

Spreken is zilver, horen is goud - Over de preek als Woord van God

R Ruard Ganzevoort¹

(Vrije Universiteit, Amsterdam)

ABSTRACT

Speech is silver, hearing is golden – The sermon as word of God

The connection of the sermon and the word of God has been a topic of much debate. This paper explores the significance and problematic aspects of the understanding of the sermon as a word of God. The Barthian notion that we have to speak God's word yet are unable to do so offers a dialectic interpretation that leaves the preacher and the congregation vulnerable. The problem lies, according to this paper, not so much in connecting the sermon and the word of God, but in the fact that this connection is sought in the act of speaking. The act of hearing the sermon might be a much more suitable category of understanding the connection.

It is noted that several hermeneutic homiletical theories stress the importance of the listeners or the audience (die Hörer), but there are hardly any theological interpretations of the act of hearing as a basis for homiletical theory. Three dimensions of hearing are discussed: Hearing as being addressed, hearing as response, and hearing as sacrament. Drawing from philosophy and psychology of religion, the author shows the potential of the category of hearing for developing a truly listener-oriented homiletical theory.

‘Alles, was wir tun können, ist, die möglichst besten Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass wir Gott zu hören vermögen, wenn er sich selbst zur Sprache bringt’ (Weinrich 2002).

Over de verhouding tussen de preek en het ‘Woord Gods’ is door de eeuwen heen veel geschreven (Stark 2005; Van der Laan 2001)². Het is

1 Navorsingsassosiaat, Prof J C Müller, Departement Praktiese Teologie, Universiteit van Pretoria

Ik heb veel gehad aan reacties op een eerdere versie van dit artikel van de hand van dr. Rinse Reeling Brouwer, dr. Heye Heyen, prof. dr. Evert Jonker, prof.dr. Jaap van der Laan, dr. Renée van Riessen, dr. Ciska Stark en prof. dr. Cas Vos.

een verhouding die gevoelig ligt omdat ze enerzijds fundamenteel is voor het theologisch verstaan van de preek, anderzijds problematisch is gegeven het menselijke karakter en niveau van feitelijke preken. De belofte, volmacht en opdracht om het Woord Gods te spreken gaan hand in hand met de onmogelijkheid daarvan. Die spanning roept belangrijke theologische vragen op. Het nadenken over die vragen zal blijken relevant te zijn voor de veel bredere discussies over de bemiddeling van het evangelie aan mensen van vandaag (Heitink 1993:18)³. In die discussies gaat het niet enkel om de communicatie-(on)mogelijkheden, maar ook om de fundamentele epistemologische vragen naar Godskennis en religieuze waarheid. Wat zeggen we eigenlijk wanneer we spreken over het Woord van God dat in mensenwoorden kan opklinken?

Ik beperk me in dit artikel voor een verkenning van die vragen tot de preek. Daar wordt de problematiek qua vorm en vraagstelling op de spits gedreven, terwijl het tegelijk een af te bakenen fenomeen is. Ik ga dus ook niet in op de liturgische setting waar het draait om de ontmoeting met God en elkaar. Die liturgische setting beschouw ik als verondersteld en mee inbegrepen, en aan het slot van mijn artikel zal ik kort verwijzen naar het belang van die inbedding voor mijn visie op de preek. Verder besteed ik hier nauwelijks aandacht aan de communicatie-technische kant van de preek. Mijn interesse ligt immers bij de vraag naar de theologische definitie van de preek of ook naar de ontmoeting met het Woord van God in, met en onder de preek. Hoe kan het spreken óver God, dat in de preek plaats vindt, een spreken ván God zijn?

Mijn doordenking van de vraag zet in bij de ‘hoge woorden over de preek’ die aanleiding geven tot de hier kort aangeduide problematiek van het spreken van het Woord Gods (van der Laan 2001). Vervolgens zoek ik een alternatief in het doordenken van het *horen* van het Woord. Tenslotte werk ik drie aspecten uit van deze theologische categorie van

2 C Stark, *Proeven van de preek. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de preek als Woord van God*. Zoetermeer: 2005. Zie ook J H van der Laan, *Hoge woorden over de preek*. Amsterdam, 2001 (afscheidscollege).

3 Deze term verwijst naar Heitink's (op Furet gebaseerde en breed aanvaarde) opvatting van praktische theologie als de ‘empirisch-georiënteerde theologische theorie van de bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van de moderne samenleving’.

het horen: horen als aangesproken zijn, horen als antwoorden, en horen als sacrament.

(S)PREKEN VAN HET WOORD

Wat is een preek eigenlijk? Een eerste beschrijvend antwoord luidt: een (monologisch) onderdeel van de kerkdienst. Dahm beschrijft de preek in een sociologisch begrippenkader als een gestalte van massacommunicatie en daarmee als communicatief eenrichtingsverkeer (Dahm 1986:242-252)⁴. Dat is aan de hand van drie kenmerken duidelijk te maken: in tegenstelling tot de dialoog of het groepsgesprek is er geen rolwisseling tussen spreker en ontvanger; de ontvanger is geen individu en geen getalsmatig begrensde groep, maar een willekeurig veelvoud van personen; de uiting is openbaar. In onderscheiding met massacommunicatie via technische middelen (televisie, kranten, internet) is de communicatievorm van de preek echter direct in de zin dat er geen tijd- of ruimteverschil is tussen de communicatiepartners. Bovendien is de communicatie persoonsgebonden, en maakt ze deel uit van een specifieke context die de individuele hoorders in een bijzondere gezamenlijkheid bijeenbrengt. Volgens Dahm is het de bedoeling van de predik(st)er dat de signalen die hij of zij uitzendt ‘bestimmte Auffassungen, Erkenntnisse, Aufforderungen oder Gefühle von ihm zum Hörer transportieren’ (Dahm 1986:246). Of de signalen en de daaraan door de predik(st)er verbonden betekenissen ook door de hoorder kunnen worden verwerkt hangt onder meer af van de noodzakelijke redundantie, de wens van hoorders om bestaande opvattingen te bevestigen, het beeld van de predik(st)er, enzovoorts.

Met een dergelijke sociologische benadering is niet genoeg gezegd. Elke theologische toevoeging raakt echter ook aan het zelfverstaan van de predik(st)er en de visie op de plaats en functie van de preek. Men kan een klassieke formulering gebruiken als ‘uitleg en toepassing van een bijbelgedeelte’, maar daarin wordt onmiddellijk gekozen voor de visie dat de predik(st)er de boodschap van een tekst dient over te dragen en zo de stem van God die in, achter of onder de tekst ligt hoorbaar maakt voor de gemeente. Zo schreef Trimp over de prediking: ‘op deze wijze wil God tot zijn volk komen en bij zijn volk

4 K W Dahm, ‘Hören und Verstehen. Kommunikationssoziologische Überlegungen zur gegenwärtigen Predigtnot.’ Onder meer gepubliceerd in: A Beutel, V Drehsen & H M Müller (Hrsg.) *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*. Tübingen 1986, 242-252 (oorspr. 1970).

zijn.’ ‘Prediking als *diakonia* [*tou logou*, rrg] leert ons de arbeid van de prediker verstaan als een werk van aanreiken en uitdelen. Het heilzaam Woord van God wordt als een brood van het leven overhandigd’ (Trimp 1978: 87). Recenter is de afscheidsbundel van Velema waarin hij schrijft: ‘In een gereformeerde homiletiek zal toch altijd benadrukt worden en blijven dat niet de mens gepredikt moet worden, maar Gods boodschap aan hem. Dat is het evangeliewoord’ (Velema 1996:87)⁵. Deze opvattingen vertegenwoordigen een klassieke visie op het kerygma (Dingemans 1991:37-39)⁶, waarbij de verkondiging van het Woord ook zelf Woord van God wordt, aansluitend bij Bullinger’s vermaarde woord ‘*praedicatio verbi Dei est verbum Dei*’ (Stark 2005:104-108) (van der Laan 2001:3)⁷. Deze visie komt fundamenteel doordacht aan de orde bij Immink, die ‘het paradigma van de sprekende God’ voorstaat. Hij sluit aan bij het openbaringsmodel dat de klassieke (en dialectische) theologie kenmerkte, maar vult dat aan met een antropocentrisch perspectief. De tussenmenselijke communicatie bemiddelt ook de communicatie van God die tot mensen spreekt (Immink 2003).

De verhouding tussen woorden van God en mensenwoorden vormt dus een kernvraag in de homiletiek (Velema 1991)⁸. In veel discussies komt dan ook het Barthiaanse dilemma op tafel: ‘von Gott kann nur Gott reden’ (Barth in Velema 1991).

Barth (1922:42-58) zelf vat het dilemma samen in drie zinnen: “Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre

5 W H Velema, ‘Bevinding in de prediking.’ In: idem, *Door het Woord bewogen*. Leiden 1996, 87.

6 Dingemans geeft een reeks van bronnen voor kerygma als kernbegrip, maar heeft zelf voorkeur voor het begrip ‘homilia’.

7 Stark, *idem*, 104-108; Van der Laan, *Hoge woorden*, 3. De nabijheid van preek en Woord Gods is sterk aanwezig in Barth’s visie op de preek als de ‘derde gestalte van het Woord’.

8 A W Velema, *God ter sprake. Een homiletisch onderzoek naar de vooronderstellingen van de prediking bij Karl Barth in vergelijking met Hans Joachim Iwand, Ernst Lange en Rudolf Bohren*. Zoetermeer 1991. Bij Stark, *idem*, wordt deze thematiek uitgewerkt in een historische analyse van de visie op de preek als Woord van God en in een onderzoek naar de receptie bij de hoorders.

geben”⁹. Op zijn scherpst is hier het dilemma geschetst tussen de preek als woord van mensen – zonder mogelijkheid daar bovenuit te stijgen – en de preek als woord van God – hetzij als aanname, hetzij als belofte en opdracht (Bakker 2000:25-36)¹⁰. Het dilemma bouwt voort op het fundamentele inzicht van Barth dat verkondiging of openbaring alleen bij de gratie Gods geschiedt. Die openbaring is – op welke wijze ook verstaan – constitutief voor de prediking. In de lijn van dit inzicht weet de predik(st)er zich geroepen tot een onmogelijke opdracht: het ter sprake brengen van de stem Gods, waar men nooit grip op heeft. Dat maant als het goed is tot voorzichtigheid en bescheidenheid: ook de predik(st)er beschikt niet over het Woord Gods. Toch leidt het gemakkelijk tot de rol van het spreken namens God, hetzij in de zelfbeleving, hetzij in de beleving van de gemeente. Dat hangt er mee samen dat Barth wel beseftte dat de hele gemeente, inclusief de dienaar van het Woord ‘hörende Kirche’ is (ecclesia audiens), geroepen om als geheel te verkondigen (ecclesia docens), maar verzuimde om dit besef toe te passen op de prediking¹¹.

Tekenend is de analyse die Reeling Brouwer (2000:92-95) biedt van Barth’s preekarbeid in 1917: “De inhoud van de preken werkte in toenemende mate als een *belasting* voor de gemeente, terwijl tegelijkertijd de predikant ook zelf steeds meer zucht over het juk dat hem is opgelegd.” Reeling Brouwer meent dat ‘je niet kunt zeggen, dat de prediker zich met het standpunt Gods identificeert. Toch lijkt het erop, alsof er wel een *verlangen* aanwezig is naar een dergelijke identificatie.’ In een concrete situatie legt Barth de weerstand tegen een van zijn preken uit als weerstand tegen het evangelie zelf. Reeling Brouwer commentarieert dan: ‘Dit *kan* ongetwijfeld het geval zijn, maar het is levensgevaarlijk wanneer de prediker het zelf uitspreekt. Want hoe zal hij dan nog over de weerstand, waarbij hij ook zelf in het geding is, communiceren?’ Zo blijkt het spanningsvolle inzicht van Barth ook riskant te zijn. Henning Luther, die de verhouding tussen preek en Woord Gods als een open homiletisch probleem ziet, acht

9 K Barth, ‘Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie.’ Onder meer gepubliceerd in: Beutel, Drehsen & Müller, *idem*, 42-58. (oorspr. 1922).

10 Op dit punt maakt Bakker in navolging van Van Dale’s Groot Woordenboek een onderscheid tussen preken en prediken. Preken is de godsdienstige rede voor de gemeente, prediken het verkondigen van Gods Woord, de waarheden van de godsdienst.

11 K Barth, KD I/2, §§ 23-24, S. 891 vv.

definities als van Barth ('Verkündigung ist menschliche Rede, in der und durch die Gott selber spricht.') zelfs misleidend en belastend voor de predik(st)er. Hij stelt voor de verkondiging van het Woord Gods niet te conceptualiseren 'in der Rede des Predigers, sondern in dem Geschehen *zwischen* Prediger und Hörer. Predigt *und* Rezeption sind das Feld, in dem Verkündigung sich ereignen kann'¹².

Naast deze kerygmatische traditie is er een meer hermeneutisch perspectief op de preek. Zo omschrijft Dingemans (1991:50): "de preek is dat element van de eredienst, waarin de predikant als hoorder onder hoorders – door middel van een uitleg, dramatisering en toepassing van de Schrift in haar velerlei gestalten en bewegingen – aan de kerkgangers hulp tracht te bieden bij hun eigen communicatie met de bijbel en het evangelie en daarachter aan hun communicatie met God." Uitleg en toepassing blijven een belangrijke aanduiding van het eigene van de preek, maar ze worden ingebed in een andere doelstelling: het bijdragen aan de communicatie tussen de hoorder en God. Dit alles raakt aan het oneindig uit te breiden veld van vragen naar de preek als communicatief middel. Van der Laan (2001) komt tot een voorzichtige opvatting waarin het er om gaat 'op z'n minst rekening (te) houden met de mogelijkheid van Gods eigen spreken / handelen'¹³. Hij nuanceert dat verder door voor het onderzoek vooral te focussen op de ervaring van de kerkganger, door oog te hebben voor het gewone bemiddelende en niet alleen voor overweldigende momenten, en door afstand te nemen van het heraut-model ten gunste van het getuige-model waarbij de persoon van de prediker centraal in het geding is. Maar de hoge woorden blijven bij Van der Laan staan.

In de spanning tussen deze benaderingen speelt het onderscheid tussen twee stromingen die in de praktische theologie in een bepaalde periode dominant zijn geweest. Van der Ven (2000:41) beschrijft het eerste model met de woorden verkondiging (protestants) en heilsinstituut (rooms-katholiek). Vanaf de jaren zestig ontstaan twee andere modellen rond de woorden therapeut en bestuurder¹⁴. Onder

12 H Luther, 'Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigers.' Onder meer gepubliceerd in: Beutel, Drehsen & Müller, *idem*, 222-239, m.n. 238-239 (oorspr. 1983). Cursivering in origineel.

13 Van der Laan, *Hoge woorden*.

14 J A van der Ven, *Pastoraal Perspectief*. Kampen 2000, 41vv. Josuttis spreekt over de 'Zeuge' en de 'Helfer'. M Josuttis, *Die Einführung in das Leben*. Gütersloh 1996, 12-17.

invloed van allerlei processen (waaronder de secularisering en democratisering van het geloof) werden velen beducht voor de klassieke autoriteit van het eerste model, die onder meer bestond in een nauwe band tussen de preek en het Woord van God. Zo ontstond de terughoudendheid om het ‘zo spreekt de Here’ te laten klinken. Soms gebeurde het nog wel in de context van een politieke prediking, die vooral de grotere verbanden betrof of situaties ver weg (men denke aan Zuid-Afrika), maar de gemiddelde preek zal terughoudender zijn dan enkele decennia geleden. Immink (2006:197-230) specificeert de twee modellen als gedragen door respectievelijk een openbaringsperspectief en een antropocentrisch perspectief en brengt die twee samen in een uitgangspunt voor de praktische theologie, namelijk de these dat ‘God zich als subject van spreken en handelen betoont, en dat de mens Hem ook als zodanig kent en ervaart.’ (Immink 2006:233)¹⁵.

Het gaat in de discussie dus om verschillende visies op de verhouding tussen Gods spreken en het menselijk kennen. Theologen beklemtonen daarbij vaak dat het spreken aan het antwoorden vooraf gaat als basis, bron en boodschap. Berkhof (1990:45-46) zegt zelfs: ‘alle religies leven van de overtuiging dat het absolute gekend wordt door openbaring.’ Wat betreft de waarheidscriteria onderscheidt hij dan de fenomenologie van de geloofsleer, waarbij de eerste beschrijvend blijft en de tweede uitgaat van wat een mens of groep als openbaring overkomen is. Voor Dingemans (2001:158), die een procestheologische benadering kiest, is dit niet beperkt tot het Christendom. Hij stelt ‘dat de Geest van de ene God vanzelfsprekend (!) in alle godsdiensten en culturen werkt, maar dat het *antwoord* van mensen op de Roepstem van God nogal verschillend is’. Daarmee legt Dingemans meer nog dan Berkhof accent op de antwoordende mens.

Deze verschillende visies op het spreken van God en het antwoorden van de mens vertalen zich in de visie op de preek, die op de een of andere wijze gelokaliseerd wordt tussen dit spreken en antwoorden. In Berkhof’s (1990:352) sterk relationele ontwerp is de prioriteit van de openbaring van directe invloed op de preek: ‘Zijn *monologische* vorm is [...] op zichzelf geen bezwaar [tegen het

15 Immink, *In God geloven*, 197-230, citaat op 233. Vergelijk K de Ruijter, *Meewerken met God. Ontwerp van een gereformeerde praktische theologie*. Kampen 2005, die onderscheidt tussen een normatief-deductief en een menswetenschappelijk model. Volgens de Ruijter is Immink te veel godsdienstfilosofisch en te weinig theologisch en zet hij teveel in op de mens als subject.

ontmoetingskarakter, rrg], zoals men tegenwoordig vaak meent. Deze vorm weerspiegelt het feit dat wij het heil niet zelf kunnen bedenken, maar dat het ons moet worden aangezegd. Bezwaarlijk kan dit pas worden, als de hoorders het gevoel krijgen dat de prediker met zijn individuele gedachten niet langer geleidend, maar blokkerend werkt'. Bij Dingemans (1991:49) is de preek verondersteld een dialoog te zijn: de prediker 'brengt representanten, identificatiefiguren uit de bijbel of uit de christelijke traditie, samen met mensen van de huidige tijd.'

Het wordt tijd voor een tussenbalans en stellingname: valt er theologisch iets zinnigs te zeggen over het spreken van (of namens) God in de preek? Ik heb grote aarzelingen bij opvattingen die de preek theologisch te hoog interpreteren of probleemloos het spreken van God als categorie hanteren. Mijn moeite daarmee ligt in het gegeven dat ik als praktisch theoloog primair met de praxis als theologische bron of locus van doen heb en daarom terughoudendheid heb te betrachten bij empirisch niet waarneembare categorieën (Ganzevoort 2001:60-81). Bovendien ben ik beducht voor visies die de kerk of de ambtsdrager voorrang geven boven het 'subject', de 'gewone (on)gelovige', die volgens Schleiermacher al zelf in staat is uit te maken wat hij of zij geloven moet (Luther 1992:13). Wat dat betreft acht ik de 'democratisering van het geloof' een groot goed en belangrijk protestants principe¹⁶. Ik deel wel het al genoemde fundamentele inzicht van Barth, dat openbaring of verkondiging alleen bij de gratie Gods geschiedt. Ik deel echter niet de visie van verschillende auteurs waarin de preek (soms huns ondanks) met deze verkondiging gelijkgesteld wordt, zodat een heilloze krampachtigheid ontstaat, of – voorzichtiger geformuleerd – een vals dilemma. Termen als 'onmogelijke mogelijkheid' vind ik dan ook ongeschikt voor een theologische visie op de preek¹⁷. Ik vind het theologisch echter ook te weinig als het in de preek slechts over God gaat en de stem Gods ontbreekt. Dan kan de preek – net als de Schrift – slechts als mensenwoord gelden, waarin getuigen van toen en getuigen van nu elkaar ontmoeten (Dingemans 1991:50).

16 Ik bedoel niet dat het protestantisme zelf in historische zin altijd uiting is geweest van dit principe. Inhoudelijk echter zie ik democratisering en individualisering als protestantse kernwaarden.

17 Een Barthiaanse uitdrukking, geciteerd in onder meer Dingemans, *Hoorder*, 38. Voorbeelden van deze radicaal-Barthiaanse visies zijn te vinden in het themanummer van *Om het levende Woord 10* (2000).

In het verdere van dit artikel wil ik de mogelijkheden onderzoeken van een denken over de preek dat de stem Gods voluit verdisconteert. Als model kies ik daarvoor echter niet het spreken, maar het horen. Het eerder beschreven valse dilemma – zo is mijn stelling – is namelijk het gevolg van de keuze voor het werkwoord spreken in plaats van het werkwoord horen. Het spreken van ‘de stem Gods’ door de predik(st)er wordt dan inzet van de discussies, niet de vraag hoe het gebeurt dat toehoorders de stem Gods horen, ook in een preek. Die laatste vraag lijkt theologisch vruchtbaarder en spannender.

SPREKEN OF HOREN

Door de eeuwen heen hebben mensen dergelijke ervaringen van het horen opgedaan. Soms zeer expliciet¹⁸, soms ook indirect en impliciet (Wolterstorff 1995). De ervaringen zijn veelkleurig, van alledaags en globaal naar uitzonderlijk en specifiek, van concreet zintuiglijk (en ook daar is de variatie groot) naar abstract mentaal. Welke vorm ze ook aannemen, voor de betrokkenen hebben sommige ervaringen openbaringswaarde. Op de een of andere wijze is daarin Gods stem te horen. Het begrip ‘horen’ verwijst naar al die vormen van ervaring (Geertsema 1995:92-104)¹⁹. Het heeft een aantal voordelen om in te zetten bij deze ervaringen. Om te beginnen worden openbaring en ervaring niet langer tegenover elkaar gesteld, terwijl de begrippen evenmin in elkaar opgaan (er is ook niet-openbarende ervaring, en openbaring wordt juist ervaren als iets wat van buiten op de mens toekomt). Vervolgens is de speculatieve valkuil ontweken, waarbij openbaring normatief maar tegelijk per definitie niet empirisch is. Tenslotte kan een discours ontwikkeld worden waarin de epistemologische vragen gegrond blijven in de ervaring van (al dan niet gelovige) mensen²⁰. Zo kan het vermijden van de speculaties over het

18 Zie bijvoorbeeld het verhaal van de stem die Augustinus hoort in het kader van een hem daarvoor verteld gebeuren waarin Gods stem gehoord werd. Bij Wolterstorff functioneert het verhaal in de doordenking van het spreken van God; in dit artikel blijven we bij het horen.

19 Ik kies voor het begrip ‘horen’ en niet voor het begrip ‘zien’ om twee redenen. In de eerste plaats blijft daarmee het Woord model voor de ontmoeting met God. In de tweede plaats impliceert de metafoor van het horen een andere en meer indirecte rationaliteit dan bijvoorbeeld de metafoor van het zien.

20 Zie voor de discussie op dit punt onder meer W P Alston, *Perceiving God. The epistemology of religious experience*. Ithaca (NY) 1991; Geertsema, *idem*, 13-43; H M Kuitert, *Wat heet geloven? Structuur en herkomst van de christelijke*

spreken van de stem Gods juist ruimte scheppen voor het horen van die stem.

Men zou kunnen verwachten dat in de hermeneutische homiletiek van Dingemans (1991:33-36) hiervoor volop aanknopingspunten te vinden zijn. Alleen de titel geeft al grond voor die verwachting: *Als hoorder onder de hoorders...* Bovendien bakent Dingemans zijn positie af in een deels vergelijkbare discussie als hij preken niet opvat als verkondiging van de grote daden Gods, noch als bestaansverheldering of geloofsverdieping, maar als communicatie en interactie tussen God en mens. Zijn theologische uitgangspunt neemt Dingemans dan in de wisselwerking tussen de Wirkungsgeschiede van de Geest en de mensen die het Woord horen en interpreteren, in plaats van het eenrichtingsverkeer van het goddelijke Woord. In dat perspectief tracht Dingemans vervolgens de hoorders te beschrijven en ontwerpt hij een hermeneutische homiletiek om de relatie tussen hoorders en teksten te duiden.

De aandacht voor de hoorders is met name door Ernst Lange gethematiseerd (Van der Laan 1989:125-135). Hij ziet de hoorder allereerst als het thema van de preek. Daarmee is niet bedoeld dat de preek inhoudelijk slechts door de hoorder en diens situatie bepaald is. Het gesprek blijft inhoudelijk bij Lange aangewezen op de bijbelse overlevering. Wel is de hoorder als gesprekspartner zo aanwezig, dat over waarheid slechts gesproken kan worden in directe verbinding met de werkelijkheid van de hoorder. Daarnaast is het tot verstaan komen van de hoorder het eigenlijke doel van de preek, waarbij verandering van de situatie van de hoorder inbegrepen is bij het verstaan (via het woord 'klären'). Van der Laan (1989:131) parafraseert: 'de prediker is slechts verantwoordelijk voor het *begrijpen*; het daadwerkelijke *grijpen* door de hoorder ligt buiten zijn macht en verantwoordelijkheid'. Zo wordt de hoorder ook werkelijk subject van de preek. Tenslotte is de hoorder de uiteindelijke beoordelende instantie van de relevantie van de preek. Die relevantie is niet met de acte van het preken gegeven: 'Relevantie is een *ervarings*categorie. Ze kan alleen maar in actu worden *ervaren* – door de *hóorder*' (Van der Laan 1989:134). Daarmee is een geslaagde preek te begrijpen als een 'door de hoorder als helder en overtuigend ervaren getuigenis van de betekenis van de Christusverheißung voor zijn leven = voor de homiletische situatie =

geloofsuitpraken. Baarn 1977; M Viau, *Practical theology. A new approach*. Leiden 1999; Wolterstorff, *idem*.

situatie van aanvechting' (Van der Laan 1995:536). Elders maakt Van der Laan deze rol van de hoorders in een homiletische analyse expliciet door te vragen welke bijbeltekst de aanwezigen 'gehoord' hebben en welke vragen of gedachten dat kan hebben opgeroepen. Bij één van de preken merkt hij op: 'ondanks het feit dat al het *gelezene* een plek in de preek heeft gekregen, wordt nergens op het *gehoorde* ingegaan' (van der Laan 1995:536)²¹.

Hoewel Dingemans op allerlei plaatsen spreekt over de communicatie van gelovigen met God, lijkt het horen van de stem Gods niet gethematiseerd te worden. De preek als interactie of ontmoeting is vooral een ontmoeting met geloofsgetuigen, niet rechtstreeks met God. 'Gelovigen-van-nu spreken met gelovigen-van-toen over hun vreugde en ervaringen, maar ook over hun aan-vechtingen en problemen. En ze proberen tot een dieper inzicht voor hun eigen leven te komen'. 'De predikant is de dienaar of de pries-ter, die "beroepshalve" en "vakbekwaam" de kerkgangers helpt in contact en in gesprek met God te komen. Hij of zij doet dat door middel van getuigen en representanten uit de bijbelse traditie...' (Dingemans 1991:49-50). Zo is de ontmoeting uiteindelijk wel gericht op de ontmoeting met God, maar slechts indirect. Daarmee is zorgvuldig vermeden het spreken van God zelf direct in te voeren. Wat rest is het spreken tot God in de liturgie en het spreken over God met geloofsgetuigen en teksten. 'God kan men eigenlijk in de preek alleen maar indirect ter sprake brengen' (Dingemans 1991:29). Altena (2001) constateert dat Lange (en Dingemans) wel rekenen *met* de hoorder, maar niet rekenen *op* de hoorder omdat ze blijven steken in een actief-passief schema waarbij de prediker de enige actor is²².

De aanknopingspunten voor het horen van Gods stem blijven in Dingemans' homiletiek dan ook toch nog beperkt. Dat is begrijpelijk vanuit de intentie van zijn homiletiek om de predik(st)er richting te

21 J H van der Laan, 'Preken - serieus nemen wat mensen gehoord hebben.' *Praktische Theologie* 22/4 (1995), 532-540, m.n. 536. Met dezelfde intentie ontwikkelde Van der Laan een leesrooster gebaseerd op wat volgens predikanten 'elementaire lezingen' zijn, ook voor hoorders die niet met vaste regelmaat ter kerke gaan. J H van der Laan, *Elementaire bijbellezingen*. Zoetermeer 2004.

22 B Altena, 'Geloofspraxis als bron en doel van de prediking. Enkele homiletische kanttekeningen.' In: J H van der Laan e.a., *Speuren naar geloof*. Kampen z.j. (2001), 153-165. Zie ook Altena, B, *Wolken gaan voorbij...* Zoetermeer 2003.

wijzen: ‘De vraag, waarom het in dit boek gaat, is daarom: hoe kunnen predikanten mensen, die in de kerk gekomen zijn om God te ontmoeten en een inspirerende en bevrijdende visie voor hun leven te krijgen, verder helpen door middel van hun preek? Hoe kan een predikant een preek maken, die mensen in hun zoeken ernstig neemt en die tegelijk ook de boódschap van het evangelie volstrekt serieus neemt?’ (Dingemans 1991:17). Zo biedt Dingemans een homiletiek die de hoorders tot uitgangspunt maakt, maar toch het spreken centraal stelt. De vraag of en hoe mensen God horen laat hij rusten. Dat is voor een homiletisch leer- en handboek niet verkeerd, maar voor de vraag van dit artikel nog niet voldoende²³.

Het horen van de Stem of het Woord Gods is het doel van de luisteraar. Letterlijk of symbolisch, mensen verlangen naar iets dat hen overstijgt en zoeken dat bijvoorbeeld in de kerkdienst. Theologisch gesproken staat de preek op een of andere wijze in relatie tot dit verlangen naar het horen van Gods stem. Wanneer we daarop reflecteren hoeven we geen uitspraak te doen over de vraag of God spreekt, maar wel over de vraag hoe mensen God horen. Voor die theologische doordenking van het horen is alle reden, maar ook alle mogelijkheid.

Berkhof (1990:51) stelt dit horen terecht aan de orde in het kader van de relatie tussen openbaring en ervaring. Hij constateert dat openbaring geschiedt ‘in verschijningsvormen die met het aardse leven gegeven zijn’ en daarom vatbaar zijn voor ongeloof, kritiek en scepsis die het geloof ‘herinneren aan de onvanzelfsprekendheid van de grond waarop het rust’. Het aardse wordt volgens Berkhof (1990:51) in de openbaring niet door het boven-aardse verdrongen, noch slechts achteraf als openbaring geduid. ‘Het werkelijke gebeuren is een ontmoeting waarin het aardse het *transparent* wordt van een goddelijk spreken of handelen’. Voor Berkhof is de ervaring op drie manieren verbonden met de openbaring. In de eerste plaats kan de ervaring aan de openbaringsontmoeting voorafgaan en daarop toeleiden; in de tweede plaats kan het begrip ervaring synoniem zijn aan de geloofsontmoeting; in de derde plaats kunnen ervaringen door de geloofsontmoeting worden opgeroepen. Omdat Berkhof de tweede

23 Vergelijkbare kanttekeningen zijn te maken bij R J Allen, *Hearing the Sermon*. St Louis 2004. Diverse homileten als Bartholomäus hebben in het spoor van Ernst Lange de hoorder centraal gesteld, zonder evenwel het horen te doordenken. Zie Van der Laan, *Lange*.

betekenis van de ervaring weinig benut (hij verkiest daar vooral ook andere woorden) blijven ervaring en openbaring verschillende zaken en stelt hij dat ervaring nooit zelf de afstand naar de openbaring kan overbruggen: 'Elke echte ontmoeting waarin een ander ons tegen-komt, is onvoorspelbaar en onmanipuleerbaar; en alleen zo verwijdt ze onze horizon. De ontmoeting met God is vanuit onze beperktheid en godsvervreemding verrassend, bedreigend en bevrijdend. De ervaringen die wijzelf meebrengen, kunnen daarom alleen een voorbereidende betekenis hebben' (Berkhof 1990:56). In dat kader spreekt Berkhof ook over de fundamentele verbinding van openbaring en verborgenheid.

Wat betekent dit voor het horen? Als gestalte van de ervaring kan ze volgens Berkhof voorbereiden op de openbaringsontmoeting; en als gestalte van geloof kan ze als synoniem van de openbaringsontmoeting gelden. Daar mag dan gelden hoe Berkhof de mens beschrijft als 'antwoordelijk' wezen, 'erop gebouwd om God te ontmoeten, om te antwoorden op zijn Woord' (Berkhof 1990:182). Het lijkt voor de vraag die hier aan de orde is vruchtbaarder om het horen te beschouwen als die akt in de ontmoeting waarin de ontvankelijkheid gestalte krijgt en openbaring kan plaatsvinden. Anders gezegd: openbaring kan alleen via de ervaring plaatsvinden (Berkhof's aardsheid). Dat wil zeggen dat alleen het horen van de stem Gods theologisch te doordenken valt. Over het spreken van God valt niets te zeggen. Het is slechts indirect aan de orde als de veronderstelde bron van wat gehoord is. Ontologisch mag het dan verondersteld worden aan het horen vooraf te gaan, epistemologisch staat alleen het horen ons ter beschikking (Immink 2003)²⁴. Openbaring wordt daarmee begrepen als een ervaringscategorie.

Voor de theologische doordenking van de preek is nu van belang of de preek primair gerelateerd wordt aan het spreken van God of aan het horen van mensen. Daarmee wordt de eerder beschreven spanning verhelderd: het gaat niet enkel om de relatie tussen openbaring en ervaring, maar veel meer om de vraag hoe de preek in dat veld wordt gelokaliseerd. In klassieke en kerygmatische benaderingen wordt de preek daarbij gestalte van de verkondiging en dus expressie van het spreken van God zelf, in hermeneutische benaderingen wordt de preek

24 Immink, *In God geloven*, kiest hier een andere weg. Hij benadrukt een extern of metafysisch realisme en neemt de ontologie als basis voor de epistemologie. Zie met name hoofdstuk 12.

tot expressie van het (individuele of collectieve) geloof (Immink 2003). Dat betekent dat in beide gevallen de preek als categorie van het spreken (van God dan wel van de gelovigen) geldt en nauwelijks verbonden wordt met het horen.

Voor het theologisch doordenken van het horen kunnen we verschillende invalshoeken kiezen. Ik beperk me hier tot enkele aanzetten, waarbij ik gebruik maak van inzichten uit andere wetenschappelijke disciplines. Achtereenvolgens geef ik aandacht aan het horen als aangesproken zijn, horen als antwoorden, en horen als sacrament.

HOREN ALS AANGESPROKEN ZIJN

Horen is niet slechts het opvangen van klanken, het is ook aangesproken zijn. In de bijbelse theologie is dat verankerd in het Sjema, Hoor Israël. Voordat er gesproken kan worden zijn wij mensen aangesproken. Dit raakt aan de filosofische inzichten van Heidegger en Levinas²⁵. Voor Heidegger (1973:12-32) is de taal het huis van de waarheid van het Zijn. De mens kan deze waarheid slechts sprekend aan het licht brengen als hij of zij zich eerst door het Zijn zelf laat aanspreken²⁶. In *Sein und Zeit* stelt Heidegger dat het horen voor het spreken constitutief is. Ja, meer nog: ‘Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenste Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. [...] Das Aufeinander-hören, in dem sich das Mitsein ausbildet, hat die möglichen Weisen des Folgens, Mitgehens, die privative modi des Nicht-Hörens, des Widersetzens, des Trotzens, der Abkehr’ (Heidegger 1977:217). Bij deze relatie tussen horen en spreken past ook Heidegger’s beschrijving van het zwijgen dat iets anders is dan de stomheid van het niet-kunnen-spreken: ‘Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt’ (Heidegger 1977:219).

Levinas’ inzet bij het gelaat van de ander (dat hij verbindt met het begrip ‘woord’) legt een sterk relationeel accent, waarbij de aangesprokene niet neutraal kan blijven: het woord van de ander is een oordeel dat de aangesprokene onder kritiek stelt (Levinas 1987:95, 130-

25 Met dank aan mw. dr. R van Riessen voor de suggesties en verwijzingen.

26 M Heidegger, *Brief over het humanisme*. Tiel/Utrecht 1973 (oorspr. 1947; inleiding en commentaar van J J G A Kockelmans), 12, 32 (oorspr. 9-10).

132)²⁷. Levinas spreekt over een ‘epifanie van het gelaat’ en stelt dat ‘de abstraktie van het gelaat een bezoek en een komst is, die de immanentie *verstoort* zonder zich binnen de horizonen van de Wereld vast te leggen. [...] Het gelaat komt [...] op de zijden af, maar het laat er zich niet mee in; het trekt zich terug, ab-solveert zich en maakt zich zo ab-soluut. Het wonder van het gelaat ligt in het feit dat het van *elders* komt en zich in dit *elders* alweer terugtrekt.’ Levinas doordent vervolgens de relatie tussen het gelaat en het/de absoluut Afwezige. Het gelaat is niet de verhulling, noch de symbolisering van het/de Afwezige, maar het spoor van de voorbije transcendentie. Zo kan Levinas voorkomen dat het transcendente tot element van de immanente orde wordt gemaakt (Levinas 1987:185-187).

Ook in de (godsdiens-)psychologie zijn tal van aanwijzingen te vinden voor de relationele oorsprong van taal, identiteit, betekenis enzovoorts. Ontwikkelingspsychologisch gezien gaat het aanspreken van het kind aan het spreken vooraf. Dat heeft niet slechts betrekking op de woorden waarmee of de inhouden waarover gesproken kan worden, maar is fundamenteeler voor de structuur van relaties, ja voor het mens-zijn zelf. Om die reden kritiseert Gergen (1994:253) theorieën van Piaget en anderen, die gebaseerd zijn op het idee van de autonome fase-ontwikkeling van de mentale structuren. Wie wij zijn en worden komt niet zomaar voort uit een intrinsieke structuur, maar is sterk bepaald door hoe we worden aangesproken.

Zo stelt Streib (1991) in een op Ricoeur georiënteerde bespreking van Fowler’s theorie van fasen in de geloofsontwikkeling:

The development of self-understanding is the fruit of our ongoing interpretation of the cultural environment, of our interpretation of the “text” of our culture, of our interaction with the symbols and narratives which have been handed down to us. In this hermeneutical interplay, we ourselves are interpreted by the texts, by the symbols and narratives of our tradition, we as persons, including the development

27 E Levinas, *Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas*. Baarn 1987 (oorspr.1969; gekozen en ingeleid door A Peperzak), 95, 130-132.

of our self-understanding, appear as a “text” which is open for modification and change through interpretation²⁸.

Voor de theologische definitie van de preek kan dit betekenen dat alleen vanuit het horen, dat in spreken en zwijgen aangesproken is, gesproken kan worden. Jetter spreekt in dit verband treffend over de hoorder als ‘der schweigende Partner der Predigt’ (Jetter 1966)²⁹. Het beslissende moment, ook voor dit zwijgen, ligt bij het horen. De preek kan dan gezien worden als Woord Gods niet *omdat* daar het Woord gesproken wordt, maar *wanneer* de hoorder daar door God is aangesproken. Dit sluit aan bij wat door praktisch-theologen wordt omschreven als het subject-beginsel: Mensen zijn niet slechts ontvangers van religieuze waarheden of uitoefenaars van vastliggende praktijken, maar creatieve producenten van religieus denken en handelen (Luther 1992:13). In de nadruk op het horen als creatieve act wordt dit beginsel gehandhaafd. Tegelijk wordt recht gedaan aan de zoektocht en (soms) ervaring van hoorders dat God zelf hen in, met en onder de preek heeft aangesproken. Een scherpe tegenstelling tussen de preek en andere fenomenen kan zo niet meer worden getrokken – waar mensen aangesproken worden, is sprake van verkondiging. Wel is nog de vraag aan de orde hoe gecommuniceerd kan worden tussen mensen met geheel verschillende hoor-ervaringen. Geen van hen zal kunnen claimen juist gehoord te hebben, alsof dat objectief valt vast te stellen. Wel kunnen zij getuigen van wat zijn gehoord hebben. Immers, niet alleen de waarheid, ook God zelf trekt zich terug. Alleen de sporen zijn gebleven en die sporen kunnen gevonden worden in ons aangesproken zijn. Als wij spreken over God doen we dat omdat we door God zijn aangesproken (Ricoeur 1995:262-275).

Het kon wel eens zijn dat hiermee ook het eerder genoemde fundamentele inzicht van Barth meer adequaat kan gaan functioneren. Wanneer het onvruchtbare dilemma van Barth vermeden is, kunnen namelijk de radicale transcendentie en het primaat van de openbaring opnieuw verstaan worden. De herinterpretatie van Barth die Karelse (1999:89,93) pleegt vanuit de postmoderne a/theologie van Mark C Taylor legt alle nadruk op de intentie van Barth om het geheim, de

28 H Streib, *Hermeneutics of metaphor. Symbol and narrative in faith development theory*. Frankfurt am Main 1991. Vgl. C E Winqvist, *Practical hermeneutics. A revised agenda for the ministry*. Chico (Ca) 1980.

29 W Jetter, ‘Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer.’ Onder meer gepubliceerd in: Beutel, Drehsen & Müller, *idem*, 206-221 (oorspr. 1966).

vrijheid en het anders zijn van God te respecteren³⁰ Karelse (1999:100-101) interpreteert 'Barths analogie van het geloof als een omschrijving van de impasse van het menselijk spreken over God, een impasse die geen logische tekortkoming van de theologie vormt, maar aanduidt dat God een onkenbare differentie is'³¹.

HOREN ALS ANTWOORDEN

Horen is niet slechts aangesproken zijn, het is ook gehoor geven aan, antwoorden. Aansluitend bij de hierboven vermelde godsdienstpsychologische inzichten ziet Streib (1991) de kern van geloof in 'responsiveness', antwoorden op de context van symbolen, metaforen en verhalen³². Ook de godsdienstpsychologische roltheorie van Sundén gaat uit van voorgegeven verhalen en modellen waardoor de religieuze perceptie en duiding wordt mogelijk gemaakt, dan wel wordt opgeroepen. 'Identifiziert sich ein Mensch mit einer menschlichen Gestalt der biblischen Tradition, sagen wir, dass er deren Rolle übernimmt; aber in demselben Augenblicke nimmt er die Rolle Gottes auf, das heisst, er kann kraft der biblischen Erzählung Gottes Handeln antizipieren und kann alles kommende Geschehen in seinem eigenen Leben als das Handeln Gottes wahrnehmen'³³. Dit waarnemen maakt het mogelijk om ook gehoor te geven aan wat gehoord is en om in het eigen leven te handelen in respons op het handelen van God.

Berkhof (1990:182) heeft dit verwoord in zijn notie van de mens als antwoordelijk wezen. Hij spreekt nadrukkelijk niet over 'antwoordend', omdat niet gezegd is dat de mens ook op het gehoorde aanbod ingaat, maar stelt wel dat de menswording haar beslag heeft gekregen toen de mens de aanwezigheid van God ging beseffen en

30 L Karelse, *Dwalen. Over Mark C. Taylor en Karl Barth*. Zoetermeer 1999, 89,93.

31 In dit kader past ook Taylor's begrip denegatie: 'Denegatie van God houdt in dat men de onmogelijkheid van presentie van God aantoonst terwijl men tegelijkertijd gebonden blijft aan God. Negatie is hier tevens affirmatie. Men blijft altijd gebonden aan wat men wil vermijden'. Karelse, *idem*, 61.

32 Streib, *idem*.

33 H Sundén, *Die Religion und die Rollen*. Berlin: 1966; Ö Wikström, Attribution, roles and religion. A theoretical analysis of Sundén's role theory of religion and the attributional approach to religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (1987), 390-400. Verbinding met het denken over de preek leidt onder meer tot vragen over het aanbod van identificatiefiguren. R Bos, *Identificatie-mogelijkheden in preken uit het Oude Testament*. Kampen 1992.

leerde bidden. Dit antwoordelijke karakter begrenst ook de mondigheid en autonomie. Zowel bij schepping als bij openbaring staat de mens aan de horende, ontvangende, ervarende kant. Het eerste woord komt van buiten. Inhoudelijk geeft Berkhof hier vulling aan door dat Woord te definiëren als een Woord van liefde die uitnodigt tot wederliefde. Daarom is ook vrijheid wezenlijk voor de mens. Vanuit deze kernbegrippen werkt Berkhof dan zijn antropologie uit. Voor dit artikel is van belang dat het gehoor geven niet samenvalt met gehoorzamen. Het gaat veel meer om het antwoorden op het relationele aanbod dat in het Woord gegeven is.

Wanneer zo het horen en gehoor geven centraal staat, krijgt ook het aangeboden woord een andere status: het draagt niet slechts betekenis over maar bewerkt iets bij de hoorder. De act van het horen is het toe-eigenen van het Woord en daarop antwoorden. Hier kunnen we aansluiten bij Speech Act theorieën (o.a. Austin en Searle) om onderscheid te maken tussen de illocutionaire en de perlocutionaire lading van woorden. De illocutionaire lading van een taaluiting heeft betrekken op het gezegde ofwel de propositionele inhoud. De perlocutie heeft volgens Ricoeur (1991:52) betrekking op het effect: ‘Het is taalgebruik als stimulus. Taalgebruik heeft een bepaald effect, niet omdat mijn gesprekspartner mijn bedoeling herkent, maar in energetische zin als het ware, door directe invloed op de emoties en de affectieve gesteldheid van de gesprekspartner’³⁴. Deze perlocutionaire werking is overigens niet alleen afhankelijk van de inhoud, maar evenzeer van stem en houding van de predik(st)er en van de voorgegeven gesteldheid van de hoorder. Ricoeur gaat dan verder op het onderscheid van gesproken taal (in de dialoog) en geschreven tekst. Bij de laatste treedt volgens hem op vier punten een distantiatie op, waarbij de tekst zich losmaakt van de oorspronkelijke context en in de

34 P Ricoeur, ‘De hermeneutische functie van de distantiatie.’ In: idem, *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*. Baarn: 1991, 52. Zie ook F G Immink, ‘Prediking als taalhandeling.’ *Praktische Theologie* 24/4 (1997), 479-496. Overigens valt in de beschrijving van Immink de perlocutie weg, met als gevolg een sterke nadruk op de inhoudelijke en propositionele lagen van de betekenis. In een later artikel benadrukt hij de illocutionaire laag tegenover het eenzijdige accent dat Gergen, idem, volgens hem legt op het performatieve: ‘... speaker and auditor exchange poetic or propositional content (the illocutionary force of a sentence) and I think that this exchange is the very heart of speech and communication.’ F G Immink, ‘Human discourse and preaching.’ In: C A M Hermans e.a. (eds.) *Social Constructionism and Theology*. Leiden 2002, 155.

act van het lezen wordt gerecontextualiseerd. Die distantiatie heeft betrekking op de oorspronkelijke auteur, de oorspronkelijke hoorders, de oorspronkelijke verwijzing naar de wereld, en de oorspronkelijke verhouding van de lezer tot zichzelf. Door middel van deze distantiaties kunnen nieuwe betekenissen gevonden worden in ‘de wereld van de tekst’. ‘Want wat in een tekst geïnterpreteerd moet worden, is het voorstel voor een wereld, een wereld waarin ik kan wonen en waarin ik een van mijn meest eigen mogelijkheden kan projecteren’ (Ricoeur 1991:60). Deze formulering biedt een goed aanknopingspunt voor het denken over de preek als tekst (presentatie) die ruimte biedt voor de hoorder door een mogelijke wereld te scheppen waarin mensen zelf woning kunnen maken³⁵.

Deze wereld vóór de tekst wordt ook aangeduid met de term ‘refiguratie’. Ricoeur onderscheidt in zijn hermeneutische boog drie betekeniswerelden. Er is een wereld van handelingen en betekenissen achter de tekst (prefiguratie) waarnaar de tekst verwijst. Er is ook een eigen wereld in de tekst (configuratie). De tekst scheidt een eigen binnenruimte waarin handelingen en betekenissen fungeren. En er is een wereld die door de tekst wordt ontworpen. Die wereld kan door de hoorder als mogelijkheid of betekenis-aanbod worden binnengedren, waarbij de feitelijke constructie van die wereld door hoorder en tekst gezamenlijk plaatsvindt. Door de handeling van het horen gaat de configuratie over in de refiguratie. Daar, in de wereld van de hoorder, ontvouwt zich de handeling. Zo is de refiguratie ook een antwoord-categorie die al in de act van het horen optreedt.

Het doel van de preek is het faciliteren of evoceren van een refiguratie die dienstbaar is aan de relatie tussen God en de hoorder. De preek zelf en ook de bijbeltekst zijn daarin slechts bemiddelend

35 Hier is evenwel een belangrijke tegenwerping te doordenken die te maken heeft met de status van het taalgebruik. Volgens Ricoeur zijn deze distantiaties gegeven met het eigen van geschreven taalgebruik ten opzichte van gesproken, dialogisch, taalgebruik. Kenmerken van geschreven taalgebruik zijn volgens Ricoeur ook van toepassing op betekenisvol handelen. Op grond daarvan, en vanwege het eigene van de preek als een niet-dialogische vorm van interactionele massacommunicatie, kan men stellen dat ook voor de preek deze kenmerken opgaan. Verder discussie is nodig over de implicaties van het complexe gegeven dat in de preek (en breder: de liturgie) oude teksten worden gerecontextualiseerd in een bepaalde setting, zodat het ‘lezen’ ook weer trekken krijgt van het ‘horen’. Immink, ‘Prediking als taalhandeling’, plaatst kritische kanttekeningen bij Ricoeurs opvattingen over distantiatie.

aanwezig, en de ontmoeting tussen God en de hoorder hoeft niet langs de weg van deze bemiddeling te gaan. Daarom is ook een opvatting als van H Luther, dat de verkondiging plaats vindt in het gebeuren tussen prediker en hoorder, nog niet radicaal genoeg³⁶. De preek (en de prediker) zal daarom meer moeten rekenen op de hoorder³⁷ omdat in het horen de verkondiging plaats vindt, zoals openbaring plaats vindt in de ervaring (Altena 2001).

HOREN ALS SACRAMENT

In de inleiding van dit artikel schreef ik over ‘de ontmoeting met het Woord van God in, met en onder de preek’. Die woorden waren gekozen vanwege de verwijzing naar de sacramentsleer, meer specifiek naar de lutherse notie van consubstantiatie. Binnen dit kader is daarmee bedoeld dat de preek een volledig menselijke communicatievorm blijft, maar tegelijk voor de hoorder de gestalte van het Woord Gods kan aannemen. Dat is meer dan een symbool, maar minder dan een werkelijke gedaanteverandering. De preek kan een sacrament worden wanneer het een drager wordt van het heilige, dat wil zeggen wanneer het gehoord wordt als een woord van God voor deze mens. Tegenover de lutherse objectiverende sacramentaliteit die de preek zo gelijkstelt aan het Woord Gods kies ik hier voor de sacramentaliteit die inzet bij het subject van de hoorder (Berkhof 1990:353).

De sacramentele dimensie heeft alles te maken met de liturgische inbedding van de preek. De gehele liturgie kan gezien worden als een ritueel dat de hoorder in de gelegenheid stelt om de preek, het avondmaal, en andere delen van de viering als ontmoeting met God te ervaren. Die ontmoeting krijgt in de verschillende onderdelen ook een verschillende vorm, en in de preek is het de vorm van het Godswoord dat tot mensen gericht is. Communicatief wordt dit weergegeven door aanhef en slot van de preek, het gebed om de opening van het woord of de verlichting met de Heilige Geest. Deze markeringsmomenten maken het voor de hoorder plausibel om te verwachten in de preek met een Godswoord geconfronteerd te worden. Dat woord kan immers in theorie wel overal gehoord worden, maar de kans dat de hoorder het als zodanig hoort en duidt wordt vergroot door de liturgisch-sacramentele inbedding.

36 H Luther ‘Predigt als Handlung’.

37 Altena, ‘Geloofspraxis’.

Een tweede inbedding ligt in de persoonlijke verwachtingen van de hoorder. De ervaring dat God zelf spreekt in de preek kan versterkt worden wanneer een hoorder in zijn of haar persoonlijke gebed een antwoord van God vraagt en de woorden in de preek als (deel van) dat antwoord kan duiden. Hier hebben we te maken met de persoonlijke receptie aan de kant van de hoorder die juist door de sacramentele dimensie van de preek kan worden gefaciliteerd³⁸.

Voor deze inbedding is de symbolische rol van de voorganger een belangrijk gegeven. Die rol wordt gevuld met begrippen als ‘ambt’ en met bijzondere liturgische kleding en voorrechten. Alleen de predikant is het immers toegestaan de meest geladen liturgische handelingen te verrichten. Ambtstheologieën trachten deze bijzondere positie te legitimeren, maar die legitimering kan makkelijk dienen om de belangen te maskeren. De taak om het Woord van God te brengen geeft immers aan de predikant een begerenswaardige status en positie. Hij of zij wordt daarmee woordvoerder van God zelf. Dat levert allerlei spanningen op, maar biedt ook voordelen. Om dit soort legitimering te voorkomen zou de ambtstheologie meer nadruk moeten leggen op de symbolische rol die door zowel de predikant als de gemeente gewenst kan worden (Jossutis 1991)³⁹. Voor de predikant leidt ze tot een duidelijk zelfverstaan; voor de gemeente symboliseert ze de van buiten komende openbaring, zoals Berkhof die aanduidt.

Deze symbolische rol, ingebed in een theologische interpretatie van de preek als sacrament, impliceert ook dienstbaarheid. Het geheimenis van de ontmoeting tussen God en mens kan door de prediker niet worden doorgrond of bewerkstelligd. Het is echter wel dát geheimenis dat centraal staat in de verkondigingsontmoeting. De taak van de prediker is het, net als bij andere sacramenten, de symbolische ruimte te scheppen waarin de hoorder zo’n ontmoeting kan ervaren.

Voor het ruimte scheppen kan de prediker gebruik maken van vormen van interactionele symboolcommunicatie zoals Dingemans dat beschrijft. Het begrip ‘veronderstelt dat er een voorgegeven betrokkenheid van de hoorders en de spreker over een zaak, waarover men samen wil spreken’ (Dingemans 1991:146). Deze vorm van communicatie

38 Deze gedachten zijn gebaseerd op onderzoek van B Roukema-Koning naar gebedspraktijken en ervaringen. J Schaap-Jonker doet specifiek onderzoek naar de receptie van de preek.

39 M Jossutis, *Der Pfarrer ist anders*. München 1991 (vierde druk).

verschilt van de lineaire communicatie (het eenrichtingsverkeer) en de circulaire communicatie (de dialoog)⁴⁰. De interactionele symboolcommunicatie is erop gericht dat de spreker een betoog houdt ‘dat zo “open” is dat mensen zich er in herkennen zonder zich gemanipuleerd te voelen, ook al kunnen ze niet direct reageren. En dat zo inspirerend is en te denken geeft, dat mensen er op hun eigen wijze mee “verder kunnen komen”’ (Dingemans 1991:146). Het belangrijkste verschil met de lineaire communicatie is dat het niet de boodschap wordt overgedragen van zender op ontvanger, maar dat er symbolen worden gecommuniceerd die verwijzen naar een zaak waar beiden op betrokken zijn. De spreker is niet gericht op de exacte overdracht van betekenissen, maar op het uitlokken van betekenissen bij de hoorder. Dat betekent dat er vanuit wordt gegaan dat de hoorder zelf actief bezig is om uit de preek materiaal te halen voor de constructie van een eigen ‘preek’ (Dingemans 1991:151).

In dit licht is de opvatting van Henning Luther behulpzaam, die de preek als kunstwerk beschrijft (Altna 1994)⁴¹. Het is hem er om te doen daarin het werk van de Geest zo te verdisconteren dat het onwerkbaar dilemma van de dialectische theologie wordt overstegen. Dat brengt hem – aansluitend bij onder meer Schleiermacher en Niebergall – tot de constatering dat een technische opvatting van de preek niet zinvol is. ‘Predigt ist Kunst, insofern sie kommunikativer Wirkungsprozeß ist und nicht eine Belehrung über objektive Wahrheiten’ (Luther 1983:91). Kenmerkend is de inbedding en actualisering in een specifiek liturgisch kader en de gelijktijdige aanwezigheid van de hoorders. De preek behoort dan ook tot het kunsttype van het monologisch drama, waarin de predik(st)er in dialoog is met de veelstemmige christelijke traditie en zich direct wendt tot de gemeente

40 Bij de lineaire communicatie zijn de theorieën vooral beïnvloed door Shannon & Weaver; bij de circulaire door Watzlawick.

41 A (B) Altna, ‘De prediker als regisseur. Henning Luther over de preek.’ *Praktische Theologie* 21/5 (1994), 429-446. Luther beschrijft de preek op basis van Speech Act theorieën als taalhandeling (Luther, ‘Predigt als Handlung’); op basis van een pneumatologisch accent beschouwt hij de preek als kunstwerk (H Luther, ‘Predigt als inszenierter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt.’ *Themen der Praktischen Theologie - Theologica Practica* 18/1-2 (1983), 89-100). In zijn derde homiletische bijdrage bepleit hij een interactieve voorbereiding waarbij tekst, gemeente/situatie en predik(st)er op elkaar betrokken worden (H Luther, ‘Stufenmodell der Predigtvorbereitung’. *Themen der Praktischen Theologie - Theologica Practica* 17/1-2 (1982), 60-68).

(het publiek). Hij beschouwt de preek dan ook niet als tekstuitlegging, maar als encenering, ‘als der Versuch, den Text in die Szenen unserer Situation, unserer Gegenwart zu versetzen, damit er neu werken und leben kann’ (Luther 1983:97). Voor de hoorder betekent dit een actieve participatie: ‘Rezeption als Konstruktion’. Daarom is de predik(st)er vooral te zien als regisseur⁴². Voor de praktijk van het preken leidt dat tot een pleidooi voor narratieve en metaforische taal, met het risico van een zekere esthetisering (Altena 2001:444)⁴³. Altena (2003) werkt dit model van de preek als kunstwerk verder uit in een doordenking van postmoderne homiletische motieven) (Ganzevoort 2005)⁴⁴.

TEN SLOTTE

Het horen staat centraal in de theologische homiletiek die mij voor ogen staat. De preek wordt hierbij niet meer opgevat als het verkondigen (spreken) van het Woord van God, en evenmin als een gesprek over God met geloofsgetuigen-van-toen, maar als het faciliteren van het aangesproken worden door God en het stimuleren tot het spreken met God. Daarmee worden de transcendentie van God en het verlangen naar openbaring radicaal verdisconteerd. In het verlangen dat in het horen is ingebed, is de afwezige God van het Woord al present⁴⁵.

In het kader van dit artikel zal ik op de concretisering niet ingaan. Het doel lag immers in de doordenking van theologische categorieën voor de stem Gods in de preek. Daarvoor koos ik de inzet bij de hoorder die met het in de preek aangeboden, de geënceneerde tekst die een voorstel voor een wereld om in te wonen aanreikt, een eigen ‘preek’ construeert. De predik(st)er is er dan op uit de eigen interpretaties van de hoorders te faciliteren op zo’n wijze dat zij de stem Gods kunnen horen: in, met en onder de preek. Of dat op heilzame wijze lukt is nog een andere vraag. Zowel theologisch als communicatietechnisch mag men dit proces niet te zeer als beheersbaar zien. Het horen van de stem Gods onttrekt zich aan elke poging onzerzijds dat te

42 Theatrale en dramaturgische aspecten zijn ook verwerkt in J.W. Besemer, ‘Preken. Vormgeving en spel.’ *Praktische Theologie* 14/2 (1987), 174-187; A Buijs, “Wie de kansel opgaat, moet weten dat hij theater gaat maken...”. Over identificatiemogelijkheden. *Praktische Theologie* 14/2 (1987), 188-199.

43 Altena, idem, 444. Concretere aanwijzingen bij Dingemans, idem, 168-178.

44 Altena, *Wolken gaan voorbij*.....

45 R R Ganzevoort, ‘The social construction of revelation’. *International Journal of Practical Theology*, in press (2005).

grijpen. Tegelijk blijft het verlangen om de stem Gods te horen en te laten horen in alle meerduidigheid en openheid de drijfveer van de preek.

Bibliografie

- Altena, B 1994. De prediker als regisseur. Henning Luther over de preek. *Praktische Theologie* 21/5: 429-446.
- Altena, B 2001. Geloofspraxis als bron en doel van de prediking. Enkele homiletische kanttekeningen, van der Laan, J H *Speuren naar geloof*, 153-165. Kampen.
- Altena, B 2003. *Wolken gaan voorbij...* Zoetermeer.
- Bakker, N T 2000. Het wonder van de prediking. *Om het levende Woord* 10: 25-36.
- Barth, K 1922. 'Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie.' Onder meer gepubliceerd in: Beutel, Drehsen & Müller, *idem*, 42-58 (oorspr. 1922).
- Berkhof, H 1990. *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*. Nijkerk.
- Beutel A, Drehsen, V & Müller, H M, (Hrsg.) *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre* in Predigtnot, 242-252. Tübingen.
- Brouwer, R R 2000. Karl Barth: Predigten 1917. *Om het levende Woord* 10: 85-96.
- Dahm, K W 1986. Hören und Verstehen. Kommunikationssoziologische Überlegungen zur gegenwärtigen Dingemans, G D J 1991. *Als hoorder onder de hoorders ... Een hermeneutische homiletiek*. Kampen.
- Dingemans, G D J 1991. *Als hoorder onder de hoorders ... Een hermeneutische homiletiek*. Kampen.
- , 2001. *De stem van de Roepende*. Kampen.
- Ganzevoort, R R 2001. Theologie als zwijgen over God, in van der Laan, J H *Speuren naar geloof*, 60-81. Kampen.
- , 2005. The social construction of revelation. *International Journal of Practical Theology*, in print.
- Geertsema, H G 1995. *Om de humaniteit. Christelijk geloof in gesprek met de moderne cultuur over wetenschap en filosofie*. Kampen.
- Gergen, K J 1994. *Realities and relationships. Soundings in social constructionism*. Cambridge.
- Heidegger, M 1973. *Brief over het humanisme*. Tiel/Utrecht
- , 1977. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main.
- Heitink, G 1993. *Praktische Theologie*. Kampen.
- Immink, F G 2006. *In God geloven. Een praktisch-theologische reconstructie*. Delft.
- Jetter, W 1966. 'Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer.' Onder meer gepubliceerd in: Beutel, Drehsen & Müller, *idem*, 206-221 (oorspr. 1966).

- Jossutis, M 1991. *Der Pfarrer ist anders*. München.
- Karelse, L 1999. *Dwalen. Over Mark C. Taylor en Karl Barth*. Zoetermeer.
- Levinas, E 1987. *Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas*. Baarn.
- Luther, H 1983. Predigt als inszenerter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt. Themen der Praktischen Theologie - *Theologica Practica* 18/1-2: 89-100.
- , 1992. *Religion und Alltag*, Stuttgart.
- Ricoeur, P 1991. De hermeneutische functie van de distantiatie. *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*. Baarn.
- , 1995. *Figuring the sacred. Religion, narrative, and imagination*. Minneapolis.
- Stark, C 2005. *Proeven van de preek. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de preek als Woord van God*. Zoetermeer.
- Streib, H 1991. *Hermeneutics of metaphor. Symbol and narrative in faith development theory*. Frankfurt am Main.
- Trimp, C 1978. *Inleiding in de ambtelijke vakken*. Kampen.
- Van der Ven, J A 2000. *Pastoraal Perspectief*. Kampen.
- Van der Laan, J H 1989. *Ernst Lange en de prediking. Een inleiding in zijn homiletische theorie*. Kampen.
- , 1995. Preken - serieus nemen wat mensen gehoord hebben. *Praktische Theologie* 22/4: 532-540.
- , 2001. *Hoge woorden over de preek*. Amsterdam.
- Velema, A W 1991. *God ter sprake. Een homiletisch onderzoek naar de vooronderstellingen van de prediking bij Karl Barth in vergelijking met Hans Joachim Iwand, Ernst Lange en Rudolf Bohren*. Zoetermeer.
- Velema, W H 1996. Bevinding in de prediking. *Door het Woord bewogen*. Leiden
- Weinrich, M 2002. *Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist einer*.
www.gollwitzerhaus.info/weinrich-marquardt.pdf (26-11-2004).
- Wolterstorff, N 1995. *Divine discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks*. Cambridge (UK).