

'ERVARING' IN DE MODERNE THEOLOGIE

"Ervaring" en "Openbaring" by H. Berkhof en H. M. Kuitert.

Prof. Dr. C. Trimp, Kampen

INLEIDING

'Ervaring' modewoord in de theologie

Sinds ongeveer tien jaar is 'ervaring' een modewoord in de theologie. Maar dit woord is een verraderlijk woord — allerlei uiteenlopende visies kunnen zich daaraan hechten.¹

Daarom willen wij allereerst enige orde scheppen in de terminologie en zouden drie niveau's willen onderscheiden:

a. *De algemene dagelijkse ervaring (de empirie)*

De algemene of dagelijkse ervaring is een proces, dat de mens in staat stelt om tot het verwerven van kennis te komen.² Dat proces ziet er, schematisch voorgesteld, aldus uit:

- men neemt mensen, dingen, gebeurtenissen waar;
- men is met deze waarneming denkend en onverwegend bezig;
- bij dit cognitieve proces kan zich een affektief proces voegen.

Dit ervaringsproces kan leiden tot een resultaat, dat wij 'ervaring' noemen: wat men waarnam, overwoog en zich eigen maakte, wordt tot een blijvend bestanddeel van de mens; voortaan gaat het met hem mee. Wanneer nu een keten van dergelijke ervaringen ontstaat en men de vele ervaringen weet te integreren tot een hechte en rijke kennisstructuur, is men een 'man van ervaring' geworden.

b. *De religieuze ervaring*

Wanneer de ervaring betrokken is op het kennis verwerven van God en het proces zich afspeelt tussen God en de mens, kunnen we van *religieuze* ervaring spreken. Daarbij spelen zaken als 'openbaring' en 'geloof' een centrale rol.

c. *De beleving als een bepaalde modus van religieuze ervaring*

'Ervaring' is een zaak van het menselijke bewustzijn. Zij omvat als zodanig meer dan het menselijk 'gevoel'. Maar wél speelt het gevoel dikwijls een centrale rol in de ervaring. Wat het gevoel niet raakt, is wél in staat om onze kennis te verrijken, maar het zal nooit een blijvende indruk op een mens maken.

Allerlei pleidooien voor meer 'ervaring' (in de prediking of terzake van het geloof) moeten wij dan ook vertalen als een protest tegen de verstandskultuur van het intellektualisme en als roep om meer gevoelsmatigheid. Men wil een 'innerlijke' ervaring van God en zijn openbaring.³

Gereformeerd traditie verplicht aandacht voor "ervaring"

Een tweede vooropmerking betreft het feit dat wij als gereformeerde theologen, predikanten en zielszorgers, ons met deze zaak behoren bezig te houden. Niet het feit dat 'ervaring' tot de modewoorden behoort, verplicht ons daartoe. We moeten oog hebben voor het feit dat juist ook vanuit de gereformeerde traditie deze plicht naar ons toe komt.

We kunnen hierbij denken aan een reeks van feiten. Zonder dat wij op dit moment hierop verder kunnen ingaan, noteren we de volgende feiten:

1. In de theologie van Luther en Calvijn speelt de *experientia* een duidelijke rol. Zij staat in verband met de *aanvechting* en de *bevin-ding* en de vraag blijft boeien, hoe bij deze reformatoren de verhouding tussen ervaring en geloof omschreven werd.

2. Uit de zeventiende en achttiende eeuw kennen wij het verschijnsel van de *Nadere Reformatie*, dat ook in Zuid Afrika vanuit Nederland is geïmporteerd. De geloofservaring krijgt een centrale functie in het kader van het werk van de Heilige Geest, die de zekerheid van het geloof schenkt aan de uitverkorenen van God. Er zijn hier duidelijke verbindingslijnen met het Piëtisme.

3. In diezelfde achttiende eeuw ontwikkelt zich in de Angelsaksische landen het *Methodisme*, waarin de "heilservaring" en het "geloofsgetuigenis" nauw aan elkaar verbonden worden, onder invloed van de prediking van Wesley. Er ligt hier een aanknopingspunt voor de charismatische bewegingen en de pinkstergroepen van onze tijd.

4. De negentiende eeuw wordt beheerst door de theologie van Schleiermacher, die — na de verheerlijking van de *ratio* in de Aufklärung en de centrumfunctie van de *morele plicht* in de filosofie van Kant — "das Gefühl" als een onmiddellijk en aan ieder mens gegeven gods bewustzijn tot uitgangspunt van zijn theologie maakte. Dogma en leer zijn zaken die op het begripsmatige niveau liggen en als zodanig secundair zijn ten opzichte van de existentiële religieuze ervaring.

Het Lutherse Duitsland kreeg in Erlangen zijn *ervaringstheologie* en in Nederland ontwikkelde zich de zgn. *ethische richting*.

5. Wij kennen uit die eerste helft van de twintigste eeuw de opkomst van de godsdienstpsychologie, die met name door H. Bavinck en enige van zijn leerlingen nauwkeurig is bestudeerd.

Omstreeks 1920 ontbrandde binnen de gereformeerde kerken in Nederland de strijd rond de idee van de "Christuservaring",⁴ terwijl tegelijkertijd veel debat werd gevoerd over de aard van het getuigenis van de Heilige Geest (S. Greijdanus, H. H. Kuyper, J. G. Ubbink, V. Hepp, S. P. Dee). In de dertiger jaren vindt in Nederland de konfrontatie met de erfenis van de Nadere Reformatie plaats in de strijd om het zgn. "zelfonderzoek". M.i. is daarmee nauw verwant de strijd over "exemplarische" en "heilshistorische" prediking.

6. K. Barth heeft zich een geharnast strijder tegen het Schleiermacherianisme betoond. Hij heeft hartstochtelijk ontkend dat "ervaring" een middel van openbaring zou zijn. Na zijn sterven in 1968 zien wij bepaalde vormen van ervaringstheologie opnieuw verschijnen. We kunnen daarbij denken aan het veldwinnend religieuze individualisme in diverse charismatische en pinkster-achtige bewegingen. We kunnen ook denken aan theologische concepten als van H. Berkhof, H. M. Kuitert en E. Schillebeeckx. Deze verschijnselen staan uiteraard in een breder kader, dat slechts dan op bevredigende manier beschreven zal kunnen worden, wanneer wij in staat zou-

den zijn de filosofische vooronderstellingen te analyseren en de invloed van de Duitse en Amerikaanse theologie hierbij te betrekken.

Wij moeten ons evenwel in dit opstel beperken. Daarom geven wij aandacht aan de concepten van H. Berkhof en H. M. Kuitert en wijzen wij op de doorwerking van hun ideeën in de richting van de homiletiek en de zielszorg.

"Ervaring" als (infra) structuur van "Openbaring" (H. Berkhof)

H. Berkhof heeft een poging ondernomen om de openbaring van God en de algemene ervaring van de mens bijeen te brengen op zodanige wijze, dat die kontinuïteit tussen beide domineert over de door zijn vroegere leermeester Barth met groot geweld verkondigde diskontinuïteit. Voor Berkhof kan openbaring niet een zaak zijn die loodrecht uit de hemel valt of als een bom inslaat. Het Woord van God mag niet vreemd binnenvallen in de menselijke leefwereld. Want dat Woord moet ons bevrijden en niet storen in onze menselijkheid. Daarom kan openbaring alleen als een stuk van onze er-vaarbare werkelijkheid worden gedacht. Dat alles valt te lezen in de introductie van het binnen Berkhofs theologie centraal funktionerende verhaal over *Openbaring als gebeuren*.⁵

Het gaat hier dus — net als in de christologie van Berkhof — om een openbaringsleer "van onderen op". Dat wil zeggen: de menselijke ervaring van de werkelijkheid moet de "infrastructuur" (a.a., 99) van deze openbaring vormen. Dit houdt o.m. in, dat Berkhof een poging gaat ondernemen om de uitdrukking "De Here nu zei tot Abram . . ." (Gen. 12 : 1) zodanig te interpreteren, dat dit door de bijbel bedoelde spreken van God op één noemer komt met en medegekonstitueerd wordt door de ervaring van Abram.⁶

Wanneer wij proberen mee te denken en trachten de rekonstruktie van Abrams roeping als een ervaringsgebeuren ons in te denken, reikt Berkhofs opstel ons de volgende informatie aan:

- a. Het verhaal uit Gen. 12 is een stilering van de bijbelschrijver (de zgn. Jahwist) uit een veel latere tijd. De simpele mededeling "De Here nu zei tot Abram" dienen we op te vatten als een eenvoudig geformuleerde karakteristiek van een zeer complexe gang van zaken.
- b. Wat is er feitelijk gebeurd in Abrams leven? Met behulp van fantasie en invoelingsvermogen mogen we aannemen, dat Abram op een bepaalde dag de noodzaak van migratie inzag en zich voornam om uit Haran naar de west-semietische landen aan de Middellandse Zee te trekken. Die noodzaak was een economische noodzaak: de weidegronden waren niet langer toereikend voor de kudden. Mét die noodzaak verbond zich een religieus motief: wegtrekken uit eigen land is een waagstuk en vraagt om de bescherming van een mobiele god.

Er kwam een moment, dat Abram ineens de volstreckte zekerheid kreeg dat een god, die hij nog niet eerder had leren kennen en die dus ook nog geen naam droeg, hem riep tot de grote trek.

Abram heeft dus zijn besluit tot migratie op een ondoorgronde-lijke manier (vgl. a.a., 109) ervaren als een roeping vanwege een god "die niet gebonden is aan bodem, landstreek of tempels en die daarom bewegelijk is en mee kan trekken van de ene cultuur naar de andere".

- c. Abrams uittocht uit Haran was dus een waagstuk, een sprong, een avontuur, een soort weddenschap, met het leven als inzet. Tegelijk was er in Abram de zekerheid, dat een naamloze god achter dit avontuur stond.

Het avontuur lukte, zelfs boven verwachting. Dus groeide het vertrouwen en dat vertrouwen kon de basis vormen voor nieuwe ervaringen met de nog altijd naamloze god. De cumulatie van dergelijke ervaringen van leiding, bescherming en uitredding deed de intuïtieve zekerheid uit het begin uitgroeien tot een heldere kennis omtrent een god, die als een uitkiezend god werd ervaren en op de duur zelfs als een verbondsgod werd gezien. want deze god had zich in de geschiedenis wáárgemaakt.

Op deze wijze heeft Berkhof gemeend "openbaring" op de noemer van de "ervaring" te kunnen brengen.

Enige aspecten van deze operatie

- a. Er blijft hier geen ruimte over voor het woord uit Hebr. 11 : 8: "Door het geloof is Abraham, toen hij *geroepen* werd, in *gehoorzaamheid* getrokken naar een plaats, die hij ter erfenis zou ontvangen."

De gehoorzaamheid van het geloof is vervangen door de intuïtieve zekerheid, waardoor een avonturier zich laat bemoedigen.

- b. Het bijbelverhaal wil ons juist laten zien, dat het met Abram juist niet "boven verwachting" lukte. Economisch lukte het wel, maar wat het "land" en het "nageslacht" betreft, was de weg veel langer dan Abram ooit had kunnen vermoeden. Dat veroorzaakte bij Abram zeer moeilijke ervaringen — wanneer men dat woord persé gebruiken wil. Het werd een zaak van "op hoop tegen hoop" (Rom. 4 : 18) en slechts de betrouwbaarheid van de Spreker van de beloften hielp de man erdoor heen (Rom. 4 : 20v.).
- c. Om het wonder van de "van boven" komende openbaring weg te redeneren, moeten talrijke wonderen van een zichzelf transcenderende en expanderende menselijke zekerheid worden aangenomen.

Het vermoeden ligt voor de hand, dat deze redelijke verantwoording van het geloof in de "openbaring" niemand zal overtuigen. Want we zijn nu aangewezen op het openbaringslicht, dat ons uit het vernuft van een theoloog uit de twintigste eeuw tegenstraalt.

God kan met zijn van boven komende woord niet meer in zijn eigen wereld binnenkomen, omdat zulks strijdt tegen onze moderne werkelijkheidsbeleving. Tegelijk blijkt de mens op een ge-

geven moment zichzelf te kunnen verheffen tot een intuïteif vermoeden, dat een naamloze god achter zijn avonturen staat, welk vermoeden tot stellige zekerheid uitgroeit en in staat is de grondslag te vormen voor een cumulatie van ervaringen en een complete godsverering van een heel volk gedurende vele eeuwen. In dit geval is God toch heimelijk in onze werkelijkheid binnegedrongen langs die achterdeur van de menselijke intuïtie of bepaalde mensen zijn in staat van onderen op de grens te overschrijden, die naar boven toe gesloten was verklaard.

Beide hypothesen laten zich ter interpretatie van Berkhofs positie verdedigen. In beide gevallen is de willekeur in de omgang met bijbelse gegevens evident.

- d. Berkhofs poging om openbaring en ervaring op één noemer te brengen, zullen wij moeten zien als een poging tot synthese van de moderne werkelijkheidsbeleving en een aantal in het "christendom" centraal funktionerende schriftgegevens. Nadat de vindplaats van Gods openbaring was bepaald in de kerkelijke traditie (annex leergezag) van de roomse kerk en de geïnspireerde bijbel van de reformatorische orthodoxie, moet thans de poging gewaagd worden om de menselijke ervaring tot vindplaats te maken.

Berkhof's inzicht in het "gebeuren" van de openbaring verder uitgebouwd.

Wij wijzen volledigheidshalve op de volgende vier aandachtspunten.

1. Gods "openbaring" aan Mozes in Ex. 3 wordt eveneens tot "ervaring" omgebouwd. Het verhaal zelf is een reflexie van latere geslachten, al is er wel een historische kern (a.a., 121 vv.). Waarop laatstgenoemde bewering gegrond is, wordt niet duidelijk; het lijkt meer op een postulaat dan op een konklusie.

Wat Moses overkwam kunnen we typeren als een beleving van de onmiddellijke aanwezigheid van God, zoals die b.v. ook aan iemand als Mohammed ten deel gevallen is (a.a., 168).

Deze beleving kreeg pas openbaringskwaliteit, toen later de daad van de uittocht uit Egypte de woord-belevenis bij de braamstruik bevestigde. Op zichzelf had die ontsnapping uit het slaavenhuis evenmin openbaringskarakter. Dat karakter kreeg zij vanwege het kader, waarin die wonderlijke samenloop van omstandigheden werd beleefd. En dat kader was weer afhankelijk van de beleving uit Ex. 3. Ex. 3 en Ex. 14 zijn dan ook onderling van elkaar afhankelijk: het ene verhaal krijgt openbaringskwaliteit vanwege het andere, en omgekeerd. De naam "Jahwe" is daarbij een predikant, waarin een mens en een volk hun ervaring tot uitdrukking brengen en in korte formule samenvatten. Zij vergroten, verbreden en verdiepen hun ervaring door haar met deze naam te verbinden. Tegelijk blijkt het laatste "brongehem" voor ons verborgen te blijven (a.a. 150).

2. In zijn *Christeljk geloof* (1973) heeft Berkhof zijn positie verder uitgebouwd (46 vv.). De echte openbaring wordt naar "de grote

toekomst" verlegd (vgl. ook a.w., 106, 107) en alles wordt gezet op de *aardsheid* van de openbaring (a.w., 53 vv.).

Wanneer het aardse het transparant wordt van een goddelijk of handelen, mogen wij van een openbaringsontmoeting spreken. Het onzerzijds ontwaren en als zodanig erkennen van deze kwaliteit van het aardse gebeuren is konstitutief voor de mogelijkheid om van "openbaring" te spreken. Dat is echter niet een overdraagbare ervaring; het is een "creatieve sprong" van de mens, die op dat moment boven zijn eigen beperkingen uitrijst.

Natuur en geschiedenis zijn de potentiële vindplaatsen voor dergelijke ontsluitingen van de naam van God. Openbaring is een cumulatief proces van dergelijke gebeurtenissen en de daarbij komende interpretaties (64 vv.).

Deze ervaringen worden in de bijbel vastgelegd, zodat de Schrift een bloemlezing is van "meestal dicht bij de bron gevormde vertolkingsmodellen" (a.w., 96). Ook de preek zal een element vormen in de reeks van voortgaande cumulaties van ervaringsvertolking.

3. In zijn *afscheidsrede*⁷ heeft Berkhof zijn inzichten aangescherpt door nader uiteen te zetten wat hij verstaat onder het "denken van beneden af". Nadat hij diverse soorten ervaring heeft onderscheiden komt hij tot de stelling, dat het woord "God" een "omvattende bronervaring" uitdrukt. Hij wil nu niet langer spreken in termen van "daad" en daarbij komend "interpreterend woord". "Bronervaring" duidt een wedervaren aan dat zichzelf interpreteert (a.w., 211) en hij komt in dat verband tot het smeden van het begrip "openbaringservaring" als predikaat voor de diepgang van een gebeuren. Het gezag van dergelijke openbaring als hoogste menselijke ervaring wordt bepaald door diegene, die het als gezag ervaart. Want ook gezag is een vorm van ervaring en derhalve een "relationeel" begrip (a.w., 213, 216 noot 4). Daarbij blijft vanzelfsprekend ruimte open voor andere stromen van godservaringen dan de stroom, die door het christendom wordt vertegenwoordigd (a.w., 215). Arme Barth!
4. In zijn *Inleiding tot de studie van de dogmatiek* (Kampen 1982) stelt Berkhof tenslotte, dat het geloof een ervaring is, die wij elkaar niet kunnen aanpraten. Het is een wedervaren, dat ons overkomt (a.w., 82). Ons ervaringsveld is de oecumene (a.w., 23) Want daar zijn ervaringen van bevrijding, emancipatie en verheffing op te doen, welke ervaringen als potentiële dragers van de godsontmoeting kunnen fungeren (a.w., 103).
Toen het dan ook aan Berkhof, destijds op de catechisatie, duidelijk werd dat hij niet in staat was om tussen de in het dogma vastgelegde leerstukken als triniteit en uitverkiezing enerzijds en zijn catechisanten anderzijds een existentiële relatie te leggen, was dit feit voor hem aanleiding om deze leerstukken om te bouwen op de wijze als in zijn dogmatiek uit 1973 is gebeurd (a.w., 52).

Konkluderend kunnen wij vaststellen dat Berkhof met toenemende konsekwentie de openbaring heeft voorgesteld als een bepaald soort ervaring. Niet slechts de infrastructuur, maar de totale structuur van de openbaring wordt door de ervaring bepaald. Zij fungeert bovendien tegelijk als bron, vrucht en criterium van de openbaring.

Dat wil zeggen: de naam van God is tot predikaat geworden, dat door de ervarende mens aan bepaalde gebeurtenissen wordt toegekend.

"Ervaring" als criterium van "Openbaring" (H. M. Kuitert)

Ook in de theologie van H. M. Kuitert heeft het begrip "ervaring" een centrale plaats weten te veroveren.

Wij baseren ons in het volgende voornamelijk op de opstellen *Waarheid en verificatie in de dogmatiek en Rondom de leegte? Op zoek naar godservaring*, beide in de bundel *Om en om:* (Kampen 1972, 167-214, 215-220). Verder is van groot belang het boek *Wat heet geloven?* (Baarn 1977.).

R. H. Bremmer gaf ons een helder verhaal over de ontwikkelingsgang van Kuitert in zijn artikel *De hermeneutische theologie van Harry Kuitert (Radix, 8 (1982), 72-83, m.n. vanaf p. 77)*.

Kuitert is ongetwijfeld verwant aan Berkhof, maar zijn theologiseren speelt zich op een ander niveau af. Hij komt daarom ook van een ander kant als Berkhof bij het begrip ervaring uit. Hij beweegt zich niet, zoals Berkhof, in de kaders van de dogmatiek en de zgn. "bijbelse theologie", maar hij is bezig in het grensgebied van apologetiek, godsdienstwijsbegeerte en natuurlijke theologie. Hij houdt zich in feite bezig met "Fundamentaltheologie" en is geïnteresseerd in de vóór-vraag: hoe kunnen christelijke geloofsuitspraken wetenschappelijk gelegitimeerd worden?

Als eertijds Schleiermacher wil hij een redelijke verantwoording geven van het christelijk geloof en hij acht het — anders dan Schleiermacher — niet mogelijk om zijn uitgangspunt daarbij te nemen in de *religieuze* ervaring.⁸ Deze ervaring acht hij nl. niet in staat om ons de deur naar de godskennis te openen. Kuitert trekt zich terug op de algemene, dagelijkse ervaring, die als principe van verifikatie, resp falsifikatie van de overgeleverde geloofsinhoud fungeert.

In dit alles is hij een konsekwent leerling van W. Pannenberg, die zijn start neemt in de antropologie. De mens is "open" voor de wereld, tast de gebeurtenissen af op hun toekomst-ontsluitend effect en funktioneert daarbij als een "zin-ervarend" en "zin-gevend" wezen.⁹

Wil de theologie niet terugvallen in een autoriteitsdenken, dat de mens onmondig maakt, dan zal de theologie op de actuele ervaring van de mens moeten appelleren. Zo alleen zal zij een bijdrage kunnen leveren aan het emancipatieproces in de samenleving (*Wat heet geloven?* 15). De door de kerk verkondigde christelijke leer is een vorm van interpretatie van gecumuleerde menselijke ervaringen. Dat binnen de ervaringswêreld van de mens bepaalde ervaringen in ver-

band met God en Gods openbaring zijn gebracht, is niet een zaak van gehoorzaamheid aan de geopenbaarde waarheid geweest (*a.w.*, 58). Integendeel, de christelijke leer bestaat uit menselijke voorlopigheidsdefinities, die tot stand gekomen zijn binnen een bepaald religieuze referentiekader. Dat kader is niet van boven gedikteerd, maar is door de mens en vanuit de mens gekonstrueerd, als een "zoek-ontwerp": een per definitie voor verandering vatbare ordenings- en verklaringshypothese. Het is uit gecumuleerde ervaring opgebouwd en gekonditioneerd door factoren van kulturele, maatschappelijke en zelfs klimatologische aard (*a.w.* 134). En het is eigen aan al deze factoren dat zij in de loop van de tijd kunnen verschuiven.

Daarom is godsdienstig geloof altijd een zaak "van beneden", d.w.z. een zaak van mensen, die uitspraak doen over God. Het woordje "openbaring" heft de menselijke ervaring (het "van beneden") niet op, maar dat woordje betekent veeleer, dat mensen op grond van wat zij "beneden" hebben ervaren, hebben beleden dat iets "van boven" kwam (*a.w.*, 67, vgl. ook 147, 155 v.).

Konkreet betekent dit alles, dat wanneer de mens in het verloop van de gebeurtenissen bepaalde sporen van God meent te mogen opmerken, hij deze voorlopige overtuiging als een soort wichelroede kan hanteren om op die wijze nieuwe godservaringen te kunnen opdoen. Maar daarbij is voorondersteld, dat latere ervaring hem kan noodzaken om zijn ontwerp bij te stellen. Want die latere ervaring zal het ontwerp verifiëren of ook falsificeren. Het dogma wordt als voorlopigheidsdefinitie pas waargemaakt, wanneer het tot een toekomst-ontsluitend effect voor de mens(heid) in staat blijkt te zijn. Vandaar het reële risico dat het christelijk zoekontwerp en de christelijke leer door latere ervaring worden afgestraft. Vele godsdienstige ontwerpen, zoals b.v. de baälsreligie, hebben dit lot ondergaan. Het staat niet bij voorbaat vast, dat het christelijk geloofsontwerp aan dit lot zal ontkomen (*a.w.*, 143 v., 152 vv., 157).

Zo is dan de godsdienst in zijn ontstaan en voortbestaan afhankelijk van ervaring (*a.w.*, 143). Wil "openbaring" niet in de lucht komen te hangen of als een soort "inbraak" in onze ervaringswereld worden voorgesteld (K. Barth!), dan moeten wij konkluderen dat "openbaring" uiteindelijk een predikaat is, dat door mensen aan bepaalde ervaringen wordt meegegeven. Een andere kennisweg dan die door ervaring is gemiddeld, bestaat er voor ons immers niet. Openbaring van God geschiedt altijd en principieel in en door mensen en de wereld heen. Openbaring van God is altijd werelds, of nog beter gezegd: God is in zijn openbaring altijd werelds (*Om en om*, 190). Daarom zullen wij ook nooit over God kunnen spreken dan in termen van onze persoonlijke ervaring (*t.a.p.*, 192).

Kuitert aarzelt dan ook nie de laatste konsekwentie te trekken: wij lopen het risiko dat "god" geheel en al tot predikaat van onze ervaring gemaakt wordt (*Wat heet geloven*, 229). En bovendien is er het risiko, dat dit predikaat al zijn kan kracht verliezen. Immers, waneer wij in onze ervaring of beleving niet meer terugvinden wat we met het woordje "god" hebben bedoeld, is de zin van dat woordje verleden tijd geworden (*Om en om*, 217). De nood van veel chris-

tenen is dan ook, dat het woord God bij hen niet (meer) slaat op ervaringen; in elk geval kunnen zij het woord God niet (meer) met bepaalde ervaringen verbinden (*t.a.p.*, 217). Dat is de keerzijde van het feit, dat het woordje "god" erin gekomen is "doordat mensen bij bepaalde ervaringen het licht van de godservaring opging" (*t.a.p.*, 218, 220). Terugvallen op een definitief vaststaande waarheid kunnen we niet. Want de uiteindelijke waarheid is ons niet gegeven; zij zal pas aan het einde van de geschiedenis openbaar worden (*Wat heet geloven?*, 150, 186, 232).

Uit het bovenstaande zal het ons duidelijk zijn, dat de ervaring als criterium funktioneert voor het menselijk geloof in "openbaring".

Niet de Schrift, maar de ervaring beslist over de waarheid van onze godskennis. De Schrift heeft niet meer dan traditiegezag. Of *wij* vandaag en morgen nog met die Schrift uit de voeten kunnen, is de vraag die voor onze generatie belangrijk is (vgl. Bremmer, *a.a.*, 78).

Enkele kritische opmerkingen.¹⁰

We hebben hier te maken met een poging om een redelijke verantwoording van het christelijke geloof aan te bieden aan de autonome rede van de moderne, mondige mens, die volgens Kuitert zich in een staat van "boven-persoonlijke onmacht" tot geloven bevindt (*a.w.*, 20 vv.). Dat blijkt uit het reeds gekonstateerde feit, dat het woordje "god" zich niet meer met bepaalde ervaringen laat verbinden. Alles draait in dit betoog om de subjektiviteit van de mens.

De mens zelf is het subjeet van de ervaring. Aangezien "openbaring" een menselijke geloofsuitspraak is, die in een historisch proces van het tot-kennis-van-God-komen tot stand komt, is de mens ook het subjeet van het openbaringspredikaat. Vanzelfsprekend is hij eveneens het subjeet van de Heilige Schrift als kodifikatie van een aantal vroegere geloofsgetuigenissen. Om in de stijl van Kuitert te spreken: de woordjes "heilige geest" hebben we hier nergens nodig en het woordje "god" wordt tot predikaat van menselijke interpretatie van de werkelijkheidservaring.

Maar wie bij God wil uitkomen, zal bij Hem moeten beginnen. Terecht heeft Bremmer gewezen op de reformatorische leer van de autopistie van de Heilige Schrift en van het getuigenis van de Heilige Geest, waarover Calvijn ons heeft onderricht. Maar deze leer heeft bij Kuitert haar plaats moeten afstaan aan de feilbare, groeiende en zichzelf voortdurend korrigerende menselijke werkelijkheidsbeleving, die door vorige generaties is geformuleerd in de vorm van een zoekontwerp en een voorlopigheidsdefinitie. Terwijl dus de mens zich voorthaast naar morgen, is de kerkelijke leer altijd van gisteren en de bijbel zelfs van eergisteren (vgl. *Om en om* 219). Dus laat die mens van heden de leer en de bijbel voortdurend áchter zich in zijn "open-zijn" naar de toekomst. Dat hij in het netwerk van de geschiedenis uiteindelijk God in zijn definitieve gestalte zal mogen vinden, is het enige wat hij mag hopen.

*De funksie van ervaring in enige moderne concepsies van prediking en zielsorg**Ervaring en preek*

Het zal duidelik zijn dat die moderne begripsvorming rondom die verhouding openbaring-ervaring aanzienlike gevolge het vir die plaatsbepaling van die preek. Wanneer immers die openbaring in die ervaring tot ons kom en ervarings-struktuur besit (Berkhof), is het begripelik dat die openbaring zich ook na Christus voortzet. Zij is erop uit om in telkens nuwe ervaringsen zich te presenteren (*Chr. Gel.*, 67 v.). Het "cumulatiewe" proses, waarover wij Berkhof hoorde spreken, vraagt om twee maatregelen: *vastlegging en vertolking* (a.w., 81 vv.). Die vastlegging vind plaas in die *Schrift*, die vertolking in die preek. Tussen deze sake bestaan prinsipiële geen skerp onderskeid. Die *Schrift* is die vastgelegde menselike reaksie op die openbaring — die reaksie van die eerste getuigen.

Die *preek* is die heraktualisering en herformulering van die bibeelse boodskap. Daarin presenteer die doorgaand openbaringsgebeure aan ons. Die bijbel is daardie vir ons een bron van *inspirasie*, d.w.z. die in haar vastgelegde ervaring wek die verwagting dat zij (= onze ervaring) deur die bijbel verrijkt sal word (*a.w.*, 93). Wij treffe in die bijbel immers een bloemlesing van vertolkingsmodelle aan, die vir ons een uitnodiging en een gebod is om in die selfde geest en langs die selfde lyne voort te gaan met doorvertalen met die oog op later tye en situasies (a.w., 96).

Bij *Kuitert* word die sake op soortgelyke wyse gestel. Wanneer die uiteindelijke waarheid nog nie aan die lig gekom is, moet alle kerkelike leer per definisie voorlopig is. Zij is een soekontwerp, dat steeds dreig agter te loop by die tyd.

Zij vraagt om bevestiging, bijstelling en herformulering vanuit die ervaring. Die bijbel self laat ons al veel van dit proses sien (*Wat heet geloven?*, 154, 159, 165 vv., 171 v.). In die bijbel ontmoet die eerste getuigen die in hun taal en binne hun horison hun godservaring en godsgeloof onder woorde brachten (*Om en om*, 187). Wij behoort vandag die selfde te doen in die vorm van een aktuele herinterpretasie. Prinsipiële verskil tussen canon en preek is er daarom nie. Bijbel en preek staan op één lyn.¹¹ Die bibeleskrywers hadde die Heilige Geest, maar die kerk van nu nie minder. Daarom moet die kerk die gesprek met die bibeleskrywers aangaan en die kerk is daardie nie verplig om die selfde te sê as b.v. die apostel Paulus (*Wat heet geloven?*, 157, 174). Die heilsbetekenis van Jesus kan immers nog nie definitief beskryf word (*a.w.*, 159) en dus moet die kerk erop uit is om God te vind in die geleefde lewe (*a.w.*, 171).

In concreto beteken dit o.m., dat die prediking die hoorders moet meenem na die aandachtsvelde in die geskiedenis, waar potensiële nuwe ervaring van God in zijn bevrijdend en toekomstopenend handel val op te doen. Die gebeurtenisse van morgen is in feite veel relevanter dan die bijbel van eergisteren. Vandaar die Vietnam-predke van destyds, en die Zuid Afrika-, El Salvador- en anti-kernwapen-predke van heden.

Terwijl de Schrift zelf in het verleden blijft¹² is de prediker als transformator bezig om de vastgelegde ervaring vloeibaar te maken en over te zetten in de kultuur van heden.

Hij tast de eigen tijd op de aanwezigheid van God daarin om op die wijze aansluiting bij de eigen tijd te vinden. De prediker is een zoeker, die overal speurt en zijn oor te luisteren legt en tenslotte — meer of minder brutaal — met zijn vinger wijst naar bepaalde gelaatstreken van de tijd. Die trekken legt hij vervolgens uit als (hoe dan ook) met Gods aanwezigheid in *deze tijd* gegeven. "Het is diezelfde God en Vader van Jezus Christus, die ons ook in de historische werkelijkheid van vandaag tegenkomt, zo goed als in die van gister. En al is die historische werkelijkheid dan niet het thema van de preek, zij is wel de bron waaruit de criteria voor relevant spreken ontspringen . . . Praktisch wil dat dus zeggen dat enerzijds de prediking niet kan bestaan in prediking van de humaniteit, de medemenselijkheid, de aardse toekomsverwachting of hoe men hier ook spreken wil. Wij prediken Christus en dien gekruisigd. Maar wie Christus voor ons is, waarin het heil van zijn kruis en opstanding voor mens en wereld bestaat, laat zich anderzijds slechts binnen het raam van de eigentijdse werkelijkheidsbeleving relevant verder vertellen.¹³ Doel van de prediking is aldus, dat zij "als relevant ervaren" wordt door de hoorders, binnen het raam van hun eigentijds werkelijkheidsbeleving.

Men zou ons kunnen tegenwerpen dat wij ons in dit onderdeel tot nu toe uitsluitend bezig hielden met konsekwenties van dogmatisch denken voor de prediking. Daarom is het goed om ook rechtstreeks vanuit de moderne homiletiek te vragen naar de relatie ervaring-preek.

Wij kiezen daarvoor het typisch-homiletische geschrift van J. Thomas, *Homiletische hulplijnen*. Aanwijzingen bij de preekvoorbereiding ('s-Gravenhage 1976). Ook voor gereformeerde predikanten is het leerzaam zich door dit belangrijke homiletische geschrift te laten toespreken en zich daarmee te konfronteren. Men kan onmogelijk zeggen, dat Thomas' beschouwingen in slaafse navolging van Berkhof of Kuitert tot stand gekomen zijn.

De verhandeling van Thomas doet zelfs "behoudend" aan, wanneer men na de lektuur van Berkhof en Kuitert zijn geschrift ter hand neemt. Daarom kan dit boekje ons dienen als een zelfstandige sondering van het eigentijds homiletische klimaat. Wij gaan thans voorbij aan de vele praktische aanwijzingen van deze auteur. Zij getuigen van homiletische wijsheid en kunnen ook voor ons van veel betekenis zijn. Thomas kleine homiletiek wordt door één sterk thema beheerst: het "preekgebeuren" wordt beschouwd vanuit de *hoorders*. Dat wil zeggen: de relatie *preek-hoorder* staat op de voorgrond. Dit impliceert dat wij niet kunnen volstaan met het zorgen voor exegetische of dogmatische korrektheid van de *preek-inhoud* en in de homiletiek niet klaar zijn met het goed programmeren van de *preek-voorbereiding*. We hebben na te denken over de preek vanuit haar *adres*.

Aan dit thema van Thomas ligt de overtuiging ten grondslag dat de prediking een *communicatief gebeuren* is, dat als zodanig

aan de door de communicatie-wetenschap (met name de moderne retorika) opgespoorde wetmatigheden onderworpen is. Het indragen van deze communicatiewetenschap in de homiletiek is een van de gevolgen van de zgn. "empirische wending", in de zgn. praktische theologie: niet alleen de relatie *bijbel — tekst — preek*, maar vooral de relatie *tekst — preek — hoorder* moet aandacht ontvangen.¹⁴

De relatie tussen preek en hoorder moet daarbij niet vanuit hoogdravende dogmatische definities worden beschreven (b.v. "het Woord moet het doen"), maar deze relatie zal met de empirische gegevens ("hoe wordt de preek ervaren?") dienen te rekenen.¹⁵

Deze opschuiving van het aandachtscentrum in de richting van de hoorder heeft allerlei konsekwenties. Het valt ons b.v. op, dat de aandacht voor het spreken van de bijbel over de prediking (bediening van het woord van de verzoening) zeer gering is.

Ten aanzien van de bijbel vernemen wij het volgende: in vroeger tijd heeft God met zijn volk gecommuniceerd en de bijbel is de door mensen vervaardigde schriftelijke neerslag daarvan. In de boeken van de bijbel hebben mensen hun ervaring vastgelegd, die zij in de omgang met God opgedaan hadden. Vanzelfsprekend is dat gebeurd in de kaders van hun denk- en leefwereld (*a.w.*, 44). Daarbij moeten wij bedenken dat deze mensen enerzijds mensen waren zoals wij, maar anderzijds toch ook geheel andere mensen waren dan wij zijn. "Ze leefden in andere tijden en onder andere sociaal-economische verhoudingen dan wij. Ze kwamen in aanraking met culturen, die in allerlei opzicht verschilden van het cultuurpatroon dat wij kennen. En voorzover de bijbeltekst ons met Israël als volk in verbinding brengt, moeten we ons verplaatsen in een totaal van de onze verschillende situatie: nie alleen vielen kerk en staat met elkaar samen, maar ook wat de maatschappelijke vragen aangaat, vertoonde de samenleving een eenheid zoals wij die niet kennen.

Die mensen-zoals-wij verschilden verder wat betreft hun voorstelling van het heelal en hun opvattingen aangaande het ontstaan van de aarde zo hemelsbreed van ons, dat het begrijpen van wat ze met hun taaltkens bedoelden daardoor vaak wordt bemoeilijkt.

Dit laatste geldt vooral van hun *geloofsbeleving*. In veel opzichten hadden zij andere problemen dan wij. Ze zochten naar antwoorden op vragen die voor ons misschien allang achterhaald zijn. Maar ook: wij komen soms met vragen, waarop we in de bijbel vergeefs een antwoord zoeken, eenvoudig omdat vele van onze vragen voor de mensen van toen (nog) geen vragen waren.

Bovendien, meermalen stelden zij zich God voor op een wijze die ons volkomen vreemd voorkomt; allerlei onder ons gebruikelijke benamingen voor God blijken dan ook bij nader inzien uit een andere gedachtenwereld dan de onze afkomstig te zijn. "Uit de preektekst kunnen wij opmaken: "zo zijn die mensen, zo eender én zo geheel anders dan wij. En zó hebben zij zich God voorgesteld, soms voor ons duidelijk herkenbaar, soms ook nauwelijks te volgen. En tegelijkertijd vernemen we in die woorden en zinnen van een preektekst wat er gebeurde wanneer God met die mensen in relatie trad en met hen verbonden wilde blijven. De betekenis van de bijbelse teksten komt namelijk tot ons als een *verhaal*, waarin dat gebeuren veelvou-

dig is weergegeven. Het is een verhaal dat zich van begin tot eind bij ons aandient als van beslissende betekenis voor de mensen-van-toen: zij hebben God erin leren kennen en in dit kennen van God hebben ze het leven gevonden" (a.w., 45 v.). Met nadruk wordt daarom gesteld: "Wij zijn de geadresseerden niet" (a.w., 46). De woorden en zinnen van de tekst zijn in de eerste plaats afgesproken codetekens, waarvan mensen zich vele eeuwen geleden hebben bediend om van hun geloof te getuigen (a.w. 106).

Toch moeten de bijbelwoorden van zoveel eeuwen geleden nog altijd aktuele betekenis hebben voor ons leven van nu. Tegelijk is er een diepgaand verschil tussen hen en ons in menselijke ervaring en beleving. Hoe kan dan diezelfde boodschap óns vandaag bereiken (a.w., 46-48)? Hoe "decoderen" wij?

Rechtstreekse overbrenging is hier niet mogelijk. Wie er mee volstaat eenvoudig de lijnen naar ons toe te verlengen, veroorzaakt prompt kortsluiting, met name op het punt van de ethische voorschriften van de bijbel (a.w., 49). We moeten niet transporteren, maar *transponeren* (a.w. 47) en *transformeren*.¹⁶ Daarbij moet onze arbeid gestuurd worden door twee uitgangspunten.

- a. Het handelen van God in de geschiedenis van Israël, en Jezus Christus en in het leven en werken van de eerste christenen heeft *blijkbaar een beweging* op gang gebracht, die zich door de eeuwen heen heeft voortgezet. Die voorwaartse beweging zullen wij in de prediking moeten voortzetten op zodanige wijze, dat er zo weinig mogelijk van die beweging verloren gaat. Daarbij gaat het erom, hoe wij de overtuigende werking ondergaan, die blijkbaar van die woorden en zinnen van de bijbel op mensen uitgaat.
- b. In verband hiermee moeten wij onszelf de vraag voorleggen, welke *herkenbare belevingswaarden* in bepaalde schriftwoorden te ontdekken zijn (a.w., 49-51). En daarbij voegt zich de vraag, hoe wij nog weerstand kunnen bieden aan de krachten van *herkenning*, die zich in de woorden en zinnen van de gekozen tekst laten gelden. Vanuit de Schrift komen beweging en inspiratie naar ons toe. Vanuit de hoorder gaat de vraag naar de herkenbare belevingswaarden naar de bijbel toe.

In deze twee componenten: *beweging* en *beleving*, zien wij het model van een moderne communicatie-theorie voor ons, die als verpakking dient voor een twintigste-eeuwse ervaringstheologie. Als 't erop aankomt, staat bij Thomas de prediker aan de kant van de gemeente; hij loopt voorop in het zoeken van de herkenning langs de lijn van de belevingswaarden. Hij zoekt vanuit de gemeente naar het Woord en is niet de dienaar van het aan de gemeente geadreseedde Woord.

Dit brengt als zeer praktische konsekwentie met zich mee, dat de oude vertrouwde figuur uit de klassieke retorika: *thema en verdeling*, verdwijnt en plaats maakt voor de (voorlopige) *deelomschrijving* van de preek: wat wil ik bij de gemeente bereiken (a.w., 54 v.)? Een thema is een zo scherp mogelijke formulering van de boodschap van de *tekst*. Een doelomschrijving is een werktitel, die met het oog op de beleving van de *gemeente* is geformuleerd.

In deze opzet zien wij heel duidelijk de opdringende kracht van de moderne communicatiewetenschap.

Vanzelfsprekend is de volstrekte betrokkenheid op de gemeente een legitiem en onmisbaar vereiste voor de preek en de preekvoorbereiding. Maar de preek als *bediening* van het aan óns geadresseerde Woord (vgl. b.v. Rom. 4 : 23 v.; 15 : 4; 1 Kor. 10 : 11; Gal. 3 : 8; 1 Petr. 1 : 12) verdwijnt bij Thomas uit het gezichtsveld.

Er is geen zelfstandige exegetische analyse meer als draaggrond voor thema en verdeling. De tekst behoort bij de verleden tijd en wordt in het transpositie-proces gevangen in het perspectief van een doelomschrijving. Maar een doelomschrijving, die niet door de exegetische zin gedragen wordt, maar via herkenning van belevingswaarden worden gevonden, is een zeer gevaarlijke zaak. Slechts wat appliekabel blijkt voor een modern mens is in dat geval waard om voorwerp van explikatie te worden.

Terecht waarschuwt Thomas tegen een biblicistische rechtlijnigheid. Maar in plaats van het *heilshistorisch* continuüm tussen toen en nu, dat gebaseerd is op die trouw van God aan zijn volk en aan Zichzelf, komt de *hedendaagse beleving* als aftaster van de bijbelse boodskap.

We zijn dan niet ver meer verwijderd van de creatieve herinterpretatie als stadium in de voortgaande ontwikkeling van de waarheidsbeweging. Het risico is niet uitgesloten maar zelfs levensgroot aanwezig, dat wij naar aanleiding van en wellicht geïnspireerd door een bijbeltekst, in de preek toch louter onszelf tegenkomen en met onszelf in gesprek te treden.

De bijbel zegt ons immers zeer vele dingen, die onze beleving ver overtreffen. Wie eigen beleving als herkenningsmiddel hanteert, zal in de bijbel niet meer vinden dan hij reeds in zichzelf bezit. Hier staat de deur wijd open voor een prediking, die met behulp van bijbelteksten de mens zal oproepen om zichzelf te zijn en almeer te worden. Schleiermacher redivivus!

Ervaring en Zielszorg

Ook in moderne *zielszorg*-theorieën zien wij de dominantie van de begrippen "ervaring" en "beleving".

De filosoof P. *Tillich* heeft aandacht gevraagd voor de voortgaande openbaring in de vorm van "experience". Wanneer de dieptedimensie van het gebeuren zich onthult als een transparant worden van de nieuwe werkelijkheid (= participatie aan het "nieuwe Zijn") is er een "revelatory constellation" ontstaan. Elke situatie kan tot zulk een openbaringsmoment worden en met name in de tussenmenselijke kontaktoefening kan deze openbaring worden "ervaren".

Krachtens de incarnatie als zelfopenbaring van God in de menselijkheid mogen wij elke helpende relatie geschikt achten als situatie van dergelijke openbaringservaring. Wanneer de ene mens de andere mens in die relatie "accepteert" en dit als een vorm van genade wordt ervaren, konstitueert deze ervaring de openbaring van Gods liefde en wordt er een voortzetting van de vleeswording openbaar.¹⁷

Deze filosofisch-theologische beschouwingen hebben grote invloed geoeffend op allerlei Amerikaanse zielszorg-modellen.

In Nederland ontmoeten wij verwante gedachtengangen, b.v. in de eclecticisch-synthetische zielszorg-theorie van iemand als G. Heitink. In zijn monumentale boek *Pastoraat als hulpverlening*, Inleiding in de pastorale theologie en psychologie (Kampen 1977) heeft Heitink allerlei motieven van Tillich, Berkhof en Kuitert in zijn synthese verwerkt.¹⁸ Hij deelt met laatstgenoemden de anthropologische opzet van zijn theologie en beschouwt de mens als een van-huis-uit relationeel wezen, dat uit is op zelfverwerkelijking en als homo religiosus van nature behoefte heeft aan en zoekt naar een band met God. Daarbij fungeert voor Heitink het begrip "ontmoeting" als sleutelwoord. Juist in het pastoraat krijgt deze ontmoeting gestalte. Daarom noemt hij het pastoraat "de ontmoetingsgestalte van het evangelie" (a.w. 162 vv.).

Wanneer door de ontmoeting in het pastorale contact een verandering op gang komt en de mens wordt gestimuleerd om tot zichzelf en tot eigen kunnen te komen, is zulk een ontmoeting een ervaring, waarna de mens als homo religiosus van nature hunkert. Deze ervaring is daarom ten diepste een religieuze ervaring, want het streven naar een wijze van mens-zijn, die in Jezus haar volle realisering gevonden heeft, is een kenmerk van het geloof (a.w., 166). Daarom is de ontmoeting in de pastorale relatie bij uitstek het moment, waarop in die menselijke ervaringswereld openbaring tot ervaring wordt.

Wij kunnen dat ook zo zeggen: in de weg van de ontmoeting wordt menselijke ervaring tot openbaringservaring. Meermalen citeert Heitink immers met instemming het woord van M. Josuttis: "In die Seelsorge wird das biblische Evangelium, das an die Gestalt von Jesus von Nazareth gebunden ist und im Namen Gottes ergeht, von Mensch zu Mensch erfahrbar vermittelt" (a.w., 167, vgl. ook 169, 184). Heitink zegt in datzelfde verband: "Verschijsenselen, feiten, gebeurtenissen, ook al die dingen waarover in de bijbel gesproken wordt — aldus J. Firet — zijn op zichzelf geen openbaring, in de zin van onmiddellijke waarneming. Ze werden pas openbaring doordat ze in een zin-samehang geplaatst en van daaruit geïnterpreteerd werden.

"Van "openbaring" kan men spreken als de zaak die dan aan het licht komt voor de mens en de menselijke geschiedenis "openbarend" is, als zij de werkelijkheid van nu plaatst in het licht van de grote toekomst" (citaat van Firet). Religieuze ervaring is zo ten diepste: verstaan. Dit verstaan van Gods openbaring is het inzicht dat doorbreekt in een ervaringsproces" a.w., 166 v.).

Ook lezen we het volgende: "In de weg van ontmoeting en ervaring komen dingen aan het licht, die in de beleving van mensen een betekenis krijgen of in een zinkader geplaatst worden zó, dat er sprake is van niet minder dan een openbaring. Een stukje levensgeschiedenis wordt in relatie tot Jezus Christus beleefd als heilsgeschiedenis, bevrijding, waardoor men meer mens wordt naar Gods bedoeling, d.w.z. echt mens, open naar God, de ander en zichzelf. Deze weg van bevrijding kan zowel in theologische als psychologische

termen beschreven worden" (a.w., 169). Zijn hele betoog in dit verband vat hijzelf als volgt samen: "God geeft er de voorkeur aan om menselijk, d.w.z. naar menselijke maat, met de mens om te gaan, binnen de relatie van een verbond, waarin Hij de initiatiefnemer is en het eerste en laaste woord heeft. Wat wij daarvan tot nu toe op het spoor kwamen is drieërlei.

- Hij openbaart zich aan de mens *in zijn menselijke ervaringswereld* langs de weg van waarnemings- en bewustwordingsprocessen, de weg dus waarlangs alle ervaren tot stand komt.
- Hij gaat met de mens om *in de weg van een leerproces*, waarin de levensgeschiedenis van die mens wordt opgenomen in Gods heilsgeschiedenis.
- Hij gaat *bij voorkeur middellijk* met de mens om, d.w.z. via mensen, die op hun beurt menselijk met hun naaste trachten om te gaan. Daaraan heeft Hij zijn Geest verbonden, de Geest van Christus, om dit menselijk handelen tot zijn recht te doen komen.

In deze benadering valt op, dat God God blijft en de mens mens. Dat principieel gezien *Gods openbaring*, als norm met alle consequenties die daaraan verbonden zijn, *aan de menselijke ervaring vooraf gaat*. Omgekeerd gaat in de weg van het menselijk kennen en bewustworden, *de ervaring aan de openbaring vooraf*, alweer, met alle consequenties vandien, b.v. in de vorm van persoonlijke en sociale geconditioneerdheid, waardoor de openbaring gefilterd wordt" (a.w., 1974). Bij dit alles is Jezus ons tot inspirerend voorbeeld (a.w., 169, 176). En aan W. Zijlstra ontleent Heitink de uitdrukking, dat het pastoraat één van de gestalten is "waarin het Evangelie handen en voeten krijgt, vlees en bloed wordt". Hij voegt aan dit citaat de woorden toe: "Deze bevrijding raakt het hele bestaan en alle relaties. Pastor en gesprekspartner gaan samen op weg, de weg van Abraham, luisterend en samen ontdekkend." De *gehoorzaamheid* van de pastor bestaat dan ook hierin, dat hij "hoort wat de ander werkelijk zegt en adequaat antwoordt" (a.w., 183 v.).

Uit deze voorbeelden moge ons duidelijk zijn, op welke wijze de menselijke ervaring als waarmerk van echte zielszorg funktioneert in het kader van een voortgaand, door Jezus geïnspireerd openbaringsproces.

En aangezien de pastor in principe openbaringsdrager is en als partner in de communicatie verantwoordelijk is voor de voortgang van de openbaring, zal hijzelf allereerst een "ervaren" man moeten zijn, d.w.z. hij zal in zijn opleiding moeten "leren aan ervaring en supervisie", o.m. in het kader van een klinisch-pastorale vorming (a.w., 312 vv.).

Wij menen met deze oriëntatie inzake moderne concepten van prediking en zielszorg te kunnen volstaan.

De vraag blijft over hoe wij de ontwikkeling van de gedachten in de gereformeerde traditie dienen te taxeren. Maar dat is een zo veelomvattende vraag, dat wij momenteel zullen moeten afzien van beantwoording daarvan.

VERWYSINGS

1. H. Bavinck klaagde in zijn tijd reeds over de toenemende onduidelijkheid van het woord 'ervaring', vgl. zijn *Gereformeerde dogmatiek*, 4e dr., Kampen 1928, I, 501 v.
2. Wij sluiten ons hier aan bij de uiteenzetting van J. Firet, *Godservaring in het interim*, in T. Baarda e.a., *Ad Interim* (feestbundel voor R. Schippers), Kampen 1975, 208-217, m.n. p. 212 vv.
3. Vgl. voor dit gehele complex de fundamentele informatie in *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin-New York 1977 vv.), 10, 83 vv., 116 vv. Vgl. ook C. A. van Peursen in *Chr. Enc.*, 2e dr., II, 631 v., L. Richter in RGG (3e dr.) 2,550 vv. en E. D. Kraan, *Wezen en waarde der religieuze ervaring*, Rotterdam 1922, 5 vv.
4. We denken aan geschriften als van A. G. Honig, *Schrift en ervaring*, Kampen 1920 en van F. W. Grosheide, *Christuservaring*, Kampen 1918.
5. Opgenomen in de bundel P. J. Roscam Abbing (ed.), *Geloven in God*, 's Gravenhage 1970, 97-169.
6. C. A. van Peursen heeft reeds in 1967 Abram's roep'ing op soortgelijke wijze beschreven, vgl. zijn *Hij is het weer*, Kampen z. j., 8-11. Reeds hier introduceerde deze schrijver zijn begrip van *relationeliteit*, dat in het rapport *God met ons* breder zou worden uitgewerkt. De relationele waarheid' is een begrip dat zich met name richt tegen de idee, dat de bijbel een 'meteoriet' zou zijn, Er is ook *verschil* tussen Berkhof en Van Peursen; volgens Berkhof is Van Peursen te weinig diep ingegaan op de roeping van Abram a.a., 110v).
7. *God voorwerp van wetenschap? II*, opgenomen in de bundel *Bruggen en bruggehoofden*. Een keuze uit de artikelen van Prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981, Nijkerk 1981, 208-216.
8. H. M. Kuitert, *Ervaring als toegang tot de godsdienstige werkelijkheid*, NTT 32 (1978), 177-196. Het werkt daarom verwarrend en vervlakkend, wanneer wij de moderne theologie van Kuitert e.a. een herleving van Schleiermachers theologie of van de ervaringstheologie van de negentiende eeuw noemen.
9. Vgl. mijn *Media vita* Groningen 1981, 73 v.
10. Vgl. voor de filosofische achtergronden, die met name via Pannenberg het theologiseren van Kuitert bepalen: J. Klapwijk, *Geloof en rede in de theologie van Troeltsch en Pannenberg*. In *Vrede met de rede?* Assen 1976 — 63-63.
11. Vgl. mijn *De actualiteit der prediking*, Groningen 1971, 12-20.
12. H. M. Kuitert, *Anders gezegd*. Een verzameling theologische opstellen voor de welwillende lezer, 2e dr., Kampen 1970, 140.
13. *Anders gezegd*, 132, 133.
14. Vgl. mijn *Communicatie en ambtelijke dienst*, Groningen 1976, 27 vv.
15. Vandaar de voorliefde van Thomas voor preekwerkgroepen, voorgesprek en nagesprek over de prediking, etc. vgl. zijn *Het luistert nauw*. Het gesprek over de preek tussen gemeente en predikant. Kampen 1978.
16. *Het luistert nauw*, 103.
17. Vgl. mijn *Communicatie*, 22-26 en *Media vita*, 31, 33 vv., 75.
18. Vgl. *Media vita*, 75v.