
Het pastorale gebed als afsluitingsritueel

R.J. de Vries

Abstract

The traditional practice of the minister concluding a pastoral conversation with prayer has received some criticism. Research into such pastoral visits, however, shows that such visits continue and that they are often appreciated. From the perspective of prayer as a ritual and as a performance this essay proposes a renewed appreciation of this traditional practice in pastoral care.

Wezen of randverschijnsel?

Bidden gebeurt in de pastorale praktijk vaker dan je op grond van de literatuur zou verwachten en het wordt ook anders gedaan dan in veel publicaties over pastoraat wordt aanbevolen. Studenten merken dat als ze tijdens hun opleiding tot gemeentepredikant in het kader van de colleges pastoraat een huisbezoek van een predikant bijwonen.¹ Steevast komt naar voren dat de pastorale praktijk op drie punten opvallend afwijkt van inzichten uit de recente pastorale theorie. Het betreft drie vragen, die in één zin kunnen worden samengevat: wie bidt wanneer en hoe? Met andere woorden: wie spreekt het gebed uit; wat zijn de plaats en functie van het gebed, meer in het bijzonder het gebed als afsluitingsritueel; en op welke manier wordt er gebeden? Deze vragen hebben meer betrekking op de communicatieve aspecten van het gebed dan op de inhoudelijke betekenis ervan, al houden beide wel verband met elkaar.

Nu wordt er in Nederland door vrij veel mensen gebeden, volgens onderzoek door ongeveer tweederde van de bevolking.² De vragen die in deze bijdrage worden besproken, hebben niet zozeer te maken met dat persoonlijke

-
- 1 De eerstejaars studenten van de master gemeentepredikant aan de Protestantse Theologische Universiteit (PThU), locatie Amsterdam, cursusjaren 2012-2013 en 2013-2014, bestuderen de basistheorie pastoraat aan de hand van R. Ganzevoort en J. Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007.
 - 2 Volgens S. Bänzinger, *Still Praying Strong. An empirical study of the praying practices in a secular society*, Enschede 2007, 54 wordt in Nederland door 71% van de bevolking gebeden, maar in de samenvatting is sprake van 60% (p. 132). Volgens T. Bernts e.a., *God in Nederland 1996-2006*, Kampen, 2007, 47 bidt 64% van de Nederlandse bevolking, waarvan 17% één keer per maand of minder.

bidden, maar komen op bij het samen bidden dat kenmerkend is voor het pastorale gesprek, waarbij de één een gebed tot God uitsprekt in aanwezigheid van en waargenomen door een ander. Ganzevoort en Visser maken duidelijk dat deze communicatieve setting gevolgen heeft voor de verdeling van de rollen in het pastorale gesprek: 'God wordt van gespreksonderwerp tot gesprekspartner, en dat betekent ook dat de pastor en de gesprekspartner niet meer elkaars eerste adres zijn'.³ Het is niet op voorhand duidelijk hoe de rollen verdeeld zijn en dat kan onzeker maken. Daarnaast roept het samen bidden pastoraal-psychologisch gezien vaak schroom op en gevoelens van schaamte.⁴ De schroom wordt versterkt doordat in de context van onze seculiere westerse samenleving velen de voorbeelden en de taal in de omgang met transcendentie missen en de vrijmoedigheid om met een ander te bidden is afgenomen. Dat kan ook gelden voor pastores.⁵ Kortom, niet het bidden op zich, maar juist het samen bidden bepaalt pastores bij de drievoudige vraag: wie bidt wanneer en hoe?

In de casusbeschrijvingen van de studenten blijkt het gebed in de meeste gevallen te functioneren als een traditionele afsluiting van het gesprek. In de pastorale literatuur van de laatste decennia is deze gestalte van het pastorale gebed door de pastor aan het eind van het gesprek nu juist ter discussie gesteld. De *Handreiking* van de Protestantse Kerk in Nederland over 'pastoraat en gebed' wijst het gebed als afsluitingsritueel expliciet af: 'We moeten het gebed niet gebruiken als middel om het gesprek te beëindigen – een soort afsluitingsritueel' en de *Handreiking* staat daarin bepaald niet alleen.⁶ Anderen

3 Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 243.

4 E. Stubbe, *Jenseits der Worte. Gebet, Schweigen und Besuch in der Seelsorge*, Zürich 2001; PKN (Th.M. Loran en F.C.M. Roodenburg), *Pastoraat en gebed. Handreiking voor het pastoraat*, Utrecht 2009, 9. Vgl. M. Pool, *Een veelzeggende stilte. Een onderzoek naar de omgang met gebed in het pastoraat*. Afstudeerverhandeling Kerkelijke Opleiding NHK Utrecht 2002, 10, waar een predikant aangeeft weleens te bespeuren 'dat mensen schroom of angst bij gebed kunnen hebben'.

5 Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 240v; vgl. F.G. Immink, 'Tot God bidden in een seculiere wereld', *Theologia Reformata* 56/1 (2013), 8-24. Vanwege de toenemende moeite om te bidden maakte het *Ouderlingenblad* in 2005 een themanummer over bidden: *Ouderlingenblad. Maandblad voor pastoraat en gemeenteopbouw* 82 (april 2005), nr. 948.

6 PKN, *Pastoraat en gebed*, 7. Vgl. G. Heitink en A. Romein, *Mini-handboek voor de ouderling. Wegwijzer voor ouderling en pastoraal medewerker*, Kampen 2003, 46; E.S. Klein Kranenburg, 'Samen in de Naam van Jezus - Bijbel en gebed in het pastoraat', in: H.C. van der Meulen (red.), *Liefdevol oog en open oor. Handboek pastoraat in de christelijke gemeente*, Zoetermeer, 2010⁴, 329-333.

typeren dit afsluitende gebed als ‘vlucht in een ritueel’.⁷ Daar komt bij dat het, vanwege de principiële wederkerigheid die in het pastoraat geldt, ook niet meer vanzelfsprekend wordt gevonden dat de bezoeker degene is die bidt. ‘Ook de bezochte kan het gebed of een gedeelte ervan uitspreken’, aldus de *Handreiking*.⁸ Ganzevoort en Visser zijn daar stellig in en menen dat de gebedscommunicatie tussen de bezochte en God centraal dient te staan. De pastor kan wel tijdelijk namens de ander bidden, maar het doel moet zijn dat de ander het gebed uiteindelijk zelf uitspreekt ‘of een andere vorm vindt waarin de ontmoeting met God kan worden ervaren’.⁹ Met deze voorkeur voor de ander als subject van het bidden gaat de vraag naar de vormgeving sterker spelen, want niet alleen bidden mannen en vrouwen vanwege psychologische en sociale kenmerken verschillend, maar ook traditie en situatie dragen bij aan een grotere verscheidenheid in manieren van bidden.¹⁰ Daarmee zou volgens Ganzevoort en Visser rekening gehouden moeten worden in het pastoraat door meer variatie in gebedsvormen te praktiseren.¹¹

Omdat bidden in het pastoraat, zoals we zullen zien, veel voorkomt, is het voor het pastoraat in de kerk van belang om na te gaan op welke manier de gebedspraktijk overeenkomt met of verschilt van de pastorale theorie. Daar is des te meer reden toe omdat het gebed in de pastorale literatuur weinig aandacht krijgt; het lijkt daarin een randverschijnsel.¹² Daarover kan men zich verwonderen, wanneer bedacht wordt dat het gebed godsdienstpsychologisch gezien volgens William James ‘de ziel en het wezen zelf van religie’ is.¹³ De Nijmeegse godsdienstpsychologe Sarah Bänzinger merkt hierbij op dat bidden de

7 H. van der Geest, *Van hart tot hart. Zielzorg in praktijkvoorbeelden*, Den Haag 1983, 183. P. Bukowski, *De Bijbel ter sprake brengen*, Zoetermeer 2003, 92, sluit daarbij aan.

8 PKN, *Pastoraat en gebed*, 9.

9 Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 246.

10 B. Roukema-Koning, ‘Lieve boetseerder, trek me uit de klei’, *Ouderlingenblad* 82, nr. 948 (2005), 3-6; dez., *Als mannen en vrouwen bidden. Een empirisch-psychologische studie*, Zoetermeer, 2005.

11 Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 241.

12 C. Dinkel, ‘Das Gebet als Medium der Seelsorge’, *Praktische Theologie* 3/2 (2004), 129, wijst er b.v. op dat in Helmut Tackes bijbels georiënteerde zielzorgconcept het gebed praktisch geen rol speelt. Vgl. Stubbe, *Jenseits*, 17. Het handboek van M. Klessmann, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen 2008, 156v, besteedt ruim één pagina aan het gebed. Ganzevoort en Visser, *Zorg*, vormt een positieve uitzondering.

13 W. James, *The varieties of religious experience*, Cambridge (1902), 1985, 365. James volgt hierin de Franse protestantse theoloog Auguste Sabatier.

meest gepraktiseerde vorm van godsdienst is.¹⁴ Vanuit theologisch perspectief noemt Calvijn het gebed de ‘voornaamste oefening van het geloof’ en hij wijdt er het langste hoofdstuk uit de *Institutie* aan.¹⁵ In het licht van dergelijke opvattingen zou men verwachten dat bidden in het pastoraat een wezenlijke rol speelt.

In dit artikel zoek ik een antwoord op de vraag hoe het gebed functioneert in de hedendaagse pastorale praktijk en hoe deze praktijk zich verhoudt tot de pastorale theorie. Ik beperk me daarbij tot de drie genoemde aspecten van het subject, de plaats en de vormgeving van het pastorale gebed. In het vervolg doe ik verslag van de resultaten van een klein, explorerend kwalitatief praktijkonderzoek. In de reflectie daarop worden enkele verklaringen verkend. Vervolgens onderzoek ik met behulp van verschillende pastoraal-theologische modellen een meer positieve waardering van het traditionele afsluitingsritueel. Enkele conclusies met het oog op de pastorale praktijk besluiten deze bijdrage.¹⁶

Pastorale praktijk

De beschrijving van de praktijk van het pastorale bidden is gebaseerd op 55 casusbeschrijvingen¹⁷ die studenten tussen 2012 en 2014 maakten van huisbezoeken door predikanten uit de breedte van de Protestantse Kerk in Nederland.¹⁸ Het betreft een toevallige, niet-gerichte selectie steekproef onder 2,7% van de predikantenpopulatie.¹⁹ Vanwege de toevalligheid kan niet generalise-

14 Bänzinger, *Still Praying Strong*, 86.

15 J. Calvijn, *Institutie* (1559), de titel van Boek 3, hoofdstuk 20: ‘De oratione, quae praecipuum est fidei exercitium [...]’.

16 Voor deze praktisch-theologische vierslag van beschrijven, interpreteren, evalueren en pragmatische aanbevelingen zie: R.R. Osmer, *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids 2008.

17 Voor de casusbeschrijving wordt gebruik gemaakt van het model uit C. Menken-Bekius en H.C. van der Meulen, *Reflecteren kun je leren: een basisboek voor pastoraat en geestelijke verzorging*, Kampen, 2007, 336.

18 Qua modaliteit betreft het volgens de docent beroepsvorming drs. G.F. Struijs 22 gemeenten uit het midden van de kerk, 9 confessioneel, 17 GB, 4 luthers (waarvan 2 vrijzinnig), 2 vrijzinnig en 1 evangelisch. Van de predikanten is 74% man en 26% vrouw. Leeftijd is voor zover bekend gespreid tussen 35 en 64.

19 B. Baarda e.a., *Basisboek Kwalitatief Onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Groningen/Houten 2013, 96-97. Het onderzoek betreft 52 verschillende predikanten; drie predikanten begeleidden een student tweemaal. In 2013 telde de PKN 1926 dienstdoende gemeentepredikanten. Statistische jaarbrief 2013 PKN, zie <http://www.pkn.nl/Lists/PKN-Bibliotheek/Statistische%20Jaarbrief%202013.pdf> (bezocht 21-03-2014).

seerd worden naar de hele populatie. De casusbeschrijvingen en de reflecties van de studenten zijn naderhand door mij volgens de methode van de inhoudsanalyse onderzocht.²⁰

Volgens de data uit dit onderzoekje wordt in 76% van de huisbezoeken gebeden. Bij de eerste vraag (wie bidt?) lijkt het een vanzelfsprekendheid dat de pastor dit doet. In vrijwel geen huisbezoek is dit een punt van gesprek.²¹ Slechts in één gesprek bidden pastor en gemeentelid beiden hardop. In zeventig procent van de gevallen vermeldt de student expliciet of impliciet (als passivum: 'het gesprek wordt afgesloten met gebed') dat de predikant het initiatief neemt. In ruim een kwart van de beschrijvingen brengt de pastor het gebed vragenderwijs ter sprake, maar meestal is er voor de pastorant weinig ruimte om nee te zeggen, omdat de vraag gesloten is of retorisch is bedoeld. Slechts in twee huisbezoeken lijkt er wat meer ruimte voor een vrij antwoord door de gesprekspartner, maar ook dan wordt er wel gebeden; de predikant voelt kennelijk goed aan dat het gebed gewenst wordt. De vanzelfsprekendheid wordt in een enkel geval expliciet verbonden met het verwachtingspatroon in de gemeente ('de afronding van het gesprek door de predikant is naar gewoonte met schriftlezing en gebed') of met de verwachting van het gemeentelid.

Op de tweede vraag (wanneer?) is het antwoord dat het, op een huiselijke avondmaalsviering na, in alle gevallen om een afsluitingsritueel gaat. In driekwart van de casusbeschrijvingen gebruikt de student hiervoor expliciet termen als afsluiten, afronden of (be)eindigen van het gesprek. Soms kondigt de predikant het gebed zelf ook zo aan ('Zo, dan zullen we met elkaar nog afsluiten').

Wat het derde punt betreft, de vormgeving van het gebed, gaat het in 93% van de gebeden om een vrij gebed. De keuze hiervoor komt overeen met eerder onderzoek uit 1994 waaruit bleek dat 97% van de protestanten 'vooral met eigen spontane woorden van het moment' bidt.²² De selectie van de onderwerpen wordt op twee gesprekken na bepaald door de predikant, zon-

20 Baarda, *Basisboek Kwalitatief Onderzoek*, 113-139.

21 Vier studenten verwijzen hierbij expliciet naar figuur 3 ('pastor bidt') uit de theorie van Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 244: 'De primaire communicatie is nu die tussen de pastor en God. De communicatie met de gesprekspartner is impliciet geworden'. Vgl. Pool, *Een veelzeggende stilte*, 9: de twee daarop bevroegde predikanten vinden gebed door de pastor vanzelfsprekend.

22 Roukema-Koning, 'Lieve boetseerder', 4. Dez., *Als mannen en vrouwen bidden*, 80 noemt 95%. Dit is ook de praktijk van de drie predikanten uit het onderzoek van Pool, *Een veelzeggende stilte*.

der voorafgaande bespreking van de mogelijke gebedsintenties. De twee uitzonderingen zijn vermeldenswaard. In het ene huisbezoek vraagt de predikant of zijn perceptie van de situatie van de ander overeenkomt met haar eigen beleving. In het andere huisbezoek vraagt de pastor expliciet naar de gebedswensen van de ander ('Is er dan nog iets bijzonders waar we voor zullen bidden?'). Verder besteden de meeste studenten geen aandacht aan de vormgeving. Vermoedelijk is hun daaraan niets bijzonders opgevallen en komt deze overeen met wat ze zelf gewend zijn. Een student spreekt over een afronding 'naar gewoonte', een ander heeft het over 'een klassieke vorm door de houding die wordt aangenomen. De handen worden gevouwen en het hoofd is licht gebogen'. In één geval gaat het wat anders: de predikant zegt 'dat hij graag voor mevrouw B. wil bidden. Hij neemt haar handen in de zijne en bidt een gebed waarin hij alle zorgen die besproken zijn heel rustig en duidelijk benoemt voor God'.

We concluderen dat – anders dan in de pastorale theorie wenselijk wordt geacht – het vrijwel altijd de predikant is die het initiatief neemt en het gebed uitspreekt. In meer dan 90% van de pastorale gebeden gaat het om een traditioneel afsluitingsritueel. In de beschrijvingen wordt nooit vermeld dat de vraag 'wel of niet bidden?' inhoudelijk is besproken en ook over de inhoud van het vrije gebed, de gebedsintenties, wordt op twee gevallen na nooit overlegd. Deze beschrijvingen wekken de indruk dat de pastorale theorievorming van de laatste decennia bij een meerderheid van deze predikanten niet heeft geleid tot een verandering van de gebedspraktijk in het pastoraat.

Verklaring

Deze discrepantie tussen theorie en praktijk roept de vraag op hoe verklaard kan worden dat het traditionele afsluitingsgebed door de predikant veel voorkomt, een kwart vaker dan dat er over God wordt gesproken en/of Bijbel wordt gelezen. Vanuit de literatuur zijn er verschillende verklaringen mogelijk, waarbij zowel de verschillende gespreksdeelnemers een rol spelen als de religieuze traditie en gewoonten in de plaatselijke geloofsgemeenschap.

Bij de pastores is nagegaan of er een verband is met geslacht en met pastoraal-theologische opvattingen; voor leeftijd waren de gegevens onvolledig. Geslacht maakt nauwelijks verschil: van de vrouwelijke predikanten bidt 79% en van de mannelijke 77%. Pastoraal-theologische opvattingen spelen enigszins een rol. Ganzevoort en Visser suggereren een verband tussen de verkondigende en kerkelijk-sacramentele benadering in het pastoraat en het traditionele afsluitingsritueel, omdat deze volgens hen samengaat met een traditioneel-hiërarchisch model van leiderschap, waarbij de rol en status van de pastor een centrale rol spelen. Daardoor, zo stellen zij, ligt het voor de hand dat

de pastor het gebed uitspreekt.²³ Het praktijkmateriaal roept evenwel een ander beeld op. Inderdaad wordt in combinatie met het verkondigende model in op één na alle huisbezoeken gebeden, maar dat gebeurt ook in combinatie met het hermeneutisch-narratieve model en in combinatie met het evenmenselijke model wordt tweederde van de huisbezoeken afgesloten met gebed. Alleen in de drie huisbezoeken van therapeutisch werkende pastores wordt niet gebeden. Weliswaar zijn de gegevens gebaseerd op een oordeel door de studenten en zijn de predikanten zelf niet gevraagd naar het pastorale model van hun voorkeur,²⁴ toch geeft dit beeld aanleiding om het traditionele afsluitingsritueel niet eenzijdig te verklaren met behulp van het verkondigende pastoraal-theologische model.

Bij de gesprekspartner(s) kunnen verschillende factoren een rol spelen (waaronder religieuze socialisatie, psychologische kenmerken),²⁵ maar de casusbeschrijvingen geven daarover geen informatie. Leeftijd kan een rol spelen, omdat de zogenaamde grootoudergeneratie (60+) kerkelijk meer betrokken is, wat zich ook uit in de private geloofspraktijk van bidden en Bijbel lezen.²⁶ In dit onderzoek maakt leeftijd echter nauwelijks verschil. Weliswaar is het aantal huisbezoeken aan zestigplussers ongeveer vier keer zo groot als aan mensen onder de zestig, toch wordt in beide leeftijdscategorieën zo'n tachtig procent van de huisbezoeken afgesloten met gebed.

De kerkelijke ligging van de gemeenten speelt wel een rol. De traditionele afsluiting van het huisbezoek met gebed is vooral in orthodox-protestantse gemeenten een onderdeel van het verwachtingspatroon.²⁷ In dit onder-

23 Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 71-73, vgl. a.w. 243v.

24 De studenten geven een beredeneerde visie op het pastorale model van de predikant, maar hun oordeel is niet in alle gevallen overtuigend en wordt gekleurd door de beperkte kennis van de pastorale theorie in combinatie met geringe ervaring in het analyseren.

25 Bänzinger, *Still praying strong*, 68 noemt religieuze socialisatie als belangrijkste factor; voor de rol van psychologische kenmerken zie: Roukema-Koning, *Als mannen en vrouwen bidden*.

26 J. de Hart, *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*, SCP, Den Haag 2014, 45 en 66, vgl. 56-57.

27 H.C. van der Meulen, *De pastor als reisgenoot. Pastoraal-theologische gedachten over geestelijke begeleiding*, Zoetermeer 2004, 199-202. Vgl. N. Boonstra, 'Bidden bij bezoek', *Ouderlingenblad* 82/948 (2005), 25. In W.H. Velema, *Verdiept pastoraat. Het voeren van een pastoraal gesprek*, Heerenveen 2004³ eindigen acht van de twaalf gespreksverslagen met bijbellezing en gebed. In het themanummer van *De Waarheidsvriend* 98/35 (2 september 2010) over het huisbezoek wordt gepleit voor het behoud van het 'klassieke pastoraat', maar terwijl in dat verband wel het gebruik van de schriftlezing aan het eind van het gesprek wordt genoemd, komt het pastorale gebed in het hele themanummer niet ter sprake.

zoek blijkt dat ook. Gemiddeld wordt in 75% van de huisbezoeken een traditioneel afsluitingsritueel gepraktiseerd. In gemeenten in het midden van de kerk betreft het 71%, in confessionele gemeenten 89%, in gereformeerde bondsgemeenten 94%, in lutherse gemeenten 50%, in vrijzinnige gemeenten 25% en in de ene expliciet evangelische gemeente is het 100%. Opgemerkt moet worden dat het bij de laatste drie categorieën om heel kleine aantallen gaat.

Tot slot is gekeken naar de door de studenten gerapporteerde werking van het traditionele afsluitende gebed. Wanneer gemeenteleden blijk geven van positieve ervaringen, is het begrijpelijk dat predikanten voor dit afsluitingsritueel kiezen. In de zestien casusbeschrijvingen waarin studenten reflecteren op de werking en beleving van het gebed, hebben ze in dertien gevallen de indruk dat de traditionele afsluiting met gebed door de gesprekspartners op prijs wordt gesteld. De positieve waardering heeft een sterk affectieve kant. In acht beschrijvingen wordt dit expliciet benoemd door de gesprekspartners: men vindt het fijn, prettig, wil het graag, bedankt na het gebed hartelijk. Een mevrouw waardeert bijvoorbeeld dat haar verhaal in het gebed wordt uitgesproken voor God; ze voelt zich geraakt, wordt daardoor geëmotioneerd en lijkt na afloop gesterkt en bemoedigd te zijn, aldus de student. In een ander gesprek wordt de waardering non-verbaal gevoeld in een 'enorme intimiteit': na het amen kijken pastor en gesprekspartner elkaar aan en ervaart de student iets bijzonders wat hij omschrijft als 'twee mensen met elkaar verbonden'. Er is ook een spirituele kant. In drie gesprekken ervaren de studenten de nabijheid van en de verbondenheid met God. Bij twee gesprekken noemt de student de symbolische betekenis van de pastor die als representant van de kerk voor de ander bidt, waardoor deze zich deel voelt van het grotere geheel van de gemeente.

Hoewel rekening moet worden gehouden met vertekening door de waarneming van de studenten, laten de beschrijvingen zien dat het aantal positieve waarderingen bijna vijfmaal zo groot is als de negatieve of twijfelachtige. Die uitkomst suggereert dat het klassieke afsluitingsritueel door gemeenteleden anders gewaardeerd wordt dan in de recente pastorale theorie gebeurt. In het vervolg ga ik na of bij dit verschil in waardering pastoraal-theologische normen een rol spelen en ik doe dat door op de onderzoeksresultaten te reflecteren vanuit enkele pastorale modellen.

Het afsluitingsritueel onder kritiek

De pastorale literatuur wekt de indruk dat bidden in het pastoraat tegenwoordig minder vaak voorkomt dan in het verleden. De kerkelijke *Handreiking* merkt in 2009 bijvoorbeeld op dat het gebed er vroeger vanzelfsprekend bij

hoorde, maar dat dit nu ‘heel vaak niet meer het geval [is]’.²⁸ Ellen Stubbe stelt in 2001, weliswaar gericht op het Duitse taalgebied, ‘dass das Gebet seinen Ort in der Seelsorge fast verloren hat’. Zij brengt dit in verband met de therapeutische benadering van het pastoraat. ‘Therapeutische Seelsorge fand ihre Gestalt ohne das Gebet’.²⁹ In het vervolg ga ik na hoe deze benadering de achtergrond vormt van de kritiek op het traditionele afsluitingsritueel en hoe vanuit een ander pastoraal model een andere beoordeling ervan mogelijk is.

Het therapeutische pastoraat komt in Nederland tot ontwikkeling in de veranderende sociaal-culturele context sinds de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw. In deze tijd maakt in de kerk de vanzelfsprekendheid van tradities en van het gezag van de ambtsdragers plaats voor de behoefte aan inspraak en mondigheid van de gemeenteleden. Deze ont-traditionalisering gaat gepaard met een pluralisering van het geleefde geloof en een gerichtheid op de eigen ervaring.³⁰ De gebruikelijke vormgeving van het huisbezoek wordt daardoor minder plausibel. In deze context voltrekt zich in de pastorale theorie de wending naar de gesprekspartner (‘client-centered’). Met de gerichtheid op de ander verschuift in het pastorale gesprek de aandacht naar diens ervaring en gevoelens. Daarmee worden de kwaliteit en de aard van de relatie in veel gevallen belangrijker geacht dan de (geloofs)inhoud. In deze samenhang wordt het gebed (net als andere religieuze middelen) gezien als een van de hulpbronnen die de ander kunnen helpen zijn/haar problemen op te lossen en te groeien.

Deze aspecten zijn kenmerkend voor de therapeutische benadering van het pastoraat.³¹ Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk in de bespreking die Howard Clinebell in 1966 wijdt aan het gebed.³² In vier van de acht richtlijnen vormen de gevoelens een bepalende rol en de eerste richtlijn luidt dat het gebed afgestemd moet zijn op de behoeften en het innerlijke referentiekader van de ander (empathie), omdat het gebed anders irrelevant of zelfs schadelijk kan zijn. Vanwege de gevoeligheid en de verscheidenheid aan emotionele betekenissen die mensen het gebed toekennen, pleit Clinebell ervoor om deze middelen ‘met veel zorg’, maar ook ‘spaarzaam’ te gebruiken. Omdat hij uitgaat van een immanent godsbeeld, is het gebed volgens hem niet noodzakelijk

28 PKN, *Pastoraat en gebed*, 6

29 Stubbe, *Jenseits*, 10 en 17.

30 A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000, 48-84.

31 Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 80-84.

32 H. Clinebell, *Basic types of pastoral counseling*, Nashville 1966, 261-262. In de tweede druk van 1984 voegt hij een negende richtlijn toe: de uitnodiging aan de gesprekspartner om zelf te bidden; zie onder.

voor het pastorale gesprek: ‘Never feel that one *has* to pray. God is continually active in all therapeutic relationships, whether or not formal “religious” practices are used.’³³ Sterker nog: het gebed kan misbruikt worden. ‘Never use prayer as a tool.’³⁴

De kritiek in de pastorale literatuur van de laatste decennia sluit aan bij deze therapeutische benadering. De kerkelijke *Handreiking* waarschuwt dat met het gebed ‘met de grootste zorg’ moet worden omgegaan, omdat bidden niet alleen een wezenlijk, maar ook een teer element is in het pastorale contact. Bij dat tere wordt gewezen op de relatie (‘is er voldoende veiligheid tussen bezoeker en bezochte?’) en op de gevoelens (‘is bij beiden het verlangen aanwezig?’). Als belangrijk criterium voor het goed functioneren van het gebed wordt genoemd ‘dat degene die bezocht wordt zich daarin betrokken voelt’. Het verlangen naar het gebed moet bij beide gesprekspartners aanwezig zijn, anders ‘ontbreekt de noodzakelijke ruimte’. Dat veronderstelt dan dat daarover gesproken is. Als de ruimte voor gebed ontbreekt kan dat pijnlijk zijn, maar het hoeft niet dramatisch te zijn, aldus de *Handreiking*. Net als door Clinebell wordt ook hier relativerend opgemerkt: ‘de waarde van het pastorale contact wordt niet uitsluitend bepaald door het al dan niet besluiten met gebed’.³⁵ De Nederlands/Zwitserse pastoraal-theoloog Hans van der Geest voegt in zijn kritiek op het gebed als afsluitingsritueel nog een aspect toe, namelijk de congruentie in de grondhouding van de pastor. Als de pastor het moeilijk vindt om met open ogen over het geloof te spreken en dan liever met gesloten ogen, in het gebed, God ter sprake brengt, dan maakt hij van het gebed een surrogaat voor het geloofsgesprek en misbruikt hij het gebed als substituut voor de relatie. Dan ‘kan het gebed een vlucht in een ritueel zijn’.³⁶ Kortom: de regel in deze literatuur is dat de gesprekspartner het gebed moet willen en dat het moet aansluiten bij het gesprek, want anders verwordt het tot ‘een vlag op een modderschuit’; alsof God erbij wordt gesleept.³⁷

Het afsluitingsritueel herzien

Terwijl Van der Geest in de jaren tachtig het begrip ‘ritueel’ nog in pejoratieve zin opvat als een automatisme en een oneigenlijk middel om het gesprek te

33 A.w., 262.

34 Ibid.

35 PKN, *Pastoraat en gebed*, 7.; vgl. C.H. Lindijer, *Gids voor reisgenoten. Een handboek voor lekepastoraat*, 's-Gravenhage 1989, 55.

36 Van der Geest, *Van hart tot hart*, 183. Zie ook voetnoot 7.

37 G.L. Goedhart, *Het gesprek besproken. Praktische handreiking voor ouderlingen*, Kampen 1971, 74v; vgl. Lindijer, *Gids*, 56 en Klein Kranenburg, ‘Samen in de Naam van Jezus’, 329.

beëindigen, wordt in de hedendaagse pastorale theorie het rituele handelen door de pastor veel positiever gewaardeerd.³⁸ Een voorbeeld daarvan is het model van de energetische zielzorg van Manfred Josuttis. Hij benadert het gebed in het pastoraat als overgangsritueel.³⁹ Daarbij onderstreept hij juist het belang van het pastorale bidden als afsluitingsritueel, omdat het met het oog op de overgang een dubbele functie vervult: het maakt afscheid mogelijk en er gaat kracht van uit.

Bij de eerste functie gaat het volgens Josuttis niet om het afsluiten van het gesprek, maar om het openen van nieuwe mogelijkheden in de relatie tussen de gesprekspartners. Als overgangsritueel werkt dat naar twee kanten: de pastor heeft het ritueel nodig omdat hij/zij zich pas weer tot een ander kan wenden, wanneer hij/zij zich eerst van deze gesprekspartner heeft afgewend. Deze scheiding maakt het de pastor mogelijk om zich vervolgens in tijd en ruimte te verplaatsen. Van de andere kant heeft de gesprekspartner het ritueel ook nodig, maar dan juist om iets van het gesprek bij zichzelf aanwezig te laten blijven. Het ritueel van het samen bidden met simultane, parallelle gebaren (handen samen, ogen dicht, hoofd buigen) dient psychologisch gezien de wederkerige identificatie en roept daardoor een illusie van versmelting op. Zo ontstaat door het samen bidden in de verbeelding een transitionele ruimte (Winnicott), waarin de scheiding van de ander op paradoxale wijze juist bijdraagt aan de verinnerlijking en zo tot een voortgaande presentie van de pastor bij de pastoraat. Voor de uitvoering van dit afscheidsritueel veronderstelt Josuttis min of meer vanzelfsprekend dat de pastor het initiatief neemt. Dat sluit aan bij zijn opvatting van de pastor als geestelijke. 'Die seelsorgerliche Arbeit verlangt in jedem Fall die Präsenz einer Person, die von sich selbst entleert, vom Geist Gottes erfüllt, für den anderen geöffnet ist.'⁴⁰

De tweede functie van het gebed als overgangsritueel is volgens Josuttis de bemiddeling van levenskracht. Door het gebruik van bepaalde woorden, gebaren en formules wordt in de verbondenheid tussen mensen een bepaalde kracht overgedragen en ervaren. Dit alledaagse tussenmenselijke contact wordt getranscendeerd tot heilzame kracht wanneer de handelingen benoemd worden met de taal van het geloof. 'Erst auf der energetischen Ebene kann man

38 C. Menken-Bekius, *Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch-theologisch onderzoek*, Kampen 1998. Vgl. Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 254-259

39 M. Josuttis, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*. Gütersloh 2000, 152-157. Zie voor een bespreking en evaluatie van het energetische pastoraat: H.C. van der Meulen, *Om het geheim van het leven. Over spiritualiteit en geestelijke begeleiding*, Zoetermeer 2013, 186-194.

40 Josuttis, *Segenskräfte*, 108-124, hier p. 109.

entdecken, dass religiöse Formeln nicht leere Worthülsen, sondern sprachliche Konzentrate sind.⁴¹ Dat impliceert dat er van het gebed kracht uitgaat wanneer God daadwerkelijk wordt aangeroepen. We kunnen dat godsdienstpsychologisch opvatten als een mentaal gebeuren, waarbij gebed en andere rituelen functioneren als communicatiemiddelen met God en het goddelijke, waarbij God als aanwezig wordt ervaren.⁴² Maar volgens Josuttis is er meer aan de hand: hij ziet het gebed als energetische handeling: de woorden zelf zijn met kracht geladen. Josuttis waarschuwt wel voor het gevaar van ritualisme, bijvoorbeeld wanneer het gebed verwordt tot ceremoniële formaliteit. Terecht stelt hij daarom de voorwaarde dat de pastor over rituele vaardigheid beschikt.

We onderzoeken deze werking van het gebed hier nog wat verder. Gerrit Immink spreekt in dit verband van het gebed als een performatieve praktijk. Kenmerkend daarvoor is dat een mens zich niet alleen 1) met houding en gebaren en 2) met bepaalde woorden, die in een geordende vorm worden uitgesproken (een *script*), maar ook 3) met hart en ziel en dus een zekere verwachting richt tot en een relatie aangaat met God.⁴³ Juist deze gerichtheid activeert een persoonlijke en existentiële betrokkenheid van de bidder op God en de verwachting dat God van de andere kant ook betrokken is op degene die bidt, zodat er sprake is van een wederkerige interactie. Bidden gebeurt in de overtuiging en ervaring dat er van de andere kant een actieve en werkzame presentie uitgaat.⁴⁴ Volgens Immink wordt juist in de handeling van het samen bidden deze godsdienstige ervaring van Gods aanwezigheid geactiveerd. 'In worship there is a kind of reciprocity between acting and receiving. Participants act and meanwhile they receive.'⁴⁵ Theologisch verstaat Immink deze werking als het werk van de Heilige Geest, die weliswaar een kracht is van Godswege, maar die gebruikmaakt van de menselijke vaardigheden.⁴⁶

Net als de liturgie heeft de pastorale setting het karakter van een *performance*. Door een aankondiging van de pastor wordt een overgang gemaakt

41 A.w., 156.

42 J. van Saane, *Religie is zo gek nog niet. Een introductie in de godsdienstpsychologie*, Utrecht 2010, 42-44.

43 F.G. Immink, 'The Practice of Prayer', in: W. Gräb en L. Charbonnier (ed.), *The Impact of Religion on Social Cohesion, Social Capital Formation and Social Development in Different Cultural Contexts*, Berlijn/Zürich 2014, 45-56. Vgl. F.G. Immink, *Het heilige gebeurt. Praktijk, theologie en traditie van de protestantse kerkdienst*, Zoetermeer, 2011, 41-54.

44 Immink, 'Tot God bidden', 24. Vgl. M. Barnard, J. Cilliers en C. Wepener, *Worship in the Network Culture. Liturgical Ritual Studies. Fields and Methods, Concepts and Metaphors*, Leuven 2014, 355-367.

45 Immink, 'The Practice of Prayer', 88.

46 A.w., 89 en 92.

naar de veranderde communicatieve ruimte van het gebed. Een andere houding en de parallelle gebaren van handen en gezicht drukken dat uit. Op deze manier krijgt het samen bidden een lichte liturgische structuur. Dat is ook herkenbaar in de ordening en de inhoud van de woorden: God wordt aange-roepen met termen uit de geloofstraditie, het leven van de ander wordt ter sprake gebracht voor Gods aangezicht en van God wordt een bepaalde werking verwacht en ingeroepen.⁴⁷ Daarbij worden met een enkel woord bepaalde momenten uit de heilsgeschiedenis in gedachtenis geroepen (b.v. Psalm 23) en verbonden met het leven van de ander, zoals dat in de voorafgaande ontmoeting besproken is. In die pastorale setting doen niet alleen de woorden zelf iets met de bidders, maar vindt ook sociale interactie plaats.⁴⁸ De woorden bewerken een wisselwerking tussen de bidder en de ander met en voor wie gebeden wordt. In de dertien casusbeschrijvingen met een positieve waardering van de werking van het gebed blijkt dat de in het pastorale gesprek ontwikkelde vertrouwensrelatie door het gebed geïntensiveerd wordt. De ander wordt affectief of spiritueel bewogen. Kortom: in de pastorale setting wordt door het samen bidden het geestesleven van de gesprekspartner in beweging gezet, zodat hij/zij actief betrokken is in het gebed.

We kunnen vanuit ritueel oogpunt nog een derde functie aan het afscheid-ritueel onderscheiden, namelijk het vestigen en onderhouden van de gemeenschap.⁴⁹ Deze gemeenschap vormt een belangrijke factor in het gebedsleven.⁵⁰ Door het gebed van de pastor als vertegenwoordiger van de kerk wordt het leven van de gesprekspartner performatief verbonden met de geloofsgemeenschap en haar taal en traditie. 'Geformte Texte der Glaubenstradition bringen die individuellen Gefühle von Menschen in der Seelsorge in Kontakt mit der Gemeinschaft der Christinnen und Christen anderer Zeiten und Weltgegenden.'⁵¹ Zo kunnen psalmwoorden uitdrukking geven aan wat mensen uit eigen kracht en geloof niet kunnen zeggen. De predikant is vanwege opleiding en ervaring bij uitstek in staat de juiste teksten te kiezen en door het uitspreken ervan de verbinding te leggen. In het praktijkmateriaal wordt door twee gesprekspartners deze verbinding met de geloofsgemeenschap genoemd. Voor deze sociale functie van het ritueel is het volgens Turners theorie van liminaliteit van belang dat de pastor als gezaghebbend figuur in de gemeenschap hier

47 Gebedsvoorbeelden uit de pastorale praktijk in G. Immink e.a. (red.), *Thema: Het vraaggebed*, *Praktische Theologie* 2004/4, 415-438.

48 Immink, *Het heilige gebeurt*, 43v.

49 Menken-Bekius, *Rituelen*, 42-51.

50 Immink, *Het heilige gebeurt*, 194-196.

51 Dinkel, 'Das Gebet', 139.

de rol van gids vervult en daarin door de gesprekspartner(s) wordt erkend.⁵² Daar zit ook een affectieve kant aan: de keuze van een in ruimte en tijd bepaalde, geordende en herkenbare vormgeving schept een veilige ruimte om meer intense emoties van verdriet en vreugde te kanaliseren en verwerken. Dat is de psychohygiënische functie van het gebedsritueel. In het praktijkmateriaal wordt deze affectieve kant in acht situaties opgemerkt; in enkele gesprekken toonden de gesprekspartners zich geëmotioneerd na het gebed.

Met de nadruk die Josuttis en Turner leggen op het belang van de rituele vaardigheid en het gezag van de begeleider bij overgangsrituelen komen we bij de vraag naar het subject van het pastorale gebed.

De rol van de pastor

De vragen 'wie bidt' en 'in welke vorm' komen in de therapeutische benadering nauwelijks ter sprake. In de pastorale theorie komen ze vanaf de jaren tachtig aan bod. De tweede druk van het handboek van Clinebell uit 1984 is in dezen illustratief.⁵³ Daarin geeft hij twee aanvullingen bij zijn methodische richtlijnen. Het respect voor de ander houdt ten eerste in dat de pastor vraagt of gebed nu zinvol is voor hem/haar. Ten tweede beveelt Clinebell aan om de ander uit te nodigen zelf te bidden, omdat dat op een andere manier helpend kan zijn dan wanneer de pastor bidt. Bovendien besteedt Clinebell nu aandacht aan de vormgeving van het bidden en de variaties daarin. Hij ziet de rol van de pastor als leraar en gids om de ander gebeds- en meditatiemethoden te leren. Dat acht hij nodig, omdat in de hectische, geseculariseerde cultuur bidden voor velen weinig betekenis meer heeft.

Hoe het zelf bidden de ander helpt, wordt door Ganzevoort concreet ingevuld. In zijn hermeneutisch-narratieve benadering van het pastoraat heeft hij de vraag 'wie bidt' nadrukkelijk gethematiseerd.⁵⁴ In het spoor van Henning Luther stelt hij het gelovige subject centraal en in het bijzonder de subjectwording van mensen.⁵⁵ Zij geven hun geleefde geloof zelf vorm op basis van de betekenissen die zij aan de verschillende bronnen in de hen omringende cultuur ontleen. Welnu, door zelf te bidden worden de narratieve en religieuze

52 Menken, *Rituelen*, 49, met een beroep op de rituele theorie van V.W. Turner, *The ritual process: structure and anti-structure*, Ithaca (NY) 1977.

53 H. Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care and Counseling. Resources for the Ministry of Healing and Growth*, Londen 1984, 121-133. Regel 5 en 9 toegevoegd.

54 R. Ganzevoort, *De rol van het bidden*, Zoetermeer 1997. Vgl. Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 240-252.

55 R. Ganzevoort, *De hand van God en andere verhalen. Over de veelkleurige vroomheid en botsende beelden*, Zoetermeer 2006, 79-82.

competentie van de gesprekspartner vergroot en zijn/haar ontmoeting met God gestimuleerd.⁵⁶ De pastor heeft de taak om de ander te begeleiden in het oefenen met het zelf bidden. In deze benadering is er nog wel ruimte voor het traditionele gebed door de pastor als priesterlijke voorbede, om de ander op te dragen aan God, maar de rol van de pastor als degene die het gebed uitspreekt wordt toch vooral kritisch benaderd vanwege het ermee verbonden risico van (religieuze) manipulatie. Daarmee wordt bedoeld dat de gesprekspartner afhankelijk wordt gemaakt van de deskundigheid van de pastor en diens selectie en invulling van het gebed. Het kan er zelfs toe leiden dat de ander slechts als zwijgend publiek wordt aangesproken of een boodschap wordt voorgehouden. In de narratieve benadering heeft het duidelijk de voorkeur dat de gesprekspartner bidt of leert bidden. Met deze subjectivering van het gebed hangt direct samen dat de vormgeving meer gevarieerd wordt, al naar gelang de voorkeur van de gesprekspartner.

De benadering van Clinebell en Ganzevoort van de pastor als gids bepaalt ons bij de kansen die gelegen zijn in het bidden door de gesprekspartner zelf en bij de risico's dat het gebed door de pastor misbruikt wordt. Maar dat is niet het hele verhaal. De veronderstelling is immers enerzijds dat de communicatie tussen de ander en God slechts impliciet is en afhankelijk van de pastor, omdat de ander niet zelf tot God spreekt, en anderzijds dat een ambtelijk of charismatisch opladen van de rol van de pastor de gesprekspartner hindert in het zelf vormgeven aan het eigen geloof.⁵⁷ Wat de eerste veronderstelling betreft, is het in de casusbeschrijvingen echter opvallend dat de pastoranten het door de predikant uitgesproken gebed veel positiever waarderen. Vanuit de rituele en performatieve benadering van Josuttis en Immink is dat te verklaren. Volgens Josuttis schept het gezamenlijke gebed een transitionele ruimte die bijdraagt aan de verinnerlijking door de gesprekspartner. Volgens Immink wordt door de performatieve werking van het gebed ook de gesprekspartner zelf geactiveerd.

De andere veronderstelling van de ambtelijke rol van de pastor bij het gebed gaat uit van een bepaalde, kritische interpretatie van het verkondigende of kerkelijk-sacramentele pastoraat.⁵⁸ Nu wordt in de kritiek op dit model terecht gewezen op het gevaar dat de pastor door een autoritaire neiging en een binnenkerkelijke oriëntatie de gesprekspartner geen recht doet. Maar ook bij dit punt valt het op dat hiervan in de casusbeschrijvingen weinig blijkt.

56 Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 244-245.

57 A.w., 243v.

58 Ganzevoort en Visser, *Zorg*, 71-75.

Dat valt te begrijpen vanuit de pastorale theologie van Eduard Thurneysen.⁵⁹ Hij maakt bij het pastorale bidden onderscheid tussen houding en handeling. Bidden is allereerst een houding die het hele gesprek draagt en er de essentie van vormt: een houding van vertrouwen dat Gods Geest ontvankelijk maakt voor wat God pastor en gesprekspartner in zijn Woord te zeggen heeft.⁶⁰ Op basis van de houding en daaraan dienstbaar krijgt bidden ook gestalte in een handeling, te weten het uitspreken van een gebed. Daarin onderscheidt Thurneysen drie gestalten: het persoonlijke gebed van de pastor als voorbereiding, de voorbede voor de naaste, en het samen bidden met de naaste.⁶¹ In de persoonlijke voorbereiding bidt de pastor om de wijsheid die nodig is om de ander werkelijk te verstaan en om in reactie daarop de juiste keuzes te maken. De pastor heeft dus wel een eigen verantwoordelijkheid, maar deze is juist gericht op de receptieve en hermeneutische competentie.

In het kader van dit artikel gaat het nu om de derde gestalte, het samen met de ander bidden. Het doel daarvan is volgens Thurneysen dat de ander door de handeling van het bidden een stap zet en binnentreedt in de nieuwe dimensie van de ontmoeting met God, dat het komt tot een werkelijk spreken met God, zo stelt Thurneysen in navolging van Calvijn.⁶² Die ontmoeting is volgens Thurneysen het doel van het pastorale gesprek, omdat de mens in de ontmoeting met God heil en redding wedervaart.⁶³ Zo bezien ligt het voor de hand dat de gesprekspartner het gebed uitspreekt. Het verrast daarom dat Thurneysen stelt dat de pastor de leiding moet nemen en de ander meeneemen. Als reden voor die pastorale leiding noemt hij ‘weil mein Nächster den Mut und die Kraft zu solchem Beten von sich aus nicht findet’.⁶⁴ Thurneysen werkt deze overweging niet verder uit, maar geeft daarmee blijk van een belangwekkend pastoraal-psychologisch inzicht. Hij veronderstelt kennelijk dat de psychische of geestelijke gesteldheid van de gesprekspartner (gebrek aan moed), dan wel diens lichamelijke situatie bij ziekte (gebrek aan kracht) het bidden kunnen belemmeren. Het meenemen houdt dan in dat de pastor

59 E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich 1946, hier geciteerd naar de paginanummering volgens de 2^e en volgende drukken, 165-173; 275.

60 A.w., 275: ‘Weil Gott hier alles tut, werden wir ihn anrufen, wird unser ganzes Gespräch vom Gebet getragen sein. Seelsorge, die nicht eigeattet ist ins Gebet, ist keine Seelsorge’.

61 A.w., 169-173. In deze drie gestalten vertaalt Thurneysen de vier regels voor het ware gebed uit Calvijns *Institutie* III.20.4-11 naar de pastorale praktijk.

62 Thurneysen, *Lehre*, 171; Calvijn, *Institutie*, 3.20.2: ‘hominum cum Deo communicatio’.

63 A.w., 167v, in aansluiting bij M. Luther.

64 Ibid.

niet *voor* de ander bidt, maar *met* de ander (cursivering door Thurneysen).⁶⁵ Het is dus vanwege de biddeloosheid van de ander dat de pastor het gebed uitspreekt. Het gaat dan niet om de priesterlijke, maar om een hulpverlenende en educatieve rol.

Thurneysen heeft daar twee redenen voor. De eerste reden komt overeen met de opvatting van het gebed als performatieve handeling. Thurneysen hecht veel waarde aan het samen bidden, zowel vanwege de belofte van Christus' aanwezigheid (Matt. 18, 20), als vanwege de kracht die ervan uitgaat (Jak. 5). Die belofte wordt volgens hem echter alleen vervuld als God ook daadwerkelijk in een gezamenlijk gebed wordt aangeroepen. De tweede reden komt voort uit Thurneysens pastorale ervaring dat veel mensen niet (meer) bidden. Net als Clinebell en Ganzevoort pleit hij hier voor de rol van de pastor als gids en coach, die met de ander spreekt over de vraag of de ander wel of niet bidt; hij vermoedt dat dit 'in talloze gevallen' niet gebeurt. Door samen met de gesprekspartner te bidden geeft de pastor een voorbeeld en dat kan ertoe leiden dat de ander weer 'ins Beten hineinkommt'.⁶⁶ Het gebed door de pastor heeft dan een geloofsvormende functie. Bij het voorbeeld gaat het niet om fraaie gebedsteksten, maar eerder om een heel eenvoudig bidden van het Onze Vader.

Thurneysens opvatting van het pastorale bidden sluit dus niet uit dat de gesprekspartner zelf bidt, is daar theologisch zelfs op gericht, maar vanwege de feitelijke biddeloosheid die hij in zijn pastorale praktijk waarneemt, legt Thurneysen de nadruk op het samen bidden, waarbij de pastor het gebed uitspreekt. 'Darum wird das seelsorgerliche Gespräch immer wieder auslaufen im gemeinsamen Gebet'.⁶⁷ Deze formulering laat overigens zien dat het gebed hier als afsluiting is gedacht. Dat vloeit enerzijds voort uit de theologische visie dat het bidden het eigenlijke doel van het pastorale gesprek is, maar komt ook overeen met Thurneysens opvatting (vergelijkbaar met die van Josuttis) dat het gebed de functie heeft om mogelijke bindingen tussen pastor en gesprekspartner los te laten. In het gebed als afsluiting wordt de ander aan God overgedragen en toevertrouwd.⁶⁸

65 A.w., 172.

66 A.w., 173.

67 Ibid.

68 A.w., 306. Vgl. R. Bohren, *Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen*, Neukirchen-Vluyn 1982, 204, die verwijst naar de ervaring van D. Hoch hoe Thurneysen als pastor aan het eind van het gesprek met haar bad, waarbij ze het gevoel kreeg: 'Jetzt gibt er mich zurück in die Hand Gottes. Er will mich nicht an sich binden.'

Conclusie

Op de vraag hoe het gebed functioneert in de hedendaagse pastorale praktijk is voor de hier onderzochte huisbezoeken in de PKN het antwoord dat het pastorale gebed vrijwel uitsluitend als traditioneel afsluitingsritueel voorkomt, in orthodox-protestantse gemeenten en in het midden van de kerk vaker dan in lutherse of vrijzinnige gemeenten. We hebben gezien dat deze manier van pastoraal bidden in de literatuur van de laatste decennia op grond van communicatieve, relationele en affectieve argumenten wordt afgeraden. In het beschikbare praktijkmateriaal bleek dit afsluitingsritueel echter overwegend positief gewaardeerd te worden vanwege de performatieve werking ervan. Op grond daarvan heb ik een pleidooi gevoerd voor een herwaardering van het pastorale gebed als afsluitingsritueel. We vragen ons nu tot slot af wat deze conclusies betekenen voor de pastorale praktijk.

Wanneer we in onze pastorale visie het samenwerkingsmodel als uitgangspunt kiezen, dan houdt dat voor het pastorale gesprek een bepaalde taakverdeling in.⁶⁹ De pastor heeft als taak de ruimte voor en de voortgang van het gesprek te bewaken, zodat de gesprekspartner ter sprake kan brengen wat er bij hem/haar leeft aan vragen en vreugden. De veronderstelling daarbij is dat de gesprekspartner zelf verantwoordelijk is voor zijn/haar levensweg en dat hij/zij aan het werk gezet wordt om op die weg zijn/haar eigen keuzes te maken. Theologisch gezien gaat het om de eigen relatie van de gesprekspartner tot God. Het is de taak van de pastor om de ander bij die eigen keuzes te helpen en zich daarvoor zo goed mogelijk in te leven in diens belevingswereld. De pastor heeft ook de taak om de verantwoordelijkheid niet van de ander over te nemen.

Het samenwerkingsmodel helpt om de dubbele taak van de pastor bij het afsluitingsritueel te verhelderen. Allereerst moet de pastor de vrije ruimte van het gesprek bewaken. Dat houdt in dat het gebed dient aan te sluiten bij de inhoud van het gesprek en bij de gevoelens en het referentiekader van de gesprekspartner; en dat een juiste houding en stemming bij beide gesprekspartners een voorwaarde zijn. Dat is het tegengestelde van de therapeutische benadering. Terecht wijst deze benadering op mogelijk schadelijke effecten van het afsluitingsritueel en maakt de narratieve benadering gevoelig voor de risico's van macht en manipulatie wanneer de pastor het gebed uitspreekt. Ook Josuttis waarschuwt voor ritualisme en Thurneysen voor gebedskunstjes, voor de manipulatie van het gebed. Bidden is geen vanzelfsprekendheid; er kunnen

69 J. Bodisco-Massink, *Tussen de regels: psychotherapeutische vaardigheden voor pastoraat en geestelijke verzorging*, Tilburg 2013, 113.

beletsels en hindernissen zijn.⁷⁰ De gevoelens van schroom helpen de pastor hiervoor sensibel te zijn. Voor de praktijk betekent dit dat de pastor zich niet alleen moet afvragen: wanneer bidden we, maar ook: wanneer bidden we niet?

Maar het misbruik heft het goede gebruik niet op. Het gebed vormt immers de essentie van de geloofspraktijk en het biedt kansen in het pastoraat. Het is daarom de andere taak van de pastor om het gesprek met God te bewaken. In de kritiek op het traditionele ritueel is er voor deze taak te weinig aandacht. Het samenwerkingsmodel houdt in dat het pastorale gebed wordt opgevat als een 'gemeenschappelijk gebed' (Thurneysen); niet alleen bidden voor de ander, maar samen met de ander. Dat kan inhouden dat de ander bidt en daar is, ook vanuit het verkondigende model, veel voor te zeggen. Dit is echter voor het zelf bidden van de gesprekspartner niet noodzakelijk. Vanwege de energieke en performatieve werking van het afsluitingsritueel wordt de gesprekspartner immers ook actief betrokken als de pastor het gebed uitspreekt. Bovendien biedt dat kansen, niet alleen voor de rituele, sociale en psychohygiënische functie van het bidden, maar ook voor de gemeenschapstichtende en geloofsvormende functie ervan. Daar komt bij dat er pastoraal-psychologische redenen voor kunnen zijn dat de pastor het gebed uitspreekt.

Vanuit het samenwerkingsmodel houdt de herwaardering van het afsluitingsritueel ook in dat de pastor met de ander de eigen verantwoordelijkheid voor diens gebedsleven bespreekt. De pastor neemt dan de rol van gids en coach op zich en gaat samen met de gesprekspartner na of er gebeden wordt, door wie, op welke manier en waarvoor. Dat gesprek ontbreekt te vaak in de hier onderzochte huisbezoeken, maar is nodig opdat het werkelijk komt tot samen bidden. Tot eer van God en heil van de naaste.

70 Klein Kranenburg, 'Samen in de Naam van Jezus', 329-331 noemt als beletsels: de ander is er niet aan toe; de pastor mist, gezien de nood of de ontredering bij de ander, zelf de vrijmoedigheid; er is van echt contact geen sprake, of er is zelfs een vervreemding tussen de gesprekspartners. Vgl. PKN, *Pastoraat en gebed*, 8.