

## Vervreemding en toeëigening.

Theologie, kerk en hermeneutiek

door

Frits de Lange

in: Jan B.G. Jonkers (red.), *Theologie achteraf. Theologisch commentaar op het onderzoek 'de gelovige gemeente'*, Kampen 2000, 32 - 42

### 1. *Empirie en theorie*

Systematisch theologen zijn gewend met concepten te werken die het resultaat zijn van constructie. Kerk, geloof, christelijke traditie - het zijn de *objets trouvés* die zij vinden in de gewone taal van de straat en de kerk, en die zij vervolgens met verbeeldingskracht op hun studeerkamer slijpen en bewerken, totdat ze uitdrukking kunnen geven aan een hedendaagse vormgeving van het christelijke gedachtegoed. Systematici zijn daarbij zo gevoelig voor dat slijpwerk, zo alert op criteria als consistentie en coherentie waaraan ze hun kunst toetsen, dat ze soms vergeten van welk ruw materiaal het is gemaakt: van de taal van de kerk, die net als de taal van de straat een spiegel is van het geleefde leven.

Dat leven ontwikkelt zich, soms chaotisch, altijd veranderend, volgens regels en patronen die op het eerste gezicht onherkenbaar zijn omdat ze een eigen logica lijken te volgen. Sociale wetenschappers zijn er op uit door middel van empirisch onderzoek regels en patronen in dat geleefde leven te ontdekken, het in kaart te brengen en te interpreteren. En natuurlijk, ook zij verrichten daartoe het nodige constructiewerk. Zij construeren concepten als "religie", "kerk", "gereformeerde spiritualiteit" en vullen die vervolgens met inhoud. In dat invulwerk worden ingrijpende beslissingen genomen. Kiezen we voor een traditionele, substantiële omschrijving van religie, zoals Jonkers doet ("sacred religion") of zijn we op zoek naar "invisible religion"? De conceptuele bril bepaalt niet alleen de zeef van het onderzoek, maar ook wat erop blijft liggen.

De werkverdeling, als zou de systematicus zich bezighouden met theorie en de empiricus met de feiten, is dus te simpel en steunt op een illusie. *Zonder theorie is de empiricus blind*. Sociale wetenschappers weten dat en erkennen dat ook. Zij slijpen dan ook eerst hun methodologische en conceptuele messen goed, voor ze zich vervolgens door kwantitatief of kwalitatief onderzoek de empirie op hun bord laten serveren. Zijn hun messen wel scherp genoeg? Zijn concepten als "het heilige", "transcendentie en immanentie", of "de kern van de gereformeerde traditie" (Jonkers, I, 8v.) waarmee men de kerkmensen

straks benadert, wel helder en adequaat? Een systematisch theoloog zou in gesprek met de socioloog daarop zijn aandacht kunnen richten.

Maar ik doe dat hier niet. Ik zou al bij een nog eerder stadium van het onderzoek een vraag willen stellen. Om in het gebruikte beeld te blijven: stel dat men het over het bestek (de methodologie) eens is, als ook over de geserveerde gerechten (de empirische gegevens), waarom zou men hier, *in dit restaurant* aan tafel gaan? Zonder beeldspraak: waarom zou men de locale kerkelijke gemeente tot voorwerp van onderzoek willen nemen? Een empirisch onderzoek dat verricht wordt binnen een praktisch-theologisch kader, zoals dat van Jonkers te Kampen, moet zich rekenschap afleggen van de theologische zin van een onderzoek naar de geloofsbeleving in een plaatselijke gereformeerde kerk.

Die zin is niet evident. Vanuit een Universiteit van de Kerken lijkt zij beleidsstrategisch wel aanwezig, maar dat is nog niet hetzelfde als theologisch. Wie onder theologie het kritisch onderzoek naar de mogelijkheid van het bevrijdende spreken over God temidden van de hedendaagse cultuur verstaat, zou zich kunnen afvragen wie met het onderzoek gediend is en op welke manier. Die vraag zou aan het begin van het onderzoek kunnen worden gesteld, maar het recht ervan zou wellicht nog stelliger kunnen worden geponereerd als men de uitkomsten ervan in ogenschouw neemt. Het beeld dat Jonkers van de kerk schetst is namelijk allesbehalve bemoedigend. Enerzijds stuit men op geloofspatronen waarin een gesloten traditie domineert, anderzijds op een stuurloze, diffuse religiositeit. Men zou na kennisname van deze gegevens weer terug kunnen verlangen naar de kerkkritiek van de jaren zestig en zeventig. Stel dat niet de kerk de vindplaats van God is, maar dat groepen en bewegingen aan de rand van of buiten de kerk, of elders in de cultuur de vitaliteit van de christelijke beweging hebben overgenomen, wat is dan nog de christelijke relevantie van een dergelijk tijd-, aandacht-, en geldverslindend onderzoek als dat van Jonkers? "Het graf van God", noemde G. Adolfs de kerk in navolging van Nietzsche de kerk in de jaren zestig. En in diezelfde jaren schreef H. Thielicke een boekje met als titel: "Lijden aan de kerk". In het licht van Jonkers' onderzoek zou men deze boektitels profetisch kunnen noemen.

De theoloog zou zich vervolgens in deze wetenschap van de kerk kunnen afkeren, en onder een evangelisch "laat de doden hun doden maar begraven" zich kunnen toewenden naar andere vindplaatsen in de cultuur, waar de herinnering en de verwachting van de levende God het leven van mensen bepaalt. "Maar dit zijn de feiten," houdt de empiricus de systematicus voor. "Des te erger voor de feiten!", zal de laatste dan zeggen. In plaats van met Jonkers zal hij dan liever met diens collega Ter Borg in gesprek, een godsdienstsocioloog die de kerk als vehikel van religieuze communicatie helemaal lijkt te hebben afgeschreven. Ter Borg bespeurt elders in de cultuur de tekenen van vitale religie, ook op plekken

(de popconcerten, voetbalstadia, nationale dodenherdenkingen enz.) waar niemand ze vermoedt. De kerk is dood, maar lang leve de religie!<sup>[1]</sup>

Blijkbaar zit Jonkers niet op dit spoor. Als socioloog heeft hij de religieuze betekenis van de gevestigde institutionele religie blijkbaar (nog) niet afgeschreven. Waarom niet? Daarover horen we maar weinig. Jonkers zelf houdt zich op de vlakte, ook als socioloog. De onderzoeksvraag, zo horen we, "valt uiteen in twee delen, een empirisch deel en een praktisch-theologisch deel." En vervolgens: "Als deze vragen empirisch zijn beantwoord, volgt de praktisch-theologische vraagstelling:

Hoe is het empirisch gevondene praktisch-theologisch te duiden?

Hoe en in welke richting is het empirisch gevonden te beïnvloeden?" (I, 9)

De vraag is of hier het (praktisch-)theologisch perspectief niet veel te laat wordt ingevoerd. Ook een socioloog begint immers niet met de empirie, maar met zijn al dan niet impliciete vooronderstellingen.

Die *Vorurteile* moeten niet worden ontkend, schreef H.G. Gadamer ooit in zijn hermeneutiek, maar die moeten eerst op tafel worden gelegd, wil er een vruchtbaar gesprek tot stand kunnen komen met "de tekst" (in dit geval de drie kerkelijke gemeenten, als object van onderzoek).<sup>[2]</sup> Hermeneutiek begint niet met duiding van de gegevens achteraf, maar met de vraag waarom we bepaalde gegevens zouden willen hebben, en welke. Maar deze impliciete normatieve *Vorurteile* expliciteren, dat doet Jonkers niet; hij laat dat liever over aan theologen.

De vraag is of hij daarin wel consistent is. Jonkers plaatst zijn empirisch onderzoek blijkens zijn formulering van de onderzoeksvraag immers in een hermeneutisch kader, dat door G. Heitink synthetisch op formule is gebracht. Heitink spreekt over de praktische theologie als een praxis georiënteerd proces dat drie stadia doorloopt, het hermeneutische, het empirische en het strategische.<sup>[3]</sup> Het is niet zo vreemd dat Jonkers zijn aandeel in deze hermeneutische cirkel beperkt ziet tot het empirische deel - dat is zijn *style* als empirisch georiënteerd socioloog - maar wel dat hij de cirkel voor wat hem betreft daar ook mee laat beginnen. De empirie komt wat hem betreft eerst, waarna de praktische theologie vervolgens voor duiding (hermeneutiek) en beïnvloeding (strategie) mag zorgen.

Die volgorde weerspiegelt zich ook in de evaluatie van het onderzoek. De theologen zijn pas gevraagd commentaar te leveren toen de gegevens er kant en klaar lagen. Hun theologische normativiteit kreeg recht van spreken, maar pas nadat de feiten hun taal hadden gesproken. Ik vind het in dit verband jammer dat een praktisch-theologische inkadering van het onderzoek ontbreekt. Wat betekent kerk voor de theologie, wat verwacht de theologie van de kerk en wat heeft zij van de kerk te verwachten?

De *impliciete normativiteit* van dit onderzoek zit niet alleen in de keuze van

het onderzoeksobject alleen (blijkbaar is de lokale kerk van theologisch belang) maar ook in sterke mate in de vraag naar de plaats van de gereformeerde traditie in de geloofsbeleving. Het onderzoek zou aan relevantie en precisie wellicht gewonnen hebben als zij van te voren expliciet zou zijn gemaakt en niet alleen achteraf aan de betrokken theologen zouden zijn gepresenteerd. Niet alleen de vraag wat Jonkers als socioloog 'met de kerk heeft' zou gesteld en beantwoord moeten worden. Ook de explicitering van de vraag naar de theologische betekenis van lokale kerkelijke gemeenten en naar de inhoud, zin en relevantie van (het voortbestaan van) de gereformeerde traditie zouden het onderzoek gericht en scherper hebben gemaakt. De vraag: wat doen we als theoloog met dit onderzoek en waarom? komt nu een beetje als mosterd na de maaltijd op het bord van de theologie. Het *Vorurteil* wordt nu *Nachtisch*.

## 2. Verkerkelijking van het christendom

Dat bezwaar neemt echter niet weg dat er feitenmateriaal op tafel ligt dat om een theologische duiding vraagt. Tenminste, voor die theoloog die in de kerk geïnteresseerd is en de kerkelijke praktijk van betekenis acht voor zijn geloofsreflectie. Zo'n theoloog ben ik. Voor mij is de kerkelijke praktijk de bedding en voedingsbodem van de theologie. Ik denk daarom dat er geen hedendaagse christelijke geloofsleer kan worden ontwikkeld, zonder dat zij zich rekenschap aflegt van de religieuze praktijk zoals die feitelijk in de kerk van vandaag wordt beleefd en geleefd. Empirie zonder theorie is niet alleen blind, *theologische theorie zonder kerkelijke empirie is ook leeg*.

Lezing van Jan Jonkers" nauwgezette empirisch onderzoek naar "de gelovige gemeente" heeft in dit verband een louterend effect. Het schoont iemands kerkelijk bewustzijn op en maakt een theoloog nederig en bescheiden. Het brengt mij als theoloog echter ook in verlegenheid. Ik ben als theoloog immers *aangewezen* op de kerkelijke geloofspraktijk. Niet zozeer omdat zij mijn opdrachtgever is. Ook niet omdat zij zo'n belangrijke locus vormt in mijn theologie. Met Van denk ik dat het in de theologie wel om de kerk kan drááien, maar dat het gáát om de cultuur (de schepping, het eschaton). Desondanks: de kerk vormt de vooronderstelling daarvan. Ik kan aan theologie doen, over schepping en eschaton spreken, alleen omdat en zolang er kerk is. Daar heb ik dat spreken geleerd, wordt het levend gehouden. De kerk is dan ook niet zozeer een locus onder andere, maar vormt de blinde vlek die alle andere loci zichtbaar maakt. Een blinde vlek, die omdat zij zichtbaar is door zelf niet zichtbaar te zijn, zelf in haar cruciale betekenis vaak over het hoofd wordt gezien.

De kerk vormt voor mij echter als theoloog - ook als ik mij daar niet van bewust ben - de concrete gemeenschap van mensen, die het christelijke

geloofsgoed overlevert door het te vieren, te gedenken, te onderwijzen, ervan te getuigen, er uit te leven. Een gemeenschap die mij aanzet tot geloofsreflectie, door middel van een creatieve herinterpretatie van de christelijke traditie met het oog op het hedendaagse leven. Van die gemeenschap heb ik, geïnformeerd door bijbel en traditie, ook bepaalde ideale voorstellingen ontwikkeld, die wellicht in conflict kunnen komen met de hedendaagse werkelijkheid. Maar dan nog is en blijft de kerk in mijn beeld een ideale *concrete* kerk; zij kan geen *gedroomde* gemeenschap zijn. Van die concreetheid moeten hoe dan ook sporen op de zeef van een sociaal wetenschapper (als hij tenminste een goede zeef heeft) achter blijven.

Die concrete gemeenschap lijkt echter, als ik kennisneem van Jonkers' onderzoeksresultaten, zo weinig te sporen met het door mij gewenste beeld van de kerk (de empirische kerk als creatieve interpretatiegemeenschap, die het gesprek tussen christelijke traditie en hedendaagse cultuur voortzet), dat de kloof tussen ideale en feitelijke empirie maar moeilijk gedicht lijkt te kunnen worden. Ik herken mijzelf en mijn beeld van kerk nauwelijks in Noorddorp, Ooststad, Grootstad. Des te erger voor de feiten? Of: dan maar een andere theologie? Of wellicht geen van beide, en is er een praktische strategie die deze kloof tussen beeld en werkelijkheid zal moeten kunnen overbruggen? Ik denk dat er niets anders opzit dan dat laatste. Om die conclusie toe te lichten wil ik in het volgende mijn leeservaring van Jonkers' onderzoek wat nader te beschrijven en vervolgens evalueren.

Is de vraagstelling van het onderzoek in haar concentratie op geografische verschillen achteraf erg relevant gebleken? Dat is de vraag. De geografische verschillen tussen de drie onderzochte gemeenten blijken nogal tegen te vallen. Jonkers concludeert dat de drie onderzoeksgemeenten wel significant onderling verschillen in geloofsleven, maar dat ze in dit opzicht niet elk een unieke type gemeente zijn. Deels lijken ze op de ene, deels op de andere gemeente. (4a, 207) Daarentegen lijken de generationele verschillen er veel meer toe te doen. Het vervolgonderzoek naar een vergelijking tussen drie leeftijdsgroepen (4b) lijkt voor de vraag naar de voortgang van de christelijke traditie veel interessanter en ook relevanter dan 4a. In dat deel wordt geconstateerd dat het "traditionele christelijke geloofsgoed in de *opeenvolging der generaties* over de hele linie aanhang verliest". Daarbij is het verlossingsgeloof (blijkens het gedefinieerde concept van "de gereformeerde traditie" behorend tot de kern daarvan (I, 9)) het sterkst aan slijtage onderhevig; het hiernamaalsgeloof, dat zich aan de rand daarvan bevindt neemt ook af, maar minder sterk (IVa, 134). Kenmerkend voor de onderzoeksresultaten lijkt de conclusie (geformuleerd naar aanleiding van Ooststad, maar niet minder geldend voor alle drie kerkelijke gemeenten): "De gereformeerde traditie lijkt vervaagd en nagenoeg verdwenen...". De geloofspatronen die er voor in de plaats

komen zijn zo divers en weinig gearticuleerd, dat ze niet goed in kaart te brengen zijn. (I, 54) Tegelijk lijken de kerkleden - een flinke minderheid, in Grootstad zo'n kwart van de gemeenteleden - die zich wel nog steeds nadrukkelijk op de reformatorische traditie wensen te oriënteren gekenmerkt door een uiterst *gesloten* vorm van godsdienstigheid (4a, 217v.)<sup>[4]</sup>

De vraag is of dat, met het oog op de vitaliteit van het christelijk geloof niet eerder verlies is dan winst. Het lijkt alsof men in de hedendaagse locale kerkelijke praktijk slechts van tweeën één kan kiezen: of de band met de cultuur openhouden en de aansluiting met de gereformeerde traditie verliezen, of gereformeerd blijven, maar dan in een vorm die onherkenbaar is voor hen die in het spoor van Abraham Kuyper "in rapport met de tijd" willen geloven. Wordt Schleiermachers angst wat de gereformeerden betreft bewaarheid? Wordt de knoop tussen cultuur en geloof in onze kerken zo doorgehakt dat de geborneerdheid in de kerk blijft, en de religie (hoe zij er dan ook uit mag zien en waar we haar ook mogen vinden) ergens in de cultuur?<sup>[5]</sup> Juist onder hen die de toekomst van de kerk zullen vormen, de kerkelijke jongeren kan zich een meerderheid (57%) in dit gesloten en verzuilde godsdienstige grondpatroon herkennen.

Wie blijven er dan in de kerk? De toekomstige predikant lijkt steeds meer te maken te krijgen met een kerkelijk kader dat vooral bestaat uit - ik vergroot de onderzoeksresultaten nu enigzins suggestief uit - laag opgeleide gehuwden (misschien meer vrouwen dan mannen) die een gesloten, traditionele godsdienstigheid vertegenwoordigen <sup>[6]</sup> Het beeld dat Jonkers" onderzoek - met name lezing van deel 4b - bij mij nalaat is in elk geval dat van een snelle "*verkerkelijking van het christendom*", die het contact met de levensaders van de (post)moderne cultuur dreigt te verliezen. Nu het christendom een brede voedingsbodem in de cultuur steeds meer moet ontberen, blijft als enige drager over de institutionele vorm van traditionele godsdienstigheid.

### 3. *Avant garde of achterhoede?*

In de na-oorlogse apostolaatstheologie van de jaren vijftig en zestig was het nog gebruikelijk onder progressieve theologen de kerk als een avant garde van het Koninkrijk Gods te beschouwen. (H.C. Hoekendijk) De kerk zou althans voorloper en voorhoede moeten zijn, een koploper in de cultuur. Wie het beeld dat oprijst uit het onderzoek van Jonker tot zich laat doordringen, zal eerder zeggen dat de kerk van de toekomst het contact met de cultuur dreigt te verliezen. Zij vertegenwoordigt eerder een subcultureel *achterhoedegevecht* met de moderne samenleving, indien mogelijk zelfs in de (defensieve) vorm van een christelijke zuil.<sup>[7]</sup>

Nu is het model van de kerk als culturele elite inmiddels een zachte dood gestorven (althans in de officiële schooltheologie; heel veel predikanten houden het, tot hun eigen frustratie wellicht, nog in leven). Het concept is intussen ontmaskerd als een onbeschaamd staaltje van verlichtings- en vooruitgangdenken, dat haaks staat op het evangelie. De geschiedenis is immers niet een gestage opgang naar het licht, met de kerk als fakkeldrager. De kring rondom Jezus bestond en zal altijd blijven bestaan uit "niet vele invloedrijken, niet vele aanzienlijken" (1 Cor. 1, 26). Met name Ernst Lange heeft een lans gebroken voor een heroriëntatie in de ecclesiologie, die daarvan rekenschap aflegt. Hij beschreef de kerk als "Ensemble der Opfer der Zeit".<sup>[8]</sup> Om die titel echter als een geuzennaam te willen dragen, moet de kerk haar stilzwijgende concordat met de moderniteit opzeggen. Zij moet zich niet de wet laten voor schrijven door de vooruitgang, maar oog krijgen voor de slachtoffers ervan. Niet zij die aan het stuur van de cultuur zitten vormen de kerk, maar zij die aan de zijlijn daarvan staan of onder de wielen ervan terecht komen. De kerk is geen avant garde, maar eerder bezemwagen voor de kneusjes.

Ernst Lange voerde daarmee een broodnodige en overtuigende correctie uit. De kerk hoeft niet voor te lopen. Maar moet zij dan maar achter lopen? Moet zij niet op zijn minst *bij blijven*, al was het maar om te weten wat moderniteit is, wie door die moderniteit aan de kant worden gezet, waar en waarom de moderniteit zoveel slachtoffers maakt? Moet zij niet een open oog houden op de wereld, ontwikkelingen in economie en politiek nauwlettend volgen, om te zien waar de vluchtelingen en de armen vandaan komen en wat hun vlucht en armoede veroorzaakt. Moet zij niet een open oog houden voor de cultuur, voor trends en ontwikkelingen in de kunst, de filosofie en de media, om te bespeuren waar het Niets wordt omarmd of tastend naar het Licht wordt gezocht.

Dat mag men van een kerk niet verwachten, zal men misschien zeggen, dat is iets voor intellectuelen. Maar de kerk zal toch een bedding en voedingsbodem voor deze intellectuele openheid moeten vormen om in rapport te kunnen blijven met haar tijd (ook al zal dat "rapport" misschien resulteren in een kontrasterende tegencultuur). Waar het gesprek met de cultuur dooft, waar het conflict met haar uit de weg gegaan wordt, daar sterft een kerkelijke theologie. Het is goed de kerk als 'Ensemble der Opfer' te zien. Men houdt zijn beeld van kerk daarmee dicht in de buurt van Jezus. Maar men moet niet met dit kerkbeeld van de nood (van een kerk zonder voorlopers) een deugd (voor de achterblijvers) willen maken.

Maar waarom zou men in de theologie blijven lijden aan de nood van de kerk? Ligt de toekomst van de kerk - de sociale beweging die wordt gevoed door het verhaal van Jezus - niet veeleer aan de rand of zelfs buiten van de kerk? In de jaren zestig werden vanuit die intuïtie progressieve ecclesiologische modellen ontwikkeld. Zij spraken van

een "kerk buiten de kerk".<sup>[9]</sup> Basisgroepen, categoriale gemeenten (studentenecclesiae), actiegroepen, maatschappelijke bewegingen (feminisme, Derde Wereldsolidariteit) - zij zouden wellicht de voortzetting vormen van de kerk, nieuwe loten op de oude, vermolmde stam. In naam van de kerk zou men de kerk zelf vaarwel kunnen zeggen. Van die gedachte is echter weinig meer over. Het verzet tegen het instituut kerk blijkt immers alleen maar mogelijk zolang dat instituut zelf, dat de middelen (financieel, maar ook ideologisch) daarvoor verschaft. Ook een binnenkerkelijke kerkkritiek vanaf de rand parasiteert op het centrum van de kerk. Wie echt buiten de kerk wil theologiseren doet er het beste aan de kerk ook radicaal uit zijn theologie te elimineren.

Dat zou bijvoorbeeld kunnen met een herdefiniëring van het begrip religie, waaruit men alle inhoudelijke elementen die aan de geïnstitutionaliseerde traditie van het christendom herinneren, weert. Dat kan met een relatief eenvoudige kunstgreep: men zegt niet meer wat religie inhoudelijk is, maar wat zij functioneel doet. Op grond van Jonkers' onderzoek zou men in de verleiding kunnen komen om zijn keuze voor substantiële definitie van religie waarin de klassieke christelijke traditie kan worden verwoord ("sacred religion", I, 6) in die zin te herzien. Is de traditionele geloofstaal, die in het onderzoek als vehikel van religieuze communicatie werd gebruikt, nog in staat om de "ultimate concerns" van onze hedendaagse cultuur te verwoorden? Jonkers wil de vitaliteit van de traditie onderzoeken in de inhoudelijke termen van die traditie zelf. Maar op grond van zijn resultaten zou men alsnog kunnen vermoeden dat een onderzoek naar de "*invisible religion*" in onze cultuur relevanter is. Men zou er (moeilijker te traceren, maar) levende religie mee kunnen traceren en minder versteende traditie.

#### 4. *Vervreemding en toeïgening*

Na Jonkers dus maar vluchten naar Ter Borg? Ik doe dat niet. Dat heeft voor mij niet zozeer te maken met de conceptuele en methodologische bezwaren die men vanuit de sociologie kan aandragen tegen een gefunctionaliseerd religiebegrip, maar meer met een theologische overweging: wie zijn theologie ent op en centreert rondom het verhaal van Israël, van Jezus en van hun sociale en culturele gevolgen, verbindt zijn religiebegrip met een *historische beweging*. Niet de vraag naar de "ultimate concern" alleen en als zodanig is dan theologisch relevant, maar de vraag in hoeverre en op welke manier zij met behulp en in termen van de christelijke overlevering wordt beantwoord. De religieuze vragen zijn wellicht algemeen antropologisch te verankeren, maar de christelijk-theologische vraag is historisch en sociaal gesitueerd. Zij luidt niet: hoe beantwoorden mensen vandaag hun ultieme levensvragen? Maar: Worden deze levensvragen nog verwoord en beantwoord in termen van (de gevolgen van) het verhaal van Israël en van Jezus, en zo ja, hoe dan?



De godsdienstwetenschap kan zich richten op een hermeneutiek van de religieuze existentie in het algemeen; de christelijke theologie is echter een hermeneutiek van een specifieke historische en sociale beweging: het christelijke traditieproces.

Hoe dat proces in zijn werk gaat, kunnen we met behulp van een hermeneutiek, zoals die o.m. in de lijn van H.G. Gadamer en P. Ricoeur is ontwikkeld, onder woorden brengen. Elk levend interpretatieproces kent volgens deze theorie een circulaire structuur. Het proces begint met de ervaring van *vervreemding* binnen een sociale gemeenschap: de antwoorden uit de traditie passen niet meer op de vragen die men stelt. Er ontstaat een breuk tussen onze verstaanshorizon en die van de traditie. Sommigen wenden zich daarom van die traditie af. Voor anderen blijft zij intrigeren. Er is iets in haar dat een meerwaarde doet vermoeden, een interpretatief surplus (de kerk erkent dat in de canon). Er is iets dat uitnodigt om de situatie in termen van de traditie te interpreteren, in plaats van alleen omgekeerd. Zo komt er gaandeweg een gesprek van vraag en antwoord tussen traditie en situatie tot stand. Een gesprek dat net als een spel zijn eigen dynamiek en cadans met zich meebrengt. Het vragen maakt mensen tot luisteraars van de traditie. Als ze dan weer zelf aan het woord komen - de situatie dwingt hen er wel toe -, dan vermengt zich de taal van de traditie met hun eigen taal. Sterker nog: dan wordt de taal van de traditie zo eigengemaakt, dat men de situatie leest in termen van de grammatica en het idioom van het geloof.

Deze toeëigening is een creatieve daad. Voor Gadamer vormen uitleg en toepassing daarom ook geen twee afzonderlijke onderdelen van het hermeneutische proces, maar vormt elk de keerzijde van de ander. De toeëigening is niet alleen de voltooiing van de interpretatie, maar in strikte zin de voltrekking ervan. De hermeutische "toepassing" lijkt hierin op de performance van een kunstenaar. <sup>[10]</sup> De musicus die Mozart speelt copieert niet de partituur, past haar niet toe, maar brengt hem al interpreterend tot leven. Eerst in het spel van de musicus leeft Mozart. Zo is het ook met de christelijke traditie: eerst in de creatieve performance van de geloofsgemeenschap, in de voltrekking van de interpretatie in het hier en nu, bewijst zij dat zij een levende traditie is.

Het christelijk geloof heeft dus een kerk nodig om te overleven. Een creatieve interpretatiegemeenschap. Men kan die noodzaak zowel sociologisch als theologisch verantwoorden. <sup>[11]</sup> *Extra communionem nulla pietas*. Men kan - zeker vanuit een gereformeerde traditie die het leerstuk van de algemene genade kent - bezwaren aantekenen tegen Cyprianus' uitspraak "buiten de kerk geen heil". Maar men zal geen geval kunnen ontkennen dat de overdracht en de betekenis van het christelijk geloof buiten een vitale interpretatiegemeenschap afsterft.

De theologie stelt zich in dienst van het christelijke traditieproces. Zij verschaft (bijbelse en historische) kennis en inzicht in dat proces, maar levert er zelf (systematisch en praktisch) ook een bijdrage aan. Theologie is geloofsreflectie die behulpzaam wil zijn bij de creatieve (her)interpretatie van het verhaal van Jezus met het oog op het leven binnen de hedendaagse context. Zij kiest daarvoor behalve de kerk, ook de academie en de cultuur in de bredere zin van het woord als gesprekspartner (Tracy). [\[12\]](#)

Maar de kerk vervult voor de theologie meer dan één rol. De kerk is in zekere zin de *vooronderstelling* van de theologie. Zonder (levende) kerk geen (levende) theologie. Zonder kerk geen christelijk spreken over schepping, verlossing en eschaton. Zonder kerk ook geen "lijden aan de kerk". Zij is de mogelijksvoorwaarde van theologie. De kerk is daarnaast ook een *locus* in de theologie. Vanaf Paulus' metafoor van de kerk als "lichaam van Christus" tot en met het "volk van God onderweg" is er over de kerk in geloofstaal gesproken. Die taal vraagt om een gelovige duiding. Hoe en in welke zin heeft God zichzelf verbonden met die concrete sociale gemeenschap kerk? In dit alles is de kerk *gesprekspartner* voor de theologie. Dat is zij niet alleen, de academie en de cultuur zijn dat ook. Maar zij is wel de meest verwante, de meest innige, historisch, inhoudelijk en zakelijk gezien. In tegenstelling tot academie en cultuur vraagt de kerk namelijk om theologie, stimuleert zij, vereist zij theologie. Zij gaat daarin zover dat zij in haar beleid aan theologen om advies vraagt. Zij staat toe, dat er een praktische theologie is, die behalve hermeneutisch duidt en empirisch onderzoekt, ook strategische beleidsvoorstellen doet. De kerk is zo tenslotte ook *voorwerp* van theologie.

Deze nauwe, meervoudige verbondenheid van kerk en theologie maakt dat de christelijke theologie aangewezen is op en gedragen moet worden door *vitale sociale gemeenschappen*, waarin het gesprek tussen christelijke traditie en hedendaagse cultuur haar natuurlijke milieu vindt. De kerk is en dat des te sterker naarmate de cultuur verder seculariseert, de ecologische habitat, de *niche* voor de theologie.

### 5. Het probleem

Op dit punt gaat, als men Jonkers gelezen heeft, de schoen pijnlijk wringen. Het drievoudig snoer tussen christelijke traditie, kerk en theologie lijkt te zijn verbroken. Een traditie overleeft alleen, zo zeiden we, als zij voortdurend in nieuwe interpretaties wordt toegeëigend. Dat is een centraal inzicht uit de hermeneutiek. Het interpretatieproces impliceert een fusie, een versmelting van twee horizonten, de horizon van de traditie met die van de huidige situatie. De nieuwe horizon die daarmee ontstaat is alleen van betekenis voor hen die een gesprek met de traditie relevant

achten. Zij hebben de conflict van de vervreemding als een veelbelovende uitdaging opgevat en hebben zich niet schouderophalend afgewend.

De tragiek van de huidige situatie in de kerken lijkt me echter, dat de dynamiek van deze dialectiek van *vervreemding en toeëigening* stagneert. De circulaire structuur van het traditieproces lijkt op een pomp, die gebroken is. Enerzijds neemt Jonkers' onderzoek een zich steeds meer van de cultuur afwendende en gesloten kerkelijke traditie waar, anderzijds ontstaan er blijkbaar nieuwe geloofspatronen die niet alleen niet meer in termen van die traditie kunnen worden verwoord, maar die helemaal nog geen herkenbare structuur vertonen (ze zijn analytisch "leeg", constateert Jonkers). Óf, zo lijkt het, alle kaarten worden op de horizon van de traditie gezet onder ontkenning van de huidige horizon; of omgekeerd, men is de (ver)binding met de traditie kwijt geraakt en verwijlt dwalend in het heden.

Hoe verder? Ik denk dat er niets anders opzit dat te proberen meer stagnatie te voorkomen en als het kan vlot te trekken. De derde fase in de cirkel van een hermeneutisch verstande praktische theologie - en ik versta dat "praktisch" hier in de fundamentele zin van het woord als een kenmerk van *alle* theologie (Browning)<sup>[13]</sup> - is de strategie. Dat betekent dat de theologie aan de kerk *voorstellen doet hoe zij beter kerk kan zijn* (in de zin waarin de theologie dat verstaat). Het doen van voorstellen voor de kerkelijke praxis - gevraagd en soms ook ongevraagd - is mijns inziens het sluitstuk van de hermeneutische cirkel in elke theologische discipline. Als het goed is ontstaat er een voortgaande dynamiek, die door Browning ideaaltypisch zo is omschreven: de situatie, die als uitdaging wordt ervaren of tot probleem geworden is (praxis 1) verandert na een proces van onderzoek en interpretatie (waarvan een reflexieve heroriëntatie op de traditie een wezenlijk onderdeel vormt) in een nieuwe situatie (praxis 2). Zo gaat de theologie van praxis tot praxis steeds voort. Tenminste ... als alles goed gaat en het hermeneutische pompmechanisme werkt.

Maar dat is nu juist het probleem.

---

<sup>[1]</sup> Meerten B. Ter Borg, *Een uitgewaaierde eeuwigheid*. Het menselijk tekort in de moderne cultuur, Baarn 1991.

<sup>[2]</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960.

<sup>[3]</sup> Gerben Heitink, *Praktische Theologie*. Geschiedenis - theorie - handelingsvelden, Kampen 1993.

<sup>[4]</sup> In dit patroon zien we een samengaan van verzuilde en gesloten houding jegens de samenleving met het toekennen van autoriteit aan de

kerk in waarheidsvragen en de overtuiging dat het leven van hogerhand gestuurd wordt.'(idem 218).

[5] Vgl. *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, hrsg. H. Mulert, Giessen 1908 (1829), 37 : "Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?"

[6] Zie met name Deel IVa. Wat betreft de *vrouwen*, 142 (jonge vrouwen melden iets meer religieuze ervaringen dan mannen, oudere vrouwen hechten meer betekenis aan het geloof, kennen meer devotie en hechten sterker aan de kerk); *opleiding*, 143 ("in alle gevallen zijn de lager opgeleiden meer verwant met traditie en geslotenheid en de hoger opgeleiden juist minder"); *huwelijk*, 131 ("het heeft er daarmee alle schijn van, dat de keuze voor het huwelijk voor de jongere generaties steeds sterker samengaat met een keuze voor traditionele godsdienstigheid"); *kerkelijke functie*, 132 ("dat betekent voor jongeren dat de keuze voor een kerkelijke functie over een breed front samengaat met keuzes voor traditionele godsdienstigheid en kerkelijke bindingen").

[7] Op IVa, 128 merkt Jonkers t.a.v. de gegevens m.b.t. wenselijkheid van christelijke organisaties op: "Merkwaardig dat we dit patroon juist en uitsluitend bij de jongeren aantreffen. De instemming bedraagt maar liefst 75%!"

[8] Ernst Lange, *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, München 1984, 291, 238.

[9] *Kerk buiten de kerk*, J.H. van Beusekom e.a. red.) Terzake IV. Gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing, Utrecht/Baarn 1969.

[10] R.J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York 1985.

[11] Vgl. P.L. Berger / Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Londen 1979 (1e druk 1966), 178: "Religion requires a religious community, and to live in an religious world requires affiliation with that community." Vgl. ook J. A. van der Ven, *Ecclesiology in context*, Kampen 1993, 140: "De kerk mag dan in theologische zin van relatieve waarde zijn. In feite blijkt het zo te zijn, dat waar de kerk uitvalt, het geloof op kortere of langere termijn verdwijnt."

[12] David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian theology and the Culture of Pluralism*, Londen 1981.

[13] Don S. Browning, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis 1991.