

SCHRIJVEN IN HET ZAND

PREDIKANTSCHAP IN DE 21^E EEUW

Rede uitgesproken op de 146^e dies natalis van de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen, op 6 december 2000 door **Dr J.F.Goud**

Het verschijnsel dominee roept tegengestelde emoties en oordelen op. Het rechte midden, zo het er is, blijkt moeilijk vindbaar te zijn. Men beweegt zich heen en weer tussen verwijzingen naar de grootheid en onderstrepings van de misère. Van de dominee zijn talloze, elkaar tegensprekende beelden in omloop. Naast de martelaar van de eeuwigheid vinden we de moralistische huichelaar¹. Achter de ruimte der genade die de dominee predikt, doemt het naargeestige en kleinburgerlijke domineesland op². De vreemde vrijspraak die hij te verkondigen heeft, wordt ontkracht door de dominees van Maarten 't Hart, die een 'afschuwelijke zekerheid' ten toon spreiden en hun bijbeltje te voorschijn trekken als was het een revolver³. Men kan zich van deze tegenspraken afmaken door vast te stellen dat een botsing tussen het ideaal en de werkelijkheid nu eenmaal onvermijdelijk is, of door het subjectieve en selectieve van de literaire beeldvorming aan de kaak te stellen. Die reactie is verdedigbaar, maar mist mijns inziens de kern van het probleem.

De tegenspraken in waardering bevestigen op hun manier de *onevenwichtigheid* die kenmerkend is voor het verschijnsel predikant. Het is de vereniging van wat nauwelijks verenigbaar is, een combinatie van tegenspraken, waaraan de presentatie van uitgebalanceerde totaalbeelden geen recht doet. Deze stelling zal in het navolgende op uiteenlopende manieren worden toegelicht. We komen er al iets van op het spoor, wanneer we ons realiseren dat de predikant tegelijkertijd beroepsbeoefenaar en ambtsdrager is⁴, functionaris en middelaar⁵, beambte en sjamaan⁶. Het is niet goed mogelijk deze opposities op één noemer te brengen en in een ééndimensionaal beroepsprofiel met elkaar te verzoenen. De combinatie van tegengestelden geeft aan het predikantschap het karakter van buitenmaatschappelijke maatschappelijkheid (of omgekeerd), dat de theoloog Gunning eens welsprekend op formule bracht. Hij merkte op dat de predikant "geen duimbreed onder de koning en geen duimbreed boven de bedelaar" staat⁷. De positie van de predikant werd hier bepaald door de verwijzing naar twee buitenmaatschappelijke extremen; met de koning deelt hij een ongewoon gezag, met de bedelaar een al even ongewone armoede. Maar het delen van de dominee is symbolisch bedoeld: het vloeit voort uit zijn gevoel van solidariteit of, zo men wil, zijn *roeping*. Zijn symbolische buitenmaatschappelijkheid is weliswaar niet onschuldig en moet niet onderschat worden. Ze stelt wel degelijk eisen aan de definitie van zijn zelfbeeld en aan de competenties die hij nastreeft. Maar het maatschappelijke aspect is evenzeer van belang. De dominee bekleedt immers een gerespecteerde functie binnen een erkend maatschappelijk verband. Zonder de autorisatie van zijn kerk zou hij geen predikant kunnen zijn.

Het laatste houdt in dat het predikantschap ondanks alles een normaal beroep is, dat als zodanig onderzocht kan worden. Onderzoek is zelfs uitermate wenselijk. Bij de zojuist gegeven karakteristieken laten zich immers moeiteloos de bijbehorende ontsporingen denken, in de richting van een vermeend koninklijk gezag of in die van de oeverloze deemoed. Terecht is het heilig ambt in de laatste decennia aan een zekere ontmythologisering en een intensieve *professionalisering* onderworpen. Deze ontwikkeling werd ondermeer op gang gebracht door het besef dat de traditionele pastor in de kring van moderne professionals een onmogelijke figuur dreigde te worden. Praktisch theologen en pastoraal-psychologen hebben zich daarom beijverd om functies van de predikant te onderscheiden, competenties te formuleren, mogelijkheden tot differentiatie en specialisatie aan te wijzen en trainingen te ontwikkelen. Zonder enige twijfel heeft die inspanning haar waarde bewezen, al zijn er ook en met goede redenen kanttekeningen bij te plaatsen. In het bijzonder is de vraag op haar plaats of onderstrepings van de specifieke deskundigheid van pastores geen afbreuk doet aan de eigen aard van het pastorale contact⁸. In de laatste jaren is bovendien steeds meer aandacht gegroeid voor het spiritueel karakter van de 'zorg' die pastores dienen te geven. Men schrijft over de mystagogische – de naar het geloofsgeheim toeleidende – opdracht die zij hebben en de geestelijke begeleiding die in verband daarmee tot hun taak behoort⁹. En zoals de professionalisering door externe ontwikkelingen op gang kwam, is ook de *spiritualisering* in belangrijke mate door factoren van buiten de kerkelijke gemeenschap opgeroepen. Dat het zo is, is wellicht een veelzeggend, in ieder geval een ironisch feit. De voeding en groei van het geestelijk leven behoorden immers vanouds tot de opdracht van kerkelijke gemeenschappen. De termen 'mystagogie' en 'spiritualiteit' doelen echter op terreinen van religieuze beleving – deels binnen, deels buiten de christelijke traditie – die onontgonnen

zijn gebleven. De aandacht daarvoor is opgebloeid door de in onze samenleving alom gestelde vraag naar begeleiding op de weg van religie en wijsheid. Op de generatie van ontzuilers en rebellen is een generatie van zoekers gevolgd; of om nietzscheaanse beeldspraak te gebruiken: de nihilistische leeuw heeft een gedaantewisseling ondergaan en is een spelend kind geworden dat als het ware bij nul begint. Veel tijdgenoten zoeken op een posttraditionele manier religieus hun weg. In een cultuur die een eind heeft gemaakt aan het godsdienstige monopolie van de kerk en de christelijke traditie, sprokkelen ze zich hun eigen levensbeschouwelijke combinatie bijeen. Op de konsekwenties hiervan voor het predikantschap kom ik terug.

Het betoog is als volgt opgezet. In de eerste paragraaf worden enkele aspecten van onze posttraditionele religieuze cultuur beschreven. Als leidraad dient het gedicht 'Church Going' van Philip Larkin (1922-1985). Vervolgens wordt onderzocht hoe de predikant zich in een postchristelijke context kan opstellen en zal hij als 'vriend', 'leraar' en 'vreemdeling' worden getypeerd. De slotparagraaf neemt deze noties samen en zal de titel van deze rede, 'schrijven in het zand', zijn broodnodige verklaring geven. In een academisch verband past het om methoden en competenties te preciseren. Op de terreinen van de dogmaticus, de kerkjurist en de praktisch theoloog zal ik me niet of terloops begeven. Mijn benadering is die van een godsdienst- of cultuurfilosoof, met een inmiddels ruime ervaring als remonstrants predikant in het katholieke Zuiden en het onkerkelijke Westen.

POSTTRADITIONELE RELIGIEUZE CULTUUR

De onontkoombaarheid van de vraag naar zin, de bijzondere gestalte die zij in onze cultuur aanneemt, maar ook de voorbehouden en weerstanden die zij oproept, worden in Larkins 'Church Going' alle aangestipt¹⁰. Hij doet dat op de subtiële en speelse manier van een dichter; zijn taal is precies, zonder ooit vervelend of nadrukkelijk te worden. Predikanten en theologen kunnen ondermeer in dit opzicht veel van dichters leren. Het gedicht is een genuanceerde typering van de verlegenheid van een kerkbezoeker die zich ervan vergewist dat in het gebouw van zijn keuze niets gaande is, vervolgens naar binnen stapt en een rondgang maakt. Bij gebrek aan een hoed neemt zij of hij met onhandige eerbied haar broekklem af. Terug bij de ingang concludeert zij dat deze plek al met al geen onderbreking waard was.

*Yet stop I did: in fact I often do
And always end much at a loss like this,
Wondering what to look for (...)*

[Toch deed ik het; ik doe het feitlijk vaak,
en altijd ben ik, zoals nu, 't spoor bijster
en vraag mij af wat 'k zoek]

Haar verlegenheid met de plaats is een verlegenheid met zichzelf. Wat gaat met die heilig gewaande plaatsen gebeuren wanneer ze in onbruik raken? Misschien zullen ze een tijd lang bijgelovigen aantrekken,

*But superstition, like belief, must die,
And what remains when disbelief has gone?*

[maar bijgeloof gaat, als geloof, toch henen,
en wat blijft over wanneer ongeloof voorbij is?]

Wie wordt de laatste die deze plaats zal bezoeken om wat zij eens was, vraagt de 't spoor bijster zijnde ik zich af. Zal het een liefhebber van oude architectuur of antiek zijn, een 'Christmas-addict', of iemand zoals ik:

*Bored, uninformed, knowing the ghostly silt
Dispersed, yet tending to this cross of ground
Through suburb scrub because it held unspilt
So long and equably what since is found
Only in separation – marriage, and birth,
And death, and thoughts of these – for which was built*

*This special shell? For, though I've no idea
What this accoutred frowsty barn is worth,
It pleases me to stand in silence here;*

*A serious house on serious earth it is,
In whose blent air all our compulsions meet,
Are recognised, and robed as destinies.
And that much never can be obsolete,
Since someone will forever be surprising
A hunger in himself to be more serious,
And gravitating with it to this ground,
Which, he once heard, was proper to grow wise in,
If only that so many dead lie round*

[verveeld, slecht op de hoogte, wetend dat 't slib
verspreid is en toch dit grondkruis hoedend
door steed'lijk struikgewas omdat het zo lang
zo rustig samenhiel wat men sindsdien
alleen los aantreft – huw'lijk, geboorte,
dood, en 't denken daarover – waarvoor dit
speciaal omhulsel werd gebouwd? Want ik
weet niet de waarde van deze opgedirkte stal
maar 't doet mij goed in stilte hier te toeven;

het is een ernstig huis op serieuze aarde,
en in de lucht ervan komt wat ons drijft bijeen,
wordt er erkend, als lotsbestemming aangekleed.
Dat alles kan nooit zo verouderd wezen,
omdat iemand altijd een honger bij zichzelf
ontdekken zal om ernstiger te zijn
en daarmee aangetrokken wordt door deze grond,
waar je, zei men, bij uitstek wijs kon worden:
er zijn alleen al zoveel doden in het rond.]

Vele jaren voordat het begrip in zwang raakte, beschreef Larkin hier de kerkganger die onder *postmoderne* condities aan christendom doet. Een pluralistische en relativiserende houding is haar eigen: dat 'het geestelijk slib' alom te vinden is, is haar volstrekt bekend. De inhoud en betekenis van de christelijke traditie zijn haar vreemd geworden: zij heeft geen idee waar deze 'opgedirkte kille stal' goed voor is. Met godsdienstkritische theorieën over projectie en sublimatie is zij vertrouwd: onze toevallige aandriften en motieven werden in de kerk, zo weet ze, 'als lotsbestemming aangekleed'. Maar zij betrappt zich desondanks op een zeker heimwee naar de samenhang die het leven hier kreeg toebedeeld en op een niet nader bepaalde honger om ernstiger te zijn.

Heimwee naar samenhang

De vraag naar de zin van het leven wordt zelden met zoveel woorden gesteld. Ze klinkt nogal abstract, veelomvattend en zwaarwichtig. Vragen naar zin hebben meestal een beperkter oogmerk en zoeken een concreet perspectief dat betekenis verleent aan de goede en kwade contingenties van het leven: onze verbintenis en jouw geboorte, mijn eenzaamheid, jouw lijden en dood. Het beantwoorden van deze vragen is nooit eenvoudig geweest, maar is er niet bepaald eenvoudiger op geworden. Meer dan ooit tevoren zijn mensen doordrongen geraakt van de eindigheid van hun bestaan. Dat ons leven kort van duur en beperkt van vermogen is, werd van oudsher geweten. Het leven gaat als een wiekslag voorbij, en de mens is niets ten overstaan van de hemel, de maan en de sterren¹¹. Maar de psalmdichters die dit beseften, konden een God aanroepen die van eeuwig tot eeuwig is die Hij is en bezongen Zijn naam wijd en zijd op de aarde. Het latere christendom zocht tastbaarder vormen van bescherming tegen de eindigheid; het ontwikkelde metafysische theologieën en bouwde kathedralen. Een fraai voorbeeld hiervan wordt door G.M.van Asperen beschreven¹². In de familiekerk van de Medici te Florence, de San Lorenzo, is een altaar te vinden. De koepel boven het altaar beeldt de stand der hemellichamen af zoals die was op het moment dat het altaar gewijd werd. Zo construeerden de bouwmeesters van de Medici een tegenwicht tegen hun 'huiver voor de oneindige ruimte' (Pascal). Zij vereeuwigden het moment van de wijding en brachten het in samenhang met de

blinde gang van de maan en de sterren. Het was hun manier om wat hen dreef als lotsbestemming aan te kleden en om samen te houden 'wat men sindsdien alleen los aantreft'.

Voor ons is dat laatste – het onverbonden bestaan van de dingen – de gegeven situatie geworden, zodat ons heimwee niet meer tot rust kan komen in een makrokosmische samenhang. Onze theologie is fragmentarisch geworden en is – hoe paradoxaal het ook klinkt – vertrouwd geraakt met 'het surplus van de niet-zin ten opzichte van de zin' (Levinas)¹³. Dit betekent dat wij, om enkele voorbeelden te noemen (waarbij ik me beperk tot voorbeelden die ik elders heb uitgewerkt), op het geloof in Gods voorzienigheid geen theologie van het alomvattend zinsverband zullen baseren, dat onze christologie een stamelend en ontriofantelijk karakter zal krijgen, dat ons denken over troost zich door het inzicht in de fundamentele ontroostbaarheid van mensen laat begrenzen¹⁴.

Honger naar groter ernst

Larkins kerkganger ontdekt bij zichzelf naast het vage verlangen naar de samenhang die het kerkelijk omhulsel aan het leven gaf, een honger naar meer ernst: "t doet mij goed in stilte hier te toeven; het is een serieus huis op serieuze aarde". Deze opvallende formuleringen lijken een zekere vermoeidheid uit te drukken over de ironiserende, alles in twijfel trekkende houding van moderne mensen. Befaamd is de vaststelling van Freud dat het narcisme van de mensheid drie krenkingen heeft ondergaan¹⁵. Eerst was er Copernicus die de aarde uit het middelpunt van de kosmos verwijderde, vervolgens maakte Darwin een eind aan de biologische uniciteit van de species mens, tenslotte toonde Freud zelf aan dat de ratio door de dynamiek van het onbewuste beheerst wordt. Er zouden andere krenkingen toe te voegen zijn, de filosofieën van Marx en Nietzsche bijvoorbeeld, of astrofysische theorieën die de warmtedood van het zonnestelsel impliceren¹⁶. Mede door deze krenkingen is een betrekkelijk nieuwe culturele situatie ontstaan, een situatie beheerst door ironie en relativering. Vele van de zojuist genoemde theoretici kenden nog een stellig vertrouwen in het gezag van de wetenschappelijk vastgestelde, objectieve waarheid. Zij vertrouwden ook op de vooruitgang die door de kennis daarvan te boeken zou zijn. In de postmoderne situatie is dit vertrouwen verdwenen of minstens gerelativeerd. Een postmoderne filosoof maakt de levensbeschouwelijke eindbalans op, wanneer hij de ironie beschrijft als een alle stellingen relativierende houding, die inhoudt dat "wij niet langer iets vereren, niets als een godheid behandelen, alles als een product van tijd en toeval behandelen"¹⁷. Dat deze ironische houding inderdaad *betrekkelijk* nieuw is, moge blijken uit wat Menno ter Braak – als zo vaak door Nietzsche geïnspireerd – in 1933 over de humor als spelbreker schreef. Hij fulmineerde tegen het zich 'heilig' wanende idealisme en de geestelijke ernst. De noodzaak van ernst moet deugdelijk worden aangetoond. "Maar waar worden onze dichters onhumoristisch? Bij de poëzie. En onze gelovigen? Bij het woord God. En sommige sceptici? Bij de scepsis. Het is mij de moeite niet waard, om daar al onhumoristisch te worden; ik prefereer dan de kiespijn als het geëigende moment."¹⁸

Tegen deze achtergrond zijn Larkins honger om ernstiger te zijn en zijn verlangen naar wijsheid begrijpelijk, al vraagt een theoloog zich af waaruit die honger en dat verlangen voortkomen en wat ze nastreven. Wat overweegt hier: het onmogelijke heimwee naar wat voorbij is, het verlangen naar een symbolische orde die voor mij gelooft, het besef van een smartelijk maar onvermijdelijk tekort? Of is dit verlangen naar groter ernst op te vatten als het verlangen naar een serieusheid die de ironie niet opheft, maar haar voltooit? Tegen de humor van Ter Braak valt in te brengen, dat het geestige ik zélf met zijn trots en zelfbevestiging buiten het spel van de ironie blijft. Het is de onbetwifelbare spil van een spot die andermans zekerheden buitensluit maar zichzelf niet ter verantwoording laat roepen. Het kan zijn dat deze humor niet geestig genoeg is en dat wij moeten zoeken naar een ironie die ironischer is¹⁹. Misschien brengt juist die zoektocht ons tot een ernst die ernstig is zonder de lachlust te wekken²⁰.

De grinnikende echo

De eenzame kerkganger van Larkin vindt haar ernst nadrukkelijk niet in de woorden van het heilige boek. Zodra zij die woorden in de mond neemt, realiseert zij zich haar vervreemding.

*Mounting the lectern, I peruse a few
Hectoring large-scale verses, and pronounce
'Here endeth' much more loudly than I'd meant.
The echoes snigger briefly.*

[Achter de lezenaar neem ik een paar grote donderende verzen door en spreek het 'Tot zo ver' veel luider uit dan ik bedoelde.
De echo grinnikt kort.]

Onmiddellijk na dit ontnuchterende moment tekent zij het bezoekersboek, schenkt een kleinigheid en bedenkt dat deze plaats welbeschouwd geen oponthoud waard was. De half eerbiedige betovering is verbroken. Het moet christelijke theologen iets zeggen, dat het breekpunt hier ligt, bij het reciteren van de woorden van het christelijke basisdocument. De ironisering van alle zekerheden heeft de postchristelijke kerkganger gevoelig gemaakt voor betekenissen die op een onnadrukkelijke manier het louter toevallige overstijgen. Zij betrappt zich op een heimwee naar samenhang en een honger naar ernst en zij heeft – los van exclusieve waarheidspretenties – besef van een wijsheid die niet veroudert. Maar het repeteren van de geloofstraditie roept geen ander antwoord op dan een grinnikende echo.

Onderzoek van de nieuwe religiositeit bevestigt dit dichterlijke beeld. Deze religiositeit is eclectisch. De afgrenzingen tussen religieuze tradities, maar ook die tussen de religieuze en de alledaagse ervaring, zijn voor het besef van mensen vaag en irrelevant geworden. Men wantrouwt instituties en geschriften die een exclusieve aanspraak op heiligheid doen en zoekt eerder naar waarheden waarin de tradities met elkaar verbonden zijn. Essentieel is ook het primaat van de persoonlijke ervaring en het overwegend belang van de individuele keuzevrijheid²¹. Dat alles moet theologen en predikanten iets zeggen, al is niet direct duidelijk wat het te zeggen heeft. Volstaan we op dit moment met de vaststelling, dat een louter repeterend en reciterend denken niet kan voldoen. Men verlangt naar ervaring, niet naar een in traditie gevangen en evenmin naar een “vertheologiseerde” religie²². Het theologisch ernstig nemen van dit verlangen behoeft niet tot een keuze voor het irrationalisme te leiden – al wordt die keuze teleurstellend vaak gemaakt. Ook in dit opzicht kan men zich door dichters laten gezeggen. Zo plaatst Rutger Kopland naast de conserverende rationaliteit die ons bestaan overzichtelijk en inzichtelijk houdt, de *explorerende* rationaliteit van de echte poëzie. Die laatste wordt gedreven door “een verlangen te begrijpen wat nog onbegrepen is, te luisteren naar wat we nog nooit hebben gehoord en te zeggen wat nog nooit is gezegd”²³. Het is wellicht onnodig hieraan toe te voegen dat Kopland onze alledaagse ervaring op het oog heeft en wat daarin onbegrepen, ongehoord en ongezegd is gebleven. Religieuze of metafysische bijgedachten zijn hem vreemd. Theologen en filosofen kunnen zich door uitspraken als deze aangemoedigd voelen om, zonder hun nabijheid tot de alledaagse ervaring te verliezen, vormen van kennis te ontwikkelen die het conventionele kijken en denken doorbreken²⁴.

POSTTRADITIONEEL PREDIKANTSCHAP

Dit brengt ons bij onze hoofdvraag: Wat staat de predikant in deze posttraditionele context te doen? Moet hij zich erop instellen en zo ja, hoe? Kan hij zich erin opstellen en zich staande houden? Deze vragen klinken dramatisch maar zijn niet overdreven. Voor het besef van velen is de predikant een overblijfsel uit voorbije tijden, wiens woorden inderdaad niet veel meer dan een grinnikende echo kunnen terugverwachten. Larkins schets van de met de kerk verlegen kerkbezoeker is uit de werkelijkheid gegrepen. Ik citeer enkele periodieken. “Preken zijn voor ons meestal onbegrijpelijk door hun ouderwetse, niet op ons eigen leven afgestemde taal”, melden jonge gemeenteleden aan hun gereformeerde kerkeraad te Ulrum²⁵. In de taal die er gesproken wordt en in de liederen die gezongen moeten worden, zien jongeren zich geconfronteerd met een hun vreemde wereld. En heeft het nog zin om de bijbel zelf ter lezing aan te bevelen?, vraagt een andere scribent zich af²⁶. De thematische en narratieve tekorten van de bijbel zijn evident. Hij geeft nauwelijks antwoord op de vragen naar geluk en spirituele groei, die de levensbeschouwelijke markt van onze tijd domineren. Vrouwen, homoseksuelen en zwarten heeft hij weinig ter identificatie aan te bieden. Wat de predikant in deze situatie te doen staat, is inderdaad een probleem. Het risico is groot dat zijn “habituële slechte geweten”²⁷ zich exponentieel vergroot, zodat de last van het ambt ondraaglijk wordt. Berichten over het aanzienlijk aantal predikanten dat opgebrand raakt en elders emplooi zoekt, zijn in verband hiermee wellicht veelzeggend. Naar aanleiding van zulke berichten schreef een predikant-adviseur dat de opleidingen meer aandacht zouden moeten besteden aan het ‘anders zijn’ van de predikant. Hij raadde de dominees aan om weer ambtsdrager te worden in plaats van klusjesman. Zijn advies was sympathiek en behartigenswaardig, maar vereist meer dan alleen een verwijzing naar de noodzaak van beroepstrots²⁸.

Het *anders zijn* van de predikant is gegeven met de al eerder gememoreerde onevenwichtigheid die het predikantschap eigen is. Het moet niet onnodig worden aangezet; niets is zo schadelijk als de aan het anders zijn ontleende “ambtsgewichtigheid”²⁹. De predikant is niet meer dan één van de *οικονόμοι* of beheerders van de geheimenissen Gods (I Kor.4:1). Bijzonder is wel, dat hij van deze ongewone ‘ekonomie’ zijn dagelijkse besogne maakt – hetgeen consequenties heeft. Zo blijken bij de beschrijving van zijn ‘beroep’ de aanhalingstekens onmisbaar. Zijn ‘professie’ is een getuigenis dat aan zijn beheer werd toevertrouwd, tot zijn ‘beroepsvereisten’ behoren nauwelijks

toetsbare 'kwaliteiten' als het charisma, de roeping en de spirituele rijpheid. Het anders zijn dat hieruit resulteert, zal als het goed is merkbaar worden en zich publiek manifesteren. Alleen dan kan het herkenbaar zijn voor het heimwee naar samenhang en de honger naar ernst. Hoe kan binnen de context van een posttraditionele cultuur, het *andere* van het ambt worden getypeerd? Ik noteer enkele voorbeelden.

*M.E.Brinkman*³⁰ pleit voor een culturele inbedding van de ambtsdiscussie. De beperking van die discussie tot het binnenkerkelijk functioneren doet geen recht aan de theologische betekenis van het ambt. Dit moet zijn 'één voor allen' – karakter waar maken door een symbool te zijn van wat onze samenleving tot haar schade mist: vertrouwen, verzoening, verwondering, verzet, enzovoort. Het kan dat onder andere doen door het onbarmhartig zwijgen bij moderne begrafenissen zinvol te verbreken of juist door het geraaskal van de media te negeren en zinvol te zwijgen. Ook *E.Schillebeeckx*³¹ staat uitvoerig stil bij de "dialectiek van spreken en zwijgen", wanneer hij zijn profiel van de nieuwe priester schrijft. "Wat christendom onderscheidt van het filosofisch agnosticisme, en ook van al het na-moderne zwijgen over God, is het aansprekend of toesprekend karakter van het christelijk 'niet-weten'. Christenen *spreken* door de duisternis heen het Mysterie *toe*." In een uiteenzetting van *K.Runia*³² over het preekambt, tenslotte, trof mij de opmerking dat er geen slechter preken dan vervelende preken zijn. Die opmerking is ongetwijfeld juist en geldt in een oppervlakkige zin voor alle vormen van retorische woordkunst. Minder eenvoudig is het om over de oorzaken van verveling eenstemmigheid te bereiken en criteria te bepalen met behulp waarvan die oorzaken te identificeren zijn. Filosofische dieptepeilingen van het fenomeen verveling kunnen daarbij behulpzaam blijken. Zij laten zien dat de vreemdheid van de buitenwereld ons confronteert met ons onvermogen om tot een authentieke expressie van onszelf in de wereld te komen. De wereld wordt ons daardoor onverschillig en roept een grondstemming van verveling in ons op. Sociologen spreken wel over de "Erlebnisgesellschaft"³³ die zich door haar jacht naar nieuwe ervaringen verzet tegen de kennelijke onmogelijkheid om iets nieuws te stichten. De teleurstelling waarop deze jacht uitloopt en het inzicht in de vergeefsheid ervan, kunnen leiden tot het verlangen naar een diepere beleving. *A.van Harskamp*³⁴ ziet in de verveling dan ook één van de bronnen van het nieuwe religieuze verlangen. De religieuze benadering geeft een glans aan de wereld "die dingen, mensen, plaatsen, tijden en gebeurtenissen 'voor mij' betekenisvol kan maken"³⁵. Door haar inzet bij wat onherleidbaar anders is, scherpt zij de ogen en oren van mensen voor gelijkenissen van het andere in de wereld om hen heen. Deze overwegingen helpen wellicht om vervelende preken te determineren. Wanneer preken er niet in slagen om in concrete woorden gelijkenissen van het andere te vertellen, zullen zij de onverschilligheid van een verveelde cultuur versterken.

Intussen valt het op dat het anders zijn van de predikant door deze auteurs vooral aan manieren van spreken of preken wordt toegelicht. Dat heeft ongetwijfeld te maken met de vereenzijdiging die het onvermijdelijk gevolg is van intensieve theologiebeoefening. Veel theologen houden zich hierdoor bij voorkeur met de talige – hetzij narratieve, hetzij conceptualiserende – functies van het predikantschap bezig. Aan die eenzijdigheid ontkomt ook deze rede niet. Er zijn trouwens, afgezien van vakmatige voorkeuren, zakelijke argumenten voor aan te voeren. Zo is er om te beginnen het argument uit de traditie. Deze kent de predikant, in het bijzonder de protestantse, bovenal als dienaar van het Woord. Dit betekent vervolgens, dat zijn functie in belangrijke mate die van hermeneut of vertolker zal zijn. Een laatste overweging kan zijn, dat de taal nu eenmaal ons meest precieze communicatiemiddel is. De moeilijk te weerleggen juistheid van deze argumenten is echter betrekkelijk. Het is interessant om waar te nemen dat argumenten die het primaat van de taal moeten legitimeren, er in één adem ook de relativiteit van aangeven. Ze maken huns ondanks de bredere inbedding van onze taligheid zichtbaar. De uitdrukking 'dienen van het Woord' wijst immers naar de liturgische functie die de woorden ondermeer vervullen. 'Hermeneutiek' heeft naar bekend een veel breder toepassingsbereik dan alleen de uitleg van het geschreven woord. Ook in gesprekken, in de omgang met natuur en kunst, in begripsvorming met betrekking tot de sociale werkelijkheid, is de hermeneutische kunst van het verstaan onontbeerlijk. De typering als 'communicatiemiddel' tenslotte, attendeert op de gemeenschapsvormende rol die de taal heeft. Ook om deze kwaliteit is zij essentieel voor de dominee, die immers voorganger is in een *gemeenschap* van gelovigen.

Ik wil een poging doen de verbale eenzijdigheid iets verdergaand te corrigeren door drie functies van het posttraditionele predikantschap te onderscheiden: die van *vriend*, *leraar* en *vreemdelling* – met een knipoog naar de traditionele onderscheiding van de herder, de leraar en de profeet. Deze drievoudige typering correspondeert met een visie op de kerk van de 21^{ste} eeuw. De noodzaak van die correspondentie ligt voor de hand. Het is immers de kerkelijke gemeenschap die ambtsdragers kiest en hen met gezag bekleedt. Zo veronderstelt de predikant als vriend een kerk die begeleidster op het individuele pad van de ervaringswijsheid wil zijn. De leraarsfunctie vereist een kerk

die in onze pluralistische en eclectische cultuur als een school van wijsheid kan functioneren. De predikant zal vreemdeling kunnen zijn in een kerk die de onrust en de tegenspraak in zich toelaat, verdraagt en bij gelegenheid zelfs zoekt.

Vriend

De kerken van de nabije toekomst zullen, naar te hopen valt, principieel inzetten bij de *ervaring* en de eigen wijsheid van individuele mensen. Door deze inzet zullen zij in staat zijn om enerzijds aan het veelbesproken feit van de individualisering³⁶, anderzijds aan het door godsdienstsociologen geconstateerde primaat van de ervaring³⁷ recht te doen. Dit houdt ondermeer in, dat zij niet langer van boven naar beneden of van het geheiligde verleden naar het heden denken, maar dat zij zich openstellen voor de vragen die nu leven en gesteld worden. Ik besef dat deze veronderstellingen mogelijk te veel “komische hoop” vragen in de rebelse betekenis die Harvey Cox in 1969 aan deze uitdrukking gaf³⁸. De realiteit van de kerken staat vrij ver van deze opties af, al is de dwang van de feiten sinds de zestiger jaren alleen maar sterker geworden. Onderzoek wijst uit, dat de behoefte aan eigen en onbemiddelde ervaring typisch is voor de jongere generaties in onze samenleving – en dit geldt zowel voor de religieus ongebonden als voor de evangelicale jongeren³⁹. Kerken doen er verstandig aan om die behoefte niet te veroordelen, haar evenmin voortijdig te willen begrijpen en in te kapselen, maar zich te bezinnen op hun eigen authenticiteit (of het gebrek daaraan). Welke betekenis willen zij toekennen – niet alleen in de wereld, maar ook in de kerk - aan het ‘algemeen priesterschap der gelovigen’⁴⁰? Zijn zij bereid en in staat om op te treden als fijngevoelige begeleiders op ieders individuele weg van het geloof?

De predikant zal zich in verband hiermee minder als de herder van zijn schapen en meer als vriend onder vrienden moeten opstellen. Het beeld van de herder draagt de afstand en het gezagsverschil van huis uit met zich mee, al besef ik dat een intiemere toepassing mogelijk is⁴¹. Een dergelijke toepassing of nadere toelichting heeft het beeld van de vriend niet nodig. Het zou bij een dieper gaande theologische analyse gebaat zijn en verdient die ook⁴². Juist de vriendschap kan helpen om fixaties op het charisma of het professionele aanzien van het bijzondere ambt te doorbreken. Een vriend beschouwt zijn vrienden niet als schapen en evenmin als cliënten of patiënten. Bovendien heeft deze metafoor belangrijke bijbelse wortels, bijvoorbeeld in de johanneïsche overlevering die de leerlingen van Jezus nadrukkelijk als ‘vrienden’ bestempelt (Joh.15:11-17). Ze speelt daarnaast in de klassieke en patristische traditie een rol van gewicht.

Vier lijnen in deze tradities van het vriendschapsideaal lijken me in verband met het predikantschap van belang. In de eerste plaats de door Aristoteles onderstreepte *gelijkheid* van vrienden. Hij haalt zelfs een spreekwoord aan dat de vriendschap en de gelijkheid met elkaar identiek stelt: *ισότης φιλότης* (vriendschap is gelijkheid). Hij legt het uit op een manier die eenzijdig altruïstische uitleggingen van het gebod de naaste lief te hebben ‘als uzelf’, zou kunnen corrigeren⁴³. Een vriend in de ware zin van het woord is hij die een ander omwille van die ander toegenegen is. Het perfecte voorbeeld daarvan is in feite onze relatie met onszelf. Wij zijn, in de zin van deze definitie, onze eigen beste vriend. Deze eigenliefde moet niet overwonnen, maar gezuiverd worden. Wie van het beste in zichzelf heeft leren houden – van zijn *vouç* dus, zijn geest, die per definitie voor het goede opteert – die zal inzien dat door vriendschap het goede bevestigd en versterkt wordt⁴⁴. Deze hogere eigenliefde kan hem zelfs motiveren tot een leven in toewijding aan anderen. Deze nuchtere analyse – nog onderstreept door de drie vriendschapsmotieven die Aristoteles onderscheidt: het goede, het nuttige én het aangename⁴⁵ – is om meer dan één reden waardevol. Ze voorkomt morele overspanning van de predikant. Ze kan hem leren om zijn eigen waarde en zijn eigen grenzen te respecteren. Ze helpt om ambtstheologisch of professioneel gefundeerde ongelijkheden te bestrijden.

In klassieke beschouwingen over de vriendschap blijkt de gezamenlijke gerichtheid op een *overstijgend ideaal* essentieel. Deze transcenderende gerichtheid is de tweede lijn die in dit verband aandacht verdient. We constateerden het al bij Aristoteles en zijn voorkeur voor de vriendschap die de goedheid nastreeft: “zij die het goede voor hun vrienden wensen omwille van hun vrienden zijn vrienden in de volledigste zin van het woord, want zij mogen elkaar omwille van henzelf en niet toevallig”⁴⁶. Dat laatste zou het geval zijn wanneer de vriendschap vooral door overwegingen van nut of genoegen gemotiveerd werd. Bij Augustinus is in andere bewoordingen een soortgelijke gedachte aan te treffen: de vriendschap is waar en eeuwig, zij verenigt ons niet slechts met elkaar, maar ook met de Heer zelf⁴⁷. De waarde van deze gedachten is dat zij een gemeenschap van vrienden behoedt voor zelfgenoegzaamheid en isolement. Het doel van de vriendschap ligt in belangrijke mate buiten haarzelf. Dit inzicht kan tevens het narcistisch opgaan in de uiterlijkheid van ambtelijke maskers en rolpatronen voorkomen⁴⁸.

Typerend voor 'ware vriendschap' is in de derde plaats, dat zij *bevrijding* beoogt. Zij wil dienstbaar zijn aan de vrijheid, het leven, de levensvreugde van de vriend. Haar grondvorm is, om met Nietzsche te spreken, de *Mitfreude* die het leven aanvaardt, bevestigt en tot hoger bloei brengt. Nietzsche maakte – evenals de oude stoïsche filosofen – de vriendschap los van het medelijden, dat geneigd is de ander van zijn eigen mogelijkheden te beroven en hem krachteloos te maken. Het medelijden lag naar zijn besef dichtbij de 'afschuw voor de mens' en luidde het nihilisme in, de wil tot het niets⁴⁹. Wat men van deze kritiek ook denken moge⁵⁰, zeker is dat de 'medevreugde' welhaast een criterium van echte vriendschap genoemd mag worden. Dit geldt ook voor een predikantschap dat zich aan de vriendschap spiegelt. Het zal bezield zijn door het vriendschappelijk of (om een verwant begrip met sterke bijbelse papieren aan te halen) bondgenootschappelijk streven naar de bevrijding van mensen tot hun eigen mogelijkheden. Op zeer uiteenlopende manieren is dit motief aanwezig in recente pastoraal-theologische ontwerpen als die van Bons-Storm, Verheule en Van Rhijn & Meulink⁵¹.

Mijn vierde en laatste opmerking is iets kritischer of nadenkelijker ten aanzien van de vriendschap. De traditie heeft dit ideaal een ascetisch en moreel karakter verleend. Nietzsches onderstreping van de 'Mitfreude' bracht weliswaar een ander accent aan, maar de dienstbaarheid van de vriendschap aan wat hoger dan haarzelf is werd daardoor niet opgeheven. Vriendschap is een ideaal van geestelijk leven. In zijn 'psychogram' van dit ideaal heeft Eugen Drewermann een poging ondernomen om de geestelijke zijn "profetische" en "dichterlijke existentie" terug te geven⁵². De geestelijke zou zijn angst voor het harde en vergankelijke leven, het leven van de zinnen en de zintuigen, moeten overwinnen. Het zou zijn geloofwaardigheid ten goede komen, wanneer het hem lukte dit 'ongeestelijk' geachte leven te incorporeren. Pas dan zou hij aan het voorbeeld van Jezus beantwoorden, die geen monnik of priester was, maar eerder "profeet en dichter", "harlekijn en tovenaer van Gods eeuwige en onuitputtelijke ontferming"⁵³. Drewermanns psychoanalyse is naar mijn mening uiterst waardevol. Zij ontmaskert de zwakke heiligheid die zich staande moet houden door het leven te negeren. Zulke half waarachtige heiligheid vormt de grootste bedreiging van het tot ambt geworden geloof – en dit geldt voor de dominee niet minder dan voor de priester en de monnik⁵⁴.

Leraar

De kerken van de 21^e eeuw zouden zich, meer dan nu vaak het geval is, op het onderricht moeten toelagen en zich tot scholen van wijsheid⁵⁵ moeten ontwikkelen. In onze posttraditionele cultuur leven, zo stelden we vast, bij velen het onbestemde heimwee naar samenhang en de onbepaalde honger naar ernst. Met grote onbevangenheid wordt naar wijsheid gespeurd; vanzelfsprekend geachte tradities en onbetwifelbare zekerheden passen daar niet bij. Om adequaat te kunnen reageren, zullen de kerken zich een lerende en argumenterende manier van doen moeten eigen maken. Ze zullen zich tot fora voor zinzzoekers moeten ontwikkelen, tot instellingen die de nadenkende, naar oriëntatie vragende intelligentie koesteren. Zo vreemd is hun dat overigens niet. De grote godsdiensten hebben, ieder op zijn eigen wijze, meer dan alleen verkondiging, rituele verering en emotioneel appèl willen aanbieden. Zij deden ook een beroep op het inzicht van mensen en wilden scholen van wijsheid zijn. De bijbelse traditie en het kerkelijke christendom vormden hierop geen uitzondering. Een belangrijke catechetische opdracht was te allen tijde de ontmaskering van schijnzekerheid – "lucht en leegte, zegt Prediker" – en van idolatrie, dat is: van de geneigdheid om eindige dingen te vereren als bezaten ze goddelijke kwaliteit⁵⁶. Positieve wijsheid werd gevonden in de ontdekking en de articulatie van wat Pannenberg ons "oneindig aangewezen zijn" of ook onze "vraag naar God" noemde⁵⁷. In onze huidige cultuur zal deze vraag vaak de gestalte van een eclectische zoektocht aannemen. De geestelijke begeleiding daarvan veronderstelt vele kwaliteiten: een brede kennis van religieuze tradities en verschijnselen, vaardigheid in het vertalen en vertolken, spirituele kracht.

Van de predikant vraagt dit, dat zij of hij onder postdogmatische condities haar functie van leraar herontdekt. Zij zou daartoe aansluiting kunnen zoeken bij zowel joodse als klassieke visies op het leraarschap. Ik denk hier om preciezer te zijn aan Emmanuel Levinas en zijn joodse pleidooi voor een zekere rehabilitatie van het atheïsme en voor de religieuze volwassenheid⁵⁸. Wat een gemeenschap tot een gemeenschap 'coram Deo' maakt, dat is – zo zouden hij en vele joodse leraren het zeggen – de volwassen activiteit van het *leren*, dat uitmondt in kennis van de wet en in de keuze voor een verantwoordelijk leven. In de tweede plaats denk ik aan de liberaal-joodse Martha Nussbaum en haar door klassieke auteurs geïnspireerde pleidooi voor een onderricht dat de ontplooiing van de humaniteit bevordert⁵⁹. In het onderricht zouden, veel meer dan nu het geval is, de waarden van het socratisch zelfonderzoek en die van de narratieve verbeelding centraal moeten staan. Socrates leert ons om onze eigen traditie en onze meest dierbare opinies kritisch te ondervragen, literaire verbeeldingen scherpen ons vermogen om van andermans positie uit te denken en compassie met haar of hem te voelen. Nussbaum is geïnteresseerd in de betekenis van deze waarden voor het

universitair onderwijs. Maar ook voor het kerkelijk samenleven in een pluralistische cultuur lijken ze me van grote betekenis. Ik denk dan zowel aan de eis van permanent zelfonderzoek, als aan de bevordering van wat zij de 'compassionate imagination' noemt. Om de betekenis van dat laatste toe te lichten, doet Nussbaum een beroep op voorbeelden van literaire verhaalkunst. Ze verwijst in verband hiermee naar Aristoteles, die in zijn *Poetica* opmerkt dat de literatuur ons niet toont wat gebeurt is, maar wat *zou kunnen* gebeuren. Precies daarin ligt het morele belang van de verbeelding. Er is, om een voorbeeld te geven, nauwelijks een beter instrument dan dat van de literaire fictie om soorten van eenzaamheid te leren onderscheiden: die van de verminkte (James Purdy), die van de langeafstandloper (Alan Sillitoe), die van de nietige kantoorclerk (Aart van der Leeuw)⁶⁰. Narratieve bronnen als deze verdienen het om ook in het verband van een kerkelijke leergemeenschap benut te worden, al komt daar natuurlijk de bijbel als primaire bron in aanmerking – mits gehanteerd op een manier die de compassie vergroot en de verbeelding prikkelt.

Naast het morele onderricht is *oefening in de kunst van het vragen* de tweede opdracht die het kerkelijk leraarschap zou moeten aanvaarden. In een samenleving die steeds meer door de *resultaten* van wetenschap en techniek gefascineerd wordt, dreigt die onmisbare kunst een zeldzaamheid te worden. De indrukwekkende groei van medische, genetische, communicatie- en informatietechnieken bepaalt in belangrijke mate de dynamiek van onze samenleving. Deze lijkt in de greep van een ongelimiteerd voortgaande beweging, die mensen en instituties met zich meevoert. Tegen deze achtergrond gezien, zijn plaatsen van demobilisatie en bezinning meer dan ooit nodig, omwille van de mensen en omwille van de samenleving⁶¹. Zulke plaatsen – ik denk aan centra voor zingeving en universiteiten, hogescholen en kerken – zullen oefenplaatsen moeten zijn in de verdragende kunst van het vragen. De leraar-predikant kan op vier manieren aan de oefening in deze essentiële kunst bijdragen. In de eerste en tweede plaats kan zij voorgaan in pluralistisch denken, door de eigen traditie *kritisch* te ondervragen en door *nieuwsgierig* te vragen naar wat anderen beweegt. Vervolgens zal zij de *blijvende* vragen – naar dood en leven, goed en kwaad, zin en geluk – in herinnering houden en wil zij die vragen in mensen opdelfen⁶².

Tenslotte, na de zelfkritische, de nieuwsgierige en de blijvende vragen, zijn er de *veeleisende* vragen die de christelijke traditie stelt. De predikant zal het belang van deze vragen moeten aantonen. De christelijke geloofstraditie beheert een verhaal dat aan de ervaringen, verwachtingen en verantwoordelijkheden van concrete mensen appelleert. Als het goed is, doorbreekt dit concrete appèl de vluchtigheid van informatiestromen en kortdurende emoties. De media zijn er goed in zulke emoties op te roepen, maar geven ze geen plaats in een samenhang die meer van ons vraagt dan louter informatieverwerking. Ze richten zich tot abstracte ontvangers zonder verleden en toekomst. Het evangelie verbindt de ontroering over die neergeslagen man aan de kant van de weg met concrete kritiek op de eigen traditie (gepersonifieerd door de priester en de leviet) en met een bindend advies ("ga heen, doe jij evenzo").

Vreemdeling

De kerken van de 21^e eeuw zullen bereid moeten zijn om de *onrust* in zich toe te laten en zich met tegenspraak te confronteren. Zij kunnen dat doen door de eigen ervaring van mensen principieel te respecteren en door als een platform van onderricht en onbelemmerde discussie te willen functioneren. Over dat alles is nu voldoende gezegd. Het diepste motief voor deze bereidheid is de trouw aan de van elders komende Aanspraak, die van oudsher de kerk geconstitueerd heeft tot wat zij is. Zij heeft voor die Aanspraak ontvankelijk te zijn, maar kan er geen recht op doen gelden. De preek is niet meer dan een poging om de eeuwige Aanspraak in eigen woorden uit te beelden⁶³. Maar niets *garandeert* de feitelijke aanwezigheid van woorden Gods, geen ambtelijke bemiddeling of apostolische successie, geen dichterlijke vroomheid of paradoxale woordkunst. Van Ruler typeerde de prediking als een "pneumatische snede in de tijd"; zij stelt de actuele dingen in het Rijk van God en brengt de eeuwigheid nabij⁶⁴. Paulus drukt zich iets terughoudender uit, wanneer hij de noodzaak van het bidden en lofzingen 'met het verstand' – niet of niet zozeer met de geest - ter sprake brengt. Dit profetisch getuigenis *kan*, als het goed gaat, bij anderen de overtuiging wekken "dat God inderdaad in uw midden is" (I Kor. 14:25).

In het profetisch getuigenis wortelt de vreemdelingschap van de predikant. Het maakt dat hij of zij ondanks alles een uitzondering te midden van andere 'professionals' blijft en het verklaart de onevenwichtigheid en de buitenmaatschappelijkheid die hem bleken te kenmerken. Zijn uitgezonderde positie heeft in de loop der tijd aanleiding gegeven tot verheven klinkende theologische kwalificaties. Ik vermeld enkele voorbeelden. De predikant is de "exponent van God tegenover de gemeente"⁶⁵, als ambtsdrager stelt hij Christus als "het Tegenover van de gemeente" tegenwoordig⁶⁶, zijn prediking is de door de Heilige Geest gewekte *viva vox* van het Schriftgetuigenis⁶⁷. De ambtstheologische discussies op de achtergrond van deze kwalificaties laat ik rusten. In dit verband gaat het er slechts

om te laten zien, hoe met uiteenlopende theologische middelen de exceptionaliteit van het predikantschap gekarakteriseerd is. De predikant is een vreemdeling door de vervreemdende boodschap die hem is opgedragen. Deze ongemakkelijke status maakt, dat zijn identiteit nooit vanzelfsprekend gegeven is. Anders gezegd: zijn identiteit is innerlijk verdeeld, het anders zijn van de Ander en de anderen maakt er deel van uit en geeft zijn identiteit het karakter van een onafgesloten beweging. Wat hier gezegd wordt over de predikant, geldt in een meer afgeleide zin voor de gemeenschap waarvan hij de voorganger is. In de onvanzelfsprekendheid van haar identiteit – opgeroepen door een Aanspraak van elders – ligt haar eigenlijke beweegreden om onrust en tegenspraak toe te laten.

De problematisering van de identiteit is geen exclusief kerkelijk verschijnsel. Ook daarbuiten blijkt 'identiteit' een problematisch begrip. Voor de vreemdelingschap kunnen we ons, evenzeer als dit bij de functies van de vriend en de leraar mogelijk bleek, op klassieke bronnen beroepen. De geestelijke achtergrond is een andere en de argumentatie is anders gestructureerd, maar de overeenkomsten in het resultaat verdienen meer aandacht dan zij vaak krijgen. In beide gevallen staat de gesloten identiteit onder kritiek. Voor filosofen is de religieuze en culturele identiteit vanouds een steen des aanstoets geweest. Deze zoekers naar het universele konden zich bij de begrensde van particuliere bindingen niet neerleggen. De filosofische rede stelde zich ten doel om alle verwortelingen te ontmaskeren. Het was de cynische wijsgeer Diogenes van Sinope (404-323 v.C.) die zich, voorzover wij weten, voor het eerst als een 'kosmopoliet' betitelde⁶⁸. De stoïcus Seneca (4 v.C.-65 n.C.) drukte zich genuanceerder uit toen hij zich een burger van twee republieken noemde: de kleine waarin we door het toeval van onze geboorte thuis horen en de grote "die goden en mensen omvat, waarin we niet speciaal letten op dit of dat hoekje, maar waarvan we de grenzen met de zon uitmeten"⁶⁹. Op het onmetelijk grote territorium van deze tweede republiek zijn we met alle menselijke wezens verbonden, want de wijze is overal thuis.

Alle eeuwen door heeft dit stoïsche en humanistische universalisme ook onder christelijke theologen school gemaakt. Te noemen zijn bijvoorbeeld Tertullianus, Origenes, Erasmus⁷⁰, en in onze eigen tijd Karen Armstrong en Hans Küng⁷¹. Die weerklank is begrijpelijk. De drang tot universalisering – in geografisch én in intellectueel opzicht – is het christendom immers van meet af aan eigen geweest. De religieuze tradities van joden en christenen reiken echter ook andere en meer authentieke motieven voor de universalisering aan. Zij funderen de universele verbondenheid van mensen niet allereerst op het respect voor de wijze die overal thuis is, maar op de ervaring van vreemdelingschap. Hun wijsheid heeft geen cynische, maar een nomadische achtergrond; zij is de wijsheid van vreemdelingen. Aan de historische oorsprong daarvan wordt telkens weer herinnerd: "De vreemdeling zult gij niet benauwen, want gij kent de gemoedsgesteldheid van de vreemdeling, omdat gij vreemdelingen zijt geweest in het land Egypte" (Exod.23:9). Het plechtig gedenken van de vreemdelingschap vormt de basis van morele verplichtingen: "Gij zult het recht van vreemdeling en wees niet buigen; ook zult gij het kleed der weduwe niet tot pand nemen. Gij zult gedenken, dat gij in Egypte slaaf geweest zijt, en dat de Heer uw God u daaruit bevrijd heeft" (Deut.24:17-18). De existentiële neerslag van deze herinneringen en gedachtenissen vinden we bij de psalmist: "Ik ben een vreemdeling op aarde, verberg uw geboden niet voor mij." De Tora dient hier in feite als het huis, het laatste onderkomen, van de mens die vreemdeling op aarde is. "Mijn ziel wordt verteerd van verlangen naar uw verordeningen te allen tijde" (Psalm 119:19-20). Wat het Nieuwe Testament betreft, moge een verwijzing naar het Johannesevangelie volstaan. De johanneïsche Christus is wel als "een vreemdeling uit de hemel" getypeerd⁷².

Emmanuel Levinas heeft een indrukwekkende poging gedaan deze weerbarstige wijsheidstraditie in de taal van de filosofie te vertalen. Hij wijst de filosofische wijsheid en universaliteit niet af, maar wil de filosofie – de liefde voor de wijsheid – herinterpreteren als wijsheid van de liefde. De kiem van die wijsheid ligt in de confrontatie met de Vreemdeling. Het merkwaardige 'humanisme van de andere mens' dat daaruit resulteert, is geen afgeronde antropologie maar beoogt onrust te stichten. Want in de onrust en de waakzaamheid ligt de bron van de ware redelijkheid. Redelijkheid begint bij onze gevoeligheid voor wat de menselijkheid van de mens dreigt aan te tasten. De vreemdelingschap van de predikant kan in deze lijn en geest worden voorgesteld. Zij is geworteld in het profetisch getuigenis aangaande een God die door niemand ooit aanschouwd is. Zij drukt zich uit in een wijsheid van de liefde die uit Griekse en joodse bronnen put, maar die haar kern heeft in de confrontatie met een koning die als vreemdeling aan de volken verschijnt (Matth.25: 38,40). Het is de opdracht van een predikant om de Aanspraak van deze vreemde koning in de kerk hoorbaar te maken, tegen de vanzelfsprekendheden van de institutionele identiteit in. Die opdracht is lastig en riskant. Het evangelie van de vreemdeling behoort immers tot het vertrouwd klinkende geloofsgoed van zijn kerk. De vervreemdende boodschap kan ongemerkt tot een onbeduidend stuk kerkelijke

huisraad verschrompelen. Hopelijk helpt de waakzame redelijkheid van zijn theologie hem om dat te voorkomen.

SCHRIJVEN IN HET ZAND

In deze schets van het predikantschap in de posttraditionele cultuur van de 21^e eeuw, werd een kerkelijk instituut verondersteld dat de individuele ervaring respecteert, dat een school van wijsheid wil zijn en dat ontvankelijk is voor fundamentele (maar ook minder fundamentele) tegenspraak. Pas dan, als aan deze condities is voldaan, zal de predikant zijn functies van vriend, leraar en vreemdeling kunnen vervullen. Aan spanningen binnen en tussen deze functies zal hij of zij niet ontkomen; de onevenwichtigheid die het predikantschap in een meer algemene zin typeert, zal ook zijn functioneren blijven kenmerken. De vriend moet zich met de dichter confronteren, de leraar met de vreemdeling, de vreemdeling met de vertrouweling. Het behoort tot de lasten én de uitdagingen van het predikantschap om die spanningen te doorstaan en ze voor de gemeente vruchtbaar te maken. Intussen kan deze visie niet op de instemming van statistici rekenen. Wie de getalsmatige groei van de kerk tot prioriteit verklaart, die moet kiezen voor duidelijke antwoorden en vaste waarheden. De theologisch behoudende kerken hebben, zo las ik ergens, “een groeifactor in huis om van te watertanden”⁷³. Het is vermoedelijk waar; ik voel in ieder geval geen behoefte het te bestrijden.

Een tekstkritisch omstreden en daarom in menige vertaling tussen haken geplaatst verhaal in Johannes 8 vertelt over een overspelige vrouw die door schriftgeleerden en Farizeeën bij Jezus wordt gebracht. Vindt deze leraar dat zij in overeenstemming met de wet veroordeeld en ter dood gebracht moet worden? Jezus betoont zich een exemplarische vriend en een soevereine leraar. “Hij bukte neder en schreef met de vinger op de grond.” Dan staat hij op en zegt: “Wie van u zonder zonde is, werpe het eerst een steen naar haar.” De gissingen over wat hij in het zand geschreven zou hebben, zijn talrijk. Volgens Augustinus en vele anderen wilde hij herinneren aan een woord van de profeet Jeremia: “Wie afwijken, zullen in de aarde geschreven worden, omdat zij de bron van levend water verlieten” (Jer.17:13)⁷⁴. Volgens anderen trok hij onwillekeurige tekens in de aarde⁷⁵. De dichter Achterberg houdt het op een geestelijk gedicht: *De woorden lieten los / van hun figuur en brandden in de blos / waarmee zij heenging, als een kind zo licht*⁷⁶. Het verhaal gaat van veel naar weinig, van een opgewonden discussie naar de afwezigheid van veroordeling. Het levert inderdaad “geen moraalcode en geen regel voor kerkelijke tucht”, zoals Smelik vaststelde⁷⁷. Het vraagt terug naar degenen die veroordelen en het spreekt vrij. De vreemdeling was aan het woord.

Prof.Dr Johan F. Goud (1950) is remonstrants predikant te 's Gravenhage, leidt daar het Uytenbogaertcentrum voor religie en cultuur, en is bijzonder hoogleraar ‘wijsgerige theologie’ (vanwege het Haagsche Genootschap) te Utrecht.

NOTEN

¹ Cf. S.H.Spanjaard, *Domineesspiegel*, Baarn 1959, p. 37vv., 62vv., 131vv.

² Cf. Menno ter Braak, *Afscheid van domineesland & Man tegen man. Een keuze*, Amsterdam 1965.

³ Maarten 't Hart, *Een vlucht regenwulpen*, Amsterdam 1978, p. 130 ; *De jacobs ladder*, Amsterdam 1986, p. 27.

⁴ Cf. L.de Liefde, in: *Beroep: predikant* (Een uitgave ter gelegenheid van het vijfenzeventigjarig jubileum van de Bond van Nederlandse Predikanten), Zoetermeer 1993, p. 18-19.

⁵ Aldus O.Noordmans, gec. in J.D.Th.Wassenaar, *Noordmans in Friesland. Bijdrage tot de biografie van een kerkvader*, Zoetermeer 1999, p.307.

⁶ Eugen Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, München 1991, p. 49, 59.

⁷ Gec. door H.J.Heering, in: E.J.Kuiper en Th.M.van Leeuwen (red.), *Geloven, Denken, Doen* (Weerspiegeling van evangelie en cultuur in Wending-artikelen van H.J.Heering, 1947-1989), s.l. 1997, p. 53.

⁸ Aldus A.V.Campbell, gec. door G.Heitink, *Praktische Theologie. Geschiedenis-theorie-handelingsvelden*, Kampen 1993, p. 301.

⁹ Van het vele dat over het thema van de geestelijke begeleiding verschenen is, vermeld ik slechts de breed opgezette studie van H.Andriessen, *Oorspronkelijk bestaan. Geestelijke begeleiding in onze tijd*, Baarn 1996. Tj.van den Berk, *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*, Zoetermeer 1999, definieert 'mystagogie' als "het ervaringsmatig begeleiden van een mens bij zijn of haar inwijding in het 'mysterie' van de eigen ziel" (p.56). Cf. K.Waaijman, *Geestelijke begeleiding als vorm van mystagogie. Reader bij de colleges spiritualiteit*, Nijmegen 1999, die het verschil met de catechese als volgt bepaalt: "In de mystagogie moet de mens niet eerst nog iets worden bijgebracht, maar de aanwezige beleving wordt geïnterpreteerd, wordt doorzichtig gemaakt tot op de ervaring van het mysterie, het geheim dat God is" (p.5).

¹⁰ Philip Larkin, *Collected Poems* (Edited with an Introduction by Anthony Thwaite), London-Boston 1988, p.97-98. Het gedicht werd oorspronkelijk gepubliceerd in de bundel *The Less Deceived* (1955) en is gedateerd op 28 juli 1954. De Nederlandse vertaling is van de hand van J.Eijkelboom, in: Philip Larkin, *Gedichten*, Amsterdam 1983, p.16-19.

¹¹ Resp. Psalm 90:10 en Psalm 8:4-5, in de vertaling van Ida G.M.Gerhardt en Marie H.van der Zeyde (1972).

¹² G.M.van Asperen, *Het bedachte leven. Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*, Amsterdam 1998³, p. 171.

¹³ E.Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, p. 209.

¹⁴ Cf. resp. mijn artikelen 'De weg van het geloof' in: J.W.H.Blaauw e.a. (red.), *Remonstranten, wat beweegt ze?*, Kampen 1994, p. 23-24; 'Over Jezus en de christologie' in: J.Goud, *God als raadsel. Peilingen in het spoor van Levinas*, Kampen 1992, p. 61-73; 'Beati Qui Lugent. An Essay in Practical Philosophy of Religion' in: H.A.Krop e.a. (red.), *Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Leuven 2000, p. 525-536.

¹⁵ S.Freud, 'Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse' (1917), *GW* 12, p. 3-12. Cf. P.Gay, *Een goddeloze jood. Freud, het atheïsme en het ontstaan van de psychoanalyse*, Houten 1988, p. 59.

¹⁶ Cf. Hans Blumenberg, 'Drei Grad über dem Nichts. Zur Symbolik theoretischer Kränkungen und Tröstungen' in: *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a/M 1987, p. 153-157.

¹⁷ Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge etc. 1989, p. 22 (verkort, JFG). Rorty pleit er overigens voor deze houding als een privé-zaak en de ironische filosofie als een privé filosofie te beschouwen. In het publieke domein zou een consequent ironische benadering ongepast zijn (87-88, 94-95). Merkwaardig ambigu is deze uitspraak: "I cannot imagine a culture which socialized its youth in such a way as to make them continually dubious about their own process of socialization" (87).

¹⁸ Menno ter Braak, *Politicus zonder partij*, Amsterdam s.a., p. 168.

¹⁹ Cf. J.van Es, *Anders dan wij denken. Over ironie en betrekkelijkheid in geloof*, Zoetermeer 2000, p. 113: "Ik propageer een relativisme dat zichzelf relativeert."

²⁰ Cf. Menno ter Braak, *a.w.*, p. 169.

²¹ Zie mijn *Een kamer in de wereld*, Utrechtse Theologische Reeks 41, Utrecht 2000, en de daar genoemde literatuur; A.van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000.

²² Cf. deze constatering van H.J.Adriaanse, 'Ubi et quando visum est Deo. Raum-zeitliche Vermittlung von Transzendenz in protestantischer Sicht' in: G.Oberhammer en M.Schmücker, *Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz. Zur 'sakramentalen' Dimension religiöser Tradition*, Wien 1999, p. 283: "Ich will mich in all dem weithin auf theologische Stimmen aus dem eigenen, zwanzigsten Jahrhundert konzentrieren. Theologische Stimmen, denn der Protestantismus hat als unterscheidendes Merkmal einen sehr hohen Reflexionsgrad. Es ist eine stark vertheologisierte Religionsform."

²³ Rutger Kopland, *Het mechaniek van de ontroering*, Amsterdam 1995, p. 87. Kopland stelt in dit opzicht een verwantschap vast met de wetenschappelijke houding van "ontvankelijkheid voor wat anders is dan men verwacht", "een afwezigheid (...) van vooringenomenheid" (29).

²⁴ Aanzetten daartoe zijn bijvoorbeeld te vinden in van elkaar zeer verschillende filosofische ontwerpen als de 'scientia intuitiva' van Spinoza (cf. K.Schuyt, *Spinoza, het ecologisch denken en de verandering van levensstijl*, Delft 1993, p. 10) of de 'sagesse de l'amour' van Levinas (*Autrement qu'être*, p. 207). Cf. over deze thematiek mijn artikel 'Op zoek naar het gewone woord' in: A.L.Molendijk (red.), *Religie her-dacht. De visie van H.J.Adriaanse op de erfenis van het christendom*, Kampen 1997, p. 79-92.

²⁵ Volgens een bericht in het *Centraal Weekblad*, jg. 48, 13 oktober 2000. Geciteerd en besproken door H.R.Juch in het *Centraal Weekblad* van 3 november 2000.

²⁶ A.Lascaris in: *De Bazuin* 83 nr.22 (27 oktober 2000) p.19.

²⁷ R.Kaptein, *De predikant. Zijn plaats en zijn taak in een nieuwe wereld*, Amsterdam-Hilversum 1966, p. 51-52, 53, 114-121.

-
- ²⁸ J.Smit in *Trouw* van 27 juni 2000. Cf. de scherpzinnige analyse van de stelling ‘de dominee is anders’, in M.Josuttis, *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, München 1982, p. 12-17.
- ²⁹ De term is afkomstig uit het door H.Berkhof opgestelde studierapport *Wat is er aan de hand met het ambt?* (Aangeboden door de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, krachtens besluit van haar vergadering van 18 februari 1969), 's Gravenhage 1970, p. 40.
- ³⁰ M.E.Brinkman, ‘Het ambt als heilzaam symbool in onze cultuur’ in: M.Brinkman en A.Houtepen (red.), *Geen kerk zonder bisschop? Over de plaats van het ambt in de orde van de kerk*, Zoetermeer 1997, p. 111-114.
- ³¹ E.Schillebeeckx, ‘Het christendom en ‘de nieuwe priesters. Historische situatie’ in: P.Chatelion Counet (red.), *De nieuwe priesters. Religiositeit op onverwachte plaatsen en momenten*, Zoetermeer 1999, p. 24.
- ³² K.Runia, *Notities over de ambten*, Kampen 1992, p. 27.
- ³³ Cf. G.Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a/M 1992.
- ³⁴ Cf. A.van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000, p. 87-90, die het thema ‘verveling’ uitvoerig behandelt.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 90.
- ³⁶ Cf. Frits de Lange, *Individualisme. Een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze*, Kampen 1989, i.h.b. hoofdstuk 4 (‘Pleidooi voor individualisme’); *Ieder voor zich? Individualisering, ethiek en christelijk geloof*, Kampen 1993, vooral p. 184-185.
- ³⁷ Zie bijvoorbeeld D.Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris 1986, p. 352-353.
- ³⁸ Harvey Cox, *Het narrenfeest. Een theologisch essay over feestelijkheid en fantasie*, Bilthoven 1969, p. 184.
- ³⁹ Cf. W.C.Roof, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco 1993, p. 67, 89sqq.; T.Beaudoin, *Virtual Faith. The Irreverent Spiritual Quest of Generation X*, San Francisco 1998, p. 79.
- ⁴⁰ Een thema dat meer aandacht verdient dan het naar mijn indruk veelal krijgt. Een warm pleitbezorger van het algemeen priesterschap is G.D.J.Dingemans, *Een huis om in te wonen*, Den Haag 1987. Een krachtige afwijzing van het ambt der gelovigen in de kerk is bij A.A.van Ruler te vinden, *Theologisch Werk II*, Nijkerk 1971, p. 140, 143-144.
- ⁴¹ Een literair voorbeeld is de persoonlijke invoeging van de Engelse dichter en pastoor George Herbert in zijn berijming van Psalm 23: ‘The God of love my shepherd is, / And he that doth mee feed: / While he is mine, and I am his, / What can I want or need?’ Cf. het commentaar van Kees Fens bij de gecursiveerde regel (*Spiegelbeelden*, Baarn 1988, p. 10): “De herder dankt zijn functie aan de schapen. Zonder hen bestaat hij niet. En dat naar het model van de hoogste die zich herder wil noemen. Ik dacht even: ‘He is mine, and I am his’, dat moet voor Herbert de diepste betekenis zijn geweest die het woord ‘kerk’ oproept.”
- ⁴² Een overzicht van bijbelse gegevens biedt M.D.Koster, ‘Voorbeeldige vriendschap in het bijbels verleden’ in: H.J.Adriaanse e.a., *Voorbeeldige vriendschap. Vrienden en vriendinnen in theologie en cultuur*, Groningen 1993, p. 7-16. Zie voorts R.Bons-Storm, *Pastoraat als bondgenootschap. Aanzet tot vernieuwing van de kerkelijke praktijk vanuit het vrouwenpastoraat*, Kampen 1992, i.h.b. hoofdstuk 8.
- ⁴³ Cf. mijn *God als raadsel*, p. 135-137, en de aan het adres van Levinas gerichte kritiek van Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, p. 390-391.
- ⁴⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomacheia* 1168 b 1-11.
- ⁴⁵ *Ibid.*, 1155 b 18-20.
- ⁴⁶ *Ibid.*, 1156 b 10-12.
- ⁴⁷ Gec. (uit Augustinus’ *Epistula* 258) in *Historisches Wörterbuch der Philosophie II*, Darmstadt 1972, s.v. Freundschaft, kol. 1107.
- ⁴⁸ Cf. de cultuurkritische beschouwingen van Herman de Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam*, Kampen-Kapellen 1993.
- ⁴⁹ F.Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe 5, München-Berlin-New York 1980, p. 368.
- ⁵⁰ Een hoofdzakelijk afwijzende, maar niet in alle opzichten overtuigende kritiek levert Martha C.Nussbaum, ‘Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus’ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993) p. 831-858, i.h.b. 852sqq.
- ⁵¹ R.Bons-Storm typeert het pastorale bondgenootschap als “de bereidheid om op basis van vriendschap te komen tot een tijdelijke intensieve concrete toewending, analyse van elkaars situatie (...) en actie om tot (...) mogelijkheid tot leven in overvloed voor allen te komen” (*Pastoraat als bondgenootschap*, p. 151). In de visie van A.F.Verheule (*Angst en bevrijding*, Baarn 1997) creëert het pastoraat een terreurvrije ruimte, waarin het verlangen naar bevrijding gewekt wordt. Volgens A.van Rhijn en H.Meulink-Korf (*De Context en de Ander – Nagy herlezen in het spoor van Levinas*, Zoetermeer 1997) moet de pastor door zijn ‘veelzijdig gerichte partijdigheid’ een situatie teweeg brengen die mensen bevrijdt tot hun eigen verantwoordelijkheid. Cf. mijn artikel ‘Geestelijke begeleiding: de pastor als bondgenoot en leraar’ (te verschijnen).

⁵² E.Drewermann, *Kleriker*, p. 17.

⁵³ *Ibid.*, p. 18-19.

⁵⁴ Cf. mijn artikel 'De vriend en de minnaar: Narziss en Goldmund' in: H.J.Adriaanse e.a., *Voorbeeldige vriendschap*, p. 131-138, i.h.b. 137-138.

⁵⁵ Deze uitdrukking ontleen ik aan E.Schillebeeckx, in: P.Chatelion Counet, *De nieuwe priesters*, p. 19.

⁵⁶ E.Schillebeeckx (*ibid.*, p. 20) somt de volgende voorbeelden van idolatrie op: "Onvoorwaardelijke overgave bijvoorbeeld aan nationalisme, aan de Staat, aan de mammon, aan de economie, ga maar door, aan linkse of rechtse partijen als 'het einde' van alles, zo iets leidt tot catastrofes, tot geweld, tot andermans persoonsontluistering en zelfs genocide." De godsdienstfilosofie van Jean-Luc Marion (*Dieu sans l'Être*, 1982) is een kritiek op de idolatrie en een eerherstel van de icoon. Cf. A.Houtepen, 'God zonder aanhalingstekens. Als ziende de Onzienlijke volgens Jean-Luc Marion' in: J.Goud (red.), *Een vermoede God. Vijf mystieke denkers*, Zoetermeer 2000, p. 35.

⁵⁷ W.Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1968³, p. 13.

⁵⁸ Cf. E.Levinas, *Het menselijk gelaat* (Essays van Emmanuel Levinas, gekozen en ingeleid door Ad Peperzak), Bilthoven 1975³, p. 35-49.

⁵⁹ M.Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge-London 2000⁵.

⁶⁰ Ik doel op de boeken *In a Shallow Grave* van James Purdy, 1975 (Nederl. vert. 1986); *The loneliness of the long-distance runner* van Alan Sillitoe, 1959 (Nederl. vert. 1964); *De kleine Rudolf* van Aart van der Leeuw, 1930.

⁶¹ De 'demobilisatie' van onze cultuur werd krachtig bepleit door P.Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt a/M. 1989.

⁶² Interessant is in verband hiermee de opmerking van Tj.van den Berk die, in het spoor van Karl Rahner, de 'mystagogie' als een vorm van *maieutiek* presenteert. De mystagoog wil de aanraking met het Mysterie uit de mensen zelf geboren doen worden. "Een zuiver conceptuele theologie is niet in staat van buiten af mensen religieuze ervaringen mee te delen of aan te praten" (*Mystagogie*, p. 57). Het is duidelijk dat Van den Berk zich hier ver verwijderd van maieutiek in de zin van Socrates. Socratische maieutiek *verbindt* de kunst van de geestelijke vroedvrouw met die van het rationele vragen en het conceptuele onderzoek.

⁶³ Deze formulering verwijst naar de uitdrukking "darstellendes Handeln", waarmee Fr.Schleiermacher de eredienst typeert. Cf. J.Schreiber, 'Predigt' in: G.Otto (red.), *Praktisch-Theologisches Handbuch*, Hamburg 1975², p. 490.

⁶⁴ A.A.van Ruler, *Theologisch Werk VI*, Nijkerk 1973, p. 122, 124.

⁶⁵ D.Bonhoeffer, *Ethik*, Werke VI, München 1992, p. 400.

⁶⁶ Aldus in *Wat is er aan de hand met het ambt?* (noot 29), p. 35-36.

⁶⁷ F.G.Immink, 'Waarom drie ambten in de gemeente?' in: *Geen kerk zonder bisschop?* (noot 30), p. 255.

⁶⁸ Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV*, Darmstadt 1976, s.v. Kosmopolit, Kosmopolitismus, kol. 1156.

⁶⁹ Seneca, *De otio*, Werke 2 (M.Rosenbach ed.), Darmstadt 1995⁴, IV 1. Cf. M.C.Nussbaum, *Cultivating Humanity*, p. 58.

⁷⁰ Cf. het eerder aangehaalde artikel in het *HWdPh* 4 (zie noot 68), kol. 1157-1158, 1159.

⁷¹ Cf. K.Armstrong, 'Hoop en vrees van het pluralisme' in: *De dood van God. Voordrachten*, Amsterdam 1997, p. 86-107; Hans Küng, *Projekt Weltethos*, Tübingen 1990. Instructief is het aan het 'Projekt Weltethos' gewijde themanummer van het tijdschrift *Allerwegen* 30, nr.35, 1999.

⁷² Cf. M.de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective*, Missoula, Mont. 1977.

⁷³ Aldus de kerkstatisticus en predikant Bram Krol, redacteur van het evangelische 'Bulletin voor gemeentegroei', volgens een bericht in de *Haagsche Courant*, 17 okt. 2000.

⁷⁴ Cf. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV), Freiburg-Basel-Wien 1971, p. 228.

⁷⁵ E.L.Smelik, *De weg van het Woord. Het evangelie naar Johannes* (De prediking van het Nieuwe Testament IV), Nijkerk 1948, p. 152.

⁷⁶ Gerrit Achterberg, 'En Jezus schreef in 't zand' in: *Verzamelde gedichten*, Amsterdam 1967³, p. 607.

⁷⁷ E.L.Smelik, *a.w.*, p. 151.