de impact ervan is. Ze toont ook dat veel van deze ervaringen moeilijk bespreekbaar zijn te maken, omdat er weinig begrip voor is in de kerk en de cultuur. In hun reactie geven Dezutter en Corveleyn een behulpzame analyse van de psychologische

processen die hier een rol in kunnen spelen. Dat leidt tot inzicht in het onderscheid tussen gezonde en ongezonde ervaringen. In mijn reactie ga ik eerst in op de vraag wat deze ervaringen theologisch kunnen betekenen en hoe we ze moeten waarderen. Daarna vraag ik door op de pastorale implicaties.

Hoe echt is echt?

De eerste vraag uit het onderzoek en in de psychologische reflectie gaat over de echtheid van de ervaringen. Van der Zwaag probeert die vraag buiten de wetenschappelijke analyse te houden vanwege de teerheid van de geloofservaring. Religie vraagt andere onderzoekscriteria en we moeten vooral afblijven van de individuele ervaringen. Het enige wat kan, is het beschrijven van patronen en het onderzoeken van de ‘redelijkheid van het fenomeen’. Dezutter en Corveleyn houden zich daar eigen- ➤

lijk goed aan. Ze beschrijven de psychische processen, maar reduceren de ervaring daar niet toe.

Interessant genoeg zien zij bij het stellen van de waarheidsvraag een verschil tussen de theoloog en de psycholoog: 'De psycholoog is niet op zoek naar het waarheidsgehalte van religieuze fenomenen (Wulff 1997), maar wil wel religieuze gedragingen en ervaringen verhelderen.' Ik zou datzelfde echter voor de theoloog zeggen. Ook de theoloog is niet in staat om dat waarheidsgehalte te bepalen, omdat we daar aan transcendentie raken. Of preciezer: de rela-

***Ook de theoloog is
niet in staat om het
waarheidsgehalte te bepalen***

tie tot die transcendentie staat in de theologie centraal en in die relatie is de waarheidsvraag onherroepelijk aan de orde en tegelijkertijd niet wetenschappelijk te beantwoorden.

Het verschil tussen theologie en psychologie is dan ook volgens mij niet de omgang met de waarheidsvraag, maar de focus en de methode. De psycholoog is uiteindelijk geïnteresseerd in het psychisch functioneren, ook als het over religieuze ervaringen gaat. De theoloog is ten diepste geïnteresseerd in de omgang met het heilige, ook als daar psychische en sociale processen meespelen. De methode van de psychologie is dan ook primair empirisch en van de theoloog primair hermeneutisch (de relatie tussen praktijk en ervaringen, betekenisgeving en tradities). Als (empirisch) praktisch-theo-

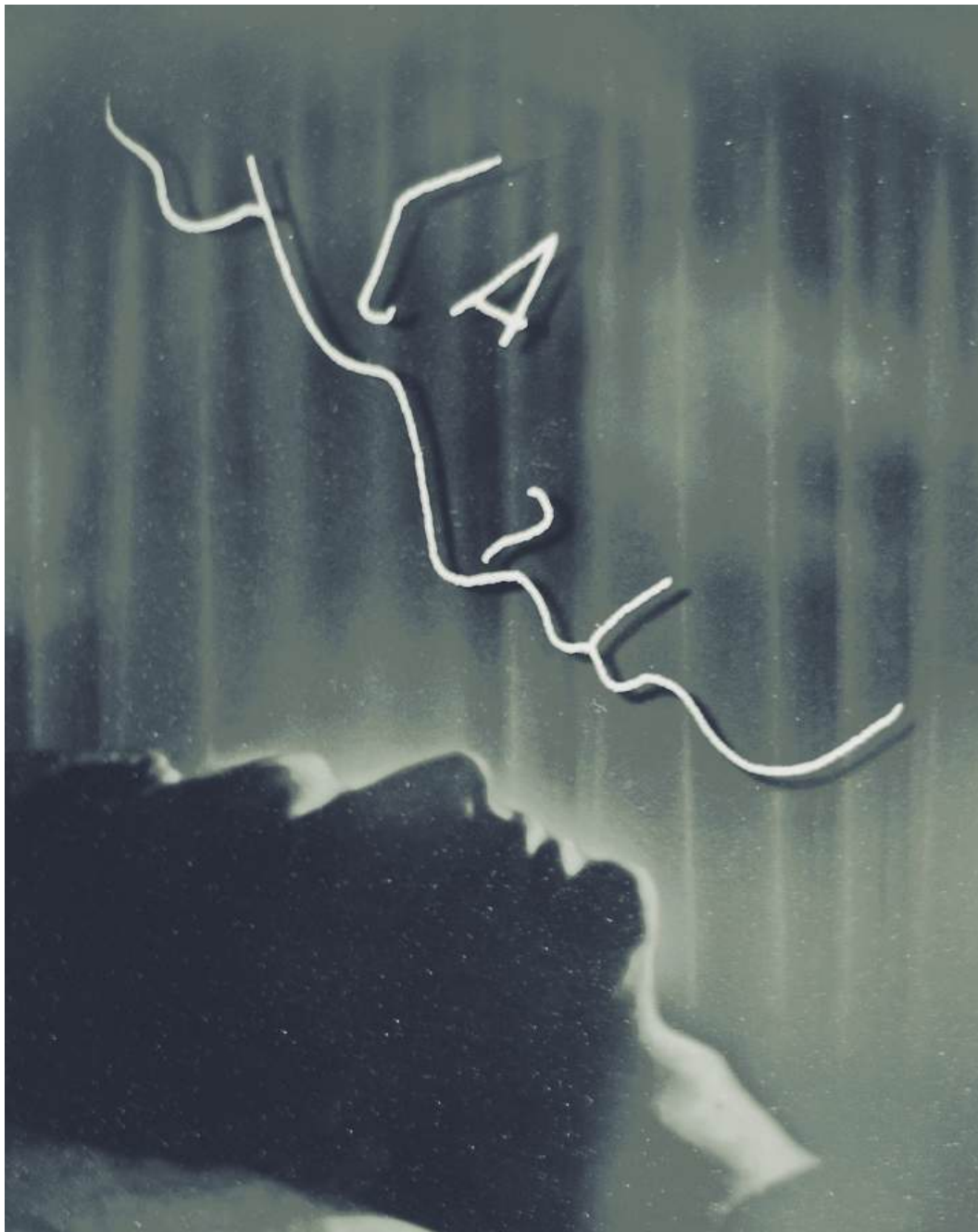
loog bevind ik me vaak op het grensvlak van die twee en ik voel me zowel in het godsdienst-psychologische als in het theologische gesprek goed thuis.

Feitelijkheid betwist

Ook al is dus volgens mij niet de waarheidsvraag bepalend, het lijkt me wel goed om wat nader te verkennen wat we bedoelen met waarheid of echtheid. In de reactie die mensen krijgen als ze vertellen van hun verschijningservaring, klinkt namelijk vaak precies kritiek op dit punt. Hallucinatie, projectie, het zijn woorden die de echtheid van de ervaring ter discussie stellen. Daartegenover leggen de verhalen over de verschijningen juist de nadruk op de directheid en de echtheid van de ervaring, het onmiddellijke weten, enzovoorts. Het lijkt daarmee vooral te gaan over een ontologische beoordeling: iets is waar of echt als het feitelijk en objectief bestaat. Degene die een Christusverschijning ervaren heeft, benadrukt juist dat die ervaring van buiten haar of hemzelf kwam en daarmee feitelijk en 'objectief' is – en Van der Zwaag beschermt deze interpretatie door te spreken over een unieke niet-reproduceerbare en niet toetsbare beleving die tegelijk een gebeurtenis is. Impliciet erkent ze daarmee de feitelijkheid van de ervaringen. Critici betwisten juist die feitelijkheid.

Het grote punt lijkt me echter dat deze ontologische vraag niet goed te beantwoorden is als het om transcendentie-ervaringen gaat. Bij

*Beeld Ruud van Empel >
Foto René Rosmolen*



transcendentie raken we aan de grens van ons kennen. We kunnen per definitie niet empirisch waarnemen wat ons transcendeert en ook ons ken- en denkvermogen is logisch gezien niet in staat om die grens te overstijgen. Dat betekent echter dat het nauwelijks zinnig is om in ontologische termen over transcendentie te spreken. Woorden als echt, feitelijk, bestaan zijn in mijn ogen alleen zinvol binnen het empirische domein. De vraag naar het bestaan of de feitelijkheid van God, de hemel, is niet te beantwoorden en volgens mij onzinnig. Wat dat betreft, moet theologie ten diepste agnostisch zijn. De geloofservaringen van mensen kunnen prima onderwerp van spreken en onderzoek zijn, maar het godsbestaan onttrekt zich aan onze waarneming en taal. Als we over transcendentie willen spreken – en dat moeten we, omdat het een belangrijk aspect is van de ervaring van mensen nu en van de traditie van het spreken over God in bijvoorbeeld de Bijbel – dan moeten we dat niet doen in termen die gaan over het bestaan van God, maar in termen die gaan over hoe God in ons bestaan waarbaar wordt.

Brunner bracht dat al fraai onder woorden in zijn boekje *Ons geloof*: 'Misschien zou men op zulk een vraag (naar het bestaan van God, RRG) moeten antwoorden: Neen, er 'bestaat' geen God. (...) er bestaan alle mogelijke dingen waarover een encyclopaedie uitleg geeft. Maar God 'bestaat' niet. (...) God is niet iets in de wereld, het grootste wezen, de grootste bewoner van de wereld. God is niet in de wereld. Maar de wereld is in God. God is niet

in ons kennen. Maar ons kennen is in God. Als u op uw vraag ten antwoord kreeg: Ja, 'er bestaat' een God, dan zoudt u weer een dwaling rijker naar huis gaan.' Dat Brunner vervolgens toch vrij zwaar inzet op het vanzelfsprekende van Gods bestaan, doet niet af aan zijn verzet tegen de neiging om over transcendentie in gelijke termen te spreken als over wat immanent, in deze wereld is.

Voluit serieus nemen

We moeten mijns inziens dus terughoudend zijn om over de echtheid te spreken van dat wat we ervaren in een religieuze verschijning. Maar dat neemt niet weg dat de ervaring zelf voluit serieus genomen moet worden. De ervaring zelf is namelijk echt genoeg. En daarmee zijn ook de betekenissen en de implicaties van die ervaring echt genoeg. Zo luidde het Thomas-theorema, een fundamenteel uitgangspunt van de sociologie: '*If men define situations as real, they are real in their consequences*' (Thomas 1928, 572). Als we iets ervaren en dat beschouwen als echt, is het echt in zijn consequenties. Het is niet nodig en niet nuttig om achter de ervaring zelf door te vragen. Ook de theologie heeft voldoende aan de ervaring, want dat is de (enige) toegang tot de verschijning, tot openbaring en dus tot ons spreken over God (Ganzevoort 2006). Die ervaring wordt in de religieuze traditie door-dacht, gecanoniseerd en in modellen aan ons voorgehouden, zodat we in de wisselwerking tussen ervaring en traditie tot betekenisgeving kunnen komen. Buiten de ervaring om kunnen

we er echter niets zinnigs over zeggen.

We kunnen dit ook nog anders onder woorden brengen. De geloofswerkelijkheid die in de Christusverschijning ervaren wordt, moet in relationele termen beschreven worden. Het gaat niet om een 'objectieve', 'ontologische' werkelijkheid buiten ons en evenmin om een 'subjectieve' projectie van binnenuit. Het gaat om de relatie tussen mens en God die in de ervaring van de Christusverschijning gestalte krijgt en ervaren wordt, en die door die ervaring ook weer verdiept wordt. Binnen die relatie is de ervaring van het grootste belang, buiten de relatie staan we met de mond vol tanden. Theologie kan verstaan worden als de poging om woorden te vinden voor die relationele betekenis, maar dat wordt vruchteloos als het zich te ver van de relatie weg beweegt.

Wat betekent het?

Daarmee is de waarheidsvraag niet geheel van tafel. Ze krijgt alleen een andere richting. Centraal komt te staan de vraag of en hoe de ervaring bijdraagt aan een 'echt', dat is waarachtig in het leven staan en aan een 'echte' relatie met het heilige, met God. De vraag verschuift dus van de achtergronden of oorzaken van de ervaring naar de gevolgen en betekenissen. Die kunnen we op verschillende velden nagaan.

Levensbeschouwelijke traditie

In de eerste plaats kunnen we vragen naar de betekenissen van de verschijningservaring in het licht van de levensbeschouwelijke traditie

waarin iemand staat. Vaak zal de persoon zelf de ervaring ook al duiden met behulp van beelden, woorden, modellen die de traditie aanreikt. Dat zien we ook gebeuren in verschillende van de verhalen die Van der Zwaag aan draagt. Dankzij de interpretatiekaders van de traditie kunnen we de ervaringen verstaan en duiden. Het zou zelfs zo kunnen zijn dat we de ervaringen niet eens als zodanig hadden opgedaan zonder onze bekendheid met de traditie. De vormgeving van de ervaring zelf is waarschijnlijk al door beelden en ideeën uit de tra-

Het gaat om de relatie tussen mens en God die gestalte krijgt

ditie beïnvloed. Zie het voorbeeld van de arts in een van de getuigenissen die verwijst naar beelden van Rembrandt. Ook de zangeres die regelmatig mediteert bij de Christusicoon krijgt een ervaring die hierbij aansluit. Zonder dergelijke voorbeelden uit de religieuze traditie of uit de bredere cultuur is het problematisch om de verschijning als Christusverschijning waar te nemen en te interpreteren.

De relatie tussen ervaring en traditie is hier niet toe beperkt. De traditie geeft mede betekenis aan de ervaring, maar door die ervaring kan ook de betekenis die iemand aan de traditie geeft, veranderen. Voor veel mensen uit het onderzoek van Van der Zwaag krijgt de christelijke traditie een diepere betekenis. Het gaat meer voor hen leven en krijgt een zekerheid en vanzelfsprekendheid die het voorheen niet had. ▷

Deze geloofsverdieping lijkt in het onderzoek van Van der Zwaag voor veel mensen de belangrijkste doorwerking te zijn van de Christusverschijsning. Wat in deze verhalen minder naar voren komt, is de mogelijkheid dat men de traditie ook inhoudelijk anders gaat interpreteren. De sterke ervaring die een Christusverschijsning inhoudt, kan ook tot nieuwe theologische inzichten en accenten leiden.

Contrastervaringen

Daarmee raken we aan een tweede veld van betekenissen, het levensverhaal van de betrokkenen. Dat veel van de ervaringen opkomen in een tijd van crisis of bezinning bevreemdt niet. Er is vrij veel godsdienstpsychologische literatuur over bijvoorbeeld bekering en religieuze ervaringen waarin dat verband wordt gelegd, maar ook in religieuze tradities vinden we het inzicht dat aan verlichting, verlossing, vernieuwing en verandering vaak strijd en duisternis voorafgaan.

De betekenis die de ervaring voor de betrokkenen krijgt, kan blijkbaar nogal variëren. Ze sluit in elk geval vaak aan bij waar de vraag of de behoefte ligt. De vrouw die zich totaal geïsoleerd voelde, ervaart aanvaarding en warmte en leert daardoor opener en milder in het leven te staan. Bij een andere vrouw verandert droefheid in blijdschap. In andere verhalen wordt het minder expliciet gemaakt. We kunnen echter verwachten dat de betekenis van de ervaring precies aangrijpt op de nood die iemand ervaart. Bij anderen is het niet zozeer een con-

crete nood, maar meer een verlangen naar groei en geloofsverdieping. Dat geldt met name bij mensen die zich ook bewegen op een spiritueel pad met bijvoorbeeld meditatie.

Het is waarschijnlijk precies de combinatie van contrasterende ervaringen – de nood of het verlangen enerzijds en de Christusverschijsning anderzijds – die in wisselwerking met de religieuze en culturele traditie tot een persoonlijke betekenis wordt. Nood en verlangen scheppen de ontvankelijkheid voor de ervaring; de traditie biedt de modellen, beelden en interpretaties aan. Waar dat bij elkaar komt, wordt een betekenisvolle ervaring mogelijk.

Performance van het heilige

Opvallend in de verhalen is echter dat de diepste betekenis voor veel mensen niet de oplossing van hun problemen is, maar de versterking van hun relatie tot God. Het is, met andere woorden, primair vooral een religieuze ervaring. Sterker nog: de aandacht kan erdoor verschuiven van de eigen belangen en problemen naar de omgang met de ander en de gericht-

***Religie draait om
'it could be
otherwise-stories'***

heid op het heilige. Daarmee lijken deze Christusverschijsningen op andere fenomenen zoals genezing op gebed. Daar is meestal geen sprake van medische verbetering, maar de ervaring leidt voor mensen wel tot een verdieping van hun geloof (Van Saane 2008). Ze

raken dan ook niet gedesillusioneerd als hun problemen niet voorbijgaan, maar vinden in hun geloof nieuwe moed en motivatie om in hun concrete levensvragen een weg te vinden.

Misschien moeten we daar ook niet te vreemd van opkijken. Religie draait – in de woorden van praktisch theoloog Heinz Streib – om *‘it could be otherwise-stories’* en precies dat wordt in de verschijningservaringen werkelijk: *‘it is otherwise’*. De werkelijkheid die we gewoonlijk waarnemen, heeft niet het laatste woord. Het verhaal van het geloof vertelt ons dat het altijd anders kan zijn. Daarin rusten de hoop en het verlangen dat we ons niet laten vastleggen door het determinisme van de werkelijkheid zoals die zich voordoet. Maar daarmee wordt de werkelijkheid van het alledaagse ook niet ontkend. Dat zou immers een illusie zijn, een vorm van escapisme. Religie is dan ook wel een motivatie en inspiratie om de werkelijkheid om te vormen en te veranderen, maar het is geen *shortcut* waardoor die werkelijkheid zomaar veranderd is. Anders gezegd: verhalen over de aanwezigheid en het ingrijpen van God in onze leefwereld zijn vooral van belang omdat ze ons vertrouwen in God versterken. Ze maken het mogelijk om vol vertrouwen en inspiratie in de wereld te staan en daardoor ook anders in die wereld te functioneren. En ze maken daarmee ook ervaringen van die aanwezigheid mogelijk.

Het draait in deze verhalen dan ook om een performance van het heilige (Ganzevoort 2007). De term performance duidt erop dat door bepaalde woorden, gebaren, gestalten en

handelingen een werkelijkheid wordt opgeroepen en present gesteld, die daarmee voor de betrokkenen ervaarbaar en dus ‘werkelijk’ wordt. Die performance vindt meestal plaats in specifieke religieuze praktijken, zoals we ook in de verhalen van het onderzoek lezen. Gebed (een schietgebedje eventueel), meditatie, het avondmaal, de meeste verhalen vertellen over een performance van het heilige als kader voor de ervaring van de Christusverschijning. De omkadering schept de ontvankelijkheid en de mogelijkheid om – al is het voor even – deel uit te maken van zo’n *‘it could be otherwise-story’*. De aanwezigheid van Christus wordt ervaarbaar en daarbij gaan zelfs de zintuigen meedoen. Via die performance en de ervaring die erdoor mogelijk wordt, krijgt de gerichtheid op het heilige een overtuigingskracht en geloofs zekerheid. En daardoor ontstaat nieuwe moed, inspiratie, transformatie, maar vooral een verbondenheid met Christus zelf. Dat wil zeggen: via de performance en de ervaring transcenderen we grenzen van ons eigen bestaan en is de kloof tussen ons en het heilige overbrugd.

Het is goed om te bedenken dat niet alle verschijningservaringen plaatsvinden in de context van een religieuze houding of activiteit. In het onderzoek van Van der Zwaag lezen we ook van mensen die er helemaal niet op ‘zaten te wachten’. Dat lijkt op de bekering van Saulus die in de verhalen niet wordt getekend als bijzonder ontvankelijk voor het geloof in Jezus. Integendeel. Toch is er ook bij hem sprake van een sterke gerichtheid op de figuur van Jezus ►

die voorafgaat aan de verschijningservaring. Het is wat dat betreft de vraag of er een verschijningservaring mogelijk is zonder voedingsbodem.

Voor een goed begrijpen van dat proces kunnen we een beroep doen op de psychologie, maar ook op de esthetiek. Wat er gebeurt in religieuze en mystieke ervaringen is niet geheel verschillend van wat er gebeurt in esthetische ervaringen. Men kan ook door een kunstwerk of muziekstuk zo geraakt worden dat het een transcenderende ervaring wordt. Specifiek voor de religieuze ervaring is de duiding, waardoor het heilige zelf veel directer ervaarbaar wordt. Dat wil zeggen dat met name de inbedding in de ontmoeting met de traditie en de inbedding in religieuze praktijken en handelingen bijdraagt aan de mogelijkheid om de ervaring als heilig te interpreteren.

Normatieve vragen

Na deze poging om ook theologisch de ervaringen van een Christusverschijsning te duiden, komt de vraag op hoe ze te beoordelen zijn. Zo beschrijft ook Van der Zwaag de discussie met bijvoorbeeld voorgangers. Hun aarzelende en ambivalente reacties leiden er niet alleen toe dat het voor mensen met zulke ervaringen moeilijk kan zijn hun verhaal te vertellen en de ervaring goed in te passen in hun bestaan, ze laten vooral zien dat er ook normatieve vragen aan de orde zijn. De ouderling die meent dat dit meer iets van de duivel is, vraagt daarmee hoe we kunnen weten of een ervaring zuiver is. De pastoor die zegt dat het onmogelijk is

omdat we God niet kunnen zien, ikt het verhaal van de ervaring aan dogmatische uitgangspunten. Dergelijke normatieve vragen zijn dan ook belangrijk in het omgaan met de ervaringen.

De vraag naar het ware

Het maakt daarbij wel uit hoe de normatieve vragen klinken. De klassieke ijkpunten van het ware, het goede en het schone duiden op drie soorten normatieve vragen. Bij de vraag naar het ware komen we in het domein van de dogmatische normativiteit. Het gaat dan bijvoorbeeld over de vraag of de ervaring van de Christusverschijsning aansluit bij wat we uit de traditie over God en Christus (of breder, het heilige) weten. Een ervaring kan dan gelden als

Mensen moeten zelf de normatieve vragen stellen en doordenken

een authentieke christelijke ervaring als die aansluiting er duidelijk is. Is die minder duidelijk, dan wordt de ervaring discutabel. Zo functioneert de Bijbel als het canonieke ijkpunt of de klassieker (Tracy 1981) van het geloof die richting geeft aan het duiden van onze ervaringen.

Een centrale rol daarin spelen die verhalen in de Bijbel die lijken op of raken aan de Christusverschijsning waarover we hier spreken. De bekering van Saulus, de verschijningsen na de opstanding, de openbaring aan Johannes, maar ook bijvoorbeeld de verschijningsen aan Mozes, Elia en Jesaja en zelfs de engelverschij-

ningen aan Maria en anderen bieden herkenningpunten en interpretatiemodellen. Ze roepen de verwachting op dat God werkelijk zich zo kan voordoen aan mensen.

Opvallend genoeg gaat het in veel van deze bijbelse verschijningsverhalen niet alleen om een keerpunt in het leven van een mens, maar vooral om een roepingsverhaal. Zo'n roepingsverhaal (met zo mogelijk een verschijningservaring) speelt een belangrijke rol bij charisma-leiderschap (Sanders 2000), omdat het de geroepene zowel een sterke motivatie geeft als een goddelijke autoriteit. Het is de vraag of in de hedendaagse verschijningservaringen dit roepingsaspect ook een centrale rol speelt of dat het meer gaat om pastorale vragen en het vinden van troost en bemoediging. Als dat verschil inderdaad zo groot is als het lijkt, dan zijn de bijbelse verschijningsverhalen niet echt geschikt als duiding van de ervaringen van nu. Andersom zou men kunnen verwachten dat verschijningen met een roepingsaspect eerder in de canon zullen zijn opgenomen dan puur pastorale ervaringen. Hier liggen in elk geval inhoudelijk normatieve vragen.

De vraag naar het goede

Bij de vraag naar het goede of het juiste gaat het meer om een ethische normativiteit. Aan de orde hier is vooral hoe de ervaring uitwerkt in het leven. Er zijn immers vormen van religiositeit waarin de ervaringen worden gebruikt om bijvoorbeeld een eigen positie te claimen of anderen te beschadigen. Ook zijn er kritische vragen te stellen als dergelijke ervaringen leiden

tot sociaal isolement, tot het negeren van verantwoordelijkheden, enzovoorts. En omgekeerd: als de ervaring van een Christusverschijning bijdraagt aan een geïnspireerd in de wereld staan en een leven ten dienste van anderen, dan pleit dat voor een positieve waardering.

De vraag naar het schone

De vraag naar het schone draait om de esthetische normativiteit. Dat betreft niet alleen of in de eerste plaats een kunstzinnig gehalte. Het gaat om de vraag of en hoe we door een gebeuren affectief geraakt zijn, wat 'het ons doet'. Dit is dan ook vaak een sterk persoonlijk geladen normativiteit. In de verhalen die Van der Zwaag doorgeeft, speelt deze een grote rol als het gaat om de sterke overtuiging die de vertellers aan hun ervaren Christusverschijning hebben opgedaan. Die wankelt niet als bijvoorbeeld voorgangers met een dogmatisch-normatieve vraag de ervaring ter discussie stellen.

Zo kan het normatieve gesprek in drie verschillende dimensies worden gevoerd en soms betekent dat dat men elkaar niet verstaat.

Pastorale begeleiding

Wat betekent dit alles nu voor de pastorale begeleiding? Om te beginnen ligt er een verantwoordelijkheid om mensen bij te staan als ze zoeken naar de betekenis van een dergelijke spirituele ervaring. Dat is natuurlijk altijd al aan de orde, maar er zijn een paar redenen waarom dat hier nog sterker geldt. Zo is er vaak sprake van crisissituaties of van een sterk verlangen naar spirituele groei, en dat zijn



beide redenen voor sterkere pastorale betrokkenheid. Ook omgekeerd: juist in die situaties zou de pastor erop bedacht moeten zijn dat mensen intense ervaringen kunnen opdoen, zoals de in het onderzoek van Van der Zwaag beschreven Christusverschijningen.

Als dan die ervaringen ter sprake komen in het pastorale contact, dan doet de pastor er goed aan om vooral ruimte te maken voor de verkenning van de betekenissen. Het snelle en makkelijke oordeel (afwijzend of goedkeurend) levert niet zo heel veel op. Veel waardevoller is de zoektocht naar duiding. Dat betekent dus ook het bezig zijn met de vraag welke betekenis de ervaring heeft in het omgaan met de eigen levensgeschiedenis enerzijds en met de religieuze traditie anderzijds. Die zoektocht kan leiden tot een fundamentele bezinning en daardoor tot werkelijke spirituele groei. Men mag verwachten dat zo'n religieuze ervaring het scherpstapunt van die groei is en daarom open, zorgvuldige begeleiding vraagt. Hier komen we op het vlak van de geestelijke begeleiding (Van Dam 2003; Van Knippenberg 1998), waarvoor de traditie ook veel goede aanzetten geeft.

De normatieve vragen mogen in deze begeleiding ook zeker aan de orde komen. Van belang is dan wel om de verschillende soorten normativiteit te onderscheiden en mensen ook te helpen hun weg te vinden in de mogelijke conflicten tussen die dimensies. Zo kunnen ze ook kritisch met hun eigen ervaringen omgaan en ze een doorleefde en eerlijke plaats toekennen in hun levensverhaal. Het gaat er nadrukkelijk niet in de eerste plaats om dat de pastor

tot een normatief oordeel komt. Veel belangrijker is dat mensen zelf de normatieve vragen stellen en doordenken.

Vruchtbaar maken

De wezenlijke vraag in de persoonlijke begeleiding is hoe iemand het eigen leven optimaal kan invullen en vormgeven in antwoord op een betekenisvolle spirituele ervaring als een Christusverschijning. Aan de vruchten kent men de boom. Het vertalen van de spirituele ervaring in een levenshouding en in concreet gedrag is een van de grote uitdagingen. Wezenlijk daarbij is ook de vraag hoe deze zo belangrijke ervaring een plaats kan krijgen in de ontmoeting met anderen, met name ook in de geloofsgemeenschap. Dat betekent dat de pastor ook met mensen kan nadenken over de vraag hoe de persoonlijke ervaring als getuigenis (*testimony*) vruchtbaar kan worden gemaakt voor die gemeenschap. Daardoor wordt ook een dreigend isolement voorkomen.

De pastorale zorg is daarmee ook niet alleen gericht op de enkeling. Ruimte maken in de geloofsgemeenschap voor een dergelijk getuigenis helpt ook de gemeenschap als geheel verder. Dat zal niet altijd worden opgepikt, maar het maakt in elk geval aan de andere leden duidelijk dat er in de gemeenschap ruimte is voor heel verschillende religieuze ervaringen. Daardoor zullen ook anderen de vrijheid kunnen voelen om hun ervaring te delen. Het is dan wel nodig om niet een bepaalde geloofsbeleving of bepaalde ervaringen tot standaard te verklaren. Juist de ruimte voor diversiteit moet

worden bewaard wil het tot werkelijke ontmoeting komen.

Ontvankelijkheid stimuleren

Ten slotte ligt er een pastorale verantwoordelijkheid in het stimuleren van de ontvankelijkheid. Dergelijke helende ervaringen worden zoals gezegd mogelijk door de verbinding tussen de traditie en de persoonlijke biografie op het kruispunt van het leven. Dat betekent dat de pastor niet alleen kan werken aan de begeleiding bij ervaringen als die zich voordoet, maar ook een rol heeft in het scheppen van een verwachtingsruimte waarin zulke ervaringen mogelijk worden. De pastor is als voorganger immers ook voortdurend bezig met een performance van het heilige die de bedding vormt voor toekomstige religieuze ervaringen. In de liturgie, in de geestelijke begeleiding, in gebedsgroepen en kringen kan de pastor de toon van ontvankelijkheid zetten die de ervaring van een Christusverschijning mogelijk maken. De ervaring van de goddelijke aanwezigheid – of welk wonder ook – kan men namelijk nooit plannen, maar het is wel mogelijk om de ruimte te scheppen waarin het zou kunnen gebeuren. ◀

Literatuur

- Brunner, E. (1935). *Ons geloof*. Amsterdam: Ten Have.
- Van Dam, G.P. (2003). *Dichter bij het onuitsprekelijke. Over geestelijke begeleiding voor en door pastores*. Baarn: Ten Have.
- Ganzevoort, R.R. (2006). The social construction of revelation. *International Journal of Practical Theology* 8 (2), 1-14.
- Ganzevoort, R.R. (2007). Staging the Divine. A theological challenge for the churches in Europe. In: Jansen, M.M. and Stoffels, H.C. (ed.). *A Moving God. Immigrant churches in the Netherlands*. Münster: LIT, 219-236.
- Van Knippenberg, M.P.J. (1998) *Tussen naam en identiteit. Ontwerp van een model voor geestelijke begeleiding*. Kampen: Kok.
- Van Saane, J. (2008). *Gebedsgenezing. Boerenbedrog of serieus alternatief*. Kampen: Kok.
- Sanders, J.T. (2000). *Charisma, converts, competitors. Societal and sociological factors in the success of early christianity*. London: SCMP.
- Streib, H. (1998). The Religious Educator as Story-Teller. Suggestions from Paul Ricoeur's Work. *Religious Education* 93, 314-331.
- Thomas, W. & Thomas, D. (1928). *The child in America. Behavior problems and programs*. New York: Alfred Knopf.
- Tracy, D. (1981). *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad.
- Wulff, D.M. (1997). *Psychology of Religion. Classic and Contemporary. Second Edition*. New York: John Wiley & Sons.

Ruard Ganzevoort (prof.dr. R.R.) is hoogleraar praktische theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam.
r.r.ganzevoort@vu.nl

Is het werkelijk Christus?

Niet alle verschijningen hoeven werkelijk religieuze ervaringen zijn. Een aanwezigheid van Christus is niet grijpbaar in die zin dat het empirisch aangetoond kan worden of dat een mens erover beschikken kan. Maar kan bijvoorbeeld een hallucinatie zo'n uitwerking hebben dat het een blijvende verbondenheid met Christus geeft? Berthilde van der Zwaag besluit deze slotreactie met haar eigen verschijningservaring.

Dezutter en Corveleyn vanuit de godsdienstpsychologie en Ganzevoort vanuit de praktische theologie geven waardevolle aanvullingen en verdere inzichten bij het interpreteren van hedendaagse verschijningservaringen. Deze aandacht voor het fenomeen vanuit andere vakgebieden, op sympathieke wijze beschreven, helpt bij de erkenning, de acceptatie en het begrijpen van deze ervaringen uit de praktijk van het leven. Daar ben ik heel dankbaar voor.

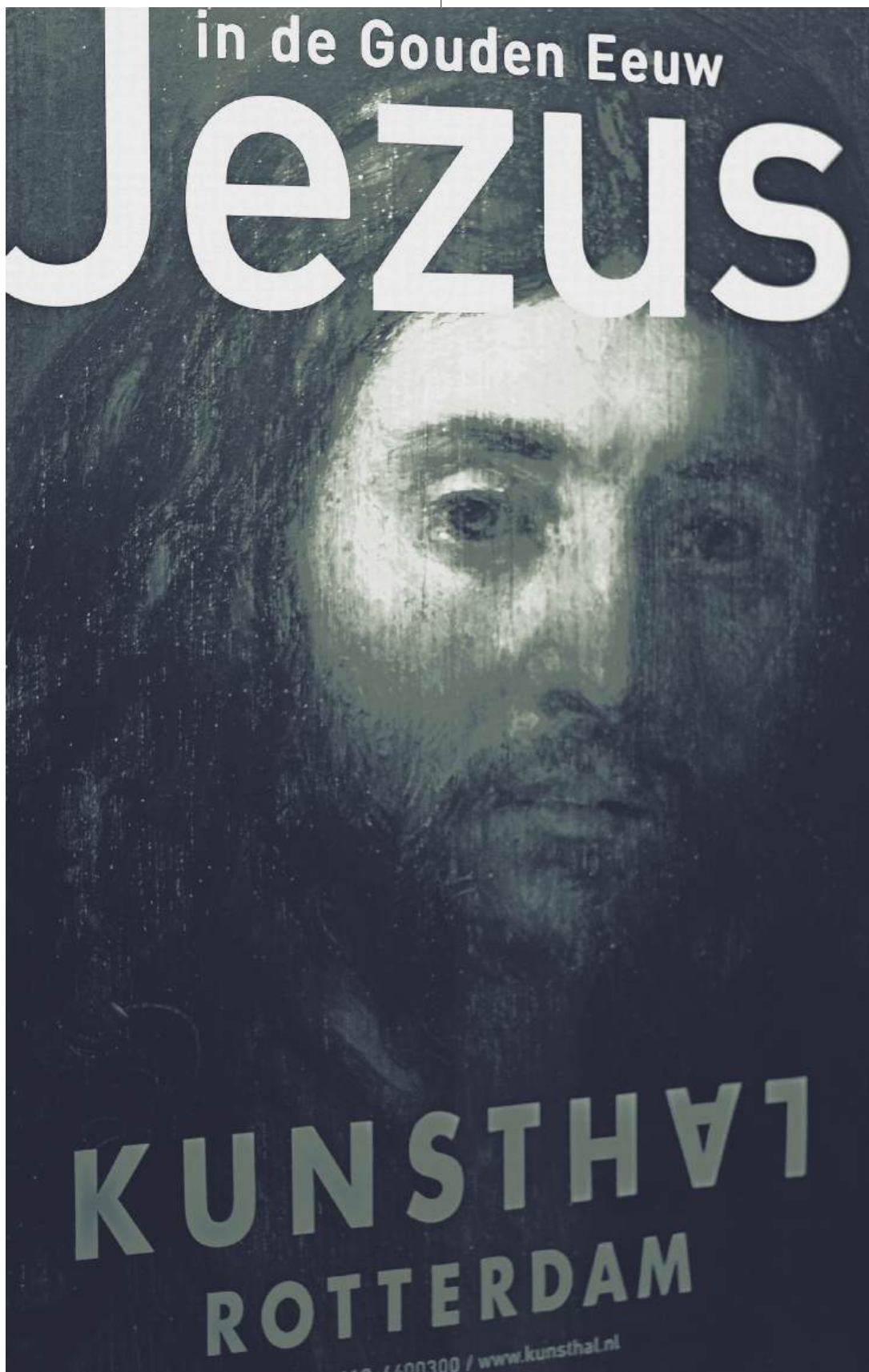
Op enkele punten heb ik echter een iets andere visie. Daar ga ik in dit afsluitende artikel op in. Het betreft vooral de principiële vraag of Christus werkelijk aanwezig is bij een verschijningservaring. Een ander punt is de vergelijking met een rouwende, zoals Vergote die maakt om het fenomeen van de verschijning te verduidelijken. Maar eerst enkele kleine aanvullingen.

Begeleiding

In de praktijk blijkt dat mensen soms op weerstand stuiten als ze hun ervaring vertellen. Dezutter en Corveleyn wijzen op het belang van het spreken over een verschijning: 'Zij zouden opgevangen moeten worden door de pastor/begeleider om erover te kunnen spreken. Door het gebruik van taal en het delen in de grotere geloofsgemeenschap kunnen ze verder betekenis geven aan de ervaring.'

De opvang kan eruit bestaan de ziener zijn of haar verhaal te laten vertellen. Vervolgens kan samen onderzocht worden op welke wijze de gebeurtenis aansluit bij de verschijningen die in de Bijbel beschreven staan en wat de betekenis kan zijn voor het leven van de betreffende persoon. Een verschijning sluit aan bij de situatie ▷

*Affiche Kunsthal Rotterdam
Foto René Rosmolen >*



waarin iemand zich bevindt. Wanneer men zich bewust is van problemen of emoties die op dat moment een rol speelden, kan meestal het verband gelegd worden tussen de situatie en de verschijning. Dat kan helpen om de ervaring te integreren in het leven. Het kan tot steun zijn in het te boven komen van een moeilijke tijd, in de geloofsontwikkeling en de relatie met God. Dat blijft levenslang van waarde.

Als het in de geloofsgemeenschap gedeeld wordt, kan de vraag opkomen waarom de een zoiets meemaakt en de ander niet. Het is belangrijk aan te geven dat mensen die een verschijning hebben meegemaakt geen betere

***De eenmalige ervaring
blijkt een leven lang
mee te gaan***

gelovigen zijn dan zij die dat niet hebben ervaren. In alle beschrijvingen klinkt de overtuiging dat het niet te maken heeft met eigen prestaties. In de beschrijvingen valt wel op dat de betrokken mensen hun crisis of levensvragen niet uit de weg gingen. Niet dat dit altijd een bewuste keuze was, sommigen zaten zo vast dat er geen uitweg meer was. Soms hebben zij zich vanuit hun diepe dal in een schreeuw of in stilte tot God gericht, ze zijn een kerk binnengegaan of in de Bijbel gaan lezen. Toch kan niet gezegd worden dat mensen die een dergelijke ervaring niet kennen op een verkeerde manier met het leven omgaan. Hulp van God hoeft niet altijd via een verschijning plaats te vinden.

Ganzevoort ziet het als 'een verantwoordelijkheid van pastores en geestelijk verzorgers

om mensen bij te staan als ze zoeken naar de betekenis van een dergelijke spirituele ervaring. Zo is er vaak sprake van crisissituaties of van een sterk verlangen naar spirituele groei. Juist in die situaties zou de pastor erop bedacht moeten zijn dat mensen intense ervaringen kunnen opdoen'.

Uit de praktijk blijkt inderdaad dat mensen graag over hun ervaring willen spreken wanneer zij openheid bemerken. Pastores en geestelijk verzorgers zouden in hun vraag naar de hulpbronnen meer specifiek kunnen zijn. Voorzichtig en vragenderwijs kan worden afgetaast of er behoefte is om een religieuze ervaring te delen. Omdat het vaak gebeurt in moeilijke periodes in iemands leven, kan een vraag als: 'Heeft u in deze moeilijke periode steun aan uw geloof gehad?' een opening zijn voor een gesprek. Met kennis over en erkenning van verschijningservaringen is een pastor ook in staat tot het stellen van theologisch inhoudelijke vragen die de ziener kunnen helpen naar de ervaring te kijken.

Ganzevoort gaat nog verder door te stellen dat een pastor zelfs 'een pastorale verantwoordelijkheid heeft in het stimuleren van de ontvankelijkheid' en 'ook een rol heeft in het scheppen van een verwachtingsruimte waarin zulke ervaringen mogelijk worden'. Prachtig!

Onderscheidingsvermogen

Inderdaad hoeven niet alle verschijningen werkelijk religieuze ervaringen zijn. Een dergelijke ervaring kan ook een bijwerking zijn van medicijnen of voortkomen uit een psychische stoornis. Dezutter en Corveleyn geven het ver-

helderende inzicht van de *common world* en *own world*. De verbetering van de levenskwaliteit en het feit dat de ervaring als uniek beleefd wordt, zijn ook criteria waarmee het gezonde van het pathologische kan worden onderscheiden. Een religieuze ervaring vervult de persoon met zoveel verwondering en eerbied, dat de gedachte aan nieuwe ervaringen niet opkomt. De eenmalige ervaring blijkt een leven lang mee te gaan.

De grens tussen gezond en pathologisch is overigens niet altijd scherp te trekken, dat geldt zowel voor het psychische als het religieuze leven. Maar wanneer blijkt dat een verschijning iemand in verwarring brengt of aanzet tot ethisch onverantwoord of schadelijk handelen, kan worden betwijfeld of er sprake was van een ervaring van Christus. De religieuze ervaring wordt gekenmerkt door een boodschap met een heldere inhoud en vaak een duidelijk ethisch karakter. De ervaring vervult mensen zodanig dat men er slechts met moeite over spreken kan. Ten slotte is de terugkeer naar het gewone leven een teken van een gezonde ervaring. Dikwijls leidt het tot een nieuwe beaming van het leven.

Niet uit verlangen

Dezutter en Corveleyn gaan in op het verlangen zoals zij dat in een van de voorbeelden uit mijn openingsartikel aanwezig zien. Deze vrouw riep, nadat ze een televisieprogramma over engelen had gezien, God en Jezus aan om hulp. Vervolgens geven Dezutter en Corveleyn de visie van Vergote weer, die stelt dat verschijningen 'gegrond zijn in sterk affectieve motiva-

ties zoals het verlangen om bovennatuurlijke personen te zien'. Vergote geeft het voorbeeld van een rouwende wiens bewustzijn 'bezet' is door de overledene. 'Deze intense betrokkenheid op de overledene kan de fysieke aanwezigheid laten ervaren. Het is een vluchtige, subjectieve perceptie veroorzaakt door de emotionele toestand van de rouwende persoon.'

Het waarnemen van overleden mensen is geen onderdeel van mijn onderzoek geweest,

Sommigen hadden in het geheel geen geloofsachtergrond en geen vertrouwdheid met Christus

maar de beschrijvingen van Christusverschijningen laten zien dat Vergotes vergelijking met een rouwende niet opgaat. Niemand was in die mate op Christus gericht als een rouwende op de geliefde met wie men heeft geleefd. Men was niet 'bezet' door Christus zoals een nabestaande dat kan zijn. De relatie met Christus was vóór de verschijningservaring niet zo intens, dat is veelal pas daarna ontstaan. Het volgende citaat van een van de respondenten beschrijft wat in vrijwel alle reacties naar voren komt:

'Vóór de ervaring was Jezus voor mij een hooggeplaatst iemand, ver weg van het alledaagse, meer een figuur in ideële zin. Nu is hij gewoner geworden, meer een broeder dan een afstandelijke heilige. Jezus is voor mij een metgezel geworden.'

Sommige respondenten hadden zelfs in het geheel geen geloofsachtergrond en geen ver-



trouwdheid met Christus. Ook de vrouw die de tv-uitzending had gezien, verlangde niet naar een verschijning. Ze riep God en Jezus om hulp, maar de verschijning verraste haar volkomen.

Verschijsningservaringen en de rede

Natuurlijk kan, zoals Ganzevoort voorstelt, in plaats van de waarheidsvraag, de vraag centraal komen te staan of, en zo ja, hoe de ervaring bijdraagt aan een waarachtig in het leven staan en aan een 'echte' relatie met God. Hij geeft mooie voorbeelden, die ook terug te vinden zijn in de ervaringsverhalen. Deze gevolgen van de verschijsningservaring geven al aan hoe belangrijk het gebeuren is geweest voor de zie-ner. Toch is de waarheidsvraag te boeiend en te belangrijk om te negeren.

Daarom kijken we nu naar de principiële vraag of het waar kan zijn dat Christus werkelijk aanwezig is bij een verschijsningservaring. Is het mogelijk dat mensen in deze aardse werkelijkheid Christus zien? Omdat ik hier kort moet zijn, verwijs ik op deze plek naar de site van *Handelingen*, www.handelingen.com. Daar staat een uitvoeriger versie van dit artikel.

Zij die een verschijning hebben meegemaakt, zijn ervan overtuigd dat de gestalte, die zij interpreteren als Christus, vanuit een andere werkelijkheid hun leefwereld binnenkomt. Is deze stelligheid van de zieners een duiding van het feitelijk bestaan van een andere werkelijkheid en de aanwezigheid van Christus daarin? Of is het 'slechts' een geloofsuitspraak? Is de rede in staat iets te zeggen over het waarheids-

gehalte van de bewering? En wat is 'Christus zien'? Is dat per se een ontologische kwestie? Is dat per se een vraag naar het empirisch bestaan van God/Christus?

Waardevol bij deze vragen is het citaat van Brunner over het 'bestaan' van God, en de aandacht die Ganzevoort vraagt voor het gegeven dat er dingen zijn die ons overstijgen. Als mens moeten we de beperktheid van ons ken- en denkvermogen erkennen. James schrijft dat de mystieke ervaring inzicht geeft in dieptes van waarheid, die door het logisch verstand niet kunnen worden gepeild (James 2005). Hij zegt daarmee dat er kennis is die we, zonder dat de

Mensen met een verschijsningservaring gingen hun levensvragen niet uit de weg

rede er grip op heeft kunnen krijgen, moeten aanvaarden. Men wordt in het 'hart' geraakt, en het hart is zetel van andersoortige kennis en van emotie die niet via het denken gaat. (Stoker 2004). Ook Pascal noemt het kennen van God een zaak van het hart, niet van de filosofen. De traditie van de God der vaders berust op geloof en openbaring en niet op de menselijke rede.

Deze erkenning van de menselijke beperking om vanuit de rede over God en het transcendente te denken en te spreken, is een eerste vereiste. Maar daarna is er in wetenschappelijke zin toch wel iets te zeggen over de waarheidsvraag. Geloofskennis is affectieve kennis, maar hangt wel nauw samen met cognitieve

kennis. Het verstand maakt iets samenhangends van datgene waardoor we in het hart worden geraakt. Alleen daarna is er communicatie mogelijk over religieuze ervaringen. James houdt het voor mogelijk dat mystieke gevoelens hogere gezichtspunten zijn, vensters waardoor de geest uitziert op een wijdere en meer omvattende wereld. Het zou wel het meest juiste inzicht kunnen zijn in de zin van dit leven. Door ze als niet ter zake doende terzijde te schuiven, missen we een kans onze horizon te verbreden (James 2005). Die communicatie is dus belangrijk vanwege de critici die er ook in de theologie en in de kerk zijn, en vanwege de criteria ter onderscheiding.

Onderzoeksmethode

Ganzevoort stelt dat 'de waarheidsvraag niet wetenschappelijk te beantwoorden is'. Er kunnen inderdaad geen uitspraken worden gedaan in de zin van 'absoluut waar' en 'niet waar' met een zekerheid en geldigheid zoals die in de natuurwetenschappen gelden. Voor deze ervaringen is een andere onderzoeksmethode en doelstelling nodig en hebben we behoefte aan andere criteria. De insteek van de praktijkgeoriënteerde rationaliteit is een passende onderzoeksmethode in het gebied van de geesteswetenschappen. De rede staat dan niet tegenover het onderzoeksobject om dat te beoordelen; de onderzoeker probeert een ervaring die in de praktijk van het leven voorkomt, te begrijpen en er structuur in aan te brengen met behulp van de rede.

Een vorm van praktijk-georiënteerde rationa-

liteit is het presumptionisme dat het principe van redelijke aanvaarding hanteert. De stelregel van de redelijke aanvaarding luidt: 'het is redelijk beweringen als geloofwaardig te accepteren zonder er eerst redenen voor te geven, tenzij er redenen tegen worden aangevoerd' (Stoker 2004, 103). De ervaringen vanuit de praktijk kunnen daarom het object van het onderzoek zijn. Het doel is te komen tot een verantwoorde en redelijke uitspraak over de bewering van mensen dat ze Christus hebben gezien. Dan gaat het dus ook over het werkelijkheidsgehalte van de ervaring, niet alleen over de subjectieve beleving en de gevolgen ervan.

Hallucinatie of werkelijke aanwezigheid?

Dezutter en Corveleyn kijken bij hun interpretatie eerst naar de 'hallucinatie'. Een letterlijke uitleg van de definitie van de hallucinatie in de Diagnostic and Statistical Manual (DSM) leidt tot de conclusie dat een verschijning pathologisch is wanneer het een hallucinatie is. *Is het een hallucinatie?* Van Praag en Vergote beschouwen, aldus Dezutter en Corveleyn, een verschijningservaring niet per se als psychopathologisch, wel als hallucinatie. Bij een hallucinatie is er geen externe bron voor de waarneming. Vergote stelt dat er, net als in de droom, bij een verschijning 'geen grijpbaar object in de buitenwereld voorhanden is'. Van Praag ziet verschijningservaringen als 'een gemoedstoestand waarbij het symboolkarakter van het godsprincipe meer concrete vormen gaat aannemen, wat visuele representaties kan veroor- ➤

zaken'. De kernvraag bij dit alles is dus of de visuele representatie verwijst naar een externe bron. Kan er een echte aanwezigheid zijn uit een andere werkelijkheid? Kan Christus er zijn?

Mijns inziens is het belangrijk twee zaken te onderscheiden. Als iemand Christus ziet, op welke manier is dat dan Christus? Het gaat erom 'zien' (in de ervaring) te onderscheiden van het zien met de zintuigen. Uit de voorbeelden uit de praktijk blijkt dat het beeld dat men met de zintuigen waarneemt, het beeld kan zijn dat in het geheugen van de ziener aanwezig is. Het is het beeld dat men bewust of onbewust eerder heeft opgeslagen nadat men het heeft gezien als illustratie, in museum of film, of zich heeft gevormd bij verhalen. Dat is de reden waarom de verschijningsgedaante verschillen kan. Sommige mensen geven aan waar ze dit beeld hebben opgedaan, zoals de arts die een ets van Rembrandt noemt. Of dat altijd zo is, is niet te achterhalen, we zijn ons er meestal niet van bewust. Men kan soms achteraf de herkenning opmerken met behulp van de bron.

We staan nu eerst stil bij de vragen die hierdoor opgeroepen worden. Als de eigen beelden uit het geheugen waargenomen worden, is het dan wel een verschijning van Christus? En als de beelden zo divers zijn, wat is dan zijn werkelijke gedaante? Eerst kan opgemerkt worden dat ook in het Nieuwe Testament beschreven wordt dat Christus in verschillende gedaantes verschijnt. In het evangelie van Marcus, hoofdstuk 16 vers 12, wisselt hij in kort tijdsbestek

van gedaante. De andere evangelisten komen met heel andere beschrijvingen en ervaringen. In de geloofstraditie staan eveneens diverse vormen beschreven waarin een verschijning van Christus gestalte krijgt. Ook daarbij spelen kennelijk persoonlijke factoren een rol. We kunnen hieruit concluderen dat Christus niet werkelijk te zien is met onze ogen. Onze beelden zijn niet Christus, maar wat er in de loop van de interpretatiegeschiedenis van Christus geworden is. Christus geeft zich nooit volledig prijs en is door niemand in geen enkele periode in de geschiedenis volledig en afdoende in

***'Christus nam mijn hand vast.
Het was de ervaring van een
menselijke handdruk'***

kaart gebracht. Als we dat beseffen, weten we dat allerlei verbeeldingen ons een beeld van Christus hebben gegeven, we weten niet wat de echte werkelijkheid van Christus is. Daarmee beseffen we onze eerdergenoemde menselijke beperktheid. Geloofsmysterieën zijn niet te kennen en te beschrijven omdat ze ons kennen te boven gaan en aan onze uitdrukkingsmogelijkheden ontsnappen.

Na deze aandacht voor het beeld dat de ziener heeft waargenomen, kijken we naar het geheel van de ervaring. Zoals in de redactionele introductie van dit nummer al werd aangegeven, heb ik zelf een verschijningservaring gehad. Deze zal ik gebruiken ter illustratie.

Ik zag Christus in de gestalte van een mens, maar met een lichaam dat geen ruimte inneemt, stralend en doorschijnend als licht. Ik was me er niet van bewust dat ik dit beeld van Christus bij me droeg. Ik nam hem waar als de opgestane Christus. De verschijning sloot aan bij mijn verdriet om zijn diepe lijden en zijn sterven, zoals ik dat op dat moment las in het evangelie. Was het beeld, dat ik bij de verschijning waarnam, mijn voorstelling van Christus of paste Christus zich aan bij het beeld dat ik van hem had, of paste hij zich misschien zelfs aan bij het verdriet dat ik om hem had? Hij toonde zich aan mij als de 'niet-lijdende', de verheerlijkte Christus. Dat was de boodschap die hij mij heeft nagelaten. In mijn beleving was hij werkelijk bij mij. Was er werkelijk een grijpbaar object in de buitenwereld voorhanden? Ik stak mijn hand uit, maar ik wist tegelijk dat niet ik degene was die daartoe het initiatief had genomen, het was alsof mijn hand uitgestoken werd; ik werd daartoe uitgenodigd en geleid. Christus nam mijn hand vast. Het was de ervaring van een menselijke handdruk. Er ging veel troost en liefde van uit.

Dit heeft geleid tot een leven lang vertrouwen in Christus en de ervaring van een levenslange nabijheid van Christus. Is deze intimiteit mogelijk bij een hallucinatie? Bij een mystieke ervaring is dat mogelijk. Volgens James is een van de kenmerken van een mystieke ervaring dat 'het wilsvermogen van de mens is opgeschort en dat men kan voelen door een hogere macht te worden vastgehouden' (James 2005, 282).

Dit is in tegenspraak met de visie van Vergote, als hij een verschijning vergelijkt met een droom waarbij er 'geen grijpbaar object in de buitenwereld voorhanden is'. Een aanwezigheid van Christus is inderdaad niet grijpbaar in die zin dat het empirisch aangetoond kan worden of dat een mens erover beschikken kan. Maar kan een lichamelijk voelbare aanwezigheid, die bij de ontvanger ook een lichamelijke handeling oproept, geproduceerd worden door processen in de psyche? Kan een hallucinatie zo'n uitwerking hebben dat het een blijvende verbondenheid met Christus geeft?

Misschien zijn er meer mogelijkheden dan het typeren van ervaringen ofwel als ontologische werkelijkheid ofwel als hallucinatie. <

* Zie www.handelingen.com voor een uitgebreidere versie van deze reactie.

Literatuur

- Bras, K.E. (1988). *Muziek van zuiver zwijgen. Een overzicht van de christelijke mystiek*. Kampen: Kok
- Brink, G. van den (1994). *Oriëntatie in de filosofie*. Deel 1 en deel 2. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Douven, K. (z.j., 5e druk 1988). *Het Christendom op weg naar de 21e eeuw. Van Christusbelijdenis tot Christuservaring*. Soest: eigen beheer.
- Duintjer, O.D. (2002). *Onuitputtelijk is de waarheid*. Budel: Damon.
- James, W. (1902; vert. uit het Engels, 5e druk 2005). *Vormen van religieuze ervaring. Een onderzoek naar het wezen van de mens*. Amsterdam: Abraxas.
- Stoker, W. (2004). *Is geloven redelijk?* Zoetermeer: Meinema.
- Stoker, W. (1990). 'Transcendentie' in de post-metafysica van O.D. Duintjer. In: *Cultuur als Partner van de Theologie. Opstellen over de relatie tussen de cultuur en godsdienstwijsbegeerte, aangeboden aan Prof.dr. G.E. Meuleman*. Kampen: Kok.
- Störig, H.J. (1959). *Geschiedenis van de filosofie. Een volledig overzicht van het wijsgerig denken van de oudste tijden af*. Deel 1. Utrecht etc.: Prisma-boeken.
- Zwaag, B. van der (2008). *Als Christus verschijnt. Christusverschijningen in deze tijd*. Kampen: Kok.

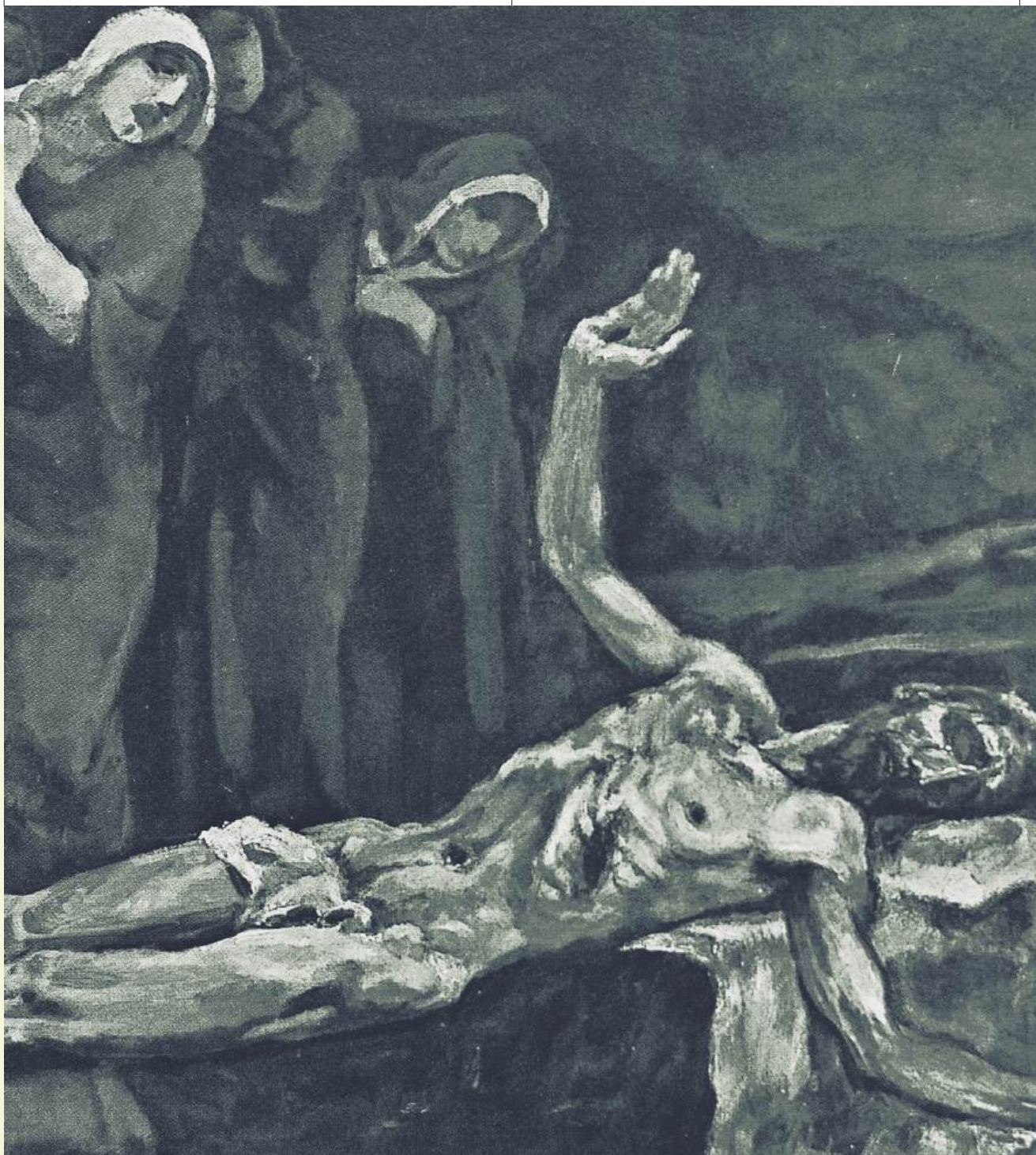
Uitgestrekt

Hernieuwde aandacht was er voor Jan Sluijters (1881-1957). Het Singer Museum in Laren eerde hem met een mooie tentoonstelling en de AVRO zond een boeiende documentaire over hem uit. Aansluitend bij het openingsthema 'Christusverschijningen' in dit nummer van *Handelingen* kijken we naar een schilderij 'De bewening' dat Jan Sluijters in 1923 schilderde. Bijna diagonaal op het doek zien we de uitgestrekte figuur van Christus na de kruisiging en kruisafname. Opvallend is de donkere dreigende sfeer. Alleen het gebroken lichaam verschijnt in het licht. De schilder heeft het uitgemergelde lichaam van Christus afgebeeld in stevige toetsen met de aardse kleuren oker en bruin. Dezelfde aardetinten vinden we terug op de doek waarop Christus rust. Achter dit gehavende lichaam zien we acht vrouwen opgesteld. Sommigen buigen zich naar het uitgestrekte lichaam toe, anderen kijken rechtstreeks naar de toeschouwer. Op de hoofdendoek van een van hen – waarschijnlijk Maria – valt spotlight. Opvallend is dat haar gelaat in dezelfde aardse tinten is geschilderd als het lichaam van de gestorvene. Rechts achter dit tafereel lijkt zich een verlaten landschap te ontvouwen. Vaag zijn de contouren van een heuvel – Golgotha? – zichtbaar en een slingerende landweg.

Sluijters is vooral bekend geworden als schilder van (naakte) vrouwen, landschappen en portretten. Religieuze werken maakte hij nauwelijks. Met Piet Mondriaan heeft hij geëxposeerd en geëxperimenteerd. Maar uiteindelijk bleef hij zijn eigen realisme en eigen kleuren trouw. Voorafgaand aan het dagelijkse schilderproces stelde hij elke morgen weloverwogen zijn palet samen. Zijn kleurgebruik verraaft zorgvuldige keuzes.

De Christusfiguur die wij hier zien, is dus niet zonder reden in aardse tinten geschilderd. Het lijkt alsof heel de rauwe aardse werkelijkheid in deze uitgestrekte Christus op het doek verschijnt. Een werkelijkheid die gebroken is en waarin slachtoffers worden gemaakt. De open wond in het lichaam van Christus en zijn stigmata in handen en voeten getuigen hiervan. De vrouwen zijn in tinten blauw weergegeven. Zij doen mij denken aan een achtergrondkoor uit een Griekse tragedie. Er is geen lucht te zien op dit schilderij, maar hun blauwe gewaden lijken te verwijzen naar een hemel die aangeklaagd wordt.

Wat mij raakt, is de uitgestrekte rechterhand. Die hand lijkt centraal te staan. De linkerhand is de liggende hand van een dode. De rechterhand wordt echter geheimzinnig opgeheven. Het lijkt alsof de hand oprijst. Verrijst. De hand lijkt ook een dragend gebaar te maken. Waarom raakt mij dit? Omdat mij bij de verwonde en open hand van deze gehavende Christus in zijn aardse kleuren een regel van Rilke invalt: 'Toch is er Eén die al dit vallen oneindig zacht in beide handen houdt.' ◀



'De bewening' (1923) van Jan Sluijters (1881-1957). Kröller-Müller Museum. Foto René Rosmolen

Carnaval: religie in een nieuw jasje?

Of en in hoeverre is het carnaval te beschouwen als een vorm van 'religie op straat'? André Mulder kijkt met open blik naar dit bonte verschijnsel, dat in veel plaatsen van Nederland, van Kloosterburen tot Maastricht, duizenden mensen op de been brengt. De uitkomst van zijn zoektocht verrast.

Als geboren Groninger, afkomstig uit het communistische Oost-Groningen, heb ik jarenlang het carnaval alleen via de televisie tot mij kunnen nemen. In mijn orthodox-gereformeerde opvoeding werd er wat meewarig, spottend en vooral afkeurend gedaan over de 'liederlijke' activiteiten van royaal drankgebruik, hospraktijken en vermeende seksuele promiscuïteit, die naar men dacht de kernbestanddelen van het carnaval uitmaakten.

Op de 'elfde van de elfde' werd ik in 2009 in mijn rol van onderzoeker van hedendaagse gestalten van zingevingconstructie uitgedaagd na te denken over de vraag of en in hoeverre het carnaval te beschouwen is als 'religie op straat'. In het debatprogramma van VU-Connected en Windesheim, 'Peper en zout' genaamd, was een avond gepland over deze vraag. Carnavalsverenigingen en de prins met de raad van elf waren in Zwolle aanwezig om als ervaringsdeskundigen hun bijdrage aan het debat te leveren.

Ik vond en vind het een uitdagende vraag, omdat deze noodzaakt tot het opnieuw en met een open blik kijken naar dit bonte verschijnsel, dat op veel plaatsen in Nederland, van Kloosterburen tot Maastricht, duizenden mensen op de been brengt. Hoewel ik al jaren in Nijmegen woon en jaarlijks het carnaval om me heen zie groeien, is het nog steeds niet gelukt me dit gebeuren eigen te maken. Men zegt wel dat het 'in je bloed moet zitten'. Dat is bij mij overduidelijk niet het geval. Vanuit deze positie van distantie, met de bril van de onderzoeker, werp ik me op de vraag of carnaval te lezen is als een religieus verschijnsel.

Oorsprong

Op het eerste gezicht is het antwoord op deze vraag negatief. Wie een beetje bekend is met de historie van het carnaval hier te lande, weet dat dit driedaagse gebeuren een geschiedenis van animositeit kent tussen carnavalsverenigingen

en de religieuze instituten (de rooms-katholieke kerk en de protestantse kerken). Ook de burgerlijke overheden hadden soms moeite met de uitwassen van dit volkse feest. Hoewel het een voorbereiding op de christelijke vastentijd heet te zijn, werd er niet altijd van uitgegaan dat die voorbereiding zelf religieuze kwaliteiten had. Eerder zag men het tegendeel.

Over de oorsprong van het feest zijn de historici verdeeld. De een voert het terug op 'heiden-se' lenterituelen, bijvoorbeeld van de Germanen. De ander wil vooral de band met de kerken benadrukken door het een drempelritueel naar de vastentijd te noemen. Dit gaat dan terug op kerkelijke 'zottenfeesten', die sinds de tiende eeuw aantoonbaar zijn. Ook worden analogieën aangegeven met Griekse en Romeinse jaarfeesten, rond de zonnewende. Duidelijk is wel dat de wijze waarop het huidige carnaval wordt gevierd nog niet zo oud is, dat wil zeggen, niet ouder dan uit de negentiende eeuw. Overigens geldt dat voor slechts enkele plaatsen in Brabant en Limburg. Het carnaval werd op de meeste plaatsen pas na de Tweede Wereldoorlog weer nieuw leven ingeblazen via de carnavalsverenigingen die toen werden opgericht. Hoewel er dus in historisch perspectief dunne lijntjes zijn te trekken naar mogelijk oudere religieuze oorsprongen van het feest, is dat voor de huidige varianten moeilijk hard te maken.

Definiëring

Welke definitie hanteren we als we carnaval onder de noemer van religie willen beschouwen? In wetenschappelijke kringen circuleren

twee varianten van definiëring van religie, een essentialistische en een functionalistische. Bij een *essentialistische* definitie zullen we moeilijk positieve uitspraken kunnen doen omtrent het carnaval. Dan is er immers veelal sprake van 'betrokkenheid op een overstijgende werkelijkheid'. Deze werkelijkheid wordt vaak benoemd met termen als 'macht' of 'kracht' (*agency*), 'God', 'goden' of 'geesten'. De activiteiten rond carnaval kunnen we nauwelijks onder een dergelijke betrokkenheid rangschikken. Niets wijst erop dat carnaval in essentie een betrokkenheid

Carnaval als ritueel plaatst je even buiten de werkelijkheid

op zo'n hogere werkelijkheid laat zien. Hooguit komt het tot uiting in de carnavalsmis, die in sommige plaatsen als een min of meer normale zondagse dienst wordt gevierd op de zondag van carnaval. Of men zou moeten denken aan de viering op Aswoensdag waarin het askruisje wordt ontvangen. Van beide vieringen geldt dat de overgrote meerderheid van de carnavalsgangers hieraan niet deelneemt. Bovendien vindt de viering op Aswoensdag na het carnaval plaats, namelijk als religieus gemarkeerd begin van de Vastentijd. Nadeel van een dergelijke essentialistische omschrijving is, dat wat door velen als hedendaagse of eigentijdse varianten van religie wordt beschouwd, buiten boord valt. Veel activiteiten en belevingen waaraan sommigen religieuze kwaliteit toekennen, komen zo niet in beeld.







Ik kies daarom voor een *functionalistische* manier van kijken, waarin de rollen die religie vervult in het leven van mensen, van groepen mensen en van de samenleving als geheel centraal staan. Zo kan men spreken van religie als 'sacralisering van het leven, levensmomenten en/of levenscrises', of als 'een systeem van voorstellingen en gedragingen dat hulp biedt bij het hanteren van de contingenties van het bestaan'. Het gaat dan bijvoorbeeld om de verbindende kwaliteit van rituelen, om de beleving van

***Er is diepte te zien in
een eerder als plat
beleefde werkelijkheid***

gemeenschap tussen mensen en om beleving met transcendentie-aspecten die mensen verheffen boven het alledaagse en brengen bij wat voor hen wezenlijk of heilig is. Deze functionalistische manier van kijken kun je toepassen op de geloofsvoorstellingen, de geloofservaringen, en evenzeer op het religieuze gedrag, de rituelen. In dit spoor geef ik hieronder enkele observaties weer.

Ritueel feest

Een eerste term om de diepere kwaliteiten van het carnaval op het spoor te komen is *feest*. Carnaval is in antropologische zin te beschouwen als een ritueel, namelijk een feest. Deze opvatting zal door sommige fervente carnavalsvierders wellicht worden bestreden. Het

gaat in het 'echte' carnaval – zo bleek me in de discussie te Zwolle – niet om het 'feesten' dat in onze cultuur zo in zwang is. De laatste jaren wordt, zo zegt men, het ware carnaval verstoord door buitenstaanders die tijdens carnaval 'hun' feestje komen vieren, met de nodige bijverschijnselen van dronkenschap, vernielingen en dergelijke. Deze opvatting van feest bedoel ik hier niet.

De concepten ritueel en feest zijn in de literatuur overigens haast synoniem. Een feest is 'een moment waarop of de gelegenheid waarbij mensen, in het structureren van de tijd en de loop van het individuele leven, als groep of als samenleving een speciale (het alledaagse doorbrekende) rituele vorm aan gebeurtenissen geven, die het persoonlijke en sociale bestaan markeren, door middel van geloof, een religieuze, filosofische of ideologische oriëntatie die zin geeft aan het leven' (Post 2001). Een ritueel kan beschouwd worden als *geordend geheel van symbolische gedragswijzen of handelingen die uitdrukking geven aan een diepere werkelijkheid*.

Je kunt daarom zeggen, nuancering daar gelaten, dat elk feest een ritueel is, maar niet elk ritueel een feest. *Feest* legt de nadruk op *het moment* van het carnaval (de drie dagen voorafgaand aan de vasten), het *expressieve karakter* ervan, en de functie van het *markeren* van een moment binnen het kader van een zingevingssysteem (bijvoorbeeld bij carnaval het christelijk-culturele systeem). Het concept *ritueel* geeft aan op welke wijze dit moment expressief wordt gemarkeerd, namelijk op *geordende*

< Carnaval Hoogland. Foto René Rosmolen

wijze, door middel van een min of meer vast *patroon* van *symbolische handelingen*. Er is sprake van steeds terugkerende handelingen.

Bij carnaval is dat – hoewel van plaats tot plaats verschillend – overduidelijk. Ik noem de optocht met praalwagens waarin vaak commentaren worden verbeeld op de actuele lokale politieke situatie, de sleuteloverdracht van de burgemeester aan de Prins, de ‘zotte harmoniekes’, het verkleden, het dansen, het wijzigen van de naam van de stad, en het samen zingen. Hoewel er ogenschijnlijk sprake is van een ‘vrolijke chaos’, zijn er bij carnaval duidelijk patronen van gedrag herkenbaar die jaarlijks terugkeren en constitutief zijn voor dit rituele feest. Karakteristiek voor het feest is dat het een contrast vormt met de alledaagse werkelijkheid: het doorbreekt de grijze saaiheid van de dagelijkse verplichtingen, en plaatst je als het ware even buiten de tijd, in een andere tijdsorde. Het feest contrasteert met de normale werkelijkheid. Naar die tijd-buiten-de-tijd wordt toegeleefd, soms maanden lang.

Beide begrippen, ritueel en feest, verwijzen naar gedrag in relatie tot een diepere werkelijkheid of het uitstijgen boven het alledaagse. Je zou kunnen zeggen dat het heilige *via* het rituele feest in beeld komt. Maar wat is in de beleving van de deelnemers dit anders-dan-het-alledaagse? Als bronnen gebruik ik enkele interviews uit twee documentaires die op de televisie te zien zijn geweest (De Poel 2007; Borsboom 2007).

Het *andere* van carnaval

In de genoemde televisiedocumentaires komt in de gesprekken met deelnemers sterk naar voren dat men een gevoel van *vrijheid* ervaart. Men voelt zich *vrij van* en *vrij tot* een aantal zaken. Vrij van werkverplichtingen, vrij van sociale verplichtingen, vrij van sociale controle: zaken die het alledaagse mee bepalen. Je hoeft even niet te doen of te laten wat normaal wel zou moeten, zoals het je aanpassen aan de verwachtingen van werkgever, familieleden, dorpsgenoten. Nee, je kunt juist vrij zijn om je gedrag in te vullen zoals jij het wilt, om te handelen naar wat je gevoel je ingeeft, waar je behoefte aan hebt. Het rituele feest geeft zeggend een *ontsnappingsmogelijkheid*: de dagelijkse druk die geldt in het normale leven wordt even terzijde gesteld.

Een tweede element is het beleven van *eenheid* met andere mensen. Dit lijkt wel het belangrijkste kenmerk te zijn van het andere van carnaval: het feest doorbreekt rolpatronen, biedt ervaringsmogelijkheden van *gemeenschap* met mensen die je in het dagelijkse leven, vanwege de roldifferentiatie en sociale stratificatie, nooit zou ontmoeten. De ene mens staat niet boven de ander: je kunt zomaar met iemand uit een hele andere sociale wereld aan de praat raken of op de dansvloer belanden. Carnaval biedt de gelegenheid tot ontmoeting. Je komt in een andere sociale wereld terecht, waarin *gelijkheid* en *solidariteit* de boventoon lijken te voeren. Gelijkheid, eenheid en solidariteit wijzen op het gemeenschapsstichtende karakter van het rituele feest van carnaval.



Dit sociale element wordt als heel waardevol beleefd door bijvoorbeeld Co Post, die in de IKON-documentaire *Carnavalsvrouwen* geïnterviewd wordt. Het is voor haar een beeld en ervaring van de ‘wereld zoals deze altijd zou moeten zijn’. Ik maak me sterk dat dit een door velen gedeelde ervaring is. In dit ritueel wordt iets beleefd van een verhoopde wereld, waarin minder dwang en ongelijkheid is en meer oprechte solidariteit. In deze wereld-buiten-de-tijd wordt iets ervaren van een andere werkelijkheid, die ethisch te prefereren is boven de normale, alledaagse werkelijkheid. Dit lijkt een demonstratie te zijn van wat de antropoloog Geertz (1973, 112) zegt over het ritueel: ‘In een ritueel komen door de werking van een geheel van symbolische vormen de geleefde wereld en de verbeelde wereld samen; ze blijken dezelfde wereld te zijn.’ Volgens Geertz is religie een cultureel systeem, waarin de geloofsopvattingen en rituelen de gevoelens van mensen diepgaand beïnvloeden door het formuleren van coherente concepten over de orde van het bestaan. Het gaat hierin zowel om ‘hoe de wereld is’, alsook om ‘hoe de wereld zou moeten zijn’. Deze werelden vallen in de beleving van mevrouw Post samen.

Soms wordt carnaval opgevat als een omkeringsritueel of ‘*rite of rebellion*’: een georkestreerde anarchie waarbij heersers onderdanen worden en boeren burgemeesters (vergelijk de sleuteloverdracht aan de prins). De wereld is dan even een tegenwereld waarin de rollen wat de macht betreft op symbolische wijze zijn omgedraaid. In die gespeelde inversie ervaren

sommigen een wereld ‘zoals deze zou moeten zijn’ vanwege de gemeenschap die wordt ervaren.

Deze ‘beleefde’ gelijkheid sluit overigens individualiteit en diversiteit niet uit, maar in. Het maakt niet uit wat je doet, hoe je je kleedt, wat je drinkt, hoe je danst: alom wordt beleefd dat je in carnaval jezelf mag zijn. Carnaval is in die zin een teken van respect voor diversiteit. Verkleden met carnaval moet dan ook vaak niet als het *maskeren* van het eigene worden geduid, ook al accentueert een alom gedragen boerenkiel een zekere mate van gelijkheid. In de beide documentaires komt duidelijk naar voren dat het verkleden juist ruimte biedt aan

Via de omweg van het verkleden komen mensen tot zichzelf

het tot uitdrukking brengen van het *eigen* gevoel van het moment of – breder – de eigen persoonlijkheid. In sommige gevallen kunnen we nog verder gaan: soms is het verkleden een expressie van een sterk verlangen *iemand anders te mogen of te kunnen zijn*. Met andere woorden, mensen kunnen soms pas met carnaval *ten diepste zichzelf zijn*. ‘Met carnaval kan ik pas zijn wie ik zou willen zijn’ of: ‘Met carnaval kan ik zijn wie ik had willen worden, maar nooit geworden ben.’ Zo beschouwd biedt carnaval een tegenwereld waarin mensen veilig hun ware of verhoopde identiteit kunnen beleven. Via de omweg van het verkleden komen mensen tot zichzelf.

Religie op straat?

De exercitie van het analyseren van de documentaires heeft mijn beeld van carnaval, meegeregen door mijn religieuze socialisatie, danig veranderd. Het carnaval kan voor mensen meer betekenissen hebben dan een 'orgias-tisch bacchanaal'. Deze betekenissen lijken religieuze functies te vervullen en religieuze diepte te hebben. Carnaval biedt ruimte aan en instrumenten voor het beleven van waarden die in godsdiensten hoog staan aangeschreven. Het heeft trekken van een religieus ritueel waarin de wereld, zoals door de goden gewenst, beloofd of voorgeschreven, wordt verbeeld in gelijkheid, vrijheid, eenheid en solidariteit. Het is niet moeilijk elementen uit de christelijke theologie te vinden die aan deze religieuze karakteristieken expressie geven. Ik noem hier slechts de metafoor van het Koninkrijk van God, verbeeld in vele parabels van Jezus.

Het perspectief van een functionalistische definitie levert in deze casus meer 'religie' op dan dat van een essentialistische. Sommigen zullen dat als een nutteloos perspectief ervaren, omdat dan 'alles' wel religie kan worden. Zelf denk ik daar anders over. Natuurlijk gaat het maar om een beperkt aantal interviews dat is geanalyseerd. Gesprekken met anderen kunnen het gevondene tegenspreken, aanvullen, corrigeren en nuanceren. Desondanks heeft deze zoektocht me verrast. Er is vanuit een nieuw perspectief diepte te zien in een werkelijkheid die ik eerder als plat heb beleefd. Als praktisch theoloog zoek ik naar deze nieuwe perspectieven en naar nieuwe woorden om religie te vin-

den in een ont-traditionaliserende samenleving. Daarbij houd ik voor ogen dat het seculiere en het sacrale eerder in elkaar overlopen en met elkaar verbonden zijn, dan dat het twee gescheiden ervaringssegmenten zijn. Carnaval blijkt een mooie casus te zijn waarin beide gelaagdheden van de werkelijkheid aan het licht komen. Zo kan carnaval een religieus verschijnsel zijn en in de beleving van mensen uitreiken naar iets hogers.

Als religie mensen met elkaar verbindt (*koinonia*), als religie mensen tevens verbindt met het visioen van een rijk van vrede en solidariteit, als religie mensen brengt bij wie ze ten diepste zijn, is carnaval, gezien in dit functionalistische perspectief, dan geen religie op straat in een ander jasje? <

Bronnen

- Borsboom, A.M. (2007). *Carnavalsvrouwen*. IKON-documentaire.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of culture*. New York: Basic Books.
- Poel, F. de (2007). *Het gevoel van carnaval*. KRO-documentaire.
- Post, P. (2001). Liturgical movements and feast culture. A Dutch research program; idem: Introduction and application. Feast as a key concept in all liturgical studies research design, in: Post, P., G. Rouwhorst, L. van Tongeren & A. Scheer (eds.). *Christian feast and festival. The dynamics of Western liturgy and culture*. Leuven: Peeters, 3-77.

André (dr. A.) Mulder is lector theologie en levensbeschouwing aan de Christelijke Hogeschool Windesheim te Zwolle.
a.mulder@windesheim.nl



Gemaskerd

‘Bij André Mulder ondergaat het carnaval zelf, zo lijkt het, een wonderlijke transformatie. Eerst is het voor hem een ‘orgiastisch bacchanaal’. Geleidelijk gaat het via zijn gedistantieerde oog over in een uitreiken naar iets hogers, zo iets als het Koninkrijk van God. Zo lijkt het artikel een verkleedpartij waarin met de auteur het carnaval tot zichzelf komt.’ Anton Simons reageert. Twee levensverhalen meten zich en ontmoeten elkaar.

Op het verzoek van de redactie om te reageren op het artikel van André Mulder over carnaval, heb ik direct ja gezegd. In het verleden heb ik me als katholieke theologiestudent en promovendus beziggehouden met het werk van de Sovjet-filosoof Michail Bachtin (1895-1975) (Simons 1996). Deze had ten tijde van de stalinistische terreur een proefschrift geschreven over de romans van de zestiende-eeuwse schrijver Rabelais (Bakhtin 1968). Diens moeilijk doordringbare taal moest volgens Bachtin worden geïnterpreteerd tegen de achtergrond van carnaval en volkscultuur. In de nasleep van mijn onderzoek heb ik wel nagedacht over kwesties als het verband tussen het Bachtiniaanse carnaval met religie en ritueel (Simons 2001). Het gaf te denken dat Bachtin een overtuigd christen was, en wellicht was zijn *Rabelais* zelf een travestie, een christelijke overpeinzing in marxistisch-leninistisch jargon.

< Foto René Rosmolen

Persoonlijke distantie

Mijn reputatie van destijds voelt nu als een masker dat niet met mij is meegegroeid, maar biedt tegelijkertijd nu een kans om in een theologisch tijdschrift te verschijnen. Misschien belicht deze ervaring ook iets van het religieuze van carnaval, religie als onmiddellijk antwoord. Ik denk aan wat Derrida schrijft: ‘Il faut bien répondre. Et sans attendre’ (1996, 52). Volgens Derrida heeft religie bovendien met terugkeer te maken, met de onverwachte terugkeer van iets dat je dood waande, of waaraan je ontsnapt dacht te zijn. Mij schiet een herinnering te binnen uit de jaren negentig. Met Limburgse vrienden was ik vanuit Utrecht in het Maastrichtse carnaval beland, verkleed als monnik. Midden in de nacht wilde ik weg, en wachtte ik in de vrieskou op de eerste trein naar Utrecht.

En nu staat dan het carnaval weer voor mijn neus in de persoon van een gereformeerde theoloog. Behalve een onderzoek in dialoog- ➤

vorm is het ook een meting – en wie weet moet je zelfs van een *meeting* spreken – van mijn levensverhaal aan dat van Mulder. Levensverhalen waarin de afstand tot het carnaval nadrukkelijk gekozen is, in naam van de wetenschap of – in mijn geval – van een ervaring van onmogelijkheid.

Essentie en functie

Bij de vele paradoxen rond carnaval en onze ervaringen hoort het gegeven dat ik destijds als onderzoeker in het carnaval een bepaald soort essentie wilde waarderen en een functionalistische visie bekritiseerde. Net andersom dus dan Mulder. Wellicht speelt ons hier vooral een definiëringkwestie parten, die gemakkelijk kan worden opgehelderd. De essentialistische definitie van Mulder gaat gepaard met de gerichtheid op een hogere werkelijkheid als

***Het ware en het valse carnaval,
maskering en ontmaskering,
hebben elkaar nodig***

criterium, de functionalistische rol die religie speelt in het leven van mensen. Let wel, het gaat hier om de definiëring van *religie*. Ben je eenmaal verlost van het essentialisme, dan kun je religie vertalen in een aantal waarden die je aan carnaval verbindt via ‘observaties’. Carnaval behoeft kennelijk geen definiëring, het kan bij voorbaat al worden uiteengelegd in elementen met een specifiek of juist algemener karakter. Het functionalisme dat ik bekritiseerde, behelsde juist het carnaval. Het betrof een visie

waarin carnaval werd gezien als schijnbare ontsnapping aan de mechanismen van de sociale ordehandhaving. In werkelijkheid versterkte het die ordehandhaving alleen maar door deelnemers hun rebelse driften te laten uitleven in een ongevaarlijk en eindig ritueel. Carnaval functioneerde als ‘ventiel’ van de sociale disciplinerings.

Daartegenover waardeerde ik bij Bachtin wat je zijn essentialisme zou kunnen noemen, zijn visie op het carnaval als een bevestiging van de werkelijkheid in zijn wordende gedaante. Dat kwam vooral tot uiting in de taal van woorden en beelden die Bachtin ‘grotesk realisme’ noemde. In de officiële, alledaagse taal worden dingen en mensen voorgesteld als vaststaand. In het groteske realisme worden ze afgebeeld als ‘wordend’, vol tegenstellingen die in permanent conflict verkeren. Bachtin noemt het voorbeeld van een zwangere vrouw die een voorstelling is van ‘dubbellichamelijkheid’. Hij bedoelt daarmee niet zozeer een voorstelling van twee conflicterende lichamen, maar een voorstelling waarin niet is vast te stellen of het om een of twee lichamen gaat. Het is dus eerder een strijd tussen verleden (een lichaam) en toekomst (twee lichamen).

De paradox van essentialisme en functionalisme kan dus, zo leren we van Mulder, worden verhelderd door de essentie van religie op afstand te houden van het thema carnaval. Dat maakt de weg vrij voor een opsplitsing van de verschijnselen, met het doel ze vervolgens op een andere manier met elkaar in verband te brengen. Het voorbehoud speelt daarbij –

getuige Mulders formuleringen – een sleutelrol: het feest ‘plaatst je als het ware even buiten de tijd’ en: ‘Je zou kunnen zeggen dat het heilige *via* het feest in beeld komt’.

Vanuit de gewonnen distantie kan Mulder zijn definiëring laten volgen door observaties, waarbij de waarden ontsnapping en de eenheidsbeleving hem tot leidraad dienen. Mulder: ‘De laatste jaren wordt, zo zegt men, het ware carnaval verstoord door buitenstaanders die tijdens carnaval ‘hun’ feestje komen vieren, met de nodige bijverschijnselen van dronkenschap, vernielingen en dergelijke. Deze opvatting van feest bedoel ik hier niet.’ Mulder doelt met zijn afwijzing wellicht op de verstoring door buitenstaanders. Minder helder is of hij met de deelnemers zelf ook zou spreken van het ‘ware carnaval’. Die kwestie wordt niet aangesneden, omdat de definiëring van het essentialisme de religie betreft, niet het carnaval.

Binnen Mulders functionalisme blijft zodoende wel een essentialistische visie werkzaam, namelijk die op het carnaval. Het verbroederende carnaval wordt als de ware versie onderscheiden van zijn onzuivere, gewelddadige imitaties. Een objectievere antropologie zou voor dit doel wellicht ontoereikend zijn. Want waarom zou je met zo’n antropologie niet ook de ‘feestjes’ van de ‘buitenstaanders’ kunnen interpreteren als ‘ervaring buiten de tijd’, ‘gelijkheid’ en ‘rebelse omkeringsrituelen’?

De bewakers van het carnaval

Hoe slaagt het ware carnaval er dan in het ongewenste geweld buiten de deur te houden?

Het lijkt voor Mulder evident dat de carnavaleske tegenwereld veiligheid biedt. Waar het carnaval een geaccepteerd ritueel is, zal de samenleving zichzelf verantwoordelijk voelen voor de bescherming van het carnaval en zijn deelnemers. Problemen kunnen optreden wanneer die samenleving zichzelf niet meer als gemeenschap opvat, wanneer de ‘buitenstaanders’ niet meer de afstand in acht nemen die nodig is voor de doorgang van het ritueel.

Deze problemen hoeft Mulder niet aan te roeren, omdat hij in een ‘ont-traditionaliserende’ samenleving op zoek is naar nieuwe woorden voor gedeelde religieuze ervaringen. Hij kan zich redden met theoretische distantie en betrokkenheid. Maar wat als de ont-traditionalisering zich ook doorzet binnen die seculiere gemeenschap zelf? Die gemeenschap komt dan allereerst voor het functionele, praktische probleem te staan van bescherming.

Ik herinner me van het carnaval uit de jaren dat ik in Bergen op Zoom (‘Krabbegeat’) woonde, dat bij de ingang van cafés bewakers stonden die de binnenkomers op wapenbezit controleerden. Mijn vrienden vertelden me dat er vooral gelet werd op groepen uit Rotterdam die misbruik kwamen maken van de gastvrijheid. Met andere woorden: de interne solidariteit van de deelnemers zelf ging samen met de bescherming tegen misbruik en ging vloeiend over in de *beeldvorming* van Rotterdammers als verstoorders.

Nog een stap verder. Heb je eenmaal het politionele probleem opgelost, dan volgt er het probleem van de verspreiding en besmetting ►

van de carnavalstaal zelf. In mijn geboortestad Heerlen ('Sjpassemig') werden de carnavalsliedjes van André van Duin geboycot omdat ze platvloers waren, maar ook omdat ze zich niet van het plaatselijke dialect bedienden. Het 'ware' carnaval mag dan diversiteit en vrolijke ontmaskering van verheven waarden koesteren, het gaat altijd om een ware diversiteit en ware ontmaskering die tegen een onechte en vreemde diversiteit worden ingezet.

Binnen de sfeer van het ritueel blijft de oorlog zijn speels karakter behouden. Maar opgenomen in de taal kan het carnavaleske diffuse, onherkenbare, *gemaskerde* gestalten aannemen. Bachtin kon zijn proefschrift over carnaval

***Carnaval is 'theater'
dat in het leven zelf
wordt geleefd***

schrijven, omdat de Partij zichzelf als hoeder en erfgenaam van de volkscultuur zag. Maar in de showprocessen zien we spot en vernedering doordringen in de rechtszaal en de media. Wie kort tevoren nog bij de leiders hoorde, werd ineens ontmaskerd als volksvijand en geëxecuteerd. De retoriek van '*narodnost*' (het volkse) werd gebruikt om de bevolking af te leiden van hongersnood en terreur en even gemakkelijk om deze te rechtvaardigen. Het zijn de twee kanten van de medaille. Het ware en het valse carnaval, maskering en ontmaskering, roepen elkaar op en hebben elkaar nodig, zeker binnen een functionele context.

Affirmatie van onmogelijkheid

Ondanks dit soort bedenkingen ligt mijn sympathie bij Mulders benadering. Je zou zijn transformatie kunnen zien als een poging iets te redden door iets anders te verwerpen. Het carnaval als voorstelling van een betere wereld wordt gered door de voorstelling van het 'orgiastisch bacchanaal' te verwerpen. Dat brengt ons tot een paradox, een paradox echter die zo scherp is, dat je beter van onmogelijkheid kunt spreken. Om het ware carnaval van zijn ongewenste varianten te onderscheiden, moet je een beroep doen op waarden die ermee in strijd lijken: normalisering, disciplineren, definiëring. Misschien zou je daarom een stap verder moeten gaan en deze strijd meenemen in je affirmatie.

Een aanknopingspunt biedt Bachtin, wanneer hij het carnaval omschrijft als 'theater dat in het leven zelf wordt geleefd'. Het is met andere woorden geen werkelijkheid, maar een artistieke vorm. In zijn jeugdjaren maakte Bachtin deel uit van een overwegend christelijke intellectuele scene die gretig Nietzsche las. *De geboorte van de tragedie* hoorde destijds tot het abc van elke Russische filosoof. In dat boek doet Nietzsche een poging de tragedie te schetsen als een polytheïstisch samenspel. We hebben Apollo nodig om ons open te stellen voor de orgiastische kracht van Dionysos. Zonder de artistieke vorm zouden we niet in staat zijn de chaos onder ogen te zien en zouden we eraan te gronde gaan. Die vorm was even komisch als tragisch. In de tragedie *Bakchai* van Euripides zien we een vorst in vrouwenkleden naar een

ritueel gaan, waar hij als voyeur wordt ontmaskerd en verscheurd – naar later blijkt ook door zijn moeder.

Tegenwoordig worden er (bijvoorbeeld Critchley 2001) opnieuw pleidooien gevoerd voor de herinvoering van polytheïsme, om ons te beschermen tegen de dominantie van een bepaalde visie en om de democratie te ondersteunen met een visie op het buitenmenselijke. Het secularisme is op zichzelf te zwak om ons te motiveren tot morele betrokkenheid bij de ander.

Persoonlijk aarzel ik nog om de overgang naar het polytheïsme te voltrekken. Zijn in het christendom zelf alle krachten uitgeput waarmee we de verpletterende gevolgen van een eenheidsideologie kunnen tegengaan? Zou onze consultatie van het heilige, zoals het nu eenmaal functioneert, niet tegelijk een afscheid en een verkenning van de limiet van het christendom betekenen?

Persona

Laat ik tot slot opnieuw naar de theatermetafoor grijpen om het voorgaande te verduidelijken. Het woord ‘persoon’ en ons persoonsbegrip zijn ontstaan uit *persona*, de Latijnse term voor masker. Het masker werd gebruikt om duidelijk te maken welk personage werd gespeeld, maar ook als geluidsversterker (*personare*: ‘doorklinken’, zowel in de zin van ‘ergens doorheen klinken’ als ‘helemaal klinken’). Het woord is later, zoals bekend, tevens gebruikt om de Griekse term *hupostasis* te vertalen, waarmee de zijnsvormen Vader, Zoon en

Geest werden onderscheiden van God als de Ene.

Het carnavalsmasker (*persona*) zou je kunnen zien als een voorstelling waarmee we twee kanten op kunnen. Aan de ene kant beschermt het masker het mysterie dat erachter schuilt. Nietzsche zegt dat een ‘tiefte Geist’ een masker nodig heeft om zijn schaamte en kwetsbaarheid te beschermen. Aan de andere kant toont het masker ons een mogelijkheid van het leven zelf. Bachtin waarschuwt ons dat we zo’n masker, bijvoorbeeld in de gestalte van een literaire held, vooral niet moeten verwarren met werkelijk bestaande personen. De lezer moet in zijn onvervangbare verantwoordelijkheid kunst en leven onderscheiden én op elkaar betrekken.

Het gaat dus om een dubbele onmogelijkheid. Wanneer we naar een tragedie of komedie kijken, lijkt het slechts *alsof* we er levenswijsheden aan kunnen ontleen. Gaan we er werkelijk naar leven, dan belanden we in onhoudbare situaties zoals de tragische Oedipus of de ridicule Pentheus van *Bacchanten*. Blijven we op afstand, dan zullen we nooit de verzoenende eenheid beleven die het theater ons beloofde.

In dergelijke onmogelijkheden voelt een religie zich in zijn element. Opgevat als onmiddellijk antwoord berooft religie ons van de veilige distantie die we nodig hebben om te overleven. Tegelijk is er niets abstracters denkbaar dan religie. Religie bindt ons in deze wereld aan iets anders dan deze wereld. Elke eenheidservaring, ook de broederschap van het carnaval, wordt ►

vanuit de religie tegelijkertijd bevestigd én ondermijnd.

Daarom onderschrijf ik Mulders distantie evenzeer als zijn betrokkenheid. <

Literatuur

Bakhtin, M.M. (1968). *Rabelais and His World*.

Bloomington: Indiana University Press.

Critchley, S. (2011). Tragedy's Philosophy – Philosophy's

Tragedy (Radboud-lezing). Nijmegen, 4 oktober.

Derrida, J. (1996). Foi et savoir. In: J. Derrida en G.

Vattimo (red.). *La religion*, 9-86. Parijs: Éd. du Seuil.

Simons, A. (1996). *Carnaval en terreur. De ethische beteke-*

nis van Bachtins Rable (diss.). Utrecht: eigen beheer.

Simons, A. (2001). The Religious Assumptions of Bakhtin's

Literary Sociology. In: B. Keunen, B. Eeckhout (red.).

Literature and Society: The Function of Literary Sociology in Comparative Literature, 197-204. Brussel: Peter Lang.

Anton (dr. A.M.M.M.) Simons is leraar klassieke talen aan het RSG Lingecollege in Tiel en filosoof.

amsimons@xs4all.nl

Onsterfelijk



Het verontrustende van de grens is dat je er nooit zeker van bent of ze je tegenhoudt dan wel doorlaat. Ruimtelijk valt haar mate van geslotenheid en openheid wel enigszins in te schatten. Naar believen zoek ik de beschutting van haar omheining of laat me verrassen door wat aan de andere kant ligt. De deur van mijn huis houdt de wereld grotendeels buiten en straks ga ik over haar drempel de stad in. Zulk een ruimtegrens staat mij min of meer ter beschikking. Bij voldoende macht kan ik ze verleggen, ze met hand en tand verdedigen of mijn territorium uitbreiden.

Met de tijdgrens heb ik het moeilijker. Ze is bedrieglijk. De grens tussen mijn ene en mijn andere levensjaar ligt weliswaar exact op 13 maart, maar vroeger leek de gang van de ene naar de andere verjaardag eindeloos. Tegenwoordig staat het nieuwe jaar voor de deur als een dief in de nacht. De tijdgrens onttrekt zich aan mijn beheer. Weliswaar kan ik mijn tijd indelen en benutten, maar hij ontglipt me voortdurend. Hij is als een stromende rivier. Ik kan een eindje meezwemmen, maar hij ijlt me vooruit. Soms loop ik een wedstrijd tegen de klok, maar ik houd de tijd nooit bij. Als ik uitgeput stilsta bij het uur U, stroomt de tijd onverstoord verder. Niet ik heb de tijd, maar de tijd heeft mij en wel onverbiddelijk. Hij slurpt me op. Mijn verleden wordt groter, mijn toekomst kleiner. Tijd kent geen ontsnappingsclausule. Wie het over de tijd heeft, heeft het over de dood.

Niemand is onsterfelijk. Onder die titel schreef Simone de Beauvoir een roman. Daarin krijgt Tosca een levenselixir en blijft eindeloos leven. Dat leven wordt een kwelling. De opwinding is verdwenen. Geen traan meer in de ogen, geen vlam meer in het hart. Tosca's tijd is zonder grens en daarom altijd hetzelfde; geen verwachting, puur verveling. Een eindeloze reeks. Dat verhaal overtuigt me. Toch blijft de hang naar een grenzeloze tijdreeks, het verlangen naar onsterfelijkheid me op de hielen zitten. Misschien heeft het idee van 'altijd verder' me het zicht ontnomen op de aantrekkelijkheid van het eeuwige dat staat voor het ongrijpbare moment waarop ik er ben, gewoon, als de bloemen op het veld. Het wordt tijd me te laten verleiden door het geruststellende van de grens, vandaag en als ik weer jarig ben. <

Foto René Rosmolen

Kerkelijke gemeente als dynamische configuratie

Een analysemodel in gemeenteopbouwprocessen

Gert de Jong analyseert de verschuiving van 'pertinent géén' tot 'per se wél' een kerkgebouw voor gelovigen in de nieuwste wijken van groeistad Amersfoort.

In Amersfoort-Noord staat een kerkgebouw van de Protestantse Gemeente. Het is een kerkgebouw dat 'er eigenlijk niet komen zou'. Toen in de jaren zeventig van de vorige eeuw bekend werd dat er grootschalige nieuwbouw in Amersfoort-Noord zou plaatsvinden, spraken Amersfoortse kerken namelijk af dat de kerk graag present wil zijn, maar dat een kerkgebouw daar niet meer bij past. Er kan veel in het opbouwwerk, zo was de gedachte, maar de tijd van kerken bouwen ligt achter ons.

Amersfoort-Noord is inmiddels bezig met de afronding van de vierde fase van de nieuwbouw (wijk Vathorst); ook hier wil de kerk present zijn. Toen de gemeente daarvoor plannen ontwikkelde was de overtuiging dat de kerk alleen present kon zijn als er per se wel een kerkgebouw zou komen. Een niet geringe ver-

schuiving in aanpak dus gedurende de opbouwfase van een zeer omvangrijke serie nieuwbouwwijken. Hoe die verschuiving is verlopen, wil ik analyseren aan de hand van een door mij ontwikkeld model dat ik 'dynamische configuratie' noem.

De grondstructuur van dit model van 'dynamische configuratie' heb ik opgepikt van Jan

***Wees voortvarend in
het beleid en secuur
met de mensen***

Jonkers (o.a. Jonkers 2000) en vervolgens nader uitgewerkt, vooral in de richting van wat ik noem besluitvormend handelen. In dit artikel >

*PKN-kerken Inham en Brandpunt, RK-kerk Martinus >
Amersfoort-Noord/Hoogland. Foto René Rosmolen*



introduceer ik globaal dit model en analyseer dan het proces in Amersfoort-Noord. Voor die analyse baseer ik me op de gevalstudie die ik van 2003 tot 2008 uitvoerde (De Jong 2008). Een gevalstudie beschrijft en onderzoekt, zoals de naam al aangeeft, één geval. Maar wat ik uit de gevalstudie afleidt, lijkt me bruikbaar bij het nadenken over de lokale kerkelijke gemeente en met name het besluitvormend handelen binnen de gemeente. Met enkele gedachten daarover sluit ik dit artikel daarom af. Maar eerst, bij wijze van nadere beschrijving van de casus uit Amersfoort-Noord, een korte schets van de situatie aldaar.

Amersfoort-Groeistad

In de jaren zeventig van de vorige eeuw wordt Amersfoort aangewezen als groeistad, wat betekent dat een grote stadsuitbreiding in verschillende fasen zal plaatsvinden. In dit artikel beperk ik me tot de realisering van een kerkelijke wijkgemeente in de wijken Zielhorst en Kattenbroek; beide wijken bevinden zich op het terrein van de kerkelijke gemeente Hoogland. Hoogland is thans deel van de burgerlijke gemeente Amersfoort, maar heeft een zelfstandige kerkelijke gemeente.

De Raad van Kerken van Amersfoort en van Hoogland zien in de stadsuitbreidingsplannen aanleiding om kerkelijke initiatieven te gaan ontplooiën. Er wordt een projectgroep opgericht, genaamd 'Platform van de kerken met het oog op Amersfoort-Groeistad'. Dit platform gaat zich bezinnen op de vraag wat de kerken te doen staat in de geplande stadsuit-

breiding. Daarbij is men zich bewust van secularisatie en ontkerkelijking en van het feit dat veel vormen van kerkelijke activiteiten niet meer lijken te passen binnen de huidige tijd.

Ontmoetingsbijeenkomsten

Maar wat dan wel? Om daar achter te komen, besluit men het oor te luisteren te leggen bij de bewoners zelf. De kerk moet geen kerkelijke gemeente stichten waar de mensen naartoe kunnen komen, maar de kerk moet naar de mensen toe gaan en met hen in gesprek gaan over wat zij wensen in hun wijk en in hun leven. Dromen over de toekomst, daar gaat het om.

Daarvoor gaan leden van de bestaande kerkelijke gemeente van Hoogland, samen met

De kerk moest naar de mensen toe en met hen in gesprek gaan

betrokken kerkleden uit Amersfoort, bij de nieuwe bewoners langs om hen welkom te heten. Wanneer een stratenblok wordt opgeleverd, trekt men de buurt in met een welkomstpresentje (een plantje of een bloemetje of iets dergelijks) plus een informatiepakket én een hartelijk welkom in de buurt. Men stelt zich voor als van de kerk, vertelt dat de kerk graag een rol wil spelen in de opbouw van de wijk en het leven van de mensen, en dat men graag hoort op welke wijze de kerk daarbij een rol kan spelen.

Er worden ook zogenoemde ontmoetingsbijeenkomsten belegd, waarvoor de nieuwe bewoners worden uitgenodigd. Op die ontmoetings-

bijeenkomsten wordt dan, zoals dat wordt genoemd, gedroomd.

Veel staat open, want men wil graag aansluiten bij de wensen van de bewoners. Maar één ding lijkt wel vast te staan: er komt geen kerkgebouw in deze wijk! 'In deze tijd bouwen we geen kathedralen meer', zo hoorde ik iemand zeggen. Dat had te veel van doen met traditionele vormen van kerk-zijn en daarin wil men liever niet meer investeren.

Gewerkt wordt dus met welkomstbezoek en ontmoetingsbijeenkomsten. Ook worden experimentele vieringen gehouden. Dat zijn bijeenkomsten in een zaal die men huurt van een schoolgebouw. Daar komen mensen dan samen ontbijten op zondagmorgen en wordt een soort natuurlijke overgang van eten naar viering gemaakt. Naar experimentele en alternatieve vieringen, wel te verstaan.

Toch een eigen gebouw

Nu stellen vrijwel alle bewoners het op prijs dat ze welkom worden geheten door de kerk, bij het huis-aan-huis welkomstbezoek. Zo'n gebaar vindt men sympathiek. Echter slechts een beperkt aantal mensen komt naar die ontmoetingsbijeenkomsten. Om precies te zijn: dat zijn voornamelijk mensen met een kerkelijke achtergrond. Die waren in hun vorige woonplaats kerkelijk betrokken en zoeken in hun nieuwe woonstek in Amersfoort-Noord ook een kerkelijk onderdak. Als aan hen gevraagd wordt hoe zij vinden dat de kerk present zou moeten zijn, geven ze aan behoefte te hebben aan een eigen kerkgebouw. En ook die

alternatieve vieringen hoeft voor een toemende groep mensen niet meer. Liever heeft men een eigen kerkgebouw met min of meer reguliere kerkdiensten.

En zo gebeurt het. Er staat nu een mooie moderne kerk in de wijk Zielhorst-Kattenbroek in Amersfoort-Noord. De kerk heeft weliswaar een eigen karakter met een sterke oecumenische gezindheid, maar is tegelijk een traditionele kerk in de zin dat het een kerkelijke gemeente is zoals er zo veel zijn in Nederland.

Dynamische configuratie

De vraag is nu of ik dit gemeenteopbouwproces, of specifieker: het besluitvormend handelen dat aan dit proces ten grondslag ligt, kan analyseren met het model van de dynamische configuratie. Daartoe moet ik eerst dat model nader toelichten.

Vanuit sociaalwetenschappelijk oogpunt is een lokale kerkelijke gemeente een complex fenomeen. Ze is zeker niet alleen te zien als organisatie, hoewel er wel duidelijk kenmerken van een organisatie aanwezig zijn. De gemeente lijkt ook wel op een gemeenschap, maar evenzeer zijn er kenmerken van een sociale beweging aanwijsbaar. Het is dus blijkbaar een samenstelling van alle drie deze sociologische entiteiten tegelijk. Die samenstelling noem ik een dynamische configuratie, dat wil zeggen een samenstelling van organisatie, sociale beweging en gemeenschap waarbij die delen zich dynamisch ten opzichte van elkaar verhouden. Allereerst definieer ik deze onderdelen, die ik als entiteiten omschrijf. ▷

Organisatie

Met een organisatie bedoel ik dan – met Lammers – een samenlevingsverband met een min of meer hiërarchisch karakter dat functioneert op basis van een formeel-rationeel ontwerp met betrekking tot functionalisatie-, coördinatie-, en finalisatieprocessen. Lammers licht die begrippen als volgt toe:

- *functionalisatie* is het bewust vormen van taken en taakcomplexen als delen van een groter actiegeheel, dat gericht is op het bereiken van een objectief doel;
- *coördinatie* is het bewust samenvoegen van de functies met betrekking tot het objectieve doel van het geheel;
- *rationele finalisatie* is het bewust betrekken van het totaal van de gecoördineerde functies op een objectief deel.

Kort gezegd: bij organisaties worden taken verdeeld, op elkaar afgestemd en betrokken op het na te streven geheel (Lammers, Mijs & Noort 2000). Organisaties proberen dan ook altijd zo effectief en efficiënt mogelijk te werken.

In navolging van de verschillende vormen van handelen volgens Max Weber, noem ik het handelen van de organisatie doel-rationeel handelen (vgl. Goddijn 1980, 87-88). Er zijn nog meer kenmerken van organisaties te noemen; deze zal ik hierna in een overzichtstabel vermelden. Daarin wordt onder andere aandacht besteed aan wat wel de *interne stakeholders* wordt genoemd (voor de organisatie noemt Lammers (1993) die ‘de organisatiege-

noten’), de oorsprong van organisaties en de wijze waarop de omgeving wordt gezien en benaderd.

Sociale beweging

Een sociale beweging vindt vaak haar oorsprong in een zekere onvrede of onbehagen met de bestaande situatie. Naar aanleiding van die onvrede ontstaat ‘een verzameling interacterende individuen die proberen veranderingen van de sociale en culturele arrangementen te

‘De kerk die er niet zou komen’ werd symbool van de eigen identiteit

bevorderen, te beheersen of tegen te houden’ (Klandermans & Seydel 1987, 78).

Een ander belangrijk kenmerk is dat er binnen sociale bewegingen vaak een dragende ideologie of visie is. De term ideologie gebruik ik, met Schreuder (1981; 1985), in de neutrale, sociaalwetenschappelijke betekenis van het woord, namelijk als de opvattingen van waaruit de werkelijkheid wordt beschreven en verklaard. De ideologie bevat daarbij een normatief element.

Binnen de sociale beweging zijn de volgende interne stakeholders aanwijsbaar. Allereerst zien we de charismatische leiders. Dat zijn de mensen die vanuit de ideologie of visie leiding geven aan de sociale beweging. Zij doen dat veelal door met bezielende verhalen mensen te motiveren zich in te zetten. Eveneens proberen ze een aantal mensen binnen de leidende kern

van de sociale beweging te betrekken. Schreuder noemt hen de intimi. De charismatische leider (en de intimi) proberen vervolgens volgelingen te verzamelen; dat duid ik aan met mobilisatie en commitment verwerven (vergeleijk McCarthy & Zald 1977).

De wijze van handelen, volgens de Weberiaanse indeling die ik hier gebruik, is waarde-rationeel. In het te presenteren schema staan deze en aanvullende kenmerken genoemd.

Gemeenschap

De derde entiteit binnen de dynamische configuratie is de gemeenschap. Kenmerken hiervan zijn: verwantschap, identiteit, gezamenlijke (vaak ongeschreven) normen en waarden, de aanwezigheid van een netwerk van onderlinge betrekkingen (die naar dichtheid en reikwijdte kunnen worden beschreven), en symbolen en rituelen.

Een aantal hiervan licht ik kort toe. Allereerst is er de verwantschap, het zich op elkaar betrokken weten van de leden van de gemeenschap (zie Tönnies & Ruebens 1990).

De gezamenlijke normen en waarden zijn uitdrukking van 'zo doen we dat hier'. Het zijn de ongeschreven regels van de gemeenschap, of de uitdrukking van de groepscultuur. Ongeschreven, want gemeenschappen zijn over het algemeen wars van formalisatie en zaken vastleggen.

Symbolen en rituelen zijn betekenisvolle objecten of handelingen die uitdrukking geven aan een achterliggend idee of concept. Binnen

gemeenschappen kunnen bepaalde symbolen of rituelen een samenbindende kracht hebben. Soms vervullen fysieke grenzen of objecten deze symbolische functie, bijvoorbeeld wanneer 'Nederlanders' zich willen onderscheiden van 'Duitsers' rond voetbal, of wanneer men een meer dan functionele band ervaart met het 'eigen' kerkgebouw.

De interne stakeholders zijn de informele leiders. Dat zijn personen wier vermogen om anderen te leiden voornamelijk persoonlijk is

De gemeenschap is de stille kracht in het besluitvormend handelen

(Etzioni 1966, 97-98). Achter de informele leiders scharen zich vaak de volgers. Daarbij wordt binnen de gemeenschap gedacht in termen van gevestigden en buitenstaanders (Elias & Scotson 1985). Door de gevestigden worden gezamenlijke normen en waarden telkens (stilzwijgend?) bevestigd. Dit kan door roddel, uitsluiting, afkeuring of beloning. Vanuit de optiek van de gevestigden overtreden de buitenstaanders deze normen en waarden vaak op ontoelaatbare wijze, waarmee dan weer bevestigd wordt dat de buitenstaanders terecht buitenstaanders zijn. De vorm van handelen is naar de indeling van Weber affectief en traditioneel.

In een samenvattend schema ziet het geheel er als volgt uit. ►

Facetten	Organisatie	Sociale beweging	Gemeenschap
Genoten of interne stakeholders	topleiding; loyale elite; inheemse elite; organisatiegenoten	charismatisch leider; intimi; deelnemers	informele leider; volgers
Kenmerken	functionalisatie; coördinatie; finalisatie; hiërarchie formaliseren	onbehagen; ideologie of visie; eigen normen en waarden; commitment en mobilisatie	verwantschap; identiteit; gezamenlijke normen en waarden; netwerken; symbolen en rituelen; begrenzing
Oorsprong	bewuste constructie	drang tot verandering; 'utopisch moment'	niet geconstrueerd, min of meer vanzelf ontstaan
Handelen	doel-rationeel	waarde-rationeel	affectief en/of traditioneel
Benadering van omgeving	analytisch	tekort; object van verandering	vreemd of vijandig

Analyse

Op welke wijze helpen deze begrippen nu bij de analyse van het gemeenteopbouwproces in Amersfoort-Noord? Daarvoor ga ik de geschetste casus nog eens langs en sta ik stil bij wat ik noem het 'besluitvormend handelen', dat is het handelen van de lokale kerkelijke gemeente aan de hand van (meer of minder expliciete) besluiten.

Bij de oprichting van het genoemde Platform werd een intentieverklaring opgesteld die door verschillende kerken is ondertekend. Hier ont-

staat dus een organisatie. Tegelijk werd een visie geformuleerd die voortkomt uit een verondersteld tekort in de nieuwbouwsamenleving. In een van de documenten staat het volgende:

'Naast vreugde om een nieuw begin te maken in een nieuwe wijk, zijn er ook zorgen. De huren zijn vaak hoog en eisen een belangrijk deel van het inkomen. De aflossing van de hypotheek gaat moeilijk. Mensen die verhuizen moeten afscheid nemen van oudere relaties en

zien vaak geen kans om nieuwe op te bouwen. Werkloosheid, echtscheiding en leven van de bijstand grijpen diep op het bestaan in. De snelle groei van een enorme wijk met al zijn vreugden en zorgen is een uitdaging voor de kerken.'

De kerken hebben hiermee hun agenda gezet en dit is duidelijk de agenda van de sociale beweging. We zien dus zowel de organisatie als de sociale beweging en beide hebben een gemeenschappelijke invloed op het besluitvormend handelen.

Bij het opbouwwerk horen ook de genoemde ontmoetingsavonden en de experimentele vieringen. Die blijken een toenemende belangstelling te kennen en er groeit een gemeenschap. Die gemeenschap bestaat vooral uit mensen met een kerkelijke achtergrond. Zo zegt iemand in de interviews:

'Daardoor gebeurde het ook dat als mensen werden gevraagd voor activiteiten, je de mening en medewerking van vooral kerkelijk betrokken mensen kreeg. Als vanzelf ontstaat er dan een groep waar de kerkmensen langzaam maar zeker de boventoon gaan voeren. De gemeenschap die ontstond, was een gemeenschap van kerkmensen.'

Die gevormde gemeenschap handelt, zoals hiervoor is aangegeven, traditioneel; dus zoals ze het gewend zijn. En de kerkmensen die zich rond het opbouwwerk verzamelden, hadden blijkbaar geen behoefte om met de visie van de

sociale beweging die we rond het Platform en de Beleidsvoorbereidende Commissie Zielhorst zagen ontstaan, in te stemmen.

Een van de predikanten zegt hierover in een boek dat in 1993 de balans van de kerk in wording in Amersfoort-Noord opmaakt:

'We hebben in die eerste fase mensen teleurgesteld (...) vooral mensen aan de rand van de kerk en buitenkerkelijken. Mensen die een heel goeie inbreng hadden, zijn verdwenen. Ik was daar in de goeie zin van het woord heel dubbel in. Ik geloofde in die Kameleon-bijeenkomsten (de experimentele vieringen in schoolgebouw De Kameleon – GdJ), maar ik ben ook predikant van een gemeente. Mensen moeten vanuit hun traditie hun geloof kunnen beleven' (Nijeboer & Haverlach-de Weerd 1993, 132).

De predikant erkent en honoreert hier dus het traditioneel handelen van de gemeenschap. Het is een mooie illustratie hoe de invloed op het besluitvormend handelen inmiddels is verschoven. Van de sociale beweging die vanuit haar ideologie of visie een bijdrage wil leveren aan de wijksamenleving in opbouw en tegelijk een vernieuwende bijdrage aan de kerk wil leveren, gaat het naar de gemeenschap die affectief en traditioneel handelt.

Vanuit die gemeenschap komt dan de vraag naar een eigen kerkgebouw op. Wanneer daar toe wordt besloten, wordt er vervolgens veel georganiseerd: ►

‘Eerst werd een notitie geschreven en daaromheen is een werkgroep gevormd met katholieken en protestanten. Vanuit die werkgroep kwam een stuurgroep. De stuurgroep heeft plannen ontwikkeld. Toen de plannen af waren, zijn er verschillende commissies in het leven geroepen (...) De commissies kwamen met plannen en rapporteerden aan de stuurgroep. Daar werden de beslissingen voorbereid en ter besluit voorgelegd aan de kerkenraad.’

We zien hier functionalisatie, coördinatie en formalisering van de organisatie in één citaat terugkomen. Echter, tegelijk blijkt dat de organisatie weliswaar een belangrijke taak heeft met al het regel, gecoördineer en de finalisatie, maar het geeft eerder de indruk van klussen opknappen of genomen besluiten uitvoeren, dan dat de organisatie een substantiële bijdrage aan het besluitvormend handelen levert. Waar dat besluitvormend handelen heen gaat, is immers al ‘besloten’ door de gemeenschap: er komt een kerkgebouw.

Dat het dus vooral de gemeenschap is, die haar stempel op het besluitvormend handelen drukt, leid ik ook af uit de wijze waarop de gemeenschap haar eigen geschiedenis vertelt. Vrijwel alle informanten die ik tijdens mijn onderzoek sprak, vertelden dat Het Brandpunt de kerk is die er eigenlijk niet zou moeten komen. Nu die kerk er toch is, zou dat uitgelegd kunnen worden als het afscheid nemen van de ideologie of visie en de dromen die in het begin zijn geformuleerd. Maar men vertelt het verhaal niet zo en ook niet als een geschie-

denis van het bijstellen van doelen of het naast zich neerleggen van oude idealen. Het is het verhaal van wat men samen heeft neergezet, ondanks het feit dat men vroeger toch dacht dat dit echt niet zou kunnen. ‘De kerk die er niet zou komen’ wordt daarmee een onderdeel (symbool) van de eigen identiteit.

Terugkijkend op dit deel van de casus kan dus worden geconcludeerd dat we hier een kerkelijke gemeente als dynamische configuratie zien, namelijk een samenstelling van organisatie, sociale beweging en gemeenschap. Daarbij blijkt ook dat het besluitvormend handelen in het begin vooral gestuurd wordt door de sociale beweging. Maar naarmate er een gemeenschap ontstaat, gaat die het besluitvormend handelen meer beïnvloeden. Organisatie en sociale beweging blijven aanwezig, maar hun bijdrage aan het besluitvormend handelen neemt in betekenis af.

Zo zag ik tijdens mijn onderzoek talloze beleidsplannen, notities, visieformuleringen, draaiboeken voor het kerkenwerk, formulieren enzovoorts. Het is de weerslag van veel doelrationeel handelen en vooral formaliseren. Ook hoorde ik telkens visies en ideologieën verwoord. Soms om de ontstane situatie te herinterpreteren vanuit de eerder geformuleerde visie. Daarnaast zag ik dus de genoemde gemeenschap. Telkens is de lokale kerkelijke gemeente in opbouw dus als zo’n dynamische configuratie te zien, waarbij de te onderscheiden entiteiten hun eigen wijze van handelen hebben.

Wanneer dat botst, en het eropaan komt welke entiteit het zwaarste stempel op het besluitvormend handelen drukt, blijkt dat in alle drie de wijken vooral de gemeenschap te zijn die nadruk legt op de goede onderlinge relaties, mensen bij elkaar wil brengen en houden, en een kerkelijke gemeente wil opzetten op een wijze waarmee men vertrouwd is. Anders gezegd: we zien de dominantie van affectief en traditioneel handelen.

Conclusie en discussie

Er valt veel meer over deze casus te zeggen, maar dat gaat het bestek van dit artikel te buiten. De liefhebber leze mijn *Doen alsof er niets is* (De Jong 2008), waarin een uitgebreide analyse is opgenomen. Nu is de vraag naar het nut van dit analyseschema aan de orde.

Voor de beantwoording wijs ik allereerst op het meervoudige karakter van de lokale kerkelijke gemeente. Daarin bevinden zich volgens het model van de dynamische configuratie drie entiteiten. Alle drie hebben zij hun eigen wijze van handelen, en die wijzen kunnen elkaar versterken, maar zeker ook hinderen. Wie slechts op één let, ziet veel over het hoofd. Die waarschuwing neemt ook Stoppels over in zijn jongste boek (Stoppels 2009).

Voor zover ik het kan overzien, richt veel gemeenteopbouw zich echter op organisatie en sociale beweging. Organisatie in de zin dat gemeentes beleidsplannen moeten formuleren of bezig zijn hun missie of visie op schrift te stellen. De gedachte lijkt dan te zijn dat als er een en ander is vastgelegd, het besluitvormend

handelen zich wel langs die lijnen zal ontwikkelen.

Het schrijven en herschrijven van beleidsplannen heeft echter het gevaar dat een papieren werkelijkheid wordt gecreëerd, waar veel tijd aan wordt besteed. Want als puntje bij paaltje komt is de bijdrage van de beleidsplannen aan het besluitvormend handelen veelal gering.

De Groot (2010) is zich van de genoemde dynamiek bewust en probeert de drie entiteiten als het ware in een optimale relatie tot elkaar te laten bestaan, door het theologische begrip *koinonia* in te brengen.

Zo kan een analyseschema behulpzaam zijn bij beleids- en veranderprocessen. Waar het dan telkens om zal gaan is de erkenning dat er binnen een gemeente drie entiteiten zijn, die alle drie hun eigen wijze van handelen hebben. Daarbij is het ook goed te beseffen, dat die entiteiten niet met verschillende fracties binnen een gemeente moeten worden vereenzelvigd. Soms kan één persoon zelfs onderdeel uitmaken van meerdere entiteiten. Predikanten zijn bijvoorbeeld vaak aanjager en inspirator binnen gemeentes. Ze zijn dan de charismatische leiders van de sociale beweging. Tegelijk zijn binnen veel kerken predikanten ook qualitate qua lid van de kerkenraad en daarmee deel van de organisatie. En als betrokken gemeentelid kunnen predikanten onderdeel zijn van de gemeenschap. Het is dan raadzaam te blijven letten vanuit welke entiteit of met welke rol gehandeld wordt.

De gemeenschap is daarbij de entiteit die ►

extra alertheid vraagt. Een gemeenschap laat namelijk weinig schriftelijke sporen na: formaliseren of vastleggen hoort niet bij een gemeenschap. De communicatie is informeel, meningen en opvattingen verspreiden zich vaak van mens tot mens. De gemeenschap is daarom te zien als de stille kracht in het besluitvormend handelen.

Is de gemeenschap dan het grote obstakel bij besluitvormend handelen? Zo is het door mij zeker niet bedoeld. Wel kan de gemeenschap remmend werken op het enthousiasme dat bij een sociale beweging hoort, of voorbijgaan aan de procedures van de organisatie. Maar evenzeer kan de gemeenschap de groep mensen zijn, die zich met hart en ziel inzet voor hun eigen kerkelijke gemeente en het reservoir vormen voor al het vrijwilligerswerk dat moet gebeuren.

Je bewust zijn van het feit dat een gemeente een dynamische configuratie is, is één ding. Dit gegeven verdisconteren in het handelen is een tweede stap. Eigenlijk gaat die stap de intentie van dit artikel te buiten. Ik wil namelijk slechts een analysemodel uiteenzetten. Maar mogelijk kan behulpzaam zijn wat ik vanuit mijn Kaski-werk soms aanreik bij veranderingsprocessen: wees voortvarend in het beleid en secuur met de mensen. Daarmee bedoel ik het volgende. Wanneer beleid eenmaal is vastgelegd, is het verstandig daaraan vast te houden (zonder rigide te zijn). Dat dit kan indruisen tegen wat de gemeenschap met haar traditionele en affectieve wijze van handelen, wenselijk vindt, zal

ieder beamen die betrokken is geweest bij kerk-sluitingen, fusietrajecten, of – zoals in deze casus beschreven – opbouwtrajecten. Die mensen zijn in grote mate legitiem. De gemeenschap is immers (mede) drager van de kerkelijke gemeente. Mensen die moeite hebben met het beleid, hebben recht om gehoord te worden en begeleid te worden. Maar wel altijd zo dat het evenwicht tussen organisatie, sociale beweging en gemeenschap optimaal is. <

Literatuur

- Elias, N., & Scotson, J. L. (1985). *De gevestigden en de buitenstaanders. Een studie van de spanningen en machtsverhoudingen tussen twee arbeidersbuurten*. 's-Gravenhage: Ruward.
- Etzioni, A. (1966). *De moderne organisatie*. Utrecht: Spectrum.
- Goddijn, H.P.M. (1980). *Max Weber, zijn leven, werk en betekenis: een inleiding*. Baarn: Ambo.
- De Groot, K. (2010). Een gastvrije parochie is niet een gezellige parochie. *Handelingen, tijdschrift voor praktische theologie*, 37(2), 2-11.
- De Jong, G.P. (2008). *Doen alsof er niets is. Sociologische gevalstudie over een kerkelijke gemeente als dynamische configuratie*. S.l.: s.n.
- Jonkers, J.B.G. (2000). Evaluatie van de gereformeerde gemeenteopbouw. In: J.B.G. Jonkers & J. Bruinsma - de Beer (eds.). *Gemeente gewogen. Een introductie op het theologische gesprek over de lokale kerkelijke gemeente*, 12-34. Kampen: Kok.
- Klandermans, B., & Seydel, E. (1987). *Overtuigen en activeren. Publieksbeïnvloeding in theorie en praktijk*. Assen etc.: Van Gorcum.
- Lammers, C.J. (1993). *Organiseren van bovenaf en van onderop. Een beknopte inleiding in de organisatiesociologie*. Utrecht: Het Spectrum.
- Lammers, C.J., Mijs, A.A., & Noort, W.J. van (2000). *Organisaties vergelijkenderwijs: ontwikkeling en relevantie van het sociologisch denken over organisaties* (8e bijgewerkte druk ed.). Utrecht: Het Spectrum.
- McCarthy, J.D., & Zald, M.N. (1977). Resource mobilization and social movements: a partial theory. *The American Journal of Sociology*, 82(6), 1212-1241.

- Nijeboer, W.C., & Haverlach-de Weerdt, L. (1993). *Samen op weg in een geherformeerde vrijplaats. Heden en verleden van de protestants-christelijke geloofsgemeenschap in Hoogland*. Hoogland: Hervormde/Gereformeerde Kerkgemeenschap Hoogland.
- Schreuder, O. (1981). *Sociale bewegingen. Een systematische inleiding*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Schreuder, O. (1985). *Moderne bewegingen. Oude thema's in een nieuw klimaat*. Zeist: Kerckebosch.
- Stoppels, S. (2009). *Voor de verandering. Werken aan vernieuwing in gemeente en parochie*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Tönnies, F., & Ruebens, M. (1990). *Gemeenschap en maatschappij. Grondbegrippen van de zuivere sociologie*. Leuven: Acco.
- Gert (dr. G.P.) de Jong is senior onderzoeker en kwaliteitsmanager bij ITS, Radboud Universiteit Nijmegen.
dejong.gp@gmail.com



Als de voorbijganger blijft...

Wat gebeurt er als een vertrokken voorganger blijft wonen in de plaats waar hij pastor is geweest en ook nog eens bij de gemeente of parochie betrokken blijft?

Adrian Verbree, voormalig predikant binnen de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt, schrijft in zijn boek *Eclips* openhartig over zijn jarenlange burn-out (Verbree 2003). Deze periode is voor hem en zijn gezin enorm ingrijpend geweest. Uiteindelijk moet hij beslissen zijn predikantschap er aan te geven. Omdat hij het nodig heeft in een vertrouwde omgeving te blijven, besluiten hij en zijn vrouw op zoek te gaan naar een huurhuis in het dorp. Dat vinden ze ook en daarmee bevinden we ons midden in de thematiek van dit artikel: wat gebeurt er als een vertrokken voorganger blijft wonen in de plaats waar hij pastor is geweest en ook nog eens bij de gemeente of parochie betrokken blijft? In het geval van Verbree gaat dat prima, getuige het nawoord in zijn boek: 'Moge het feit dat wij nog steeds met plezier in Gramsbergen wonen en het feit dat ik er tegenwoordig met enige regelmaat ook weer voorga in

erendiensten het bewijs vormen van de uitstekende verhouding die wij met kerkenraad en gemeente hadden en hebben' (2003, 196).

Het kan ook anders. Dat ervaart Gary Nelson, een Canadese baptistenvoorganger, als een van zijn voorgangers na jaren elders te hebben gewerkt, als emeritus terugkeert naar de stad en de gemeente waar hij vroeger heeft gewerkt. In een grijs verleden heeft een nationaal tijdschrift hem gerekend tot de top tien van predikers in Canada. Ieder contact dat hij met Nelson heeft, eindigt met een vraag: 'Gary, did you know that in 1955 I was named one of the top ten preachers in Canada by *Star Weekly*?' (2008, 12). De glorieuze tijden van de kerk zijn al lang voorbij, de gemeente heeft het moeilijk, en Nelson voelt zich voortdurend veroordeeld door deze voorganger. De moed om tegen deze 'Star' in te gaan, ontbreekt hem echter. Wel schrijft hij in zijn boek achteraf dat deze man – inmiddels overleden – nooit in de gaten heeft gekregen dat in Canada inmiddels niemand ►

< Beeld en foto René Rosmolen

meer geïnteresseerd is in een top tien van predikers.

Oriënterend onderzoek

Er is eigenlijk nauwelijks iets bekend over wijvingen en problemen die zich kunnen voordoen op dit terrein. Dát ze zich voordoen is wel duidelijk, maar op welke schaal en met welke intensiteit, is onhelder. Ook in de literatuur is er nauwelijks aandacht voor.

We hebben een oriënterend onderzoek gedaan naar het fenomeen van ‘de voorbijganger die blijft’. Dat is gebeurd via een open oproep in *Predikant en Samenleving*, het orgaan van de Bond van Nederlandse Predikanten en een vergelijkbare oproep op de site van de Vereniging voor Pastoraal Werkers Nederland (VPW), de beroepsvereniging voor rooms-katholieke pastores. In totaal hebben 47 personen gereageerd, voornamelijk vanuit de Protestantse Kerk in Nederland. Dat is geen indrukwekkend aantal en ook gezien de onderzoeksvorm kan van enige representativiteit geen sprake zijn. Het ging ons primair om een eerste signalement van een relatief onbekend fenomeen. Opmerkelijk was dat als we in onze wandelgangen vertelden over het onderzoeksthema, de gesprekspartners heel vaak aankwamen met eigen ervaringen, van heel dichtbij of verder weg. Kennelijk is de problematiek qua omvang niet verwaarloosbaar!

Een ervaring

Een predikant aanvaardt een andere werkkring, maar blijft wonen in de plaats waar hij – naast een fulltime collega – parttime als predikant

gewerkt heeft. Hij houdt nadrukkelijk afstand van de gemeente en gaat de eerste paar jaar niet of nauwelijks op verzoeken in. Wel gaat hij een of twee keer per jaar voor.

Als hij na verloop van jaren vanuit de kerkelijke gemeente verzocht wordt om deel uit te gaan maken van een beleidsgroep, reageert hij niet afwijzend. Wel stelt hij als voorwaarde dat zijn opvolger moet instemmen met zijn deelname. Omdat hij geen protesten verneemt, treedt hij toe tot de groep en probeert vanuit zijn kennis en ervaring bij te dragen aan het proces van beleidsvorming.

Als de groep al een tijd functioneert, meldt de

***‘Ik wilde wel weg, maar
mijn vrouw zei toen:
dan moet je wel alleen’***

opvolger – met slechts een kleine aanstelling in de gemeente – hem dat hij uit de wijkkerkenraad is gestapt vanwege diens betrokkenheid bij de beleidsgroep. Dat is een schok voor hem en hij schrijft dan ook direct een brief aan de wijkkerkenraad om zijn ongenoegen kenbaar te maken. Uit de reactie blijkt dat de kerkenraad min of meer willens en wetens voorbij is gegaan aan de voorwaarde van de vroegere predikant. Zelf heeft hij op dit punt geen navraag gedaan bij zijn opvolger.

Het incident is voor hem overigens niet een motief om zijn lidmaatschap weer ongedaan te maken. Hij blijft lid van de groep en onspeaking terms met zijn opvolger. Het incident is wel een van de momenten waardoor de relatie tussen de nieuwe predikant en de wijkgemeente onder druk is komen te staan.

Wat leverde het op?

Van de 47 reacties waren er 44 afkomstig van direct betrokkenen. Daaronder waren 24 voorbijgangers en 20 opvolgers van een of meer voorbijgangers. Over het geheel genomen zijn er meer positieve brieven dan negatieve, maar dat geldt niet voor de groep voorgangers die te maken hebben met een gebleven voorbijganger. Daar waar de gebleven voorgangers vooral schrijven dat het goed gaat, schrijven de opvolgers veel gereserveerder over de plek van een gebleven voorbijganger. In hun 20 reacties domineren negatieve ervaringen niet echt, maar als ze er zijn, zijn ze vaak wel erg zwart.

Gebleven voorgangers

Als we beginnen met de groep van gebleven voor(bij)gangers, valt op dat ze vooral twee motieven noemen voor hun keuze te blijven wonen. Tijdens hun actieve periode hebben ze een huis gekocht en in de tweede plaats is er de gehechtheid aan de opgebouwde sociale contacten. Dat geldt bepaald niet in de laatste plaats voor de partner: 'Ik wilde wel weg, maar mijn vrouw zei toen: dat is dan jammer, dan moet je wel alleen.' De rol van veel voorbijgangers blijft beperkt tot voorgaan in de zondagse kerkdienst en het leiden van rouw- en trouwdiensten. Sommige pastores blijven nog pastoraal actief, vaak met instemming van de opvolger en soms zelfs op diens verzoek.

Wat veel gebeurt, is dat de oude voorganger betrokken raakt bij beleidsmatige en/of theologisch-inhoudelijke zaken in de gemeente of de parochie. De casus hierboven past op dit punt

duis in een breder plaatje. Een emeritus predikant die lid is geworden van de toerustingcommissie in zijn gemeente schrijft het volgende: 'Dat vind ik een mooie taak: niet zo opvallend in beeld, maar ik kan wel mezelf erin kwijt, ook als theoloog.' Meerdere vertrokken voorgangers die positief schrijven over hun 'blijven', spreken over heldere afspraken die zijn gemaakt bij het vertrek. Het handhaven daarvan is niet altijd eenvoudig, maar is wel nodig om een nieuwe plek te vinden. 'Een duidelijk besef van misbaarheid', is ook erg behulpzaam, aldus een emeritus predikant.

Opvolgers

Onder de reacties van opvolgers vinden we nogal wat pijn. De schaduw van de voorganger is soms erg diep en lang. De spanning liep in een bepaalde situatie zo hoog op, dat de opvolger over de emeritus schrijft: 'Ik heb zijn aanwezigheid gedurende de hele periode vervloekt.' De opvolger is onder andere door deze ervaring er een paar jaar uit geweest. In een andere situatie waren de opvolger en voor(bij)ganger zo tegenover elkaar komen te staan dat een vrouw, die stervende was, wilde dat ze het bij zouden leggen en samen haar begrafenis zouden doen. De respondent schrijft daarover: 'Ik vond alles best, maar heb toch in alle vriendelijkheid gezegd dat 'uw verzoenend sterven' op die afgedwongen manier eigenlijk niet zo zinvol was.'

In de reacties komt ook naar voren dat de persoonlijkheid van mensen hier een grote rol speelt. Het kan immers ook heel goed gaan, ►

daarvan getuigen meerdere brieven. 'Ik beschouw het als een eer deze wijze collega onder mijn gehoor te zien!', schrijft een predikant. Een andere respondent werpt een belangrijke vraag op: 'Alleen de onderlinge collegialiteit voorkomt problemen, maar ik vermoed dat dat doorgaans niet de sterkst ontwikkelde kwaliteit is van veel predikanten. Is collegialiteit te organiseren? Dat is voor mij de grote vraag.'

Die vraag lijkt inderdaad van belang in een beroep dat nadrukkelijk solotrekken in zich heeft en derhalve ook solisten zal aantrekken. Aandacht wordt ook gevraagd voor de onhelderheid inzake het ambt bij het emeritaat en bij het switchen naar werk buiten de geloofsgemeenschap. Wat houdt op en wat blijft? We komen hierop terug.

Meer over deze thematiek

In ieder geval hebben de protestantse en de rooms-katholieke kerk expliciet aandacht voor de zaak die hier aan de orde is. De Protestantse Kerk in Nederland ontwikkelt momenteel gedragsregels voor predikanten en kerkelijk werkers. Onder het kopje 'De predikant/kerkelijk werker als collega' wordt ook de emeritus aangesproken: 'Wanneer je je ambt of dienst in een gemeente hebt neergelegd neem je distantie in acht om je opvolger de ruimte te geven' (concepttekst 2011). Hoe deze distantie er uit moet zien, wordt niet uitgewerkt. In de beroepscode van de Federatie Verenigingen Pastoraal Werkers (VPW) van de Rooms-Katholieke Kerk staat onder meer dit: 'Een

pastor, van wie de aanstelling is geëindigd, laat alles achterwege wat het functioneren van de opvolger belemmert' (2011, artikel 4.8). Ook hier ontbreekt een verdere uitwerking. Beide teksten zijn van recente datum en dat lijkt erop te wijzen dat aandacht voor de thematiek beleidsmatig gezien nog in de kinderschoenen staat.

In zijn boek *Beroepsethiek voor pastores* (2008) besteedt Schenderling aandacht aan het vertrek van een pastor naar een andere plaats of het neerleggen van het ambt. Hij spreekt hier duidelijke taal: men vraagt te veel van een geloofsgemeenschap als zij aan meerdere

Een liturgische markering kan helpen om afstand te nemen

pastores vertrouwen moet geven. Het loslaten van de bestaande band met een voorganger is vaak een moeizaam proces voor pastoranten, zeker als deze band goed was. Het proces wordt positief versneld als de voor(bij)ganger duidelijk maakt dat hij niet meer beschikbaar is voor pastorale diensten, nog maar eens per jaar wil voorgaan en geen adviezen meer geeft in beleidsmatige kwesties. Schenderling noemt het gevaar dat het aanhouden van bepaalde pastorale relaties of het begeleiden van uitvaarten ook uitgelegd kan worden als een motie van wantrouwen ten opzichte van de opvolger. De vertrekkende voorganger zal een *clean break* moeten willen maken, zo stelt hij. Hij verwijst hierbij onder andere naar Gaylord Noyce, een

Amerikaanse hoogleraar die het boek *Pastoral Ethics* (1998) schreef. Noyce schrijft dat de blijvende bemoeienis van vertrokken voorgangers een van de grootste problemen is in de kerk. Hij stelt dat dit probleem vaak onderwerp van gesprek is in ethische verhandelingen onder geestelijken (135). Dat is een constatering die voor Nederland niet of nauwelijks lijkt op te gaan. Noyce is heel duidelijk: het gaat in de kerk om wat goed is voor de gemeenschap, niet om individuele belangen. Hij noemt de gemeenteleden *clients*, waarmee hij duidelijk maakt dat er vooral sprake is van een professionele band en niet zozeer van een vriendschappelijke band tussen pastor en pastoraat.

Noyce noemt een aantal manieren waarop blijvende contacten van vertrokken voorgangers een gemeenschap negatief kunnen beïnvloeden. Het gaat daarbij onder andere om de spagaat waarin een gemeenschap komt als ze niet echt afstand neemt van de oude voorganger en de nieuwe niet voluit kan verwelkomen. Het rouwproces komt niet goed op gang en heel gemakkelijk kan de oude voorganger als een schaduw over het functioneren van de nieuwe heen vallen. Vergelijkingen worden dan steeds weer gemaakt en als deze in het nadeel van de nieuwe voorganger uitvallen, is diens positie zeer kwetsbaar. Noyce pleit er dan ook voor dat de oude banden echt worden doorsneden en de oude voorganger ook werkelijk uit beeld verdwijnt.

Een ander geluid horen we bij Friedman, de inmiddels overleden rabbi en gezinstherapeut. In zijn boek *Van geslacht op geslacht* (1999)

benadert hij de gemeente als een gezin. De band tussen voorganger en gemeente is als een huwelijk en het afscheid nemen van een gemeente door emeritaat dan wel andere werkzaamheden ziet hij als een scheiding. Vanuit dit gezichtspunt is het dan ook niet zo gemakkelijk 'de navelstreng door te knippen'. Want welke pastor zou datzelfde advies geven aan een gemeentelid dat gaat scheiden en zich intensief bezig heeft gehouden met de opvoeding van de kinderen? Dat is simpelweg onmogelijk (264). Vanuit het gezinsmodel ziet hij een mogelijkheid om deze situatie juist vruchtbaar te laten zijn in de overgang van de ene naar de andere situatie. Hij noemt vier samenhangende elementen die ervoor kunnen zorgen dat de losmaking zo min mogelijk schade tot gevolg heeft:

1. Het reguleren van de eigen emotionele reactiviteit naar anderen toe. Hieronder valt vooral het in de hand houden van de eigen reactie en boven deze reactie staan. Dat geldt misschien wel in het bijzonder als er een vergelijking wordt gemaakt met de opvolger ('we missen uw preken zo...').
2. Het toestaan van emotionele reactiviteit bij anderen. Hier moet de tijd voor worden genomen. Mensen moeten de ruimte krijgen te reageren op het vertrek, zeker als het rouw met zich meebrengt. Het eerste element is hierbij van groot belang.
3. Ontspannen deel uitmaken van het overgangsproces. Een vertrokken voorganger moet geen invloed willen uitoefenen op



het kiezen van de opvolger, maar kan wel helpen bij bijvoorbeeld het opstellen van een profiel voor de opvolger.

4. Contact blijven houden nadat de gemeente verlaten is, maar daarbij voortdurend driehoeksvorming uit de weg blijven gaan. Friedman trekt hier weer de lijn naar de scheiding van een huwelijk. Direct weggaan en geen contact meer hebben, komt het verwerkingsproces niet ten goede en zorgt dat het langer duurt voordat de wond geheeld is (270-274).

Friedman schrijft ook over zijn eigen vertrek uit de geloofsgemeenschap waarbinnen hij werkte (274-281). Uit zijn persoonlijke relaas blijkt wel hoe complex het afscheid in de praktijk is voor zowel de gemeente als de vertrekkende voorganger. Allerlei emoties komen voorbij. We lezen over boze reacties uit de gemeente en over jaloezie bij de voor(bij)ganger als er een nieuwe opvolger is gevonden.

Wat is wijs (beleid)?

Ds. Lo de Liefde schreef in 2004 als emeritus predikant twee artikelen over het emeritaat in het tijdschrift *Woord en Dienst*. Hij pleit daarin niet alleen voor een levenslang ambt voor predikanten, maar ook voor ouderlingen en diakenen. Achtergrond daarvan is mede de onhelderheid bij het emeritaat: de ambtsbediening eindigt, maar komt het ambt daarmee ook ten einde?

De Liefde noemt het ambt een *character indelebilis*, een onvergankelijk merkteken. Op

de weg naar zijn eigen emeritaat merkt De Liefde dat het emeritaat in de praktijk niet meer is dan een administratieve en financiële aangelegenheid. Hij schrijft in het artikel dat het besef van roeping, van het bekleed worden met het ambt door handoplegging en het staan in de gemeente, spaarzamer wordt. Alles wordt geprofessionaliseerd in de kerk en daarmee gaat volgens hem veel rijkdom verloren. Hij vraagt zich af waar de breedte van de kerk in haar geestelijke gestalte blijft bij deze *rite de passage*.

In een tweede artikel gaat hij in op de vraag hoe de kerk praktisch aanwezig kan zijn. Hij verwijst naar de Duitse protestantse volkskerk (Evangelische Kirche in Deutschland, EKD)

Johannes' leerlingen beklagen zich over het succes van Jezus: '... iedereen gaat naar hem toe!'

waar men binnen de liturgie rituelen kent voor deze overgang. Zo krijgt de predikant die zijn dienstwerk neerlegt, de handen opgelegd en ontvangt hij de zegen voor de nieuwe fase in zijn leven. Zo wordt een belangrijk scharniermoment liturgisch gemarkeerd. Dat helpt bij het vinden van een nieuwe plek binnen de kerk, zeker als de predikant betrokken blijft bij de gemeente waarbinnen hij heeft gewerkt.

De Liefde stelt ook een procedure voor waarin de predikant die emeritus wordt, weer een gesprek krijgt in de trant van het colloquium bij het begin van zijn ambtsperiode. In dat gesprek kan gesproken worden over de motiva-

tie voor het ambt bij aanvang en de beleving van het ambt achteraf. Dit gesprek heeft een verwerkende functie: 'Elementen van dank, teleurstelling, vragen over tekortgeschoten zijn kunnen dan geuit worden.' Vervolgens moet het gesprek ook gericht zijn op de toekomst: heeft de emeritus plannen, hoe kan hij nog ingezet worden en wil hij dat? Als deze vragen niet gesteld worden, gaat veel menselijke ervaring, kapitaal en zinvolle kritiek verloren. Het gaat De Liefde nadrukkelijk om het behoud van alles wat goed is geweest, maar zijn pleidooi wordt ook gevoed vanuit het besef dat het hier gemakkelijk fout kan gaan.

Een liturgische markering van het einde van de actieve dienst kan helpen om afstand te nemen, maar het is uiteraard geen panacee. Veel hangt af van de persoonlijkheid van de voorbijganger en van diens opvolger. Echter, zelfs als beiden in de geest van Friedman gekomen zijn tot zelfdifferentiatie, is de verhouding nog steeds complex. Een van de respondenten noemde in dit verband een belangrijke les die hij had geleerd: 'Met mijn eerste wijkpredikant heb ik met betrekking tot huwelijksdiensten iets belangrijks geleerd. Als ik gevraagd werd door een stel dat mij kende – bijvoorbeeld van belijdeniscatechisatie – zei ik eerst dat ze daar eerst met hun wijkpredikant over moesten praten. Die nam na enige tijd contact met me op en vertelde mij dat in feite die vraag geen zin had. Hij kon met goed fatsoen geen 'nee' zeggen op zo'n vraag. We kwamen er op uit dat het beter was om eerst uit te gaan van de normale situatie en dat is dat de eigen predikant

een huwelijksdienst leidt. In bijzondere situaties kan ik eerst zelf met mijn collega overleggen. Wat uit dat gezamenlijk beraad komt, kon ik dan tegen het bruidspaar zeggen.' Dit voorbeeld maakt duidelijk dat er – zeker in de eerste jaren na vertrek – vrijwel altijd druk is, dus ook als de voorbijganger en de opvolger een goede verstandhouding hebben.

In de hierboven beschreven ervaring zien we dezelfde spanning terugkomen. Ook hier zal het lastig zijn geweest voor de opvolger – als het hem gevraagd zou zijn – om nee te zeggen tegen het toetreden van zijn voorganger tot de beleidscommissie. De relatie van voorbijganger en opvolger is ingekaderd binnen een derde partij, de gemeente of de parochie en de individuele leden daarbinnen. Dat maakt de onderlinge verhouding nog eens extra kwetsbaar. Want niet altijd voert wijsheid de boventoon binnen de geloofsgemeenschap. Ook dat laatste zagen we in de genoemde ervaring: de kerkenraad legt de voorwaarde van de voorbijganger naast zich neer en kiest daarmee impliciet openlijk partij. Nog los van dit soort beleidsmatige zaken, ligt het gevaar van vergelijking van voorgangers voortdurend op de loer. Vergelijkingen worden snel gemaakt, zeker rond het functioneren van voorgangers in de publieke eredienst of in het persoonlijk pastoraat. Of deze vergelijkingen nu positief of negatief uitvallen voor een betrokkene, vrijwel onvermijdelijk zetten ze de verhouding tussen voorbijganger en opvolger onder druk. ▷

Onhelderheid rond het ambt

Er is reden om nog iets uitvoeriger stil te staan bij het ambt, want daar ligt in ieder geval binnen de protestantse traditie onduidelijkheid. Een emeritus en een beroepbare predikant (de term uit de kerkorde voor predikanten die vanwege diverse redenen gestopt zijn met hun werk als predikant) behouden de bevoegdheid tot het bedienen van het Woord en de sacramenten. Wat voor de meerderheid van beroepen niet geldt, geldt wel voor professionele kerkelijke ambtsdragers: zij mogen na te zijn teruggetreden doorgaan met het verrichten van werkzaamheden.

Als we kijken naar de kerkorde van de Protestantse Kerk in Nederland, dan is onduidelijk of het ambt een levenslang merkteken is of dat men uit het ambt ontheven wordt. In het geval van de beroepbare predikant wordt er gesproken over ontheffing van het ambt, in het geval van de emeritus gebeurt dit niet zo expliciet. De ambtsbediening is beëindigd, maar is er een verschil tussen ambt en ambtsbediening?

Van den Heuvel, auteur van *De toelichting op de (PKN) kerkorde* beschrijft de onduidelijkheid die dit oproept als volgt: 'De emeritus of beroepbare predikant wordt 'uit het ambt ontheven' maar behoudt de bevoegdheid tot de bediening van het Woord en sacramenten. Betekent dit, dat een baby, die gedoopt wordt door een emeritus predikant, ambteloos gedoopt is?' Volgens Van den Heuvel zou niemand dat beweren en behouden teruggetreden predikanten toch 'iets van het ambt' (Van den Heuvel 2004, 144). Hier ligt dus een onhelder-

heid. Welke bevoegdheden een emeritus en een beroepbare predikant behouden is wel duidelijk, maar naar de grond hiervoor blijft het gissen.

Een geestelijke reden zou de levenslange roeping kunnen zijn, die een predikant krijgt. Koffeman maakt in zijn boek *Het goed recht van de kerk* onderscheid tussen *vocatio interna* en *vocatio externa* (2009, 144). De *vocatio interna* is de inwendige roeping die iemand kan ervaren. Deze inwendige roeping kan bevestigd worden als de kerk iemand (be)roept tot voorganger. Dit beroep van buiten is de *vocatio externa*. Deze benadering roept de vraag op wat de *vocatio interna* nog betekent als de *externa* er niet meer is.

Door het behouden van de bevoegdheden is er niet de noodzaak de overgang te maken naar het 'gewone' leven zonder baan en zonder de status van predikant. Zal men zich niet altijd predikant blijven voelen? Ook voor de gemeente zal dit gevoelsmatig zo blijven, zeker als de voorganger in de gemeente aanwezig blijft. Waarom zouden gemeenteleden die een band hebben opgebouwd met een predikant géén beroep op hem of haar blijven doen? Zou het niet gemakkelijker zijn, zo schreven enkele 'gebleven' voorgangers, als de vertrokken voorganger zou kunnen zeggen: 'Ik kan niet op uw verzoek in gaan want ik heb de bevoegdheid niet meer'? Er is alle reden om deze thematiek verder te doordenken.

Een probleem van alle tijden?

Is het wijs om te allen tijde het veld te ruimen en daadwerkelijk te vertrekken? De gedachten

daarover verschillen, dat zagen we al. Een van de respondenten schreef dat er in protestants België een regel was, of is, die voorschrijft dat een emeritus predikant niet mag gaan wonen binnen een straal van veertig kilometer van zijn oude gemeente. We hebben die regel niet kunnen verifiëren. Een andere respondent stelde voor dat een vertrokken predikant op tenminste dertig kilometer afstand van de oude werkplek zou gaan wonen.

Deze geografische benadering brengt ons bij het intrigerende begin van Johannes 4. Het is het hoofdstuk over de ontmoeting van Jezus met de Samaritaanse vrouw, maar de vrij onbekende opmaat van het hoofdstuk prikkelt de nieuwsgierigheid. Het komt Jezus ter ore dat aan de Farizeeën wordt verteld dat hij meer leerlingen maakt dan Johannes. Ook zou hij er meer dopen. De twee worden dus vergeleken en een driehoek ontstaat. Jezus besluit Judea te verlaten. Hij wijkt uit naar Galilea.

Commentaren concentreren zich vooral op de vraag of Jezus al dan niet doopte en op een mogelijk conflict met de Farizeeën. Er is niet of nauwelijks aandacht voor de relatie tussen Jezus en Johannes de Doper. In hoofdstuk 3, 26 lijken de leerlingen van Johannes zich te beklagen over het succes van Jezus: '... iedereen gaat naar hem toe!' Zou Jezus zich hebben teruggetrokken om niet in een concurrentieverhouding met Johannes terecht te komen? Zelf staan beide mannen, afgaande op het getuigenis van de evangelist Johannes, boven een dergelijke verhouding, maar hun leerlingen kennen niet. Een goede verstandhouding tussen

twee mensen kan door derden onder druk komen te staan. Jezus wijkt uit van het religieuze centrum Judea naar het perifere Galilea.

Juist in zijn raadselachtigheid fascineert deze tekst, zeker in het verband van onze thematiek. Een driehoek is zo gemaakt in gemeente en parochie! Is er soms grond om in zo'n situatie als meer 'succesvolle' voorganger uit te wijken, in welke vorm dan ook? ◀

Literatuur

- Friedman, E.H. (1999). *Van geslacht op geslacht. Gezinsprocessen in kerk en synagoge*. Gorinchem: Ekklesia.
- Heuvel, P. van den (red.) (2004). *De toelichting op de kerkorde van de Protestantse Kerk in Nederland*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Koffeman, L. (2009). *Het goed recht van de kerk. Een theologische inleiding op het kerkrecht*. Kampen: Kok.
- Liefde, L. de (2004). Emeritaat: waar is de kerk? In: *Woord en Dienst*, jrg. 53, nr. 15, 12-13.
- Liefde, L. de (2004). Emeritaat, de rol van de kerk. In: *Woord en Dienst*, jrg. 53, nr. 16, 12-13.
- Nelson, G.V. (2008). *Borderland Churches. A Congregation's Introduction to Missional Living*. St. Louis: Chalice Press.
- Noyce, G. (1988). *Pastoral Ethics. Professional Responsibilities of the Clergy*. Nashville: Abingdon Press.
- Schenderling, J. (2008). *Beroepsethiek voor pastores*. Budel: Damon.
- Verbree, A. (2003). *Eclips. Verslag van een burn-out*. Barneveld: De Vuurbaak.
- Sake (dr. S.) *Stoppels is universitair docent kerkopbouw en diaconiek aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam.*
s.stoppels@vu.nl
- Marjolijn (M.J.L., Ba) de Waal is masterstudent theologie aan de Protestantse Theologische Universiteit. Haar bachelorscriptie (Vrije Universiteit Amsterdam) waarin ze verslag doet van het onderzoek, is bij haar per e-mail op te vragen.
mijldewaal@pthu.nl.

ACTUEEL

Vrouwen tussen geloven, geld en groen

Op 24 en 25 maart 2012 wordt in Delft de volgende Oecumenische Vrouwensynode gehouden met de ecologisch feministische theologie als overkoepelend thema: 'Vrouwen tussen geloven, geld en groen'. Daarnaast worden ook de thema's 'landbouw en voedsel' verdiept. Met lezingen, workshops, een vergadertafel waar punten voor gezamenlijke actie ingebracht kunnen worden, plus een praathuis: een ontmoetingsplek om thema's die vrouwen bezighouden uit te wisselen.

Locatie: Westcordhotel, Delft. Deelinschrijving en overnachting mogelijk.

Inschrijven: vrouwensynode.nl

Studiedag 'Eerbiedig pastoraat'

'Een pastoraal werkster bezoekt een suïcidale vrouw. Zonder de vrouw iets te vragen, neemt de pastoraal werkster contact op met de huisarts en begeleidt zij de pastorant nadrukkelijk naar psychologische hulp. De vrouw gaat in op de behandeling en bedankt de pastoraal werkster achteraf hartelijk voor wat ze gedaan heeft.'

Balanceert de pastor hier op het randje van haar pastorale bevoegdheid of gaat zij er alsnog overheen? Wanneer moet je als pastor durven ingrijpen of loslaten? En wat geeft uiteindelijk de doorslag bij de afweging van de eigen beroepsethiek? Over deze en andere elementen rond het persoonlijk pastoraat en de relatie

tussen pastor en pastorant, organiseert Luce/CRC op 13 april 2012 van 13.00 tot 17.30 uur een studiemiddag 'Eerbiedig pastoraat' voor pastorale professionals aan de hand van twee actuele moraaltheologische onderzoeken, van Guus Timmerman (Universiteit van Tilburg) en van Marina Riemsdagh (KU Leuven).

Locatie: FKT, Heidelberglaan 2, Utrecht, zaal 817.

Kosten: € 55; € 45 alumni FKT en leden VPW (mits vermeld bij opgave). Opgave: voor 1 april via www.luce-crc.nl

Symposium spiritualiteit en dementie

Over spiritualiteit en dementie gaat het tweede gezamenlijke symposium van Luce/CRC en Reliëf op 17 april 2012 van 13.30-17.00 uur. Onderzocht wordt de spannende relatie tussen geheugen, herinnering en identiteit vanuit het oogpunt van religie en zingeving.

Sprekers zijn dr. Douwe Draaisma, hoogleeraar geschiedenis van de psychologie (RuG) en dr. Frans Vosman, hoogleraar zorgethiek (UvT). De lezingen worden afgewisseld door korte ervaringsverhalen uit de zorgpraktijk, opgetekend en gelezen door geestelijk verzorger Fia Oomen. Dr. Thijs Tromp leidt het zaalgesprek en verzorgt de inhoudelijke afsluiting. Een studiemiddag voor pastores, geestelijk verzorgers, zorgverleners, bestuurders en vrijwilligers uit ouderenzorg, ziekenhuispastoraat, geestelijk gehandicaptenzorg en basispastoraat.

Locatie: Campus De Uithof,
Universiteitsbibliotheek, Boothzaal, Heidelberg 3,
Utrecht. Kosten: € 60; € 50 alumni FKT en
leden Reliëf (mits vermeld bij opgave). Opgave:
voor 1 april via www.luce-crc.nl

Tweedaagse cursus Geestelijk leider

Hoe sta je als geestelijk leider in de kerk en de wereld van vandaag en hoe werken ontwikkelingen en verwachtingen op je in? Die vraag komt aan de orde in een tweedaagse cursus voor pastorale beroepskrachten op 7 en 8 mei 2012. In de meditatieve en rustieke omgeving van een klooster krijgen deelnemers de gelegenheid zichzelf en elkaar te bevragen op het eigen staan in kerk en werk, processen die gaande zijn, spanningen en kansen die dat oproept, kwaliteiten en houdingen die vereist zijn, keuzes die doorwerken in planning en organisatie. Cursusleiding: Henk van Hout en Henk Witte, beiden verbonden aan de Faculteit Katholieke Theologie te Utrecht/Tilburg.

Locatie: Emmaus Priorij, Huize Doornburgh,
Maarssen. Kosten: € 650,- inclusief overnachting. Studielast: 20 uur (5 dagdelen). Informatie:
www.luce-crc.nl; 030-253 18 82. Opgave: voor
15 april 2012 via luce-crc@uvt.nl

Studiedag 'Ritualiteit en hulpverlening'

Op 5 juni 2012 wordt in het Belgische Geel een KSGV-studiebijeenkomst over 'Ritualiteit en hulpverlening' georganiseerd (herhaling van de

studiedag op 20 april 2011 in Groningen).

Deze studiedag biedt theoretische inzichten die hulpverleners leert ritualiteit te zien.

Bovendien worden handvatten voor de praktijk geboden. Hoe ontdekken we via de bestudering van andere culturen de ritualiteit in de eigen hulpverlening? Welke ethische inzichten kunnen bij etnisch-culturele diversiteit goede zorg rond tradities en rituelen waarborgen? Welke rol speelt ritualiteit bij bijvoorbeeld de hulpverlening aan mensen met kanker? Wat is het rituele gehalte van de westerse psychotherapie en zelf?

Locatie: Openbaar Psychiatrisch Zorgcentrum,
Geel. Kosten: KSGV-leden en -donateurs € 30;
studenten € 15. Vooraf aanmelden:
KSGV, 013-466 33 42; ksgv@ksgv.nl

Vrouwen voor het voetlicht

In *Vrouwen voor het voetlicht* besteedt Museum Catharijneconvent Utrecht van 31 maart tot en met 24 juni 2012 uitgebreid aandacht aan de rol van vrouwen in de kerk. De tentoonstelling laat zien op welke wijze vrouwen zich hebben ingezet voor de kerk van het jaar nul tot nu: martelaressen, heiligen, kluizenaressen, nonnen, kloppen, abdissen, moeders, diaconessen, Graalvrouwen, pastoorshuishoudsters – ook wel 'poetsengelen' genoemd –, pastoraal werkers, domineesvrouwen en vrouwelijke dominees. De verhalen en ervaringen van historische en hedendaagse vrouwen staan centraal. Welke keuzemogelijkheden hadden zij? ▷

Hoe vervulden zij hun rol en wat inspireerde hen? En hoe ziet de toekomst eruit voor vrouwen in de kerk?

Museum Catharijneconvent, Lange Nieuwstraat
38, 3512 PH Utrecht; 030-231 38 35;
www.catharijneconvent; www.aletta.nu;
www.passagevrouwen.nl

De Klacht in de Eredienst

Hoe geef je creatief en muzikaal gestalte aan de klacht in de liturgie? Hoe verhoudt zich de klacht tot de lofprijzing? Rond deze vragen organiseert EredienstCreatief op *zaterdag 17 maart 2012* een praktische studiedag.

Hoofdspreker is prof.dr. Evert Jonker, emeritus hoogleraar praktische theologie aan de PThU-Kampen. In de middag diverse workshops: Blended Worship door Kees van Setten; Bronnen van liederen; Kyrie voor jongeren i.s.m. JOP en Schriftelezing anders door Andries Govaart. In de afsluitende viering worden elementen uit de diverse workshops opgenomen.

Kerkcentrum 'De Ark', Maarssen; 10.00-17.00 uur. Kosten: € 55,- Informatie en opgave: www.eredienstcreatief.nl

Studiemiddag 'Misdaad en Straf'

Op *22 maart 2012* organiseert het Centrum IIMO in samenwerking met het Departement Religiewetenschap en Theologie van de Universiteit Utrecht en de Contactgroep

Hindoes-Christenen van de Raad van Kerken in Nederland een studiemiddag over het thema 'Misdaad en Straf'. Wat betekent het om in de misdaad te zitten of daarvoor een straf te ondergaan? De Russische schrijver Dostojevski heeft over dit onderwerp een prachtige roman geschreven, die overigens aanvankelijk de in feite onjuiste titel *Schuld en Boete* kreeg. Op deze middag willen we 'Misdaad en Straf' belichten vanuit de literatuur, de gevangenis, maar ook van de kant van het gevangenis-pastoraat. Lezingen door prof.dr. Wil van den Bercken, drs. Bikram Lalbahadoersing en drs. Jan Eerbeek, gevolgd door een slotdiscussie.

Van 13.30-16.45 uur, Boothzaal van de Universiteitsbibliotheek, Heidelberglaan 3, 3584 CS Utrecht. Aanmelden uiterlijk 17 maart 2012: a.c.m.boere@uu.nl; 030-253 2079

Webtips?

Interessante website tegengekomen? Handige links? Stuur de redactie van *Handelingen* uw webtips! redactiesecretariaat@handelingen.com of tinnegrolus@gmail.com

Thema-oproep

Aan welke thema's hebt u als lezer behoefte? Wat speelt er in uw dagelijkse praktijk? Denk mee met *Handelingen* en stuur uw reactie naar: redactiesecretariaat@handelingen.com of tinnegrolus@gmail.com ◀