

H.P. DE ROEST, *Amersfoort*

Geloofscommunicatie: controversen en gelijkenis

Hermeneutische methoden in het werk van F.O. van Gennep

Inleiding

'Er is behoefte aan een fikse ruzie over deze zaak.'¹ Deze woorden vormen de opmaat voor een debat, dat zich in het jaar 1988 afspeelt binnen de kolommen van het tijdschrift *In de waagschaal* over de theologische taal van Karl Barth. Een jaar later ontbrandt binnen de kerken een grote discussie over de lichamelijke opstanding. En aan het eind van 1989 is er het begin van een controverse over de notie Rijk Gods. Het zijn drie debatten, waartoe het initiatief telkens wordt genomen door de Leidse hoogleraar praktische theologie F.O. (Ted) van Gennep.

In het eerste debat gaat de strijd over de theologie van Karl Barth in relatie tot de secularisatie, waarbij Van Gennep stelt 'dat je in een gesprek bijvoorbeeld met je kinderen of hun vriendinnen en vrienden met Barth's uitgangspunt niets kunt beginnen' (...) en vervolgens, 'dat met name de barthianen een modern kerkelijk bargoens hebben ontwikkeld, waarvan onze kinderen niets begrijpen.'² In een aantal nummers ontwikkelt hij zijn visie. Een onmiddellijk geformuleerde respons blijft niet uit.

Het begin van de tweede discussie wordt gevormd door een artikel van de hand van Van Gennep, dat tot heftige reacties leidt. Mensen kunnen, zo schrijft hij in april 1989, zich niets voorstellen bij de notie van een lichamelijke opstanding. Prikkelend voegt hij er aan toe: 'Waarom verschuilen wij ons achter 'het mysterie van de paasmorgen'?'³ Ook nu verschijnen de reacties reeds snel -ook in andere bladen dan *In de Waagschaalen* wat opvalt is een uitzonderlijk scherpe toon, waarbij Van Gennep van verschillende kanten onder gericht vuur komt te liggen. Reeds twee maanden na verschijning van zijn eerste ontboezeming worden er vragen gesteld in de Synode. Op classicaal niveau klinkt de roep om hem uit de kerk te zetten. Over wat Van Gennep beweegt om zijn overtuigingen wereldkundig te maken lopen de meningen uiteen. De storm luwt enigszins en reeds eind 1989 verschijnt een klein boekje waarin de discussie, met inmiddels gerijpte standpunten, wordt weergegeven.⁴

In september 1989 verschijnt Van Genneps hoofdwerk *De terugkeer van de verloren Vader*. Ook nu worden reeds kort na verschijning kritische vragen gesteld, ditmaal vanwege van Genneps veronderstelde karakterisering van het Koninkrijk van God als utopie en zijn pleidooi voor een 'oecumene der Verlichting'. Daarnaast wijst Van Gennep iedere vorm van ontologisch spreken over God categorisch af. De eerste kritische reactie verschijnt snel en er lijkt een derde controverse te ontstaan.⁵ Echter, midden in de net gestarte discussie over zijn boek overlijdt Van Gennep. Het is januari 1990. Enkele maanden later wordt er nog een studiedag gewijd aan het boek, maar het is voor alle deelnemers vervreemdend om zonder hem over hem te spreken.⁶ Met zijn dood krijgen de drie genoemde discussies een voortijdig einde. Over de opstanding verschijnen nog enkele publicaties,⁷ er wordt een synodaal rapport over geschreven⁸, *Kerk en Theologie* wijdt nog een themanummer aan de opstanding,⁹ en ook in *Kontekstueel* worden nog een aantal artikelen over de *Terugkeer van de verloren Vader* geschreven.¹⁰ In *Hervormd Nederland* verschijnt een artikel van Riet Bons-Storm naar aanleiding van Van Genneps bespreking van het feminisme en Kune Biezeveld gaat in haar dissertatie nog kritisch in op Van Genneps visie op het vaderschap van God. Daarna is het jarenlang stil.¹¹

In de jaren na 1990 misten velen Van Genneps bijdrage aan het theologisch discours, juist vanwege het provocerende karakter van zijn inbreng. Hij zette de zaak stevast op scherp en kruiste met een groot genoegen de degens met tegenstanders. Wars van vrijblijvendheid daagde hij uit tot tegenspraak. Pennestrijd en mondelinge tegenstand misten daarbij hun uitwerking op hem niet, maar dat belette hem niet om telkens weer het gesprek te zoeken, juist met diegenen die met hem fundamenteel van mening verschilden. De debatten waar hij bij betrokken raakte waren dan ook geen ongelukkige samenloop van

omstandigheden. In dit artikel wil ik aantonen, dat een controverser door hem heel bewust werd opgeroepen. Hij was ervan overtuigd, dat het debat een weg is om de communicatie van het geloof te stimuleren. Van Gennep wilde geloofscommunicatie mogelijk maken door het debat krachtig te stimuleren en ruimte maken voor de taal van de gelijkenis.

Hoe ga ik in dit artikel te werk? Allereerst analyseer ik de drie discussies door in het bijzonder te letten op de vorm, d.w.z. het begin en het verloop. Het gaat om de chronologie en de dynamiek van elk debat. Op welke manier sloeg de vlam in de pan? Hoe ontwikkelden de discussies zich? Ik maak hiervoor gebruik van een selectie van de artikelen, die in theologische periodieken zijn verschenen, biografische bronnen en de orale traditie. Vervolgens komt het tot een verstaan van de methode van Van Gennep, zoals deze zich heeft ontwikkeld in gesprek met het werk van Albert Camus, Wybe Zijlstra en Koffielis Heiko Miskotte. We komen het theologische motief op het spoor, dat Van Gennep bewoog om heel bewust conflicten op te roepen. Het ging hem om het vinden van een uitweg uit een hermeneutisch dilemma waar de geloofscommunicatie voor staat. Wanneer de kerk de waarheid of zuiverheid van het evangelie stelt boven de communicatie van het evangelie, verliest ze het contact met de cultuur. 'Als de waarheid geen contact meer maakt met de werkelijkheid, is de waarheid niet meer waar'.¹² Het gaat gepaard met een 'gedateerde verkondiging' en een 'introverte theologie'¹³. Wanneer de kerk de communicatie van het evangelie echter stelt boven de waarheid van het evangelie, heeft het evangelie niets nieuws meer te zeggen. De verkondiging gaat onder in 'vervlakking' en 'banalisering.' De één zweert bij de noodzaak tot aanpassing aan de taal, de vormgevingen en de codes van de cultuur. De ander wil koste wat kost vasthouden aan de waarheid en het geheim van de bijbelse grondwoorden. Beiden vinden dat ze gelijk hebben. Hier dreigt een impasse, die zich in tal van discussies over de verkondiging overigens ook werkelijk voordoet. Hoe vinden we in de geloofscommunicatie een ruimte waarin beide posities kunnen worden vastgehouden?¹⁴ Bij de bespreking van deze vraag zullen we zien, dat Van Gennep veel verwachtte van een discussie tussen de praktische theologie en de systematische theologie en uiteindelijk uitkwam bij een nieuwe ruimte: de methode van de gelijkenis.

Tenslotte kom ik tot een evaluatie, waarin ik inga op de risico's van de methode van het conflict en op Van Genneps verwachting van het gesprek voor de toekomst van kerk en cultuur.

Analyse van de drie debatten

In het eerste debat over de theologische taal van Karl Barth in relatie tot de secularisatie ('Hoe vertellen wij het onze kinderen?') gebruikt Van Gennep de methode van het debat om zijn eigen hoofdkwartier onder vuur te nemen. Het is de school waar hij in thuis is en waar hij inspiratie uit heeft geput. Met het oog op de secularisatie is het echter hoog tijd om verder te denken. Dan volgt de heftige discussie over de opstanding, waarbij de vraag naar de theologische taal op de spits wordt gedreven: hoe kunnen wij over de lichamelijke van de opstanding op een verstaanbare wijze spreken? Tenslotte analyseer ik het begin van de discussie over de *Terugkeer van de verloren Vader*.

Het 'God-is-God'-debat

In het 'God-is-God'-debat stelt Van Gennep in een van zijn columns niets te kunnen met theologische uitspraken, die het gesprek met de cultuur frustreren. Hij doelt o.a. op de uitdrukking 'God-is-God' van Karl Barth, herhaald bij diens leerlingen. Volgens Van Gennep is het nodig om dit tegen een kerk te zeggen, die God in bezit wil nemen. In een gesprek met mensen voor wie de kerk geen relevantie heeft en die van God slechts een vermoeden hebben is het echter een tautologie waarmee de communicatie onmogelijk wordt gemaakt en die zich ook niet laat communiceren, omdat zij geen vraag meer toestaat.¹⁵ Van Gennep wil in dit debat kritiek leveren op een leer van het Woord, die de kloof tussen de verkondiging en de werkelijkheid van de hoorders vergroot. Een theologische hermeneutiek moet volgens hem het primaat blijven leggen bij de openbaring, maar dient zich primair te richten op de huidige werkelijkheid. Voor een kritische reflectie op de alom herlevende religiositeit is Barths religiekritiek onmisbaar. Maar in de kwestie van het aanknopingspunt zal anders gekozen moeten worden. Is het mogelijk om uit te leggen wat 'genade' is, of 'vaderschap', buiten psychologische ervaringen van genade of vaderschap om? Van Gennep wil 'vanuit Barth' zoeken naar een weg, waarbij de theologische bezinning zich op alle niveaus begeeft in legitieme vragen als: 'Bestaat God? Wat is de zin van ons

bestaan? Wat moeten we denken over de opstanding, de wonderen, vergeving? Zijn er in de geschiedenis tekenen van Gods aanwezigheid? Wat zeggen wij, wanneer we Jezus God's Zoon noemen?¹⁶

Enkele leerlingen van Barth pakken Van Genneps uitdaging onmiddellijk aan en er ontstaat een levendig debat.¹⁷ Van Gennep stelt, dat taal en geleerdheid van sommige Breukelmannianen of Barthianen 'over de gemeente heen schieten',¹⁸ en geeft aan te zoeken naar een 'barthiaans liberalisme', waarbij de inzet blijft liggen bij Gods openbaring, maar waarin de communicatieve mogelijkheden van de mens volkomen serieus worden genomen, evenals de begrippen en symbolen waarmee de mensen van vandaag nu eenmaal leven.¹⁹ Jan Muis heeft de indruk, dat Van Gennep verstaanbaarheid van het evangelie koppelt aan redelijke aanvaardbaarheid en Rooze stelt, dat openbaring als zelfmededeling Gods nu juist communicatie betekent.

De toon van het debat wordt gaandeweg feller. Termen als 'belediging' vallen en 'uit de tent lokken'. Van Gennep stelt te zijn beïnvloed door James Barr, die hem ervan overtuigde dat wat ons uit de bijbel tegemoet komt niet altijd 'anders' is en daarmee zijn ogen opende voor Barths eenzijdigheid. Van Gennep wil verstaanbaarheid niet verbinden met redelijke aanvaardbaarheid -een verwijt dat hem ook later wordt gemaakt! -, omdat openbaring en geloof vooraf gaan aan rede en ervaring. Maar in gesprekken speelt de communicatieve rationaliteit die huist in de taal een grote rol. Ook is communicatie wederkerig, en daarom blijft het een vraag of openbaring communicatie is: 'Ik ken mensen die aan de lopende band aan zelfmededeling doen en die, als je iets wilt vragen of opmerken, roepen: 'Laat mij nu eindelijk eens uitspreken!' Na zulke ontmoetingen kom je lam thuis en je denkt (...): "Als ik er niet meer aan te pas kom, ga ik er niet meer naar toe."²⁰ De openbaring wordt pas verstaan als ik ook iets terug mag zeggen en dat 'iets' is gekleurd door onze cultuur en onze taal. Waar het Van Gennep in het debat om gaat, zegt hij, is het doorbreken van de introvertie: 'Het barthianisme (...) heeft zich als een egel in haar historisch gelijk gerold en het komt aan de secularisatie niet toe.'²¹ Van Gennep merkt echter op, dat de discussie haar doel voorbij begint te schieten. Het leidt slechts tot meer over Barth, terwijl het de theologie nu juist om de samenleving en de cultuur te doen moet zijn. Laten we, zegt hij, vanuit de inspiratie van leidslieden als Barth, Miskotte en Noordmans verder gaan: 'Laten we reflecteren op een samenleving, waarin de politie staakt en de rechters met aktie dreigen. Er is zoveel aan de hand in de mediafusies en het democratisch gehalte van onze maatschappij. Wat denk je van het oppermachtige fundamentalisme, van het overalontspringende nationalisme? (...) Er is zoveel te doen en wij blijven maar zeuren over ons glanzende verleden.'

De discussie over de lichamelijke van de opstanding

Het toewerpen van de handschoen vindt in Van Genneps eerste artikeltje over de opstanding al na enkele regels plaats: 'Mijn leven lang heb ik als een kat om de hete brij gelopen en ik denk, dat dit niet alleen voor mij zo geldt, maar voor bijna iedere christen en voor bijna iedere theoloog.'²² De lichamelijke van de opstanding is volgens hem aan niemand uit te leggen. De vragen zijn 'dwingend': 'Kan ik mij nu als mens van de 20ste eeuw enige voorstelling maken van wat Paulus ons leert omtrent het 'geestelijk lichaam' van Christus? Is dat hetzelfde lichaam als waarmee hij gestorven is? Is 'een lijk' opgewekt uit de dood?' Van Gennep antwoordt, dat we ons er wellicht iets bij kunnen voorstellen door te spreken over de 'continuïteit van de persoon bij God', door te spreken van een 'mystieke' presentie van Christus, of door te verhalen van 'ontmoetingen met de levende Heer'. Het

gaat, stelt hij, in het geloof in de opstanding om de 'onwankelbare zekerheid' die de leerlingen overvalt dat Christus leeft en bij God is. Van Gennep acht het bovendien 'hoognodig' de resultaten van de historisch-kritische exegese in het gesprek over de opstanding in te brengen. Zo moeten we, schrijft hij, volgens de vakexegeten het lege graf zien als 'een interpretatie van 1 Cor. 15' en kunnen we als kerkelijke theologen de gemeente hieromtrent niet onwetend laten. Naast hermeneutisch-apostolaire en exegetische bezwaren heeft hij theologische bezwaren.

Zijn herhaalde gebruik van de meervoudsvorm²³, zo kunnen we vaststellen, provoceert een reactie van J. Muis, die stelt: 'Tot die "wij" behoor ik niet en wens ik niet gerekend te worden.'²⁴ Muis betoont zich verder 'geschokt', dat Van Gennep niet langer 'de mogelijkheid overweegt, dat iemand op het paasevangelie antwoordt met de belijdenis: "De Heer is waarlijk opgestaan."' Hij acht het 'bedroevend'. A. Vos spreekt van de 'enormiteiten' van Van Genneps artikel en stelt, dat hij 'een mist oproept met zijn

spreken over Jezus'.²⁵ M.G.L. den Boer schrijft: 'Naar mijn eigen "orthodoxe" overtuiging, mag wat Van Gennep heeft geschreven niet onweersproken blijven'.²⁶ Uitgebreid gaan de auteurs in op zijn argumentatie. Het is vooral deze opmerking van Van Gennep, die de pennen in beweging brengt: 'Wie zegt: ik geloof niet in de lichamelijke opstanding van Jezus (...) scheidt ruimte om voortaan in de opstanding te kunnen geloven. Wat de discipelen tot apostelen heeft gemaakt, is dat Jezus voortaan door zijn Geest bij hen is en hen bezielt om de strijd met "de wilde beesten" (1 Cor. 15,32) aan te gaan. Wie dát zegt, brengt de opstanding *binnen ons geestelijk bereik* (curs. HPdR) en wij weten nu, dat wat voor de apostelen gold ook geldt voor ons'.²⁷ Zowel Muis, Vos en Den Boer, alsmede Van der Kooi en Zuur vallen over de gecursiveerde woorden.²⁸ Het vormt een punt van discussie, dat in andere formuleringen later terug zal keren in De Kruijfs bespreking van Van Genneps grote boek.

In een eerste reactie op zijn opponenten maakt Van Gennep gewag van het feit dat hij inmiddels ongeveer twintig reacties heeft gekregen, waaronder van theologen die vinden dat zijn artikel 'niet van wijsheid getuigde'. Onomwonden stelt hij: 'Kijk, tegen zulke theologen was mijn stukje juist bedoeld. Dit soort wollige taal met zogenaamde pastorale bedoelingen heeft me altijd weerzin ingeboezemd. Je spaart er vooral jezelf mee en *je voorkomt confrontaties* (curs. HPdR). Op deze manier gaan veel theologen om met kwesties als de historiciteit van de bijbelse verhalen, wonderverhalen, het kerstverhaal en de maagdelijke geboorte'.²⁹ Opvallend is dat de scherpe toon en aanvallen op zijn persoon hem niet van zijn stuk lijken te brengen. Licht spottend stelt hij, dat 'de barthiaanse tanks uit de hangar gehaald zullen worden, grommend front makend om hun geschutstorens op deze afvallige sprinkhaan te richten, die zichzelf overigens nog steeds als brave barthiaan ziet. Het lijkt me prima. Er kan niet genoeg gevochten worden'.³⁰

In dezelfde periode wordt in verschillende classicale vergaderingen aangedrongen op maatregelen tegen Van Gennep en in de rondvraag van de vergadering van de Generale Synode op 17 juni brengt ds. Voschezang in aansluiting op een brief die de classis Heusden aan het moderamen heeft verzonden naar voren, dat Van Gennep door de synode tot kerkelijk hoogleraar is benoemd en dat het moderamen deze zaak dient te behandelen.³¹ Ds. Wallet, destijds praeses, bevestigt dat de classis Heusden een beroep doet op artikel X van de Kerkorde. De weg die zij dient te volgen loopt echter volgens hem via de provinciale kerkvergadering. Wallet wijst ook op het punt, dat het moderamen de classis in overweging heeft gegeven om Van Gennep uit te nodigen voor een gesprek: 'Alleen in een gesprek met Prof. Van Gennep zelf kan licht worden verschaft over de precieze bedoeling van de gedane uitspraak.' Even later voegt hij er aan toe, dat er ook gedacht kan worden aan een pastorale handreiking. Een andere spreker, ds. Van der Kraan, vindt dit standpunt van het moderamen 'mager' en vraagt of het niet ook 'tot de taak van de kerk behoort om dienaren des Woords, die zich door de uitspraak van prof. van Gennep gekrenkt voelen, in bescherming te nemen.' Opnieuw wordt er op gewezen, dat eerst 'de gang van het gesprek tussen de classis Heusden en prof. van Gennep via het daartoe geëigende orgaan gevoerd dient te worden.' In de novembervergadering van de synode wordt in de rondvraag bekend gemaakt, dat de aanbevolen confrontatie niet is doorgegaan, omdat de classis Heusden het gesprek met Van Gennep niet aandurft.³² Het moderamen meldt, dat de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie opdracht heeft gekregen om de zaak ter hand te nemen. Opnieuw vraagt ds. Van der Kraan erop toe te zien, dat Van Gennep alsnog zijn uitspraak, 'dat collegae niet de moed zouden hebben de dingen zo hardop te zeggen als hij dat gedaan heeft, terugneemt', aangezien 'het moderamen toch tot taak heeft de dienaren van de kerk in bescherming te nemen.' Ds. Wallet stelt dat de opdracht aan Kerk en Theologie 'het meest duidelijke antwoord is dat wij kunnen geven.

Met het verschijnen van het boekje *Waarlijk opgestaan* komt de discussie enigszins tot rust, mede omdat de polemische toon hier ontbreekt. Van Gennep geeft aan de discussie uitermate belangrijk te achten, aan de ene kant omdat er een 'stukje vrijheid van belijden' op het spel staat, en aan de andere kant omdat het zoeken naar begrijpelijke taal met betrekking tot een zo centraal gebeuren als de opstanding in pastoraal en apostolair opzicht hoognodig is. Ook is het onvermijdelijk om inzichten van nieuw-testamentici buiten de deur te houden.

Van Gennep geeft aan, dat hij zich danig heeft verkeken op de felheid waarmee hij zou worden bestreden. Hij toont zich verrast, dat de 'zaak hoog werd opgegooid'.³³ Precies deze geëmotioneerde reactie is voor hem, schrijft hij, echter wel van wezenlijk belang. Na alles wat er gezegd en geschreven is constateert hij 'met dankbaarheid, dat het conflict tot een verlevendiging van zijn geloof heeft bijgedragen'.³⁴ Hij schrijft

dat de thematiek voor hem gaandeweg steeds belangrijker is geworden. Het debat heeft er voor gezorgd, 'dat de zaak der opstanding binnen de christelijke kerk weer enige aandacht heeft gekregen en dat de vraag, wat geloven wij eigenlijk, weer eens aan de orde is gekomen.'³⁵ In de hele discussie stelt hij uit pastorale en apostolaire motieven te hebben gehandeld.

De discussie over 'De terugkeer van de verloren Vader'

In het najaar van 1989 verschijnt Van Genneps *magnum opus*, waaraan hij in de vier jaren daarvoor dag en nacht heeft gewerkt. Het boek krijgt onmiddellijk, nog bij zijn leven, respons.³⁶ "Waar gaat het over?" vraagt een goede vriend, de filosoof Theo de Boer, hem kort voordat het uitkomt. Van Gennep antwoordt: "Over alles!"³⁷ Naast een literaire analyse van de verdwijning van God, van de vader en van het gezag der vadersen biedt hij een schets van de Verlichting, de Romantiek en van de grote ideologieën als articulaties van de terugkeer van de vader. Hij geeft een uitvoerige argumentatieve onderbouwing van zijn afwijzing van de almacht van God. Een pleidooi is het boek eveneens en wel om met een hernieuwd elan te kunnen spreken over Gods vaderschap en macht, teneinde de hierdoor gewonnen inzichten in te kunnen brengen in het maatschappelijk gesprek over macht en gezag. Daarbij wil hij uitgaan van de cultuur, niet om de openbaring te leggen op een procrustesbed zodat de verkondiging wordt toegesneden op een in de cultuur aanwezig begrippenkader, maar om recht te doen aan de wisselwerking tussen Woord en werkelijkheid. In het voorwoord van *De terugkeer van de verloren Vader* schrijft hij, dat men in zijn boek ook een 'preek' mag zien, al is het dan wel een zéér langdurige.³⁸

De hermeneutische en apostolaire dimensies van het boek maken het tot een studie, die uitdaagt tot reacties. En deze komen opmerkelijk snel. Zowel De Kruijf als Berkhof typeren het boek als een 'cultuurtheologie' en zij houden dit staande ook nadat Van Gennep aangeeft niet zo goed met deze karakterisering van zijn werk uit de voeten te kunnen.³⁹ Waar het zijn opponenten in hun kwalificatie om gaat, is dat Van Gennep grondwoorden van de Schrift als 'Koninkrijk Gods', 'belofte', 'gebod', 'vaderschap' te weinig op afstand zet van het hermeneutische kader van de cultuur waarmede en waarin hij deze woorden wil vertalen. Zo vormt volgens Van Gennep de term 'utopie' het referentiekader om te kunnen spreken over het koninkrijk. Maar, zo stelt De Kruijf en we horen Miskotte! -'utopie en Koninkrijk verschillen als ideaal en belofte en men kan Gods belofte niet uitleggen in het verstaanskader van het ideaal. De afstand die er tussen zit draagt een Naam en die kan men alleen verkondigen en leren spellen'.⁴⁰ De Kruijf stelt, dat Van Gennep wel spreekt van een 'vitaal verschil' tussen utopie en koninkrijk, doordat de mogelijkheid van vrijheid, gelijkheid en broederschap hun grond vinden in Gods roeping en niet berusten op menselijke eigenschappen. Dit verschil wordt naar het oordeel van De Kruijf door Van Gennep echter gerelativeerd, juist doordat deze Gods macht ziet als winnende en niet als overwinnende kracht, als een zachte kracht en niet als reddend en richtend, fysiek, overwinnend ingrijpen. En daar komt nog iets bij. Van Gennep beweert in zijn boek dat wij niet kunnen weten wie of wat God *is*. Wij kennen God slechts via zijn gebod en zijn belofte, tot ons komend in de taal van de gelijkenis. De Kruijf verwijt nu Van Gennep de openbaring te 'vertalisen'. Wie niet van ontologisch spreken over God wil weten komt uit bij metaforen en symbolen, maar De Kruijf acht de opvatting van de daden Gods in de geschiedenis als enkel gelijkenis te mager. Hij verzucht: 'Een rigoureuze tegenstelling creëren tussen een ethisch en een fysisch Godsbeeld, dat kan ik werkelijk niet aan profeten en apostelen verkopen.'⁴¹ Van Gennep acht De Kruijf een sterke tegenstander, die hem het spel beter doet spelen. In dit soort discussies, stelt hij, kan niemand het laatste woord spreken en wij kunnen in de theologie niet anders dan in 'trial and error' formuleren.⁴² Volgens Van Gennep is er bij God geen verschil tussen 'winnen' en 'overwinnen', en hij geeft aan de afstand tussen de bijbelse woorden en onze woorden niet te groot te willen maken. Daarnaast stelt hij de werkelijkheid van God niet te willen ontkennen, maar zegt dat deze niet objectief benaderbaar is. Het is de gelijkenis, die ons iets wezenlijks zegt omtrent de werkelijkheid, waarvan zij vertelt.⁴³

Zijn critici menen bij Van Gennep een gelijkschakeling te kunnen constateren van bijbelse grondwoorden en zijn sterk door de cultuur bepaalde vertolking. Het luistert hier echter nauw. Van Gennep neemt het methodisch uitgangspunt in culturele begrippen, die op hun beurt het hermeneutisch kader vormen, waarbinnen de betekenis van de bijbelse woorden kan worden verstaan. De cultuur vormt bij hem de ruimte om de openbaring te verstaan. Hij begint niet bij de grondwoorden, maar ~ omwille van de

communicatie -bij hun oppervlakkige 'culturele vertaling'. Het gaat hem om de associatieve en systematische doordenking van, bijvoorbeeld, woorden als 'utopie', teneinde het gesprek mogelijk te kunnen maken over het kwalitatieve verschil met het 'Koninkrijk Gods'. Hij begeeft zich in het gesprek over de 'mesostructuren', teneinde het sociologisch gesprek over de opbouw van de samenleving en de sociale cohesie te richten op de bijzondere betekenis van de begrippen 'katholiciteit' en 'verbond'. Hij kiest zijn startpunt in heersende associaties ten aanzien van 'vaderschap', 'moederschap' en 'ouderschap' teneinde het gesprek over de bijzondere aard van de relatie van God tot de mens te introduceren. Op dezelfde manier introduceert hij een gesprek over de idealen van de Verlichting, om over de betekenis van het grondwoord 'verbond' te kunnen spreken. Hij opent het gesprek over het 'opstandingslichaam' en over 'mystieke ervaring' om de weg tot het geloof in het dát van de opstanding vrij te maken. Hij beseft goed dat hij gevaar loopt de indruk te wekken het evangelie toe te snijden op de maat van de moderne cultuur, maar meent er als praktisch theoloog niet aan te kunnen ontkomen om zoekende gesprekspartners in de cultuur 'algemene begrippen' aan te reiken die een begin van verheldering kunnen bieden van wat de bijzondere begrippen en geloofsvoorstellingen zouden kunnen inhouden.⁴⁴ Daarbij gaat het overigens wel om culturele termen, waarvan de betekenis op hun beurt mede door de *Wirkungsgeschichte* van de verkondiging van de bijbelse grondwoorden is gevormd. De grondwoorden hebben immers reeds ingang gevonden in de cultuur. Ze zijn in dit proces echter verschaald'.

Verstaan van de methode

Om Van Genneps positiekeuze in de drie debatten te begrijpen, is het nodig om te zien hoe zijn attitude zich ontwikkeld heeft. Deze ontwikkeling is zelf een voorbeeld van een vruchtbare confrontatie met de cultuur, van geslaagd debat met theologen en van voortgaande verwerking van nieuwe inzichten in de theologische taal. We volgen hem in zijn gesprek met drie partners: zijn jeugdliefde Camus, zijn sparringpartner Zijlstra en zijn late leermeester Miskotte.

Het gesprek met Albert Camus

Voor zijn promotieonderzoek verblijft Van Gennep geruime tijd in Parijs om daar literatuuronderzoek te doen. In 1962 leidt het onderzoek tot zijn dissertatie, waarin we de neerslag vinden van een gesprek met het denken van Camus. De structuur en de ethische consequenties van het denken van Camus worden door Van Gennep in een persoonlijke confrontatie theologisch beoordeeld. Waar het mij nu om gaat, is dat hij het belang van dit gesprek beargumenteert door te stellen, dat het achterwege laten van een gesprek leidt tot het verzanden in dogmatische posities.⁴⁵ Hij acht de discussie noodzakelijk, schrijft hij, omdat zowel de christen als de niet-christen zich alleen door naar elkaar te luisteren theologisch, dan wel filosofisch kunnen vernieuwen. Albert Camus, stelt hij, 'dwingt de christen tot luisteren en tot zelfkritiek'.⁴⁶

Op een cruciaal punt zegt Van Gennep, op grond van een inhoudelijk verschil, 'nee' tegen Camus. Zo volgt in de ontwikkeling van het denken van Camus de ethiek op de ontmoeting met het absolute, voor hem het 'absolutum der natuur'. De verticale fase gaat vooraf aan de ethische horizontale fase. Het doet Van Gennep denken aan de volgorde van navolging en ethisch handelen in het evangelie. Ook in het evangelie staat navolging niet gelijk aan ethiek. Er is in de navolging een extatisch moment, waarin de wereld met haar alledaagse eisen wegvalt. Daarna krijgt de geroepene weer oog voor de wereld. Van Gennep is gefraspeerd door de overeenkomst. Nadere beschouwing leert echter, dat de ethiek in Camus' denken alleen mogelijk wordt door met de absorberende macht van het absolute te breken. De ontmoeting met het absolute heeft bij hem het karakter van een 'sensitieve communie met het zijn' (Van Gennep), een 'lichamelijk huwelijk met de aarde', die een culminatie vindt in een overgave aan de natuur. Aan de natuur stelt de mens zijn vragen, maar bij het uitblijven van een antwoord moet de mens zelf de vragen naar de zin van zijn leven beantwoorden. De ethiek, schrijft Van Gennep, begint bij Camus daar waar de mystiek ophoudt.⁴⁷ In het evangelie vloeit de dienst aan de naaste echter juist voort uit het in beslag genomen worden door Christus. Weliswaar is er een moment van afzondering van de wereld, maar deze vindt juist plaats met het oog op de wereld. In het moment van de navolging wordt de mens, evenals bij Camus, een vreemdeling, maar als zodanig wordt hij terstond de wereld in gezonden. Inhoudelijk is er in de structuur

dus een kardinaal verschil en het is dit verschilpunt, dat Van Gennep er toe brengt om bijna weer van een specifiek christelijke ethiek te gaan spreken.

Het 'ja' tegen Camus omvat negen (!) punten. Zo is Van Gennep bijvoorbeeld aangenaam verrast door Camus' vermogen en durf om ongeneerd gelukkig te zijn en is hij onder de indruk van zijn integriteit en gevoel voor gerechtigheid en solidariteit. We leren van Camus, schrijft hij, dat 'solidariteit geen blijvende betekenis heeft, als men er niet met een offer voor heeft betaald.'⁴⁸ Van belang is ook Camus' hui ver, zowel voor het anti-rationele van het *sacrificium intellectus*, als voor intellectualisme. Tenslotte treft Van Gennep hetzelfde motief, dat hem ook al in de catechese over Dostojevski raakte. Camus wijst categorisch elke vorm van denken af, waarin de mens wordt vergoddelijkt. Hij is waakzaam tegen elke vorm van grensoverschrijding. Van Gennep beleeft het gesprek, dat hij eind jaren vijftig en begin jaren zestig met Camus voert, als een verademing.

De discussie met Wybe Zijlstra en de KPV

Voor ons onderzoek naar de betekenis van de theologische controverse vormt de discussie met Zijlstra een goed voorbeeld van een geslaagd debat, waarbij de zaak waarom het gaat scherp in het oog is gebleven en de opposanten blijken geven werkelijk van elkaar te willen leren. Van Gennep beoefent hier de controverse: het onderscheiden van theologie en psychologie, zonder de verbinding van de theologie met de cultuur prijs te willen geven. Hier verstaan we hoe de methode van de controverse bij Van Gennep 'werkt'. Hij zegt: 'In een uitwisseling van gedachten komt op den duur de harde kern van de vragen aan het licht.

Twee keer is Van Gennep op kritische wijze in gesprek gegaan met Wybe Zijlstra, die de ontwikkeling van de Klinisch Pastorale Vorming in Nederland stempelde.⁴⁹ In 1970, toen hij de supervisorenopleiding nog niet had gevolgd,⁵⁰ en in 1985 bij het afscheid van Zijlstra.⁵¹ In het laatste artikel typeert hij de K.P.V. als een 'medicijn met bijwerkingen'. Het is een uiterst waardevol hulpmiddel, waaraan velen - waaronder hijzelf - veel te danken hebben. De K.P.V. is bijzonder zinvol als methode van pastorale toerusting. Tegelijkertijd is argwaan en permanente waakzaamheid geboden, vanwege de psychologiserende bijwerkingen. Van Gennep ziet Zijlstra als één der 'wachters', maar is er toch niet helemaal gerust op dat het lukt om theologie en psychologie goed uit elkaar te houden. Andere pastorale theologen gaan volgens hem in de fout, wanneer zij bijvoorbeeld het bijbelse woord voor vrijheid uitleggen als 'zelfvervulling', 'zelforiëntatie (keuzevrijheid)', en, zelftranscendering. Ook de groep zelf wordt te gemakkelijk gezien als het verlengde van de kerk.

In 1970 stelt Van Gennep onomwonden, dat de K.P.V. als methode kan 'helpen om weerstanden in onszelf op te sporen die ons beletten om te luisteren'. Maar hij betoont zich allergisch voor het psychologisme, waarbij men een opponent ontmaskert en onschadelijk maakt als iemand die eigenlijk met zijn eigen problematiek bezig is. Dit kan waar zijn, maar het zegt volgens Van Gennep niets over zijn gelijk of ongelijk: 'Twee maal twee blijft vier, ook als ik een binding aan mijn schoolmeester heb.'⁵² Fundamenteel is zijn kritiek op de psychologische vertaling van theologische begrippen (biecht wordt analyse, zonde wordt schuldgevoel, ecclesia wordt groep, etc.) en op de theologische interpretatie van psychologische gegevens. In het laatste geval blijft de oorsprong overheersen. Het moet echter duidelijk zijn, stelt hij, dat bijvoorbeeld 'de aanvaarding door de groep een tot de ervaring geabstraheerde deelwerkelijkheid van de genade is.' Ook het groepsproces mag niet worden uitgeroepen tot 'geschiedenis'. Hij vreest verwarring en vermenging van theologie en psychologie terwijl het zaak is deze scherp uit elkaar te houden, opdat er een 'vruchtbaar conflict' (!) kan ontstaan. Van Gennep huivert voor een 'psycho-theologisch synkretisme', waarbij 'onze geest' geïdentificeerd wordt met de Heilige Geest en 'waarheid' met 'Waarheid'.

Zijlstra erkent de noodzaak tot onderscheiden, maar wil van geen scheiding weten. Het is geenszins zijn bedoeling om een nieuwe theologie te creëren, maar hij wil ruimte maken om de eigen ervaringen te verstaan in het licht van het evangelie. Hij stelt geen poging te hebben willen doen om de psychologische waarheid te doordenken tot op Christus, die de Waarheid is en geeft aan deze uitspraak een interessant vervolg: 'Ik zie dat wel als één van de taken van de theologie voor de toekomst, wil zij niet in een *ghetto* (curs. HPdR) terecht komen.' Wanneer schuld wordt gevoeld is dat geen zonde, zegt Zijlstra, 'maar een christen kan dat wel zo beléven en verstaan, omdat hij heeft leren zien, dat vervreemding van de

medemens en van zichzelf ten diepste te maken heeft met vervreemding van God, met verzet tegen de genade.

Wanneer Van Genneep later reageert op Zijlstra, noemt hij de pastorale psychologie een schimmig tussengebied. Verkieslijker is het om uit te gaan van psychologie en theologie en te zoeken naar een gesprek tussen die beide.⁵³ Essentieel is dat het komt tot een confrontatie, een conflictsituatie met enige verbittering die soms nodig is om echte oppositie te kunnen voeren. In zijn bijdrage aan de afscheidsbundel voor Zijlstra in 1985 onderstreept Van Genneep, bij alle erkenning voor de K.P. V., nog altijd het belang om uit te gaan van de exegese van de bijbelse grondwoorden: 'Alleen dankzij de exegese komt via de geheel eigen betekenis van de grondwoorden een *verhelderende confrontatie* (curs. HPdR) tot stand. Het vanzelfsprekende wordt opgebroken. Er treedt heilzame vervreemding op tussen schuld en schuldgevoel, zonde en trauma, verbond en relatie, ecclesia en groep, incarnatie en 'Einfühlung', rechtvaardiging en aanvaarding, plaatsvervanging en overdracht, Godskennis en zelfkennis.⁵⁴ Echter, na dit in alle duidelijkheid te hebben geschreven, komt Van Genneep tot een ontboezeming. Hij neemt de term 'ghetto' over van Zijlstra en zegt, dat een eenzijdige beklemtoning van de unieke betekenis van de grondwoorden ons opsluit in een taalkundig ghetto.⁵⁵ Het is waar, dat God zich in woorden als koninkrijk of genade present stelt, maar zij blijven 'in de lucht hangen' als wij ze niet kunnen vertalen.

De poort tot dit inzicht van Van Genneep blijkt een artikel van Manfred Josuttis te zijn geweest, uit 1978, waarin deze beweert opgegroeid te zijn bij de tegenstelling evangelie-religie, maar tevens de vraag stelt wat de

psychische en sociale voorwaarden kunnen zijn, waardoor mensen 'ja' kunnen gaan zeggen tegen de centrale inhoud van de bijbel. We zien hier hoe voor Van Genneep de inzet van de theologie bij de exegese dient te liggen, maar hij opent een ruimte om te komen tot een hermeneutisch kader. Aan de christelijke waarheid wezensvreemde termen of methoden kunnen, zegt hij, *wellicht* bruikbaar worden voor de vertolking van de boodschap van de Schrift. We zien hoe Van Genneep dankzij Josuttis -en Hans-Dieter Bastian, James Barr en (later) Hans-Georg Gadamer! -opschuift in Zijlstra's richting, en daarmee later vatbaar wordt voor precies dezelfde kritiek, die hij eerder uitte op diens vermengingstheologie.

Leerling van Miskotte

Van Genneep vertelt in een brief aan Miskotte uit 1970, die geschreven is ten tijde van de discussie met Zijlstra, dat hij zich beschouwt als een late leerling van Miskotte. Het zijn ervaringen in de gemeente, in catechese en prediking, schrijft hij, die hem tot deze visie hebben gebracht.⁵⁶ Mijns inziens betoont hij zich met name in zijn insisteren op de inzet bij de grondwoorden leerling van Miskotte.

In zijn *Bijbelsch ABC* sprak Miskotte reeds in 1941 van de 'kennis van de strekking der grondwoorden' in relatie tot het 'anti-heidensch' karakter van de Bijbel.⁵⁷ Het zijn deze elementaire woorden, die terugkeren in de meeste gedeelten van de Schrift en haar eenheid laten zien: 'Naam', 'rechtvaardig', 'heilig', 'vlees', 'geest', 'wereld', 'eeuw', etc. Het zijn geen woorden die uit de hemel zijn komen vallen, maar ze getuigen wel van een 'gans andere' verhouding tussen God en de mensen. Ze hebben een 'kritische kracht' die het 'dichtgroeien van onze menselijke voorstellingen en dromen gedurig verhindert'.⁵⁸ Miskotte bespreekt de woorden 'naam', 'vader', 'liefde', 'woord', 'heilig', 'weg', 'geloof', 'gedenken', 'wereld', 'aarde' en 'dienen' en geeft aan dat een illustre zevental woorden als 'eeuwigheid', 'heleal', 'natuur', 'religie', 'persoonlijkheid', 'deugd' en 'ideaal' -noties die ons na aan het hart liggen in de bijbel ontbreken. Dit hangt samen met het hele a.b.c., maar het houdt het nauwste verband met het laatste bijbelse woord, te weten 'verwachting': 'Eerste en laatste woord van de Schrift is: verwachting'.⁵⁹ Verwachting stempelt uiteindelijk alle grondwoorden van de Schrift. Op de vraag wat verwacht kan worden antwoordt Miskotte: de Messias of het messiaans Rijk. Ook wonderen zijn daarmee 'tekenen van de belofte van Zijn toekomst'. Miskotte onderstreept, dat de oerwoorden betekenisvol blijven. Er blijft het verlangen naar de uiteindelijke vervulling en dus bespreekt hij aan het einde van zijn boek -op lyrische wijze -het woord 'heerlijkheid'. Zijn kleine bijbelse theologie eindigt in een doxologisch, hymnisch spreken: 'Er zijn geen woorden voor! Allicht zijn er geen woorden (...) Er is niets te zeggen dan: mooi! prachtig? magnifiek! Het IS -Het is HET! Wat blijft er over dan te ..zingen, een verheerlijkt spreken, een spreken waarin het spreken opgedreven is, opgeheven en zo gerechtvaardigd en geheiligd. Daarom is de Bijbel vol zang'.⁶⁰

Aan het eind van zijn 'cursus' stelt Miskotte de vraag naar de 'kern' van het leven van de gemeente. Velen binnen de kerken construeren tot zijn schrik een eigen theologie of een 'privaatgeloof', samengesteld uit restanten van de belijdenis, met brokstukken vrijzinnigheid, vermengd met andere wijsheden 'opgedaan bij bijv. een lezing over China of door omgang met een Indische vriend'.⁶¹ Hij vreest dat deze 'resten van christelijke beschaving' niet opgewassen zullen zijn tegen het heidendom. Miskotte verlangt naar 'kernen' van gemeenten, levend vanuit een vernieuwing door de Schrift, lerend' gelijk Israël in de verstrooiing' in het leerhuis, alwaar wordt verworven, bewaard, doorgelicht en toegeëigend wat in de Bijbel wordt verteld en geschilderd:⁶² 'Gemeenten kunnen niet tot leven gebracht worden, wanneer het leerhuis ontbreekt'.⁶³

Het is dit leerhuis, waarvan Van Gennep meent dat het ook voor de cultuur heilzaam is. We moeten bij de exegeze van de grondwoorden beginnen. Welke vorm dient de verkondiging echter aan te nemen om ook de buitenstaanders tot insiders te maken ? Wat is de hermeneutische schakel waarmee de overeenkomst én het verschil tussen de mensenwoorden en de grondwoorden van het evangelie duidelijk wordt? Eerst kijken we daartoe naar het hermeneutische dilemma.

Het hermeneutisch dilemma

Op welke wijze kan in de cultuur vanuit de Schrift iets nieuws worden ingebracht? Hoe kunnen wij het evangelie uitleggen, verstaanbaar én voorstelbaar maken voor 'onze kinderen' ? In het zoeken naar een weg om verder te komen in deze twee vragen ligt Van Genneps belangrijkste drijfveer. Het vormt het apostolaire en apologetische⁶⁴ motief in zijn werk. Hoe houden we in de communicatie van het geloof vast aan de grondwoorden van de Schrift en het in deze woorden opgeslagen betekenispotentieel, wetende dat deze taal in toenemende mate door de secularisatie aan verstaanbaarheid inboet? Op welke manier kan de Schrift in haar kerygmatische intentie ter sprake worden gebracht? Toegespitst, hoe blijft het geheim van de openbaring intact terwijl de openbaring tegelijkertijd gecommuniceerd moet worden? Deze vraag heeft in vrijwel iedere publicatie van Van Gennep een rol gespeeld.⁶⁵

De bijbelse grondwoorden kunnen volgens Van Gennep in hun kritische, dan wel bevrijdende betekenispotentieel uitsluitend worden verstaan door degenen, die zich aangesproken weten door de openbaring. Ze zijn voor buitenstaanders niet onmiddellijk toegankelijk. Zij zijn, zowel in hun beschrijvende vermogen als in hun ethische strekking, niet openbaar. Er wordt in deze woorden iets uitgedrukt over de relatie van God tot de werkelijkheid. Er wordt ook een appel in beluisterd en er wordt een belofte in vernomen. Alleen in de gemeenschap met God, binnen de intimiteit van het verbond, kunnen wij volgens Van Gennep de betekenis van deze grondwoorden verstaan. Daarmee ontdekken wij, dat deze betekenis niet samenvalt met een eigentijdse culturele 'vertaling'. In het laatste geval dooft de gloed uit deze woorden.

Tegelijkertijd moet deze waarheid meegedeeld, gecommuniceerd worden. Het gaat om de communicatie van het evangelie in een volstrekt gesecculariseerde cultuur, waarin mensen niets meer van bijbel en geloof afweten. Van Gennep wil daarom luisteren naar de mensen én naar Gods vreemde grondwoorden. Alleen wie naar twee kanten luistert is volgens hem in staat een antwoord te spreken, dat concreet is omdat het op de vragen van de mens in gaat. Reeds in 1970 schrijft hij: 'Er zal geluisterd moeten worden naar deze mens, deze marxisten, deze mannen van wetenschap en techniek, deze vervolgte en onrechte mensen. In het luisteren naar hen wordt ons antwoord concreet, in het luisteren naar God wordt ons antwoord nieuw en onverwacht'.⁶⁶

Midden in deze cultuur situeert Van Gennep de praktische theoloog. Dit is de te exegetiseren cultuur. En er moeten aan deze cultuur vragen gesteld kunnen worden door Schrift en traditie. Als het evangelie niet communicabel wordt gemaakt, wordt het opgesloten in een 'ghetto van gelijkhebbers', waarbij de beklemtoning van de waarheid van het geloof en het benadrukken van de eigen identiteit elke verdieping van het geloofsinzicht uitsluiten en, nog erger, de cultuur aan zichzelf wordt overgelaten. Met de vertrouwde begrippen van de cultuur wil Van Gennep de geloofscommunicatie aanvangen. Vervolgens wil hij de kritische en bevrijdende betekenis van de *vreemde* bijbelse grondwoorden in verbinding brengen met dit culturele begrippenkader. Tot verkondiging in de strikte zin komt het niet, want alleen binnen de cirkel van het geheim van de omgang met de levende God kan ons geopenbaard worden wat deze woorden betekenen. Het blijft voor Van Gennep waar wat hij reeds in zijn boek *Mensen hebben mensen nodig* schrijft: 'Als het niet God is, die ons hoop geeft, wordt de hoop tenslotte verstaan als

illusie. Als het niet God is, die ons zegt wat ontrouw is, wat zonde is, wordt de zonde gebanaliseerd tot seksuele kruimeldieverij. Als het niet God is, die ons gerechtigheid schenkt en ons tot het doen van gerechtigheid oproept, dan verwordt de gerechtigheid tot een zelfrechtvaardigend juridicisme of aktivisme.⁶⁷ En, voegen wij er aan toe, als het niet God is die ons zegt wat het koninkrijk is, verwordt het tot utopie.

Door de cultuur echter te beschouwen als de leverancier van de paradigma's, het taalgereedschap en het begrippenkader die de vertolking van de grondwoorden mogelijk maken, heeft Van Gennep de cultuur tot een 'conceptuele ruimte' gemaakt.⁶⁸ Zo blijkt bijvoorbeeld 'katholiciteit' de term te zijn die de kerk heeft gemunt voor een vorm van universaliteit, die het particuliere niet uitwist.

Discussie tussen de systematische en de praktische theologie

Gelet op dit alles is voor Van Gennep vooral de discussie tussen de systematische en de praktische theoloog van groot belang. De practicus dient de systematicus *culturele feedback* te geven. Dit kan aanleiding geven tot conflict, maar het is juist dit conflict dat ten behoeve van de communicatie van het evangelie nodig is. Rondlopend in de maatschappij merkt een praktisch theoloog, dat velen de kerkelijke taal niet verstaan. Grote groepen mensen begrijpen de eeuwenoude taal niet meer en de in de loop der tijden gegroeide gestalten van het christelijk geloof worden als uitermate vreemd ervaren. Velen zijn geëmigreerd uit een 'prekende kerk'. Welnu, de waarnemingen die de practicus opdoet wanneer hij is gezeten 'tussen de hoorders in de zaal' geeft hij door aan de dogmaticus die 'het orkest dirigeert'.⁶⁹

Binnen het vakgebied van de praktische theologie neemt Van Gennep hiermee een eigen positie in, die teruggaat op zijn leermeesters, Petter en Smelik. Wat hem trof in Smeliks werk was precies hetzelfde, dat hem bij Petter inspireerde. Bij beiden werd hij getroffen door hun openheid voor en het zoeken van het gesprek met de cultuur. Als hun leerling stelt hij, dat het in de praktische theologie moet gaan om literatuur en beeldende kunst, om psychologie en sociologie, en om cultuurgeschiedenis. De praktisch theoloog is niet een specialist op deze terreinen, maar hij legt onvermoede verbindingen. Hij neemt de cultuur waar vanuit een theologisch perspectief: 'Hij zwerft door de cultuur om te kijken, wat er van zijn gading is en om dat mee te slepen naar zijn theologische hol'.⁷⁰ Zo wil ook Van Gennep werken. Telkens wil hij de cultuur, en daarbinnen met name de literatuur, peilen vanuit een theologische optiek. Een 'slenteraar in de stad van de mens', zo omschrijft hij later deze rol van de praktische theoloog.⁷¹ In een schets waarin hij de plaats van de praktische theologie ten opzichte van de systematische theologie tracht te bepalen, visualiseert hij een ontmoeting, waarbij de in de cultuur rondsletterende praktische theoloog aan de systematische theoloog zijn bevindingen voor de neus houdt en hem aldoende prikkelt tot het geven van een adequaat weerwoord. De

opstandingsdiscussie is er een goed voorbeeld van: 'Deze discussie (over de opstanding, HPdR), lijkt me een goed voorbeeld van een vruchtbare ruzie tussen de praktische theoloog en de dogmaticus. Dát is de taak van de practicus, dat hij rondloopt in de maatschappij en discrepanties opmerkt. (...) Hij vangt op wat mensen begrijpen en niet begrijpen.'⁷² De vraag is nu met welke vorm de verkondiging gediend is, wil de cultuur de betekenis krijgen die haar toekomt in het verstaan van de openbaring én tevens, wil de openbaring daarin vernieuwend kunnen werken.

Homiletische theorie

In zijn reflecties op de mogelijkheidsvoorwaarden voor de verkondiging speelt het begrip 'vervreemding' een grote rol.⁷³ Het gaat hem om het doorbreken van het vanzelfsprekende. Hij schrijft, dat er een te forceren doorbraak nodig is om tot het verstaan van de betekenis van een bijbelse tekst te komen. Alleen wanneer de vervreemding effect heeft vallen de schellen van de ogen. Het misverstand is voorwaarde voor het verstaan van de tekst. Het onbegrip vormt de mogelijkheidsgrond tot het begrip. Het komt pas tot verstaan wanneer een tekst die vanzelfsprekend leek, vreemd is geworden. Een interpreet van de Schrift wil volgens Van Gennep het pijnlijke, aanstootgevende, liever ontlopen. Hij wil zich kunnen vergapen of zwelgen in de zelfbevestiging. Hij wil gelijk krijgen en zich daarin kunnen wentelen. Een uitspraak, die vervreemding veroorzaakt, wordt dus op zijn minst als irriterend beschouwd. Vervreemding werkt onteigenend. Echter, om iets te kunnen begrijpen *moet* er eerst (...) 'iets 'kapot' gemaakt worden'⁷⁴.

Vervolgens kan het dan voor ons weer 'heel' worden. Tijdens zijn colleges homiletiek in Leiden stelt Van Gennep regelmatig: 'Je moet je woede organiseren tegen de tekst. ' Alleen dan gebeurt er iets nieuws en komt het tot een 'echt gesprek'.

Van Gennep ziet een verband met de vreemdheid van de grondwoorden van de Schrift, die ons te bekend kunnen zijn geworden: 'Dat Woord is principieel vreemd aan onze werkelijkheid, die van concurrentie, sentimentaliteit, banaliteit, kruiperigheid en gemeenplaatsen aan elkaar hangt.'⁷⁵ In navolging van Kierkegaards spreken over de ergernis, die de voorwaarde vormt voor het begrijpen van de openbaring, stelt hij dat de paradox, dat de soevereine God zich te kennen geeft in de gestalte van de dienstknecht, aangeeft hoe de Eeuwige binnentreedt in de tijd.⁷⁶ Het is deze paradox die ons inwijdt in een geheim. Later schrijft Van Gennep, dat deze paradox tot ons komt in de taal van de gelijkenis. Wie de openbaring haar gelijkeniskarakter ontnemt pleegt verraad aan het evangelie.

De gelijkenis

Na het voorgaande wordt nu duidelijk hoezeer het de gelijkenis is, die als ruimte voor de kerygmatische dimensie in de geloofscommunicatie de twee 'horens' van het dilemma vasthoudt, door zowel de alledaagse culturele werkelijkheid als de grondwoorden van de Schrift in een spanningsvolle relatie te brengen. Voorwaarde daarvoor is, dat degene die de gelijkenis vertelt luistert naar twee kanten! Het 'apostolaire voorwerk voor de verkondiging'⁷⁷ wordt gevormd door het luisteren naar en tot een scherpe waarneming komen van de cultuur aan de ene kant, en door het luisteren naar de Schrift en haar grondwoorden aan de andere kant. Het gaat om cultuur- én Schriftexegese.

In *De terugkeer van de verloren Vader* speelt de gelijkenis een sleutelrol, waarmee enerzijds recht kan worden gedaan aan het vreemde van de woorden van de Schrift en anderzijds aan de cultuur. Van Gennep heeft de betekenis van zijn vondst slechts ten dele uit kunnen werken, maar was verrast door de kansen die dit instrument aan de theologie in haar omgang met het hermeneutisch dilemma biedt.⁷⁸ De keuze voor de gelijkenis impliceert in ieder geval meer dan een beslissing ten faveure van overdrachtelijk taalgebruik. Van belang is vooral, dat een gelijkenis of parabel veelal eindigt met een vraag aan degene die zich met een schok van herkenning aangesproken weet. Het is de pointe, die het hem doet.⁷⁹ De gelijkenis schakelt een mens in, in het grote drama van God en mensen. Het gaat in een gelijkenis om een vorm van vertellen of insceneren waarbij de hoorder via de omweg van de vervreemding en via een prikkeling van de waarneming komt tot nieuw verstaan en tot engagement. De gelijkenis doet recht aan het geheim. Zij houdt het *arcanum* in stand. Tegelijkertijd krijgt zij haar vorm in de taal van de cultuur. In de gelijkenis wordt in de taal van de cultuur waarheid onthuld over de verhouding van God tot de mens, over wie God is en wat Hij van de mens verlangt. De gelijkenis onthult ons ook de aard van 's mensen gespannen verhouding tot God. Zij gaat tegen onze directe belangen in en breekt mensen open in hun verschansing. Zij roept herkenning op én vervreemding, verwantschap én tegenspraak. De gelijkenis vormt voor Van Gennep een uitweg uit het dilemma waar elke vorm van geloofscommunicatie voor staat. Wanneer de verkondiging de gestalte heeft van een gelijkenis, raken de hoorders -menigmaal *nolens volens* -betrokken in het gebeuren dat wordt verhaald. Zoals een goed verhaal de spreker lijkt in te sluiten, zo sluit een gelijkenis de hoorders in en worden zij erdoor in beweging gebracht. Men heeft aanvankelijk het gevoel op bekend terrein te zijn, er wordt in de taal en de begrippen van de cultuur gesproken, maar naarmate de gelijkenis verder gaat struikelt de hoorder over de 'hoge drempel van de paradox', die elke gelijkenis bevat. God wordt vergeleken met een onrechtvaardige rechter, met een landheer die op reis is, met een vader die zijn ontrouwe zoon voortrekt boven de zoon die hem is trouw gebleven, met een rijke man die een onrechtvaardige, frauderende, rentmeester prijst. De hoorders krijgen daardoor echter wel een vermoeden van de gans andere werkelijkheid die hun in de gelijkenis tegemoet komt. De gelijkenis mobiliseert het verzet van de hoorders, maar vanuit de omweg van de vervreemding komen zij juist dankzij deze hermeneutische methode tot verstaan van het 'nieuwe' van het evangelie, van hetgeen 'in geen mensenhart is opgekomen' (I Cor. 2:9). Ook wanneer ongewone woorden in een gewone samenhang worden gebruikt treedt dit vervreemdingseffect op, waardoor het tot een nieuw verstaan komt van de relatie tussen de mens en God. De vervreemding van gelijkenistaal provoceert én appelleert. Het werkt bedreigend én onthullend. Wie de gelijkenis verstaat kan zich er niet aan onttrekken. Zij ontsluit een

belofte, een opdracht of een beschuldiging, waarvoor men zich niet kan verbergen. Alhoewel een mens altijd ook zelf beslist of de schok der herkenning gevolgen voor hem of haar heeft, of niet.

Evaluatie

Zowel bij de controverse als bij de gelijkenis vormt de irritatie, ja de ergernis, de *conditio sine qua non* om te komen tot een nieuwe overtuiging of handelwijze. Beide methoden scherpen de opmerkzaamheid van mogelijke hoorders en wekken *wellicht* de bereidheid om in te gaan op een gesprek, dat tot verkondiging kan leiden. De controverse en de gelijkenis zetten sprekers én hoorders 'onder stroom'. De communicatie van het evangelie vindt bij

het gebruikmaken van deze methoden plaats onder een hoog voltage. Heeft Van Genneep ook oog voor de risico's van deze methoden ?

Men kan het zich afvragen, gelet op de heftigheid waarmee de debatten soms plaats hebben gevonden. Een controverse kan uit de hand lopen en uitlopen op polarisatie. In 1980, in zijn inaugurele rede in Leiden over katholiciteit en pluraliteit, wijst Van Genneep op dit gevaar van een wederzijds escalerende meningsvorming. Polarisation ontstaat zijns inziens gemakkelijk, omdat 'beide groepen de neiging hebben om een karikatuur van de ander te maken.'⁸⁰ Het heeft een bepaalde tragedie in zich: 'Beide~ groepen zijn blind voor het gelijk van de ander.' Ten aanzien van de kerk pleit hij voor een tolerantie, die de verschillen tussen de piëtistische, ethische, liturgische, confessionele en vrijzinnige geloofshouding wil erkennen als behorend tot de rijkdom van de kerk. Het risico van een plurale kerk is echter, dat men 'in een fanatiek extremisme vlucht en zo via het beproefde middel van een vrijwillig gekozen apartheid *de communicatie verijdel*t (curs. HPdR).'⁸¹

Hier geldt dat het lastig navigeren is. Aan de ene kant is er de rots van de polarisatie, het uit elkaar gedreven worden, waarbij de beelden die men van de tegenstander maakt de confrontatie spiraalsgewijs doen oplopen. Het kost ook veel energie, vooral wanneer men meer met elkaar te maken heeft. Conflicten kunnen verhoudingen kapot maken en daar komt bij, dat velen in de kerk de mening zijn toegedaan dat zij er niet mogen zijn. Aan de andere kant loopt het schip der kerk averij op, wanneer de communicatie wordt gemedend. De partijen verschansen zich dan in stellingen waarin men de eigen waarheid als absolute waarheid koestert. Het laatste acht Van Genneep zo mogelijk nog erger dan het eerste. In het eerste geval houden de antagonistische elkaars tenminste nog vast, al kan het grote moeite kosten om elkaars werkelijke motieven nog te horen.

Uitdaging verleidt de ander tot betrokkenheid. Wanneer het gevecht gepassioneerd plaats vindt, staat er voor de deelnemers iets wezenlijks op het spel. In een theologisch conflict worden daarbij meerdere lagen geraakt. De poppen zijn al snel aan het dansen. Het brengt datgene waar het om gaat echter werkelijk verder en *dwingt* de gesprekspartners tot luisteren. Zo stelt Van Genneep in 1988 in een artikel over de feministische theologie: 'Dat mevrouw Bons een psycholoog is, die met hart en ziel door de theologie dwaalt, maakt haar tot een waardevolle gesprekspartner. Naarmate zij ons meer als psycholoog aanspreekt, zullen we meer naar haar moeten luisteren (...). Wat ik wil, dat is, dat we zullen vechten tot de waarheid aan het licht komt. Je hebt er soms geen zin in en dat veroorzaakt subtiele negatie. We zullen allemaal moeten inleveren en tot zelfkritiek bereid moeten zijn.'⁸² In zijn gesprek met Camus vinden we precies dezelfde woorden terug! Irritatie en verontwaardiging over Camus vormen de *voorwaarde* om te komen tot een leergesprek. In het werpen van de teerling, heeft Van Genneep naderhand bewust met deze methode geëxperimenteerd. De controverse beoogt, net als de vervreemding, het engagement van de ander op te wekken. Men wordt meer zichtbaar voor elkaar. Daarbij vormt het verlangen om het inzicht in de zaak te vergroten of te verdiepen het hoopgevend, richtinggevend, perspectief aan het conflict.⁸³

Reeds in de jaren zestig koesterde Van Genneep hoge verwachtingen over het gesprek met de cultuur over woorden als 'vrijheid', 'gelijkheid', 'vaderschap' en 'broederschap'. In een klimaat waarin de roep om mondigheid breed klonk en de opstand tegen het gezag, ingezet door de Verlichting, in ijftempo werd voltrokken, wist hij zich uitgedaagd om deze grote thema's in bijbels perspectief te doordenken. Met het thema van de 'terugkeer van de verloren vader' (ontleend aan Friedrich Schillers drama 'Die Räuber' waarmee hij in 1972 in aanraking kwam) kreeg hij vervolgens een hermeneutisch paradigma in handen, dat bleek te functioneren als een *gelijkenis*. Het stelde hem in staat om zowel de cultuur beter te kunnen verstaan, als de boodschap van de Schrift aangaande Gods vaderschap te vertolken. Het vormde een

paradigma, waardoor hij de inzichten uit zijn jeugd, in het bijzonder de inhoud van de Dostojewski-catechese, kon verbinden met een analyse van de grondstructuur van iedere ideologie, evenals met een analyse van de wonderlijke macht van God die de vrijheid van de mensen tot het uiterste respecteert en die zich uitdrukt in zijn gebod en zijn belofte. De ware macht is de macht van het woord, tot uitdrukking komende in het gesprek of zoals Miskotte het formuleerde -: 'Het Verbond is niet alleen de belofte, maar ook het gesprek, het 'wanhopig' lange gesprek van de geschiedenis, van uwen mijn geschiedenis.' Wanneer mensen gaan leven onder het beslag van het gezag, dat in dat gesprek van God met de mens wordt ervaren, vindt de terugkeer plaats van 'de verloren Vader'. Het komt dan tot de navolging, waaruit - zoals we hebben gezien in Van Genneep's bespreking van Camus -de ethiek opbloeit.

Ik rond af. Het motief en de stijl van theologiseren van Van Genneep, aanvankelijk als ethicus en later voluit als praktisch theoloog, kunnen we voluit apostolair noemen. Zijn werk wil voorbereiding en ondersteuning van de verkondiging zijn. Het komt erop aan om het gesprek met de cultuur aan te gaan, opdat daarin Gods Woord kan geschieden. Alles komt aan op het hermeneutisch engagement van de hoorder. Als het middel daartoe een theologische controversie is, dan kunnen we daar niet genoeg van krijgen. Het gaat daarin echter wel om het stellen van de juiste vragen. De praktisch-theoloog stelt de eeuwenoude waarheden, de eigen taal van de gemeente, het 'dogma der vanzelfsprekendheid' vanuit zijn omzwervingen in de cultuur danig op de proef. Hij lokt andere theologen uit hun tent. Dit echter niet om het conflict of om de vervreemdende werking van de vragen als zodanig, maar met het oog op Hem, in wie Gods belofte voor alle plaatsen en tijden geldig is geworden.

Noten

1. F.O. van Genneep, Gemengde gevoelens. Barth en de secularisatie, in: *In de Waagschaal* 17/7, 1988, 31.
2. Ibid.
3. F.O. van Genneep, Gemengde gevoelens. David Jenkins en de opstanding, in: *In de Waagschaal* 18/4, 1989,24.
4. F.O. van Genneep. e.a., *Waarlijk opgestaan! Een discussie over de opstanding van Jezus Christus*. Baarn 1989. Het boekje vormt een uitwerking van een juli 1989 verschenen themanummer van TéeF, het blad van de Faculteit der Godgeleerdheid van de (destijds nog Rijks-)Universiteit Leiden. G. H. van Kooten onderstreept in het voorwoord van de redactie het belang van de discussie. In het boekje staan naast de bijdrage van Van Genneep bijdragen van H.J. de Jonge, R. Zuurmond, H. Berkhof, M.R. Spindler en M. de Jonge.
5. G.G. de Kruijf, 'Een begin van gesprek over Van Genneep's cultuurtheologie I', in: *In de Waagschaal* 18/15,1989,17-23. F.O. van Genneep, 'Lik op stuk', in: *In de Waagschaal* 18/16, 1989,28.
6. 'Juist zijn weerlegging van alle bezwaren die tegen dit 'uiteindelijke' boek worden ingebracht, zou ons vandaag vrolijk gestemd hebben' (De Kruijf); 'De smart, het bittere gevoel, dat wij kwijt zijn, die wij in het boek, waarover wij gaan spreken, nog hebben, beheerst ons' (Ter Schegget), in: J.P. Heering e.a. (red.), *De gelijkenis van de verloren Vader. Beschouwingen over Van Genneep's boek De terugkeer van de verloren Vader*, Nijkerk 1991,11,27.
7. P.N. Holtrop, A.J. Jelsma (red.), *Terwijl zij onderweg daarover spraken... Gedachten over de opstanding*, Kampen 1991; A.Vos, Jac.zn., *Het is de Heer! De opstanding voorstelbaar*, Kampen 1990; G.G. de Kruijf, *Pasen gaat het al te boven*, in: *In de Waagschaal* 20/3, 1991,5-11.
8. *Geding over de opstanding. Over de lichamelijke verrijzenis van Christus*. Rapport, aangeboden door de generale synode der Nederlandse Hervormde Kerk), Leidschendam 1991.
9. *Kerk en Theologie* 42/4, 1991.
10. *Kontekstueel. Tijdschrift voor gereformeerd belijden nu*, 5/2,1990 en 5/3,1991.
11. Het einde van het debat vormde de aanleiding tot de dissertatie van Harmen Jansen, *Door Simon gezien. Anderhalve eeuw theologisch debat in het Nederlandse protestantisme over de opstanding van Christus*, Zoetermeer 2002. Jansen wijst er in een voetnoot op, dat korte tijd vóór de opstandingsdiscussie in Nederland reeds in Engeland rumoer was ontstaan over uitspraken van bisschop David Jenkins, met wie Van Genneep zijn instemming betuigde. In 1994 ontvlamde in Duitsland een conflict over de opstanding naar aanleiding van de publicatie van G. Lildemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*. Göttingen 1994. Vgl. Jansen, *Door Simon gezien*, 16, noot 6. Overigens besteedt Jansen nauwelijks aandacht aan de motieven van Van Genneep en evenmin aan diens argumenten !
12. F.O. van Genneep, Gemengde gevoelens. Barth en de secularisatie II, in: *In de Waagschaal* 17/7, 1988, 28.
13. F.O. van Genneep. Gemengde gevoelens. Barth en de secularisatie 111. in: *In de Waagschaal* 17/7, 1988, 21.

14. Op verscheidene plaatsen in zijn werk schetst de opvolger van Van Gennep in Leiden, Maarten den Duik, een impasse niet als doodlopende weg, als een *Sackgasse*, maar als een ruimte. Deze verbeelding bepaalt hier de gedachtenvorming. Vgl. M. den Duik, Wat verbeeldt de christelijke gemeente zich als ze zegt dat God haar aanspreekt?, in: *Kerk en Theologie*, 53/1, 2002,47.
15. Van Gennep borduurt in dit debat voort op gedachten, die in 1968 door Hans-Dieter Bastian in zijn studie *Theologie der Frage* zijn ontwikkeld. In een paragraaf met als opschrift *Sprache ohne Fragezeichen* bespreekt Bastian het 'linguïstische misdrijf' van de gelijkschakeling van woord en werkelijkheid. Hij spreekt van een 'semantische betovering', die ontstaat waar metaforen gebruikt worden om een werkelijkheid te dekken, die zich daar bij nadere beschouwing aan onttrekt. Propaganda werkt met dergelijke taal. Ze bedient zich van een taal zonder vraagteken. De wet van de linguïstische dualiteit maakt echter een einde aan deze 'schmutzigen Tricks'. Het teken is niet gelijk aan de werkelijkheid. In elk woord 'pulseert' een vraag, die een gelijkschakeling in de weg staat. Hans-Dieter Bastian, *Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart*. München 1968, 205ff.
16. F.O. van Gennep, Gemengde gevoelens. Barth en de secularisatie II, in: *In de Waagschaal* 17/8, 1988,28. In deze uitspraak blijkt hoezeer Van Gennep schatplichtig is aan Hans-Dieter Bastian. Bastian schrijft in 1965: '*Historisch-kritische Forschung (...) zwingt uns sehr ernsthaft zufragen, was wir eigentlich meinen, wenn wir Jesus Gottessohn oder Christus oder Herr nennen,*' in: H.D. Bastian, *Verfremdung und Verkündigung*, München 1965.
17. Vgl. J.D. de Boer, Hoe vertel ik het mijn kinderen?, in: *In de Waagschaal* 17/10, 1988, 27-29; N.C. Smit, Vragen naar God, Barth en daarna ..., in: *In de Waagschaal* 17/12, 1988, 15-17; J. Muis, Van Gennep en Barth, in: *In de Waagschaal* 17/12, 1988, 17-20; J. Muis, Van Gennep en Barth II, in: *In de Waagschaal* 17/13, 11; H. Rooze, Rationeel, communicatief, niet-tautologisch, in: *In de Waagschaal* 17/14, 1988,23-27. K. Slurink, Barth in de Waagschaal, in: *In de Waagschaal* 17/15, 1988, 4-8; J. D. de Boer, Hoe vertellen wij het aan elkaar?, in: *In de Waagschaal* 17/18, 1989, 21-23. Muis stelt in zijn eerste artikel, dat een ruzie over deze zaak wel helderheid teweeg kan brengen, maar 'wanneer een ruzie te vroeg komt, blijft er vaak niet meer van over dan verwarring en ontreddeering.'
18. F.O. van Gennep, Gemengde gevoelens. Barth en de secularisatie III, in: *In de Waagschaal* 17/12, 1988, 22.
19. *Ibid.*,25.
20. F.O. van Gennep, Gemengde gevoelens. Barth en de secularisatie VI, in: *In de Waagschaal* 17/16, 1988,27.
21. F.O. van Gennep, Gemengde gevoelens. Barth en de secularisatie VI, in: *In de Waagschaal* 17/16, 1988, 29.
22. F.O. van Gennep, Gemengde gevoelens. David Jenkins en de opstanding, in: *In de Waagschaal* 18/4, 1989, 24.
24. J. Muis, De opstanding van Christus, in: *In de Waagschaal* 18/5, 1989, 23.
25. A. Vos, Ongemengde gevoelens over onklare wijn, in: *In de Waagschaal* 18/6, 1989, 25-26.
26. M.G.L. den Boer, Opstanding, maar geen ontmoeting?, in: *In de Waagschaal* 18/5, 1989, 24.
27. Van Gennep, *a.w.*, 25.
28. 'De drijfveer van Van Gennep lijkt mij te zijn dat hij de opstanding binnen ons geestelijk bereik wil brengen (...). We moeten ons afvragen of we met deze verstaanscategorieën (mystiek, parapsychologie, HPdR) niet al te zeer binnen ons menselijk bereik blijven.' Zie C. van der Kooi, Onnodig of broodnodig?, in: *In de Waagschaal* 18/8, 1989, 17-20. Zuur schrijft: 'Is het niet merkwaardig, dat Van Gennep een voorstelling wil geven aan gesecculariseerde mensen, van wat principieel onvoorstelbaar is?'. J. Zuur, De werkelijkheid van de opstanding, in: *In de Waagschaal* 18/12, 1989, 21.
29. F.O. van Gennep, Gemengde gevoelens. David Jenkins en de opstanding II, in: *In de Waagschaal* 18/6, 1989, 27.
30. F.O. van Gennep. Gemengde gevoelens. David Jenkins en de opstanding III, in: *In de Waagschaal* 18/7, 1989, 25.
31. Zie voor een verslag van de rondvraag: *Handelingen van de vergadering van de generale synode der Nederlandse Hervormde Kerk op 15.16 en 17 juni 1989*, 95.
32. *Handelingen van de vergadering van de generale synode der Nederlandse Hervormde Kerk op 23. 24 en 25 november 1989*, 96v.
33. *Ibid.*,II.
34. *Ibid.*, 12.
35. In een recent verschenen opstellenbundel over conflicten in de geschiedenis van het christendom stellen de redacteurs in hun inleiding. dat conflicten een constructieve bijdrage kunnen leveren aan de identiteitsvorming van individuen en groepen. Vgl. W. van Asselt & W. Otten (red.), *Kerk in conflict. Identiteitskwesities in de geschiedenis van het christendom*. Zoetermeer 2002, 9.
36. Vgl. G. G. de Kruijf , 'Een begin van gesprek over Van Genneps cultuurtheologie' I, in: *In de Waagschaal* 18/15, 1989, 17-23; 'Een begin van gesprek over Van Genneps cultuurtheologie' II, in: *In de Waagschaal* 18/16, 1989, 9-16.

37. Th. de Boer, 'De terugkeer van de God van Pascal', in: J.P. Heering, e.a., a.w., 68.
38. F.O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader. Een essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom*. Baarn 1989, 9.
39. "Het lijkt erop, o/je ook een theologie kunt hebben, die geen 'cultuurtheologie' is." F.O. van Gennep, 'Lik op stuk', *In de Waagschaal* 18/16, 1989, 17-19.
40. Zie O.O. de Kruijf, Een begin van gesprek over Van Gennep's cultuurtheologie I en II. In 1990 vormden deze twee artikelen de inhoud van De Kruijfs lezing op de studiedag in Leiden. Zie O.O. de Kruijf, Van Gennep's cultuurtheologie: schets en kanttekeningen, in: J.P. Reering e.a. (red.), *De gelijkenis van de verloren Vader. Beschouwingen over Van Genneps boek 'De terugkeer van de verloren Vader'*, Nijkerk 1991, 16.
41. *Ibid.*, 21.
42. F.O. van Gennep, Lik op stuk, in: *In de Waagschaal* 18/16, 1989, 17-19.
43. F.O. van Gennep, Gemengde gevoelens. Niet niet, in: *In de Waagschaal* 18/17, 1989, 28.
44. 'Hoe zullen wij dit vreemde woord ooit kunnen verstaan, indien er in het menselijk bestaan geen grammatica of syntaxis gevonden kan worden, waarmee dit woord vertaald kan worden?', in: *De terugkeer van de verloren Vader*, 349.
45. Van Gennep citeert Van Niftrik, die met deze woorden het belang van het gesprek met Sartre benadrukte. Vgl. F.O. van Gennep, *Albert Camus. Een studie van zijn ethisch denken*. Amsterdam 1966, 2^e druk, 306.
46. *Ibid.*, 312.
47. *Ibid.*, 288. Van Gennep markeert deze breuk in Camus' *Le mythe de Sisyphe*. Overigens komt pas in latere geschriften, zoals *Les justes*, *L'Homme révolté* en *La Peste*, het welzijn van de medemens in het vizier bij de bepaling van een antwoord op de vraag van de ethiek: "Hoe moet ik handelen?" *Ibid.*, 297.
48. *Ibid.*, 309.
49. Voor de geschiedenis van de KPV. zie: T. Kruijne, Geschiedenis van de Klinische Pastorale Vorming in Nederland, in: G. Heitink, R. Houtsma, L. van Rijn van Alkemade, A.F. Verheule (red.), *Ontginningswerk. Bijdragen voor dr. Wybe Zijlstra*. Kampen 1985, 14-23.
50. Briefwisseling dr. F.O. van Gennep -dr. W. Zijlstra naar aanleiding van de dissertatie 'Klinische pastorale vorming', in: *Tijdschrift voor Pastorale Psychologie*, 2/1, 1970, 12-26 en *Tijdschrift voor Pastorale Psychologie* 2/3, 1970, 7279.
51. F.O. van Gennep, Na vijftien jaar, in: G. Heitink, e.a. (red.), *Ontginningswerk*, 180-186.
52. F.O. van Gennep, Briefwisseling dr. F.O. van Gennep met dr. W. Zijlstra, 12.
53. *Tijdschrift voor Pastorale Psychologie*, 213, 1970, 74.
54. *Ontginningswerk*, 183.
55. *Ibid.*, 185.
56. "Ik voel mij als een late leerling van V. die pas in de gemeente -al prekende en catechetiserende uw betekenis heeft begrepen." Brief van F.O. van Gennep aan K.H. Miskotte. 23 december 1970 (in: *VB*, Leiden). Miskotte en Van Gennep zijn ook door anderen met elkaar in verband gebracht, zij het op grond van een andere overeenkomst. n.l. beider 'overstelpende en diep invoelende aftasten van de cultuur': zo H. Berkhof, Zoeker van God in een postmoderne cultuur. Bij de dood van Ted van Gennep, in: *Hervormd Nederland*, 20 januari 1990. De Kruijf stelt: 'We kenden hem allang als de voornaamste theoloog sinds Miskotte, die literatuur en theologie in een levend verband brengt,' in: G.G. de Kruijf, Van Genneps cultuurtheologie: schets en kanttekeningen, in: J.P. Heering e.a. (red.), *De gelijkenis van de verloren Vader*, 13. Ter Schegget schrijft: 'Wat Van Gennep met de literatuur doet is van uitzonderlijke klasse. Het ligt op het niveau van K.H. Miskotte. Niet in alle opzichten; in luciditeit gaat het dit niveau zelfs te boven,' in: G. H. ter Schegget, Gedachtenis, in: J.P. Heering e.a. (red.), *De gelijkenis van de verloren Vader*, 29. Op grond van Van Genneps biografie meen ik te kunnen stellen, dat Van Gennep in zijn cultuuroriëntatie eerder door Petter en Smelik is beïnvloed dan door Miskotte. De overeenkomsten met Miskotte zijn echter ook op dit punt treffend.
57. K. H. Miskotte, *Bijbelsch ABC*, Amsterdam 1941, 29.
58. *Ibid.*, 163
59. *Ibid.* 167.
60. *Ibid.* 187.
61. *Ibid.* 205.
62. *Ibid.* 207.
63. *Ibid.* 208
64. "Ik vind het niet alleen emotioneel heel belangrijk om te geloven, ik vind het ook ongelooflijk verstandig.", in: T. Klijn, *Voorbij de vanzelfsprekendheid. Zes gesprekken over kerk en secularisatie*, Kampen 1986, 39.
65. Aan het einde van de jaren zestig werkt Van Gennep -binnen een in opdracht van de synode ingestelde commissie -het ethische betekenispotentieel uit van één van de grondwoorden, het verbond, ten behoeve van het maatschappelijk gesprek over sexualiteit en samenlevingsvormen en de daaromtrent in deze tijd

- opkomende nieuwe moraal. Hij laat zien hoe betekenisvol de spanning is tussen geborgenheid en openheid binnen het verbond, dat primair door de belofte van trouw wordt bepaald. Hij stelt, dat hij in zijn bespreking wel bepaalde accenten aanbrengt, die hij voor zijn tijd belangrijk acht: 'De situatie roept bepaalde betekenissen, die wel degelijk in het woord, in het gebod liggen opgesloten, naar voren.' F.O. van Gennep, *Mensen hebben mensen nodig. Een studie over seksualiteit en nieuwe moraal*, Baarn 1972, 1e druk, 14. We zien hier hoe Van Gennep preludeert op zijn latere insisteren op de noodzaak van een hermeneutisch kader.
66. Over de noodzaak tot dit dubbele luisteren schrijft Van Gennep in een meditatie over Spreuken 18: 13: 'Die antwoord geeft, voordat hij hoort, dien is het tot dwaasheid en smaad.' *Woord en Dienst* (1970), XV, 234.
 67. F.O. van Gennep, *Mensen hebben mensen nodig*, 15.
 68. Th. de Boer, De terugkeer van de God van Pascal. Vijf filosofische notities, in: J.P. Heering e.a. (red.), *De gelijkenis van de verloren Vader. Beschouwingen over Van Genneps boek 'De terugkeer van de verloren Vader*, Nijkerk 1991,75.
 69. F.O. van Gennep, 'Praktische theologie', in: *In de Waagschaal*, 18/14, 1989, 30.
 70. F.O. van Gennep, *Gemengde gevoelens*. Baarn 1990, 81.
 71. Van Gennep slenterde graag en veel, letterlijk, door plaatsen waaraan hij zijn hart verpandde. Hij fietste ook langzaam en traag, rondkijkend, met een opmerkingsgave voor wat mooi en lelijk is. Hij 'woonde' echter ook in de romans, de spiegels van de cultuur. Altijd was er één binnen handbereik. Soms in een flits, vaak ook langzamerhand, zag hij verbindingen met de ethiek of de theologie. Zo schrijft hij over een nieuw boek van Saul Bellow: "In 'A Theft' komt weer zo'n uiterst beminnenswaardige vrouw tevoorschijn: een vrouw vol gloed en gekte, die na vier huwelijken met persoonsloze passanten nog altijd verliefd is op die eerste of tweede jongen uit haar jeugd, met wie ze nooit is getrouwd en die haar diep ongelukkig maakte, omdat hij het niet kon laten haar met voluptueuze dames te bedonderen. Toch is zij ook voor hem de enige gebleven: de enige bondgenoot, de enige tegenstander. Een mens is monogamer dan hij zelf weet, zoals de geschiedenis van vader Jakob ons leert. Hij ontdekt het meestal te laat." *Ibid.*, 123.
 72. *Ibid.*,81.
 73. De fundamentele betekenis van de vervreemding, die noodzakelijk is om te komen tot het begrijpen van een boodschap is hem duidelijk geworden door het werk van de Duitse theoloog Hans-Dieter Bastian. Vgl. H. D. Bastian, *Verfremdung und Verkündigung*, München 1965; H.D. Bastian, *Theologie der Frage*, München 1969.
 74. F.O. van Gennep, 'Kan televisie verkondigen?' Enige gedachten ter gelegenheid van het 40-jarig bestaan van de IKON, in: F.O. van Gennep, L. Leertouwer, S.J. Doorman, *Soms gebeurt het zomaar. Over de mogelijkheid van geloofsverkondiging door een kerkelijke omroep*, Baarn 1987,10.
 75. *Ibid.*, 11.
 76. Kierkegaard deed Van Gennep het verschil zien tussen een theologische en psychologisch-ideologische zienswijze. Zo staat het kennisproces der herinnering tegenover de kennis-overdracht van de openbaring, waarin een mens uit de onwaarheid wordt bevrijd en hem iets totaal nieuws wordt gezegd. In het christelijk geloof stoot het denken op een kwalitatief andere werkelijkheid en komt met zichzelf in conflict. Dat is de paradox en de paradox is de hartstocht van het denken. Denkend komen we nooit bij God aan. Het denken moet uiteindelijk komen tot de 'sprong', waaraan men zich toevertrouwd aan de God die zich in de dienstknecht kennen laat. Zie: F.O. van Gennep, Soren Kierkegaard. De absolute ongelijkheid, in: *In de Waagschaal* 16/3, 5-13.
 77. F.O. van Gennep, Kan televisie verkondigen? in: F.O. van Gennep (e.a.), *Soms gebeurt het zomaar*, 42
 78. Van Gennep noemt als bronnen voor zijn visie H.D. Bastian, *Theologie der Frage*, maar vooral het artikel van Bastian, Vom Wort zu den Wortern, in: *Evangelische Theologie*, 28, 1968, 25-55.
 79. E.J. Kuiper, 'De kracht van de gelijkenis', in: J.P. Heering, e.a. (red.), *a.w.*, 121.
 80. F.O. van Gennep, *Katholiciteit en pluraliteit*. Oratie Leiden 1980,6. 81. *Ibid.*,7.
 82. F.O. van Gennep. Gemengde gevoelens. Feministische kritiek, *In de Waagschaal* 16/20, 1988,29.
 83. Conflicten kunnen zakelijk of persoonlijk zijn. In een zakelijk conflict kan het komen tot een afweging van argumenten. De overgang naar de persoonlijke sfeer wordt echter snel gemaakt. Een inhoudelijk geschilpunt kan bij mensen heel verschillend aankomen. Al snel wordt er een zenuw geraakt. Vgl. I. Hendriks. Omgaan met conflicten in gemeente en parochie. Themanummer *Praktische Theologie* 1984