

WERELD EN ZENDING

Tijdschrift voor interculturele theologie

1

2007

**KERK IN EEN  
MINDERHEIDSPOSITIE**

## Wereld en Zending

*Tijdschrift voor interculturele theologie*

jaargang 36 | nummer 1 | april 2007

ISSN 0165-988X

### KERK IN EEN MINDERHEIDSPPOSITIE

#### *Wereld en Zending*

is een oecumenisch tijdschrift voor interculturele theologie, geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

#### *Wereld en Zending*

beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van kerken en christenen in zes continenten.

#### *Wereld en Zending*

gaat uit van de overtuiging dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving. Christenen zetten zich hiervoor in in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

#### *Wereld en Zending*

wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen die zich beroepshalve bezighouden met missiologie, en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In dit tijdschrift proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

#### *Wereld en Zending*

verschijnt vier maal per jaar, en wordt uitgegeven door uitgeverij Kok te Kampen, de Nederlandse Missieraad (NMR) te 's-Hertogenbosch, de Nederlandse Zendingsraad (NZR) te Utrecht, Missio Nederland te 's-Gravenhage, Missio België te Brussel, het Comité van Missionerende Instituten (CMI) te Brussel en de Verenigde Protestantse Kerk in België (VPKB) te Brussel.

## Kernredactie

dr. Frans Damen

dr. Mechteld Jansen, voorzitter

dr. Rogier van Rossum

dr. Thessa Ploos van Amstel, eindredacteur

## Redactie

dr. Dick Akerboom

drs. Jan Brock

prof. dr. Bert Broeckaert

drs. Kathleen Ferrier

drs. Mella Halussy

drs. Jaap Hansum

drs. Hendrik Hoet

prof. dr. Volker Küster

drs. Wout van Laar

drs. Cokkie van 't Leven

dr. H. Noordegraaf

prof. dr. Lieve Troch

drs. Huub Vogelaar

dr. Hans de Wit

dr. Rob van der Zwan

## Redactieadres

Centrum IIMO

dr. Thessa Ploos van Amstel

Heidelberglaan 2

3584 CS Utrecht

telefoon +31 (0)30 253 20 79

e-mail [tploos@hetnet.nl](mailto:tploos@hetnet.nl)

## Uitgeversoverleg

drs. Jaap Houtman

drs. Wout van Laar

dr. John Veldman

## Copyright

© Uitgeverij Kok

en de redactie van *Wereld en Zending*

Overname van artikelen is alleen

toegestaan met bronvermelding en

schriftelijke toestemming van de redactie.

- 1 TEN GELEIDE: Kerk in een minderheidspositie
- 3 De kwetsbaarheid van Jezus en een kwetsbare kerk  
— *Abraham van de Beek*
- 12 Het christendom als minderheid  
— *Martien Brinkman*
- 22 Betekenis van de teloorgang van de kerk als volkskerk  
— *Jan van der Graaf*
- 31 Nieuwe vormen van urban mission  
— *Robert Calvert*
- 45 Perspectief vanuit een etnische, culturele en religieuze minderheidsgroep  
— *Simon Ririhena*
- 53 Van moreel gezaghebbend tot onbeduidend minderheidsverschijnsel  
— *Flip Theron*
- 67 Reactie  
— *Rinse Reeling Brouwer*
- 72 Islamitisch onderwijs in Nederland  
— *Stella van de Wetering*
- 80 Godsdienstigheid in Servië-Montenegro en het probleem van het godsdienstonderwijs  
— *Zorica Kuburic*
- 86 VANUIT DE ZAAL 1: 'Bijbel en liturgie in de kerken van Afrika'  
— *Wout van Veelen*
- 88 VANUIT DE ZAAL 2: 'Eerste dag in vrijheid'  
— *Sitla Bonoo*
- 90 BEELDMEDITATIE: Christus-mandala  
— *Volker Küster*
- 92 KORTWEG
- 98 IN MEMORIAM: Abbé Pierre
- 100 BOEKBESPREKINGEN
- 108 INTERNATIONALE TIJDSCHRIFTEN
- 109 INHOUDSOPGAVE: Jaargang 35 (2006)

## Kerk in een minderheidspositie

---

De woorden '*strangers in the night*' uit de bekende popsong van Frank Sinatra dienden als titel voor een conferentie over kerk-zijn in een minderheidspositie, gehouden in het najaar van 2006 in Houten. Organiserende partijen waren de Protestantse Kerken in Nederland, het *International Reformed Theological Institute* (IRTI) en het *Beyers Naudé Centre for Public Theology*. In dit nummer van *Wereld en Zending* bundelen we een aantal lezingen die tijdens deze conferentie zijn gehouden.

De inzet van *Abraham van de Beek* is principieel: vreemdelingschap en kwetsbaarheid zijn een wezenlijk kenmerk van christenen omdat zij delen in het leven van Christus. Of zij zich in een meerderheidspositie bevinden of een minderheid vormen, doet hieraan niets toe of af. Daarbij bestaat er een *analogia entis* (wezensgemeenschap) tussen Christus, christenen en vreemdelingen. Zij horen bij elkaar omdat zij hun identiteit als vreemdelingen delen, en de ervaring er niet bij te horen. Vreemdelingen zijn niet in de eerste plaats voorwerp van zorg en compassie, maar maken deel uit van het lichaam van Christus. Zoals Lazarus geloofde met zijn zweren (O. Noordmans), geloven vreemdelingen niet zozeer door een bewuste geloofsbelijdenis, maar met hun totale ellende (letterlijk: uit-landigheid – JH).

Denkend in dezelfde lijn ziet ook *Martien Brinkman* voor kerk en theologie bij voorkeur een positie aan de zijlijn weggelegd. Zoals de christen zelf alleen door onder te gaan in het doopwater tot een nieuw bestaan kan komen, zo zal ook alles wat door kerk en theologie uit de maatschappij wordt overgenomen, 'gedoopt' – dat wil zeggen: kritisch getoetst – dienen te worden. Juist vanaf de zijlijn kan de kerk de samenleving laten zien dat haar leden continu hun leven 'kruisigen' met Christus. Het komt er daarbij dan ook op aan dat christenen hun politieke ideeën continu laten 'kruisigen', die immers nooit rechtstreeks met het evangelie vereenzelvigd kunnen worden. Iedere christelijke visie op de maatschappelijke vormgeving van ons geloof dient kritisch onderzocht te worden op haar uitzuiverend en vernieuwend vermogen.

*Jan van der Graaf* is minder enthousiast over de minderheidspositie waarin de kerk van de reformatie in Nederland is terechtgekomen. Toch is hij er met Van Ruler van overtuigd dat de kerk, hoe klein zij ook moge zijn, vanwege haar apostolische karakter, altijd volkskerk (kerk voor het volk) zal blijven. Juist zij weet immers van het mysterie van de wereld, namelijk dat deze ertoe bestemd is verlost te worden tot het rijk Gods. De daaropvolgende bijdragen leveren enkele interessante casestudies van kerken in een minderheidspositie.

*Robert Calvert* toont met voorbeelden uit zijn Rotterdamse context en uit andere steden aan hoe de minderheidspositie waarin veel kerken in stedelijke contexten terecht zijn gekomen, ook een creatieve periode kan zijn, waarin de kerk een nieuwe missie ontdekt en daarmee zichzelf hervindt.

*Simon Ririhena* beschrijft hoe het de Molukse kerken is vergaan, die in de tweede helft van de vorige eeuw ongewild en onverwacht in een positie van minderheidskerk in de Lage Landen terechtkwamen.

*Flip Theron* geeft een verrassende analyse, en schetst tegelijkertijd een aangrijpend en doorleefd beeld van de situatie van de Nederduits Hervormde Kerk in Zuid-Afrika. Het artikel van Theron wordt van enige kritische kanttekeningen voorzien door *Rinse Reeling Brouwer*.

Een tweede mini-thema zijn de daaropvolgende artikelen van *Stella van de Wetering* en *Zorica Kuburic*, beide over godsdienstonderwijs in een multireligieuze samenleving. Van de Wetering bespreekt de ontwikkeling van het onderwijs van een minderheidsreligie, namelijk islamitisch onderwijs in Nederland. Kuburic verhaalt van de opzet en ontwikkeling van het godsdienstonderwijs in Servië sinds 2001, dat gedomineerd wordt door de meerderheidsreligie, het Servisch-orthodoxe christendom. Beide artikelen geven een bijzondere blik in de keuken van zich ontwikkelend religieus onderwijs in multireligieuze samenlevingen

Als gebruikelijk wordt dit nummer besloten met de rubrieken *Beeldmeditatie*, *Kortweg*, *Boekbesprekingen* en *Internationale tijdschriften*; de laatstgenoemde rubriek verschijnt wegens sabbatverlof van Karel Steenbrink deze keer in een beperkte uitvoering. Nieuw is de rubriek *Vanuit de zaal*, waarin voortaan verslag zal worden gedaan van bijeenkomsten, conferenties, tentoonstellingen en andere relevante evenementen. Een mens kan nu eenmaal niet alles persoonlijk meemaken, maar op deze wijze is het wel mogelijk een beetje mee te kijken 'vanuit de zaal'.

— *Jaap Hansum*, themaredacteur  
en *Thessa Ploos van Amstel*, eindredacteur

# De kwetsbaarheid van Jezus en een kwetsbare kerk

Abraham van de Beek

---

Vreemdelingen zijn buitengewoon kwetsbaar. Ze passen niet bij de gewoonten en ideeën van autochtone mensen. Ze zijn 'de anderen' en ze ervaren voortdurend maatschappelijke uitsluiting. Als ze zich aanpassen, worden ze geaccepteerd. Maar dat geeft precies aan dat ze niet geaccepteerd worden *als vreemdelingen*. Ze worden als *buitenlanders* geaccepteerd, omdat ze niet langer *vreemden* zijn. Hoe meer ze vasthouden aan hun eigen identiteit, des te meer zijn ze buitengesloten. De keuze voor buitenlanders is óf zich aanpassen in een lang proces waarin ze steeds afhankelijk zijn van de goedkeuring van anderen, óf bewust weigeren te assimileren en bijgevolg te worden buitengesloten. In beide gevallen wordt hun identiteit als vreemdeling ontkend. Vreemdelingen horen er niet te zijn. Ze horen er althans onder ons niet te zijn. Dit is de hoogste graad van kwetsbaarheid voor een mens: dat je afgewezen wordt om wat je identiteit is. Dat uit zich vooral in de ervaring dat je er niet bij hoort: je bent fysiek aanwezig, maar niemand aanvaardt je zoals je bent.

## De kwetsbare vreemdeling

In 1977 schreef Marinus de Jonge een boek met de titel *Jesus, Stranger from heaven and Son of God*. Daarin gaat het over Jezus zoals het Johannes-evangelie Hem schetst. Volgens Johannes is Jezus een vreemdeling omdat Hij uit de hemel is gekomen. Hij komt van de Vader, en omdat de mensen de Vader niet kennen, verstaan ze ook de Zoon niet. Hij is een vreemdeling in hun midden, en daarom aanvaardden zij Hem niet.

Veel theologen beklemtonen tegenwoordig de volledige identificatie van Jezus met mensen. Hij is een van ons, en juist die eenheid is ons heil. Johannes spreekt echter anders over Hem. Hij is een vreemdeling, en niemand begrijpt Hem, zelfs zijn eigen discipelen niet (14, 9). Vanwege dit misverstaan van wie Hij in wezen is, moet Hij het geweld ondergaan van de leiders – Pilatus, Herodes, Kajafas – en de bothed van zijn volgelingen om te begrijpen waarom het werkelijk gaat. Hij is alleen. Niemand deelt werkelijk zijn leven.

Dientengevolge deelt Hij het lot van de vreemdelingen. Zijn plaats is

in hun midden. Dat is op zichzelf reeds redding voor hen. Als de hoogste kwetsbaarheid van een vreemdeling is dat je alleen bent, doorbreekt de bereidheid van een ander dat lot te delen de muur van isolement. Dat is wat Jezus doet. Hij is inderdaad God met ons, niet in het algemeen, maar God als vreemdeling. Daarom is Hij de God van de vreemdelingen. Zo is Hij degene die vreemdelingen hun identiteit teruggeeft als geaccepteerde mensen, juist als vreemdeling. Dat is veel meer dan medelijden. Het betekent het delen van identiteit. Het is medelijden in de meest letterlijke betekenis: het delen van het lijden van de uitsluiting. En doordat deze gedeeld wordt, is de uitsluiting per definitie gebroken.

Er bestaat dus een intrinsieke relatie tussen de wijze waarop Christus in de wereld is en de wijze waarop vreemdelingen in de wereld zijn. Er is een identiteit tussen Christus en vreemdelingen. Deze identiteit is volkomen, zoals Jezus zegt: 'Ik was een vreemdeling, en jullie namen Mij op' (Matteüs 25, 35). Als we dus de eenheid van Christus met de wereld benadrukken, is dat een gekwalificeerde eenheid: het is de eenheid van de vreemdeling uit de hemel met de vreemdelingen op aarde.

Vanwege deze identiteit delen de volgelingen van Jezus zijn lot. 'Een slaaf is niet meer dan zijn meester. Ze hebben Mij vervolgd; dus zullen ze ook jullie vervolgen' (Johannes 15, 20). Omdat christenen bij Jezus horen, zijn ook zij vreemdelingen op aarde. Omdat zij weigeren zich aan te passen aan de wereld, hebben zij daarom een vanzelfsprekende relatie met andere vreemdelingen. Ze delen hetzelfde lot. Er is een vanzelfsprekende geestelijke verwantschap. Daarom gaan vreemdelingen hun vanzelfsprekend ter harte, zoals Matteüs schrijft. Dat geldt ook voor vreemdelingen die geen buitenlander zijn, maar op een andere wijze zijn buitengesloten uit de maatschappij: zieken, armen, gevangenen. Er is dus een analogie tussen vreemdelingen, Christus en christenen. Zij delen hun identiteit als vreemdelingen en hun ervaring er niet bij te horen. En daarom horen ze bij elkaar.

### **Een vreemde vervreemding**

We moeten met het woord 'analogie' altijd voorzichtig zijn. Het gaat hier niet om een simpele associatie, en zelfs niet om eenzelfde psychologische ervaring. Het gaat om zijnsgelijkheid, eenheid van wezen. Analogie wordt gemakkelijk opgevat als een gelijkheid van twee zelfstandige eenheden, die elk hun eigen wezen hebben en in bepaalde aspecten overeenkomen. De analogie is dan secundair ten opzichte van het wezen van beide.

Als het echter over de relatie van Christus en de christenen gaat, gaat het om iets wat wezenlijker is. Het gaat om een echte *analogia entis*, een wezensanalogie. Er is een volledige identificatie van beiden. We

zien dat weerspiegeld in de manier waarop Johannes spreekt over deze relatie: 'Laat hen allen één zijn, Vader. Zoals U in Mij bent en Ik in U (...) Ik in hen en U in Mij' (Johannes 17, 21.23), of in de taal van Paulus: wij zijn het lichaam van Christus (Romeinen 12, 4-5; 1 Korintiërs 12, 12-27). De teksten die erover gaan dat de volgelingen van Jezus hetzelfde lot ondergaan – 'Ze hebben Mij vervolgd, dus zullen ze ook jullie vervolgen' (Johannes 15, 20) – wijzen dus niet alleen op een uitwendige consequentie van het feit dat ze leren en leven zoals Jezus deed, maar op het wezen van het christen-zijn als lichaam van Christus.

Vanwege die volstreckte eenheid met Christus en hun zijn in Hem delen ook christenen onder elkaar hun bestaan. Bijgevolg delen zij leven en goederen (vergelijk Handelingen 2, 44; 4, 32). Zij delen de beker water (Matteüs 25, 35) en de beker van het martelaarschap (Matteüs 20, 23; Marcus 10, 39). Zij delen het ene brood en drinken uit dezelfde beker, die het lichaam en bloed van Christus zijn. Er bestaat dus een diepe eenheid in Christus die christenen vreemdelingen in de wereld maakt, omdat ze behoren bij Hem die een vreemdeling op aarde is.

Vanwege deze eenheid van Christus en zijn lichaam moeten we nog eens goed kijken naar de tekst uit Matteüs: 'Ik was een vreemdeling, en jullie namen Mij op. (...) Alles wat jullie gedaan hebben voor een van de onaanzienlijksten van mijn broeders of zusters, dat hebben jullie voor Mij gedaan' (Matteüs 25, 35.40). De argumentatie is niet: omdat jullie een vreemdeling hebben gehuisvest, hebben jullie Mij gehuisvest, maar: omdat jullie dit gedaan hebben voor een van de onaanzienlijksten van mijn *broeders of zusters*. Het gaat dus om de broeders of zusters. Het gaat dus niet om vreemdelingen in het algemeen, maar om medegelovigen. Andere mensen behoren niet tot het ene lichaam. Zij hebben dus niet de ultieme eenheid met Christus. Daarom is de identificatie van Christus met vreemdelingen in het algemeen te simpel, juist omdat de identificatie met zijn leven op een dieper vlak ligt dan een loutere overeenkomst.

Toch blijft die overeenkomst met vreemdelingen in het algemeen bestaan. Zij zijn kwetsbare mensen. Dat geeft een herkenning bij christenen. Zij weten wat het betekent vreemdeling te zijn. Zij kennen dat gevoel van uitsluiting. En daarom zullen zij in de naam van Jezus zorgen voor vreemdelingen. Maar deze overeenkomst is anders dan de wezensanalogie die christenen delen met Christus. Het is een analogie van het geloof. Het lijkt er dus op dat de zorg die christenen bewijzen aan vreemdelingen, niets anders is dan christelijke hulpverlening. 'We moeten deze arme mensen helpen.'

We moeten ons echter afvragen of dit de relatie van christenen tot vreemdelingen voldoende tot uitdrukking brengt. De diepste beleving



van vreemdelingen is de ervaring van buitengesloten zijn, er niet bij horen. Als christenen alleen voor vreemdelingen zorgen, is die ervaring niet opgeheven. Zij kan door zorg juist versterkt worden. De buitenstaander is afhankelijk. We zorgen voor *anderen*, en precies daarin bevestigen we dat ze niet bij *ons* horen. De enige manier om de muren van de uitsluiting neer te halen is het leven van een vreemdeling delen als ons eigen leven. Als we het verschil tussen christenen en andere vreemdelingen beklemtonen, maken we duidelijk dat zij niet bij het lichaam van Christus behoren. Dat betekent dat ons diepste wezen anders is dan dat van hen. Dus zijn ze op het diepste niveau buitengesloten, en dat ondanks alle activiteiten op het gebied van christelijke hulpverlening. De enige manier om dat te voorkomen is de buitenstaander te beschouwen als van onszelf, en dan is deze dus geen buitenstaander meer.

Op dit punt is er een uiterst interessante meditatie van Noordmans. In zijn bundel *Zondaar en bedelaar* geeft hij een interpretatie van de gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus. Lazarus gaat na zijn dood naar de hemel. Waarom? Kan dat anders zijn dan door zijn geloof in Christus? Lazarus gaat naar de hemel vanwege zijn geloof. Maar gaat het daar inderdaad om in de gelijkenis? Jezus zegt niets over het geloof van Lazarus. Hij heeft het alleen over zijn ellende. En dan komt Noordmans tot zijn verrassende stelling: 'Lazarus gelooft met zijn zweren.' Hij gelooft 'met zijn totale ellende'. Lazarus was niet ingelijfd in het lichaam van Christus door een bewuste geloofsbelijdenis, maar door zijn leven dat niets anders was dan een gestadig sterven.

Er is een identiteit van het leven van Christus en dat van Lazarus. Er is een identiteit van het leven van Christus en dat van vreemdelingen. Hij deelt hun leven, hun totale bestaan. Dat betekent incarnatie: niet het aannemen van de mensheid in het algemeen om de menselijke waardigheid te bevestigen, maar het aanvaarden van het leven van hen die *geen* waardigheid hebben. Zijn plaats is buiten de legerplaats, waar Hij het bestaan van de mensen buiten de maatschappij deelt (Hebreeën 13, 12).

Vanuit dit perspectief moeten we opnieuw naar de tekst uit Matteüs kijken. Matteüs heeft het inderdaad over het huisvesten van de broeders. Maar het gaat niet over 'uw broeders', maar over 'mijn broeders'. Dat geeft te denken. Het gaat om de broeders van Christus. Dat wil zeggen: degenen die delen in zijn lijden. Zij geloven door hun uitsluiting, zoals Lazarus met zijn zweren. Zij delen het lot van Christus, die door hun lot te delen in de eenheid van een leven dat niet anders is dan een voortdurend sterven, hen redt van hun buitengesloten-zijn. Als we dit bedenken, is de analogie tussen Christus en vreemdelingen veel dieper dan dat Hij op hen lijkt of medelijden met hen heeft. Het

is een eenheid van leven en wezen. Dat sluit vreemdelingen ook in in de cirkel van verantwoordelijkheid. In de gelijkenis van de slaven laat Jezus zeggen: 'Dan had jij toch zeker ook medelijden moeten hebben (...), zoals ik medelijden heb gehad met jou?' (Matteüs 18, 33). Als Lazarus gelooft met zijn zweren, en vreemdelingen met hun uitsluiting, en zij zijn gered door Christus, is het onmogelijk dat zij een andere vreemdeling uitsluiten.

Vreemdelingschap in Christus is een specifiek soort vreemdelingschap. Als vreemdelingen geloven door hun uitsluiting, participeren ze in dit specifieke vreemdelingschap: het behoren bij Hem die *uit de hemel* is. Het gaat dus niet om een beperkt vreemdelingschap dat afhangt van geografische verhuizingen of sociale uitsluiting uit een bepaalde groep. Het gaat veeleer om het verschil tussen het behoren tot de hemel, geboren zijn uit God, zoals Johannes zegt, en behoren tot de wereld. Dat is iets anders dan alleen maar vreemdeling in een vreemd land zijn. Het heeft niet direct betrekking op nationale of culturele identiteit. Als iemand een vreemdeling is in een land, en zich buitengesloten voelt in die maatschappij, kan hij teruggaan naar huis. Hij kan ook assimileren en de vreemdelingenstatus opgeven. Als het om een grote groep gaat, kunnen ze zelfs de maatschappij zo beïnvloeden dat het verschil verdwijnt.

Deze opties zijn voor christenen onmogelijk, zoals de Hebreeën-brief zegt. Het bekende hoofdstuk 11 gaat over redding door het geloof. Dat gaat niet zozeer over hun subjectieve geloofskeus, maar om de realiteit van het behoren bij Gods redding. De auteur komt dicht bij de gedachten van Noordmans. Ze worden gered door de realiteit van hun leven. Onder deze mensen bevinden zich Abraham, Isaak en Jakob. Zij zijn vreemdelingen in een vreemd land. Ze leven in tenten en tonen dat zij vreemdelingen op aarde zijn (Hebreeën 11, 13). Ze waren niet alleen vreemdelingen in het land Kanaän, want dan hadden ze kunnen terugkeren (Hebreeën 11, 15) van God (Hebreeën 11, 16). Dat is de situatie van christenen: ze hebben geen blijvende stad op aarde (Hebreeën 13, 14). Zij zijn niet *ergens* vreemdelingen, maar ze zijn *principieel* vreemdelingen. Dat is de werkelijkheid die ze delen met Christus die uit de hemel is.

Er is dus een verschil tussen vreemdelingschap in een bepaald land en vreemdelingschap vanwege Christus. Daarmee lijkt er opnieuw een wig te worden gedreven tussen christenen als vreemdelingen en andere vreemdelingen. Ook nu moeten we echter oppassen voor te snelle conclusies. Vreemdelingschap in de wereld omwille van Christus neemt altijd de gestalte aan van een specifieke uitsluiting, zoals de weigering aan de keizer te offeren of het niet accepteren dat joden gedood worden door de nazi's, of dat zwarten worden gediscrimineerd. Het vreemdelingschap van christenen wordt altijd uitge-

drukt in een specifieke context en op een bepaald onderwerp. Daarom kan uitsluiting uit een bepaalde nationale cultuur ook de gestalte zijn van het vreemdelingschap in Christus. Zoals Lazarus zijn zweren had, en niet blind was, zo zijn de vreemdelingen in het huidige Nederland niet de martelaren van de vroege kerk. Zij delen in het lijden van Christus op hun *eigen* manier.

Christus is niet de Heer van een specifiek land of de overwinnaar van een specifieke nood. Hij is de redder van de gehele wereld. Zijn lijden neemt echter in zijn lichaam in de wereld telkens weer een specifiek karakter aan, maar dat zijn allemaal gestalten van het feit dat Hij vreemdeling uit de hemel is, die niet past in deze wereld.

### **Het koninkrijk van God**

Christus is een vreemdeling uit de hemel. Hij past niet in de context van deze wereld. Dat geldt ook voor zijn lichaam, de kerk. Hieruit zou men kunnen concluderen dat de wereld en Christus elkaar wederzijds uitsluiten. Omdat het om diepste identiteit, het wezen van beiden, gaat, zou dat zelfs een ontologisch dualisme betekenen. Soms lijkt het daarop in het Johannes-evangelie. Maar juist dit evangelie zegt dat Jezus is gekomen tot *het zijne* (Johannes 1, 11). Alles is door Hem gemaakt (1, 1-3). Hij is niet alleen een vreemdeling uit de hemel, maar ook de schepper van hemel en aarde.

Daarom kijken we gewoonlijk naar de wereld in een verkeerd perspectief. We zien Jezus als een vreemde, en zijn lichaam als vreemd voor de wereld. Maar in het ware perspectief is deze wereld het zijne en het thuis voor zijn lichaam. De *anderen* zijn degenen die vervreemd zijn. Hij is gekomen tot het zijne, maar zij hebben Hem niet begrepen (Johannes 1, 11). De enigen die Hem aangenomen hebben, zijn degenen die in Hem geloven, hetzij met hun belijdenis hetzij met hun zweren. Wie niet gelooft, is reeds veroordeeld (Johannes 3, 18). In het boek Openbaring wordt het perspectief van de hemel aan Johannes geopenbaard: Christus is de Heer der heren, die het geheim van de geschiedenis ontsluit.

In de synoptische evangeliën is de technische term voor deze werkelijkheid 'het koninkrijk van God' of 'het koninkrijk der hemelen'. De hele wereld zal aan de wil van God onderworpen worden, en in vergelijking met de bestaande toestand wordt dan alles omgekeerd: de vijanden liefhebben en vrijwillig geven aan de verdrukker (Lucas 6, 30; vergelijk Hebrëeën 10, 34). Deze omkeer betreft niet een specifieke maatschappij of een specifieke nood. Het koninkrijk van God is alomvattend. Het kent geen grenzen. Het woord 'nationaal', dat zo makkelijk met vreemdelingen wordt verbonden, wordt in het spreken over het geloof van Christus van meet af aan gediskwalificeerd. Het lichaam van de vreemdeling uit de hemel is een wereldwijd lichaam

van zieke, uitgesloten en zwakke mensen, die in de ogen van de wereld de verkeerde belijdenis hebben: 'Jezus is Heer.' In het perspectief van zijn heerschappij is het echter de juiste belijdenis. Hij brengt vrede en gerechtigheid voor *het zijne*. We moeten dus niet de maatschappij veranderen. We zijn veeleer geroepen tot de realiteit dat de hele wereld het koninkrijk van God is als een wereldomspannende samenleving waarin niemand een vreemdeling in de nacht is, niemand buitengesloten is, en die een thuis is voor alle mensen.

De eerste wereldleider die handelde volgens dit geloof, was keizer Constantijn. Over Constantijn wordt dikwijls negatief gesproken, maar we moeten niet vergeten dat hij een heldere visie had op een nieuwe wereld, die geordend worden moest volgens de wet van Christus. Constantijn dacht niet provinciaal. Voor hem was het christendom de *oikoumenè*: de hele wereld. In zijn denken over de oecumene was hij erfgenaam van keizer Augustus, die, geïnspireerd door dichters als Vergilius, een visioen had van een wereld van vrede en recht. Constantijn geloofde dat deze wereld er alleen kon komen door Christus. Het Romeinse rijk zou uiteindelijk de hele wereld omvatten, maar dat was niet om Rome, maar omwille van Christus. Als de hele wereld christelijk wordt, is niemand meer uitgesloten, niemand meer een vreemdeling. Want al verschillen mensen in gewoonten, en al is hun huidskleur niet dezelfde, ze zijn verbonden in een diepere band: het koningschap van Christus. Die bepaalt hun ware, gemeenschappelijke identiteit.

Constantijn heeft van het Romeinse rijk een christelijk rijk gemaakt. En precies daardoor was het christelijk geloof verloren, want het christelijk geloof is het geloof van een vreemdeling. Vanaf het moment dat het rijk christelijk werd, was het christelijk geloof geaccepteerd. Het was een *religio licita*, godsdienst met licentie. Het was zelfs het geloof van de machtigen en van de meerderheid. Het was dus niet langer de godsdienst van de vreemdelingen. Vreemdelingen zijn kwetsbaar, altijd bedreigd, met het risico hun identiteit, zelfs hun leven te verliezen. Het constantijnse christendom was anders van aard. Daarom was het helemaal geen christendom. Ik doel hier niet allereerst op de manier waarop het christelijke rijk opereerde, met een leger en onderdrukking van dissidenten. Ik doel op het feit dat het christendom macht kreeg als zodanig, en daardoor zijn kwetsbaarheid verloor. En wie niet kwetsbaar is, tot in zijn diepste wezen, is geen christen.

Het koninkrijk van God is het koninkrijk van Christus. Het is het koninkrijk van een vreemde in de wereld, en daarom een vreemd koninkrijk. Jezus zegt het zelf tegen de vertegenwoordiger van het Romeinse rijk: 'Mijn koningschap hoort niet bij deze wereld' (Johannes 18, 36). Dat betekent niet dat het niets met deze wereld te maken

heeft, want die wereld is het zijne. Het betekent ook niet dat het niet zichtbaar is in de wereld, want het is 'wat wij met eigen ogen gezien en aanschouwd hebben, wat onze handen hebben aangeraakt (1 Johannes 1, 1). Het betekent dat het zichtbaar en tastbaar is *op een heel bijzondere manier*. Je kunt het zien in de littekens in de handen van Jezus en tasten in de wond in zijn zijde (Johannes 20, 27). Deze littekens verwijzen naar de ware koning die de Zoon van God is: Hij die is gekruisigd en veroordeeld als de koning van de joden. Hij is de koning waarover de joodse psalmen – bijvoorbeeld de psalmen 96-99 – zingen. Hij heerst vanaf het hout, zoals de kerkvaders zeggen, daarbij verwijzend naar een vertaling van psalm 96. Hij is de Heer der heerlijkheid omdat Hij is gekruisigd (1 Korintiërs 2, 8; Filippienzen 2, 6-11). De oversten van deze wereld begrijpen dat niet (1 Korintiërs 2, 8). Zij begrepen het niet toen ze het christelijk geloof verwierpen, en ze begrepen het niet toen ze het aannamen.

Nu lijkt er een paradox te ontstaan. De hele wereld moet onderworpen worden aan Christus. Maar zodra de meerderheid christen is, raakt de kwetsbaarheid die voor het christelijk geloof fundamenteel is, verloren. Toch is dit alleen maar een schijnbare paradox. Deze is gebaseerd op de idee dat de meerderheid macht heeft. Dat mag (soms) het geval zijn in de politiek, maar in het christelijk geloof is dat niet zo. In het christendom is een meerderheid net zo kwetsbaar als een minderheid, omdat zij delen in het leven van Christus. Zijn zichtbare aanwezigheid is de zichtbaarheid van het kruis. Het is de kwetsbaarheid van Hem die werd gehoond en zelf niet hoorde, leed en niet dreigde' (1 Petrus 2, 23). Hij had de macht om legioenen engelen te sturen, maar Hij deed het niet (Matteüs 26, 53). Ongetwijfeld zouden twee zwaarden voor Hem genoeg geweest zijn om de vijand te overwinnen (Lucas 22, 38), maar ze zijn net genoeg om te tonen dat Hij het zwaard niet gebruikt, en om zijn volgelingen te leren dat evenmin te doen.

Omdat zij geen geweld kunnen uitoefenen, zijn christenen altijd kwetsbaar in hun discipelschap. Als er zes miljard christenen in de wereld zouden zijn, en slechts één gewelddadige ongelovige (het doet er niet toe of hij de naam van Jezus gebruikt of niet, want hij gelooft niet met zijn zweren en is een ongelovige door zijn geweld), zijn die zes miljard gelovigen net zo kwetsbaar als hun Heer met zijn legioenen engelen. Want niemand kan een halt toeroepen aan die ene man die zes miljard gelovigen doodt. Ze zijn gelovigen juist in hun kwetsbaarheid.

☞ **Abraham van de Beek** is hoogleraar symboliek en decaan aan de faculteit godgeleerdheid van de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Daarvoor was hij directeur van het *International Reformed Theological Institute* (2000-2005) en hoogleraar dogmatiek te Leiden.  
E-mailadres: a.van\_de\_beek@th.vu.nl

# Het christendom als minderheid

## *Een pleidooi in zes stellingen*

Martien E. Brinkman

---

- 1 Het christendom heeft zich overal te gedragen als een minderheid, ook in zogenaamde 'christelijke landen'.
- 2 Kerk en theologie dienen de misverstand wekkende uitdrukking 'politieke theologie' te vermijden.
- 3 Vooral het sacrament van de doop biedt het kader voor een gezonde publieke theologie.
- 4 De relatie tussen de doop en de verwachting van het koninkrijk Gods ligt in de eerste plaats in een realistische benadering van de reikwijdte van de menselijke zonde.
- 5 De relatie tussen onze oude en de nieuwe Adam kan goed geïllustreerd worden met de begrippen *integrity in conversion* en dubbele transformatie.
- 6 Het sacrament van de doop reikt ons een adequaat denkmodel aan voor elk inculturatieproces en de daarin geïmpliceerde maatschappelijke opstelling van christenen.

### Stelling 1

*Het christendom heeft zich overal te gedragen als een minderheid, ook in zogenaamde 'christelijke landen'.*

In landen waar het christendom overduidelijk een minderheid vormt – zoals in China en Indonesië –, zal het zich vanzelfsprekend ook als minderheid gedragen. Dat was in 'zendingseeuwen' als de negentiende en de twintigste eeuw niet vanzelfsprekend, maar dat is het in de eenentwintigste eeuw wel. Een andere optie is er ook niet. De minderheidssituatie is een onbetwistbaar feit.

Ook echter in het overheersend protestantse Zuid-Afrika, het overheersend rooms-katholieke Latijns-Amerika, het oosters-orthodoxe Oost-Europa, het lutherse Noord-Europa en het rooms-katholieke Zuid-Europa heeft het christendom – hoewel statistisch geen minderheid – zich als een minderheid te gedragen, zo luidt mijn stelling. Met 'zich als een minderheid gedragen' bedoel ik: niet streven naar een

dominante politieke rol, waarmee overigens nog niets gezegd is over de maatschappelijke betekenis die het christendom kan hebben.

De stelling is ook toepasbaar op het overwegend christelijke West-Europa en op de Verenigde Staten. Ook als er geen grondwettelijk geregelde, strikte scheiding van kerk en staat zou zijn, zou toch geen enkele moderne, westerse staat een dominante politieke rol van de kerk(en) nog langer accepteren. Ook kerkelijk betrokken, christelijke, politiek leiders zouden daar niet van gediend zijn en al snel van het gevaar van een *klerikalisering* van de politiek spreken.

Die afkeer van directe kerkelijke invloed op de politiek zal ongetwijfeld deels te maken hebben met het omstreden karakter van de politieke bemoeienis van de kerk in het verleden (bijvoorbeeld in Italië en België), maar zal doorgaans als meer principiële reden de scheiding van bevoegdheden hebben die kenmerkend is voor een moderne democratie. Het principe van de scheiding van de drie machten in een wetgevende macht (regering), een controlerende macht (parlement) en toepassende macht (rechtspraak) laat nu eenmaal geen ruimte voor een vierde macht.

Vanwege deze afkeer is de uitdrukking 'politieke theologie', die op zichzelf al redelijk oude wortels heeft, nooit een populaire uitdrukking geworden in de westerse democratieën. De uitdrukking staat voor 'ondemocratisch gedrag' en roept al gauw de verdenking op erop uit te zijn macht te heroveren op de westerse secularisatie.

## Stelling 2

*Kerk en theologie dienen de misverstand wekkende uitdrukking 'politieke theologie' te vermijden.*

Om van meet af aan de indruk te vermijden uit te zijn op herovering van directe politieke invloed zouden kerk en theologie er goed aan doen de term 'politieke theologie' niet meer in de mond te nemen. Uiteraard hoeft dat niet te betekenen dat de kerk zich verre houdt van politieke kwesties die het welzijn van de burgers direct raken. Daartoe is echter geen directe politieke macht nodig. Het effect van haar verkondiging kan groot zijn. Ethische implicaties kunnen daarin ook ter sprake komen. En die ethische implicaties kunnen ook politiek effect hebben.

Het gaat dan om de overtuigingskracht van haar boodschap. Daarin is ook thans nog altijd vertrouwen gerechtvaardigd. Zo ben ik ervan overtuigd dat in de oorlogsjaren 1940-1945 het accent in de zondagse prediking op de oudtestamentische wortels van het nieuwtestamenteisch getuigenis meer heeft bijgedragen aan de bereidheid van de kerkgangers joden een schuilplaats te bieden dan het officiële kerke-



lijke protest tegen de jodenvervolging. Daarmee is niet de betekenis van dat protest gebagatelliseerd. Daarmee is alleen gezegd dat een officiële kerkelijke verklaring, gericht tot de overheid, kerkelijk gezien slechts *bijzaak* is.

In plaats van over politieke theologie zou ik dan ook liever spreken over *publieke theologie*. In tegenstelling tot wat veel westerse politici ons willen doen geloven, is religie – het geldt voor elke religie – nooit uitsluitend bestemd voor intern, binnenskamers gebruik. Godsdienst raakt altijd het gehele menselijke doen en laten. Als geen ander heeft Abraham Kuyper dat in Nederland verwoord in zijn openingsrede bij de stichting van de Vrije Universiteit in 1880, toen hij uitsprak dat er ‘geen duimbreed is op heel ’t erf van ons menselijk leven, waarvan de Christus, die ons aller Souverein is, niet roept: “Mijn.”’<sup>1</sup>

Op het congres ter herdenking van het feit dat Kuyper honderd jaar eerder zijn befaamde *Stone Lectures* te Princeton (1898) had gehouden over de maatschappelijke betekenis van het calvinisme, noemde de Noord-Amerikaanse filosoof Nicholas Wolterstorff Kuypers benadering van de relatie tussen evangelie en cultuur een ‘holistische’.<sup>2</sup> Geen aspect van onze werkelijkheid mocht in Kuypers ogen worden uitgezonderd van de invloed van het evangelie. Daarmee is met evenzoveel woorden het *publieke* karakter van de theologie bedoeld.

### Stelling 3

*Vooraf het sacrament van de doop biedt het kader voor een gezonde publieke theologie.*

Omdat het sacrament van de doop van oudsher de overgang van het ‘oude’ leven naar het ‘nieuwe’ leven markeert, is dit sacrament bij uitstek geschikt om het kader van een *publieke theologie* aan te geven. Op het eerste gezicht zal dat bevreemding wekken. Zeker in het geval van de kinderdoop markeert de doop in onze beleving doorgaans immers alleen het lidmaatschap van de kerk, theologisch gesproken: de inlijving in het lichaam van Christus.

De kerk heeft echter altijd de kinderdoop alleen maar tegenover de voorstanders van de doop van volwassenen kunnen rechtvaardigen door vast te houden aan de claim dat alle elementen van de volwassenendoop in de kinderdoop bewaard zijn, ook al worden ze in de kinderdoop door de ouders plaatsvervangend beleden. Later in hun leven wordt dan de expliciete instemming van de kinderen verwacht. In het verzet tegen de rooms-katholieke biechtpraktijk hebben de kerken van de reformatie bovendien altijd het belang van een doopviering in de zondagse eredienst, en niet in een aparte doopplechtigheid met alleen de familie, beklemtoond. Bij de doop van elk kind

werden in het klassieke doopformulier dan ook altijd alle aanwezigen opgeroepen hun eigen doop te gedenken en te bedenken dat zij steeds opnieuw hun oude leven dienen af te zweren en het nieuwe leven in Christus dienen aan te gaan. Alle aanwezigen bij een doopdienst worden dus steeds weer opgeroepen hun zonden te belijden, met Christus te sterven en vervolgens een nieuw leven aan te vangen. Elke doopviering was daardoor ook een boetedoening, een biecht, een terugkeer naar de eigen doop. Vandaar dan ook dat de reformatoren de biecht met de daarmee gepaard gaande aflaathandel overbodig konden verklaren.<sup>3</sup> Zo is de gedachte uit de volwassenendoop bewaard dat de doop een overgang naar een nieuw leven is, een werkelijke *wedergeboorte* (Johannes 3, 1-8).

De doop creëert aldus een ongekende vrijheid ten opzichte van zowel ons individuele (zondige) verleden als het verleden van de groep waartoe we behoren. Het ritueel van de doop maakt ons duidelijk dat we los kunnen komen van ons zondige verleden. Aldus ontstaat er speelruimte voor een nieuw begin. De doop is dus met recht zowel een individuele als ook een gemeenschappelijke *rite de passage*, een ritueel dat een overgang naar een nieuw leven in Christus markeert. Het is met recht 'doodzonde' dat dit ethische aspect van de doop in onze doopbeleving zo ondergesneeuwd is geraakt. Daarmee heeft de kerk zelf een van haar belangrijkste maatschappelijke bijdragen 'onder de korenmaat' gezet (Matteüs 5, 15). De kerk is immers een van de weinige plaatsen ter wereld waar geloofd wordt in de mogelijkheid van werkelijke verandering?<sup>4</sup>

Vooraf de nooit theologisch officieel beleden, maar wel feitelijk beleefde scheiding tussen de doop met water en de doop met vuur (de geestesdoop) heeft aan de onderschatting van het veranderingspotentieel dat in de doop besloten ligt, het nodige bijgedragen. De persoonlijke beaming en daarmee ook de uitgesproken intentie als een nieuw, herboren, aan zijn oude Adam afgestorven mens te leven, is daarmee uit het zicht verdwenen. Dat is een ernstige beperking van de betekenis van de doop, die juist haar kracht ontleent aan de markering van de overgang: van het oude leven naar het nieuwe leven.

In de beroemde Lima-tekst over doop, avondmaal en ambt uit 1982 heeft de Wereldraad van Kerken, waarschijnlijk onder invloed van de baptisten- en methodistische lidkerken, opnieuw aandacht gevraagd voor het levensvernieuwend aspect van de doop. Men spreekt expliciet over de doop als 'het begin van de verwerkelijking van het nieuwe leven geschonken midden in de huidige wereld' (D.7), over 'een nieuwe ethische oriëntatie', geschonken onder de leiding van de Heilige Geest (D.4) en over 'ethische implicaties' die niet alleen vragen om persoonlijke heiliging, maar 'christenen ook motiveren om op alle terreinen van het leven te trachten de wil van God te vervullen' (D.10).<sup>5</sup>

Een dergelijke benadering van het leven – gelovend in de mogelijkheid van daadwerkelijke bekering – staat haaks op wat we dagelijks in de politiek zien gebeuren. Daar is het gebruik oeverloos oude rekeningen te vereffenen. Dat geschiedt tussen personen, maar ook tussen volken. In het laatste geval gaat het soms om rekeningen die eeuwen oud zijn. Slechts zo heel af en toe zien we politici een poging doen om de loden last die ons zondige verleden op onze schouders legt, in een bevrijdend gebaar af te leggen.

Toen de Duitse bondskanselier Willy Brandt in de jaren zeventig in het kader van zijn *Ostpolitik* bij het eerste bezoek van een Duits staatshoofd na de oorlog aan Polen in Warschau knielde tijdens de kranslegging bij het graf van de onbekende soldaat, werd dat alom als een daad van boete, van verootmoediging gezien, die de weg vrijmaakte voor een nieuwe verstandhouding tussen beide volken. Een nieuwe verstandhouding in de betekenis van ‘nieuw’ zoals daarover in het Nieuwe Testament gesproken wordt. ‘Nieuw’ (*kainos*) betekent daar: voordien niet voorhanden, onbekend.<sup>6</sup>

Een tweede voorbeeld van zulk ongekend, nieuw handelen is de instelling in de jaren negentig van de Waarheids- en Verzoeningscommissie onder leiding van bisschop Tutu in Zuid-Afrika. Ook hier werd op ongehoorde wijze de loden last van een zondig verleden ‘weggedragen’, en werd een nieuwe toekomst geopend.<sup>7</sup>

#### Stelling 4

*De relatie tussen de doop en de verwachting van het koninkrijk Gods ligt in de eerste plaats in een realistische benadering van de reikwijdte van de menselijke zonde.*

Christenen zijn geen politiek naïeve mensen. Veeleer zijn ze uiterst realistisch. Als geen andere traditie heeft het calvinisme een sterk besef van de kwaadaardige zuigkracht van de geschiedenis en van ons eigen individuele verleden ook in een van haar belijdenissen verwoord. Overbekend is vraag 8 van Zondag 3 van de *Heidelbergse Catechismus*, waar gesproken wordt over het ‘ganselijk onbekwaam zijn tot enig goed en het geneigd zijn tot alle kwaad’. Minder frequent geciteerd is helaas het antwoord op deze vraag. Daar wordt de bovengenoemde collectieve en persoonlijke zuigkracht van het kwaad beaamd, maar wordt ook op de mogelijkheid van een doorbreking van deze zuigkracht gewezen, namelijk ‘tenzij wij door de Geest Gods wedergeboren worden’, en daarbij wordt naar Jezus’ gesprek met Nikodemus verwezen (Johannes 3, 5).<sup>8</sup>

Al op het hoogtepunt van de ‘utopische’ jaren zeventig werd van onverwachte en onverdachte zijde gewaarschuwd voor Prometheus-

achtige menselijke zelfoverschatting, en werd in dit verband door de neomarxistische Poolse filosoof Leszek Kolakowski gepleit voor eerherstel voor het dogma van de erfzonde. Enkele tientallen jaren nadien zou de filosoof Hans Achterhuis in een historisch overzicht van de vaak zeer bloedige erfenissen van politieke utopieën tot eenzelfde pleidooi komen. Beiden verwijten ze de christenheid een van de kroonjuwelen uit haar eigen erfgoed verkwanseld te hebben aan de optimistische tijdgeest van de jaren zeventig en tachtig.<sup>9</sup>

De verdiscontering van de bovenstaande waarschuwing impliceert niet dat christenen geen hoge verwachtingen mogen koesteren van het nieuwe leven in Christus na hun doop, maar wijst hun er slechts op dat het menselijk wereldverbeterend handelen al snel op zijn eigen grenzen stuit. Een aards vrederijk ligt doorgaans niet in het verlengde van onze goede bedoelingen. Ook al kan de doop een teken van het koninkrijk Gods worden genoemd, en belichaamt ze een verandingsdynamiek die het hele leven omvat, daarmee is het koninkrijk Gods nog niet in de sfeer van de menselijke maakbaarheid komen te liggen. Daarvoor belichaamt het koninkrijk te zeer een comparatief – een groter en anders dan – ten opzichte van ons altijd ambivalente handelen en onze altijd ambigue motieven.<sup>10</sup>

Doop en erfzondebesef horen daarom bijeen. De doop leert ons de onveranderlijkheid der dingen nooit te accepteren. De erfzonde daarentegen leert ons de veranderlijkheid der dingen niet te overschatten. Niet voor niets houdt de al eerder geciteerde *Heidelbergse Catechismus* ons voor dat de ‘allerheiligsten’ onder ons in hun leven slechts een ‘klein beginsel van gehoorzaamheid’ tentoonspreiden en dat ze nog maar ‘beginnen’ naar Gods geboden te leven (antwoord op vraag 114 van Zondag 44). Diezelfde catechismus kan ons in een zogeheten *sylogismus practicus* (een sluitredenering waarin de praktijk het bewijs vormt) echter ook voorhouden dat we uit de ‘vruchten’ van ons geloof verzekerd kunnen zijn en dat door onze levenswandel onze naasten voor Christus gewonnen kunnen worden (antwoord op vraag 86 van Zondag 32).

Kortom, ons handelen is niet zonder perspectief – daar legt onze verwachting van het koninkrijk Gods verantwoording van af –, maar zal toch altijd ook door het *simul iustus ac peccator* – de gelijktijdigheid van ons zondaar en rechtvaardige zijn – getypeerd worden. Die tweeenheid van zondaar en rechtvaardige is echter voor hen die in hun gebeden voortdurend van hun vurig verlangen naar het koninkrijk Gods blijk geven, geen evenwichtsconstructie. Vandaar dat de *Heidelbergse Catechismus* ook over een zekere (geloofs)groei kan spreken, waardoor we ‘hoe langer hoe meer’ onze zondige aard leren kennen en met des te meer begeerte de vergeving der zonden en de gerechtigheid in Christus zoeken (antwoord op vraag 115 van Zondag 44).<sup>11</sup>

De verwachting van het nieuwe leven van het koninkrijk Gods biedt de gedoopten dus geen blauwdruk van de toekomst, maar geeft hun leven wel een nooit eindigende dynamiek, ook al zal die dynamiek zich nooit aan de dialectiek van het *simul iustus ac peccator* kunnen onttrekken. Het gaat immers na de doop altijd – zoals de gemeenschappelijke verklaring over de rechtvaardigingsleer van lutheranen en rooms-katholieken van 31 oktober 1999 het zo mooi zegt – om ‘overwonnen’ zonde (*ruled or controlled sin, peccatum regnatum*), zonde waaraan de doodsangel is ontnomen.<sup>12</sup>

### Stelling 5

*De relatie tussen onze oude en onze nieuwe Adam kan goed geïllustreerd worden met de begrippen integrity in conversion en dubbele transformatie.*

De relatie tussen onze oude en onze nieuwe Adam is door de Ghanese presbyteriaanse theoloog Kwame Bediako ooit mooi met de term *integrity in conversion* aangeduid.<sup>13</sup> De term duidt aan dat bekering nooit een totale ‘vernietiging’ (*annihilatio*) van de oude mens kan impliceren, want dan zou er niet van wedergeboorte gesproken kunnen worden. Er moet nog wel iets zijn dat wedergeboren kan worden. Met andere woorden: er moet op een of andere wijze een zekere identiteit (integriteit) tussen de oude en de nieuwe mens blijven bestaan. Zodra we echter zouden vastleggen waarin die identiteit dan wel precies bestaat, zouden we een aspect van ons bestaan van de bekering, van het sterven met Christus, uitzonderen, en dat is onmogelijk. Er moet dus sprake blijven van een zekere identiteit, maar die identiteit kan niet gefixeerd worden.

Deze zelfde dialectiek van continuïteit en discontinuïteit geldt ten aanzien van het publieke effect van de ethische implicaties van de doop. De doop roept ons op tot levensverandering. Die levensverandering betreft ook alle verbanden waarin we leven. Maar de doop roept ons niet op tot vernietiging van alle levensverbanden waarin we leven. Verandering is niet hetzelfde als vernietiging. Veeleer roept de doop op tot een catharsis, een reiniging van de verbanden waarin we leven.

Die reiniging zal altijd een tweezijdig karakter hebben. Het evangelie reinigt onze levensverbanden, maar die levensverbanden werpen ook op hun beurt een nieuw licht op het evangelie. Inculturatie impliceert aldus altijd tweerichtingsverkeer. Om een voorbeeld te noemen: Jezus als voorouder belijden, zoals thans veel Afrikanen en Aziaten geneigd zijn te doen, doorbreekt de stamgebondenheid van het begrip voorouder. Tegelijkertijd belicht het een dimensie van Jezus’ verlossings-

werk, de blijvende en bevrijdende relatie met de doden, die in het evangelie, zeker in westerse interpretatie, onderbelicht is gebleven. Zo zouden er meer voorbeelden te noemen zijn. Het zouden alle voorbeelden zijn van *dubbele transformatie*, van tweerichtingsverkeer, waarin de Geest Gods wordt geacht de *integrity in conversion* te bewaren.

## Stelling 6

*Het sacrament van de doop reikt ons een adequaat denkmodel aan voor elk inculturatieproces en de daarin geïmpliceerde maatschappelijke opstelling van christenen.*

In de doop sterven we met Christus en staan we op met Christus. Een dergelijk afstervings- en wederopstandingsproces typeert ook de maatschappelijke opstelling van christenen. Niets in de samenleving waarin een christen leeft, kan zomaar als overdrachtsinstrument van het evangelie worden overgenomen. Er kan nooit zomaar een simpele 'incarnatie' plaatsvinden, een nesteling van het evangelie in voorgegeven en niet ter discussie staande culturele verbanden. Elk nieuw te hanteren, door christenen over te nemen begrip zal altijd eerst in een reinigingsproces moeten worden opgenomen. Zo is de oude kerk ook omgegaan met alle bestaande religieuze termen die ze ter verwoording van Jezus' betekenis aanwendde.<sup>14</sup> 'Ongebroken' werd geen begrip aanvaard. Daarvoor was men te zeer onder de indruk van het vernieuwende karakter van Jezus' verkondiging. De rol die de context kan spelen in elke vorm van contextuele theologie, is in feite dan ook dezelfde als die welke onze persoonlijke integriteit kan spelen in de doop.

Aldus wordt voorkomen dat contextuele theologie te zeer 'thuis' (*at home*) geraakt in een bepaalde cultuur en verwordt tot een soort regionale of tribale theologie. Daarom kan het – ik spring nu terug naar het begin van deze bijdrage – als een *blessing in disguise* worden gezien dat geen enkele regering directe politieke invloed van een kerk zal accepteren. Dan zou de desbetreffende kerk veel te veel in de verleiding worden gebracht haar ideeën 'ongebroken' maatschappelijk vorm te geven. Gelukkig voorkomt de democratische idee van de scheiding der machten een dergelijke directe invloed. Daardoor is de kerk nu bijna overal gedwongen tot een positie aan de zijlijn. Dat acht ik de enige juiste positie voor haar. Ook Jezus zelf becommentarieerde de politiek van zijn dagen vanaf de zijlijn.

Vanaf de zijlijn kan de kerk de samenleving laten zien hoe haar leden continu hun leven kruisigen met Christus. Dat betekent dat ze ook hun politieke ideeën continu laten 'kruisigen'. Die kunnen nooit

rechtstreeks met het evangelie vereenzelvigd worden. Dat was het 'euvel der vereenzelving' waarin we in de hoogtijdagen van de verzuiling zo aan leden.<sup>15</sup> Veeleer zal het erom gaan onze ideeën over de maatschappelijke vormgeving van ons geloof voortdurend te laten 'dopen'. Dat betekent dan niet dat ze onkritisch gesanctioneerd moeten worden – zoals de uitdrukking 'gedoopte natie' soms lijkt te suggereren –, maar dat ze juist kritisch onderzocht moeten worden op hun uitzuiverende en vernieuwende karakter.

## Noten

- 1 A. Kuyper, *Souvereiniteit in eigen Kring*, Amsterdam, (1880) 1930<sup>3</sup>, 32.
- 2 N. Wolterstorff, 'Abraham Kuyper's Model of a Democratic Polity for Societies with a Religiously Diverse Citizenry' in: C. van der Kooi en J. de Bruijn (redactie), *Kuyper Reconsidered. Aspects of his Life and Work* (VU Studies on Protestant History 3), Amsterdam, 1999, 190-205, 197.
- 3 M.E. Brinkman, 'Penance as an Indispensable Existential Sacramental Moment' in: H.J.M. Schoot (redactie), *Tibi Soli Peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, III), Leuven, 1996, 97-122.
- 4 M.E. Brinkman, *Het drama van de menselijke vrijheid. De ambivalente rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westerse cultuur*, Zoetermeer, 2000, 123-162 ('Een herboren mens').
- 5 *Doop, eucharistie en ambt. Verklaringen van de Commissie voor Geloof en kerkorde van de Wereldraad van Kerken*, Amersfoort, 1983<sup>2</sup>, 15, 14 en 16.
- 6 W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlijn, [1958] 1963<sup>5</sup>, 778-779.
- 7 Vergelijk P. Meiring, *Chronicle of the Truth Commission. A Journey Through the Past and Present – Into the Future of South Africa*, Johannesburg, 1999. Zie voor een toepassing van de uitgangspunten van de Zuid-Afrikaanse waarheids- en verzoeningscommissie op Nederlands koloniaal verleden R. Dorsman en anderen, *Truth and Reconciliation in South Africa and the Netherlands* (SIM Special 23), Utrecht, 1999.
- 8 J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, Amsterdam, 1976, 157.
- 9 L. Kolakowski, "Is de duivel te redden?" Een marxistische benadering', *Toekomst van de religie. Religie van de toekomst?*, Utrecht-Brugge, 1972, 100-110; H. Achterhuis, *De erfenis van de utopie*, Amsterdam, 1998, 107.
- 10 A. Zwiep, *Jezus en het heil van Israëls God. Verkenningen in het Nieuwe Testament*, Zoetermeer, 2003, 32-43 ('Jezus en de komst van het koninkrijk Gods').
- 11 Zie voor de drie genoemde verwijfsplaatsen J.N. Bakhuizen van den Brink, *aangehaald werk*, 215, 199 en 215.

- 12 J. Gros en anderen (redactie), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Genève/Grand Rapids, 2000, 566-582, in het bijzonder 571 (nr. 29) en, voor de nadere uitleg, 577.
- 13 K. Bediako, *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*, Oxford, 1992, 4.
- 14 J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids/Cambridge 2003, 653-654.
- 15 C. Augustijn, *Kerk in Nederland 1945-1984. Teksten*, Delft, 1984, 49-50 ('Christen-zijn in de Nederlandse samenleving 1955').

∞ **Prof. dr. Martien Brinkman** (1950) is hoogleraar interculturele theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Binnenkort verschijnt van hem bij uitgeverij Meinema te Zoetermeer: *De niet-westerse Jezus: Jezus als bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer*.

E-mailadres: me.brinkman@th.vu.nl



## De betekenis van de teloorgang van de kerk als volkskerk

Jan van der Graaf

---

In woordenboeken Nederlands/Engels komt, in de mij ter beschikking staande uitgaven, het begrip volkskerk niet voor. En in Engelstalige artikelen wordt naast *folk church* of *national church* nogal eens het Nederlandse woord 'volkskerk' gebezigd. Hoe dan ook, de volkskerk is vooral in Nederland een historisch begrip. Mijn bijdrage staat in die Nederlandse context.

Een sluitende definitie van het begrip volkskerk is niet goed mogelijk. Het betekent niet dat alle personen van het volk binnen de natie lid van de (of deze) kerk zijn. Globaal genomen is er sprake van een dubbele betekenis: kerk *van* het volk en kerk *voor* het volk. In ieder geval is de volkskerk gericht op het hele volk en wil zij verantwoordelijkheid dragen voor het hele volk. Dat betekent: betrokkenheid op gezin, school, opvoeding en sociaal leven in de hele samenleving.

Zo is de kerk van de reformatie in Nederland vanaf het allereerste begin een volkskerk geweest, op het hele volk gericht. We kunnen in historisch licht zelfs zeggen dat de Nederlandse natie geboren is uit de kerk der reformatie, in de strijd om het gereformeerde geloof gedurende de Tachtigjarige Oorlog (1568-1648). De Nederlandse natie werd een gereformeerde natie, met de gereformeerde kerk als publieke kerk, en een sterke binding tussen kerk en staat.

Ik geef twee voorbeelden. De vertaling van de Bijbel, die na de reformatie de eeuwen verduurde, werd uitgegeven op last van de regering, van de 'hoogmogende heren der Staten Generaal' (Statenvertaling, 1635). En in Amsterdam is een straat met de naam 'Mozes en Aäronstraat', die de verbinding vormt tussen de Nieuwe Kerk en het stadhuis. In deze straat liepen in de zestiende en de zeventiende eeuw leiders van de gereformeerde kerk in Amsterdam en van de gemeentelijke overheid vice versa om bij elkaar op bezoek te gaan.

Toch zijn historici ervan overtuigd dat in de praktijk niet meer dan tien procent van het Nederlandse volk uit overtuiging gereformeerd was. Veel leden van de kerk waren slechts nominaal lid en bezochten niet of nauwelijks de kerkdiensten van de gemeente. Veel leden bezochten de kerk slechts drie keer in hun leven: meteen na de geboorte bij de doop, op hun huwelijksdag en op de dag van hun begrafenis.

Verdiende zo'n kerk de naam volkskerk? De discussie over deze status stak al spoedig de kop op. Kan een kerk die slechts tien procent van het volk als overtuigd gereformeerde leden kent, ten volle een belijdende kerk zijn? En is het mogelijk de tucht over leer en leven in zo'n kerk te handhaven? In dit verband mag ook worden gewezen op soortgelijke discussies binnen de kerken van Zuid-Afrika, met hun Nederlandse origine. De binding van de kerk met het volk wordt daar aangeduid met 'volksverbondenheid'.

### **Kuyper versus Hoedemaker**

Voor een goed verstaan van de volkskerk in Nederland in de latere jaren moet aandacht worden besteed aan twee theologen die aan het eind van de negentiende eeuw met elkaar over deze kwestie strijd hebben gevoerd: Abraham Kuyper en Philippus Jacobus Hoedemaker, de eerste in oppositie tegen de volkskerk, de tweede als verdediger daarvan.<sup>1</sup>

Kuyper, de initiatiefnemer voor de tweede grote afscheiding van de nationale gereformeerde kerk in de zogeheten Doleantie, noemde de volkskerk een 'onheilig fantoom', omdat ze strijdig was met de grote antithese tussen de kerk en de wereld. De kerk moet belijdende kerk zijn, lerend en handelend overeenkomstig de heilige Schrift en de gereformeerde belijdenisgeschriften. De stelling van de reformatie dat de kerk gereformeerd is om telkens weer gereformeerd te worden, had voor hem als consequentie voortdurende zuivering van de kerk, consequent doorgevoerd door middel van afscheiding wanneer de kerk is afgeweken van haar belijdenis.

Hoedemaker daarentegen – en ik stem met hem in – nam zijn uitgangspunt niet allereerst in de belijdenis, maar in het verbond van God, en pas in de tweede plaats, hoewel nauw daarmee verbonden, in de belijdenis. Van Hoedemaker is de beroemde uitspraak dat de mensen volksgewijs tot Christus worden gebracht. Dat is in overeenstemming met Matteüs 28, 19: 'Gaat dan heen, onderwijst al de volken, hen dopende in de Naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest.' Langs de weg van de aanraking van de volkeren met het evangelie sluit Hij zijn verbond met de volkeren. En God houdt zijn trouw aan de volkeren in de lijn van de geslachten, ondanks de ontrouw van het volk. De kerk is daar waar het verbond is, niet allereerst daar waar de ware belijders zijn.

De ecclesiologie (leer aangaande de kerk) van Hoedemaker was voor een belangrijk deel gebaseerd op het Oude Testament, gefundeerd in het verbond van God met Israël. In de psalmen en in de boeken der profeten worden de volkeren opgeroepen God te loven. God zal de volkeren rechtvaardig oordelen en heersen over de naties op de aarde (psalm 67, 4).

Vanwege het verbond mag de gedoopte schare, de menigte van de mensen, niet worden prijsgegeven. De doop is geen act van gehoorzaamheid, maar een bevestiging van de beloften van God, die geslachten lang van kracht blijven. Desalniettemin moet de kerk een *belijdende* volkskerk zijn. De doop is ook geen automatisch werkend symbool, maar vraagt om doorgaande proclamatie van het evangelie om het volk naar het verbond toe te roepen, om in gehoorzaamheid daaraan te leven. Maar wanneer de kerk ziek is, is dat geen reden om de kerk te splitsen. Van Hoedemaker is ook de these 'Samen ziek, samen gezond'. De kerk moet te allen tijde gereformeerd worden van binnenuit.

### **De situatie nu**

Aan het eind van de negentiende eeuw, toen Kuyper en Hoedemaker over de volkskerk discussieerden, was negentig procent van het volk gedoopt. 'Leer het volk zijn doop verstaan, en het is gered', was de mening van hen die stonden voor de volkskerk. De situatie veranderde intussen in de jaren daarna dramatisch. Nu behoort nog ongeveer zestien procent van het volk tot de Protestantse Kerk in Nederland, de kerk die op 1 mei 2004 ontstond uit een fusie van de Nederlandse Hervormde Kerk (de oorspronkelijke kerk van de reformatie), de Gereformeerde Kerken, stammend uit de Doleantie, en de Evangelisch Lutherse Kerk. De prognose is dat over vijftien jaar deze Protestantse Kerk in Nederland, met vier procent van de bevolking, een van de vele kleine kerken zal zijn. Nu telt overigens de christenheid in Nederland nog in totaal 45,5 procent van de bevolking, verdeeld over een groot aantal kerken, voor een belangrijk deel ook kerken van allochtonen. Voordat ik nu op de consequenties van deze neergang voor de aard van de kerk inga, maak ik nog enkele opmerkingen over de situatie en de theologische reflectie daarop in de jaren meteen na de Tweede Wereldoorlog. In die jaren benadrukte de theoloog A.A. van Ruler, in navolging van Hoedemaker, het *apostolisch* karakter van het evangelie. Ik citeer: 'De kerk is als zodanig volkskerk óf ze is geen kerk. Dat betekent niet dat de kerk alle leden van het volk omvat. Het betekent nog minder dat al wat aan religieus leven onder het volk gist, in de kerk nagist. Het gaat om het apostolische evangelie. Dat wil alle momenten van het leven aanraken, omzetten en doordringen vanuit het heil in Christus, opdat het hele leven wordt wedergeboren tot rijk van God.' En dan zegt hij: 'Hoe klein en hoe onbelangrijk de kerk ook geworden moge zijn, zij is en blijft volkskerk. Zij alleen weet van het mysterie van de wereld, namelijk dat deze bestemd is verlost te worden tot het rijk.'<sup>2</sup>

Het apostolische karakter van de kerk werd geformuleerd in de nieuwe kerkorde die in de Nederlandse Hervormde Kerk in 1951 werd aan-

genomen. Voorafgaand aan de formulering inzake het belijden (artikel X) werd een artikel opgenomen over het apostolaat (artikel VIII). Daarin is de volkskerk dominant: 'Als Christus-belijdende geloofsgemeenschap gesteld in de wereld om Gods beloften en geboden voor alle mensen en machten te betuigen, vervult de Kerk, delend in de aan Israël geschonken verwachting van het Koninkrijk Gods haar apostolische opdracht, in het bijzonder in haar gesprek met Israël, door het werk der zending, door de verbreiding van het Evangelie en de voortdurende arbeid aan de kerstening van het volksleven in de zin der Reformatie.'<sup>3</sup>

Dat was een hoog doel, geformuleerd in de jaren waarin de volkskerk als kerk *van* het volk nog een realiteit was. Gedurende de jaren daarna beheerste het artikel over het apostolaat echter dermate het naar buiten gekeerde leven van de kerk dat het belijdende karakter van de kerk verbleekte. Dat gaf een crisis in de kerk in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw, omdat de boodschap van de kerk 'slechts' – ik zeg het generaliserend – wereld-gericht en niet in de eerste plaats Woord-gericht was. En intussen ging, in plaats van dat kerstening of herkerstening van het volk plaatsvond, de secularisatie verder. Na enkele jaren was nog slechts een minderheid van het volk lid van een van de kerken. Gesproken werd over het bankroet van het apostolaat. En nu wordt gezegd: de tijd van de grote woorden is voorbij. In de kerkorde van de Protestantse Kerk in Nederland is de apostolaire instelling van de kerk bescheidener geformuleerd, en bovendien geplaatst in één artikel samen met het belijdende karakter van de kerk: 'De Protestantse Kerk in Nederland is overeenkomstig haar belijden gestalte van de ene heilige apostolische en katholieke of algemene christelijke kerk, die zich, delend in de aan Israël geschonken verwachting, uitstrekt naar de komst van het Koninkrijk van God.' Het apostolische karakter is nu meer in de context van de katholieke kerk der eeuwen geformuleerd.

### **Verdwijning**

Is nu de volkskerk verdwenen, en zo ja, wat zijn daarvan de consequenties? Wanneer we nu over de volkskerk spreken, kan het nog slechts zijn in de betekenis van kerk *voor* het volk, maar naar mijn overtuiging in haar intentie nog steeds *gericht op* het hele volk. En dan zijn we weer bij de formulering van Van Ruler, die zei: 'Hoe klein de kerk ook mag zijn, ze blijft volkskerk', dit vanwege haar apostolische karakter.

Maar wanneer de kerk haar karakter als volkskerk in de zin van kerk *van* het volk verliest, wat is dan de belangrijkste consequentie? Is dat de sociaal-politieke kwestie? De 'Volkskerk van Afrika' bijvoorbeeld ontstond als een kleine minderheid in 1922 vooral vanwege de socia-

le kwestie. Bij de herdenking van het vijftienvestigjarig bestaan in 1997 hield Nelson Mandela een speech in Stellenbosch waarin hij opmerkte dat deze kerk 'een trotse geschiedenis' had in 'de uitoefening van haar spirituele taak, met concrete koppeling aan de sociale omstandigheden waarin de gemeenten leven'. Deze taak hangt niet af van het aantal leden van de kerk. Wanneer er armoede en onrecht zijn onder de leden van de kerk, heeft de kerk een *interne* roeping. Die roeping wordt evenwel uitgebreid tot een *externe* roeping, die de kerk als minderheid uitstraling geeft naar de hele samenleving. Calvijn accentueerde de taak van de kerk voor alle mensen in zijn uitleg van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, op grond van de belijdenis van God als schepper van de hele mensheid.

Maar de sociale kwestie is niet het enige. De volkskerk als minderheid zal ook haar profetische roeping volbrengen naar de natie toe, voor het volk en voor de overheid, wanneer zich ontwikkelingen of praktische situaties voordoen waarin een kloof groeit met de waarden en normen die in het evangelie zijn geopenbaard als valide voor het hele volk. De profetische taak zal zelfs des te scherper geconcretiseerd worden naarmate de samenleving verder seculariseert en weggroeit van de gerechtigheid van het koninkrijk van God. De apostolische taak is dan in hoge mate een missionaire taak.

### **Vier verliezen**

Wanneer intussen de volkskerk een minderheid wordt, zijn er in het licht van het apostolisch geloof naar mijn overtuiging vier ernstige verliezen.

1 De meerderheid van het volk heeft geen plek meer in de structuren van de kerk en heeft geen formele relatie meer met de kerk. Het gevolg is dat de kerk geen natuurlijke entree meer heeft in de gezinnen. Wanneer personen nog slechts nominale leden zijn, zijn er van tijd tot tijd toch mogelijkheden voor pastorale contacten. Ik noemde eerder – als extreme mogelijkheid, maar ook als realiteit – de doop, het huwelijk en de begrafenis. De vonk van het evangelie kan gedurende die plechtigheden overspringen. Veel mensen werden rondom die plechtigheden voor de eerste keer of opnieuw praktisch meelevende leden van de kerk of echte gelovigen.

2 De kerk verliest haar functie als moeder voor de mensen. De kerk heeft een boodschap van bemoediging voor mensen die de gevolgen van de zonde en van de gebroken situatie van het mensenleven in hun bestaan meedragen. Maar wanneer contact met de kerk verdwijnt, kan de kerk haar taak als moeder voor haar kinderen, vooral voor dwalende kinderen, niet ten uitvoer brengen. Een natuurlijke

moeder kan haar kinderen leren wat ze van haar ouders en indirect van vroegere geslachten heeft geërfd. De kerk als moeder spreekt zo ook over eeuwenlange waarden in de lijn van de geslachten. Ze kan het geloof van de kerk der eeuwen helder maken. De diepste kwestie is overigens dat de basis van het verbond wegvalt wanneer de band met de kerk helemaal is verbroken.

**3** In het verlengde van de voorafgaande punten ligt het verlies dat de meerderheid van het volk niet meer de *ervaring* of het *besef* heeft van de kerk als volkskerk, noch als kerk *van* het volk, noch als kerk *voor* het volk. De kerk wordt voor de meerderheid een *corpus alienum*, een vreemd lichaam. In de samenleving is bijgevolg de kerk niet meer *sui generis*, niet meer van eigen aard, onderscheiden van andere instituten en organisaties in de samenleving. De kerk wordt zelf een van de vele sociale instellingen, met een plaats binnen de democratie, maar niet als instantie die unieke waarden proclameert, zowel voor afzonderlijke personen als voor de samenleving als geheel. De kerk heeft geen greep meer op het volk, gedragen door een diep respect, bewust of onbewust, voor haar specifieke karakter. In het verleden weigerden mensen vaak hun nominale lidmaatschap te beëindigen of ze aarzelden dienaangaande. Maar naarmate meer mensen de band met de kerk doorsnijden en de secularisatie voortschrijdt, is er een cumulatief effect, waardoor de binding van anderen ook lossier wordt of geheel verdwijnt. De brief aan de Hebreëen zegt bovendien dat het onmogelijk is diegenen weer tot bekering te brengen die ooit door het evangelie zijn verlicht en het goede Woord Gods hebben geproefd, maar afvallig zijn geworden (Hebreëen 6, 4-6).

**4** Het gezicht van de samenleving verandert wanneer de invloed van de kerk zwakker wordt. De samenleving in Nederland wordt meer en meer een seculiere samenleving, die vatbaar is voor vreemde ideologieën, omdat de waarden van het evangelie, die mijns inziens goed zijn voor alle mensen in het algemeen, verdwijnen. In de loop van het secularisatieproces begonnen we te spreken over het postchristelijke karakter van de samenleving, die meer en meer multicultureel en multireligieus werd. In een postchristelijke omgeving is er wel, hoe dan ook, nog herinnering aan de waarden van het evangelie; zelfs wanneer die zich uit in een protesthouding tegen het evangelie. Het gelaat van de samenleving werd echter meer en meer modern, met kenmerkende noties als individuele autoriteit, vrijheid en gelijkheid als kernnoties. Vervolgens is steeds meer gesproken over postmodernisme. De cohesie is verdwenen uit de samenleving. Het besef is te loorgegaan dat de natie van oorsprong een organische eenheid van individuen is, met een gemeenschappelijk karakter, een gemeen-

schappelijke cultuur, bepaald door een gemeenschappelijke geschiedenis. De kerk mist nu de mogelijkheid om aan het volk haar culturele bestaanseigenheid duidelijk te maken, ook in de confrontatie met andere culturen en religies. Nu, in de postmoderne situatie, is twijfel gemeengoed. Maar in het gat dat ontstond, heeft de kerk niet meer de juiste handvatten om met de mensen buiten de kerk te communiceren en nieuwe cohesie te geven aan de samenleving.

### **Mogelijkheden**

Na dit exposé maak ik ten slotte nog enkele opmerkingen met betrekking tot de roeping en de uitdaging voor de kerk, die naar mijn overtuiging toch volkskerk blijft, als kerk *voor* het volk, hoewel zij een minderheid vormt in de samenleving.

De problemen van de kerk toen ze nog een brede volkskerk was, waren vaak geconcentreerd op de vraag van haar belijden. Er waren vaak spanningen met betrekking tot het confessionele karakter vanwege de onmogelijkheid om de tucht in de praktijk te handhaven. Het karakter van de kerk was in feite pluraal. Naar mijn overtuiging moet de kerk, in meerderheids- of minderheidspositie, allereerst belijdende kerk, Christus-belijdende kerk zijn. Ik herinner aan een woord van O. Noordmans, die diepgaand reflecteerde op de volkskerk. Hij zei: 'Wie in de nood van de tijden schreeuwt om de kerk, wil vooral een *echte* kerk. Een moeder. Men moet zichzelf te binnen brengen wat de kerk moet zijn en wat ze vaak was. Ze is draagster van waarheid en heeft een dogma. Zelfs de gedachte aan kerkelijke tucht, die gedurende lange tijd contrabande was, komt weer in beeld.'<sup>4</sup> Noordmans zei ook dat de kerk als moeder een dienend karakter heeft. Zouden we dan, wanneer we de kerk als moeder zien, verlangen naar haar verlies van principes? Ik denk dat de kerk, als minderheid in een seculiere omgeving, zich moet heroriënteren op de vroege kerk, toen de situatie prechristelijk was. De belijdenis van de christenen met betrekking tot de Christus van het evangelie en het aan Hem gerelateerde dogma was duidelijk. De heiligheid van de kerk is 'gebonden aan het Woord en de sacramenten', zei Noordmans, gericht op de schare, die 'de volle boodschap van het Evangelie' zal ontvangen.

Het werk van de belijdenis is nooit klaar. De kerk is *reformata, quia reformanda*, hervormd om het steeds te worden. Belijden is doorgaand, contextueel belijden. De kerk heeft de roeping concreet te belijden inzake belangrijke thema's in de geseculariseerde *Umwelt*, zoals vrijheid, gelijkheid, gebrek aan gezag, polarisatie onder het volk, multireligiositeit en multiculturaliteit. Haar confessionele karakter is tegelijkertijd haar profetische geaardheid. Wanneer zich ontwikkelingen voordoen die haaks staan op de waarden en normen van het evangelie, zal de kerk spreken met profetisch gezag, of men het horen

wil of niet (Ezechiël 3, 11). De profetische taak wordt gedragen door de belijdenis van Paulus dat Christus op het kruis de machten van alle eeuwen heeft overwonnen (Kolossenzen 2, 15). Maar de kerk weet ook van het geduld van God met zijn wereld. Overeenkomstig dit geduld zal ook de kerk geduld oefenen met mensen die niet (meer) kunnen geloven in een boodschap van de andere zijde, van buiten het horizontale menselijke leven.

De taak van zending kan niet worden opgegeven. Maar zending moet wel plaatsvinden in dialoog met moderne mensen, die geen besef meer hebben van schuld en genade. Hoe het contactpunt te vinden in de harten van moderne mensen? De kerk moet de weg vinden van inculturalisatie. Naar mijn diepe overtuiging hebben we hier aandacht te besteden aan het werk van de heilige Geest. Er is een nieuw verlangen naar spirituele ervaring. Paulus spreekt van de liefde van God die in onze harten wordt uitgestort door de heilige Geest, die ons is gegeven (Romeinen 5, 5). De heilige Geest overtuigt ook moderne mensen van zonde, gerechtigheid en oordeel (Johannes 16, 8), maar wel in de context waarin zij leven.

De kerk kent en zal tonen de diepe betekenis van het vreemdelingschap van de christenen en hun pelgrimsweg in de wereld (Hebreeën 11, 13). Op die pelgrimsweg heeft de kerk leefregels en richtlijnen, onderscheiden van die in de wereld, gestempeld door de navolging van Christus. 'Uw inzettingen zijn mij gezongen in het huis van mijn vreendelingschap' (psalm 119, 54). De galerij der geloofshelden, genoemd in Hebreeën 11, toont in het leven van elk van die gelovigen wat vreemdelingschap in de praktijk betekent. Mozes wilde liever met het volk van God kwalijk behandeld worden dan de genietingen der zonde te hebben (Hebreeën 11, 25). Juist in de levenspraktijk zullen kinderen van God levende brieven van Christus zijn. En dat zal het beste *mission statement* van de kerk in de wereld zijn, ook – of misschien vooral – wanneer ze een zwakke positie heeft in de samenleving.

## Noten

- 1 Onder de vele boeken en artikelen noem ik de studie van prof. J. Kamp-huis *Op zoek naar de belijdende volkskerk. Notities over het kerkelijk-kerkrechtelijk denken van dr. Ph.J. Hoedemaker, inzonderheid met betrekking tot zijn oppositie tegen het zogeheten Doleantie-kerkrecht van dr. A. Kuyper en dr. E.L. Rutgers* (rede bij de rectoraatsoverdracht aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) op 16 maart 1967, Groningen: De Vuurbaak, 1967).
- 2 A.A. van Ruler, *Blij zijn als kinderen*, Kampen: Kok, 1972, 230.
- 3 Zie voor de verklaring van deze kerkorde P. van den Heuvel, *De Hervorm-*



- de Kerkorde. *Een praktische toelichting*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2001<sup>2</sup>.
- 4 O. Noordmans, 'Pacifiatie', in *Verzamelde Werken V*, Kampen: Kok, 1984, 139.

∞ **Dr. ir. Jan van der Graaf** (1937) studeerde chemische technologie aan de Technische Hogeschool te Delft (1956-1961). Na enige jaren leraar te zijn geweest in het middelbaar onderwijs was hij van het begin van de jaren zeventig tot 2002 algemeen secretaris van de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk, en daarna, tot zijn pensionering in 2004, studiesecretaris. In deze functies was hij tevens hoofdredacteur van *De Waarheidsvriend*, het orgaan van de Gereformeerde Bond. In 1994 kreeg hij een eredoctoraat in de theologie aan de Radai-faculteit in Boedapest.  
E-mailadres: [jgraaf@tiscali.nl](mailto:jgraaf@tiscali.nl).

# Nieuwe vormen van urban mission

Robert Calvert

---

Wanneer je door de straten van Rotterdam of andere grote havensteden loopt, kom je mensen tegen met allerlei accenten, talen, kleding en huidskleur. Men zegt dat de helft van de kinderen die vandaag de dag in Rotterdam geboren worden, ten minste één ouder heeft die uit het buitenland komt. Ten gevolge van koloniale, politieke en economische migratie is Rotterdam een buitenlandse stad geworden voor de Nederlanders die in het noorden en oosten wonen. Met een bevolking van ongeveer een miljoen inwoners vormt de stad een belangrijk deel van de Randstad, een stedelijk gebied dat zich uitstrekt tot Amsterdam, met een bevolking van zeven miljoen, vergelijkbaar met de omvang van Londen. Het standbeeld van Zadkine is symbolisch voor het verhaal van Rotterdam, omdat het een man voorstelt die zijn armen naar de hemel uitstrekt terwijl zijn hart uit zijn borstkas is gerukt. De identiteit van Rotterdam is nog altijd sterk verbonden met het bombardement op het stadscentrum in mei 1940, maar is sindsdien dramatisch veranderd. Een nieuwe brug over de Maas en hoge torenflats met appartementen en kantoren maken deel uit van het nieuwe, doortastende profiel van de stad. Rotterdam is een stad die een rol wil spelen in de wereld, en waar mensen zich willen onderscheiden. Ze zeggen nog altijd dat je, als je in een winkel in deze stad een overhemd koopt, de mouwen al opgerold zijn! Wat is, in zo'n voortdurend veranderende stad, de rol van de kerk?

Laat ik beginnen met de kerk te introduceren waar ik werk in Rotterdam. De *Scots International Church* is een voorbeeld van een historische, hervormd-protestantse kerk die een nieuwe identiteit heeft gevonden. De Schotse kerk ontstond in 1643 met de families van Schotse handelaars en vluchtelingen en heeft sindsdien een prominente plaats ingenomen in het centrum van de stad. Het kerkgebouw, dat met de rest van het centrum was uitgebrand bij het bovengenoemde bombardement in 1940, is gelegen in een oude binnenstadsbuurt, vlak tegenover het Ooglijdersgasthuis. De Engelstalige diensten trekken mensen van meer dan veertig nationaliteiten; daarom

voegde de gemeente in 1966 het woord *international* toe aan haar naam. Bovendien ontdekten we een rol te hebben in de stad door

- een netwerk te vormen met plaatselijke instellingen;
- gebouwen op een nieuwe manier te gebruiken;
- gastvrijheid te verlenen;
- mentor te zijn voor stagestudenten.

### *Netwerk*

Achttien maanden lang brachten we intensieve bezoeken aan allerlei gemeentelijke, particuliere en vrijwillige diensten in het centrum van de stad, inclusief bedrijven, sociale instellingen en kerkelijke leiders. Daarna organiseerden we een tweedaagse conferentie en kweekten we veel goodwill. Op dit moment is het vormen van netwerken een regulier en gewoon onderdeel van onze pastorale opdracht; daardoor scheppen we nieuwe partnerschappen met migrantenkerken.

### *Gebouwen*

De kerk bezit een gebouwencomplex in het hart van de stad, in een wijk die chiquer aan het worden is. We deden research en maakten de keus tussen verhuren aan het Ooglijdersgasthuis of aan het stedelijk programma voor opbouwwerk. Een klein huis wordt gebruikt als opvang voor asielzoekers, de zaal onder de kerk wordt door groepen uit de plaatselijke bevolking gebruikt, en de kerk zelf door migrantenkerken met Afrikaanse voorgangers. We zijn gastheer voor een wekelijkse gebedsbijeenkomst van de city-kerken, en vele nieuwe kerkelijke gemeenschappen zijn hier begonnen.

### *Gastvrijheid*

We deden een paar mislukte pogingen om de kerk open te stellen voor de buurt en andere groepen, voordat *Mamre* tot ontwikkeling kwam als interkerkelijke dienst aan asielzoekers en aan hen die niet over officiële documenten beschikken. *Mamre* is gebaseerd op het verhaal over Abrahams gasten in Genesis 18. De pastorale dienst zorgt voor een veilige ruimte, voedsel en kleding, persoonlijke steun en doorverwijzing, maar is ook bezig met evangelieverkondiging en educatief werk. We leren een nieuw missiologisch paradigma van God als de Mysterieuze die zijn volk opzoekt.

### *Studenten*

Zowel stagestudenten als groepen studenten van verschillende theologische instellingen bezoeken onze kerk regelmatig. We proberen samen te werken met kerken en opleidingen en hebben programma's ontwikkeld die kerkelijk leiders in staat stellen na te denken over een breed spectrum van *urban ministries* en migrantenkerken. Door con-

tacten te bevorderen met andere kerkelijke en diaconale organisaties in de stad is de kerk al lerende in staat nieuwe vormen van partnerschap te laten ontstaan.

### **Globaal en stedelijk**

In de haven van Rotterdam leert men dat de wereld snel verandert. In West-Europa wordt duidelijk dat het Zuiden zich naar het Noorden beweegt, en het Oosten naar het Westen. De menselijke migratie is groter dan ooit, terwijl tegelijkertijd de planeet Aarde verstedelijkt. Voor de eerste keer in de geschiedenis leeft 50 procent van de wereldbevolking in stedelijke gebieden. In Europa is dat percentage zelfs 75. 'Extrapolatie van de huidige trends wijst erop dat het aantal mensen dat momenteel (in 1996) in steden woont, tegen het jaar 2025 waarschijnlijk verdubbeld zal zijn.'<sup>1</sup> De grootste steden hebben zich onherkenbaar ontwikkeld sinds Hall voor het eerst het concept uiteenzette toen hij Londen, Parijs, de Randstad, het Roergebied, Moskou, New York en Tokyo beschreef.<sup>2</sup> De geürbaniseerde wereld is veranderd sedert 1650, toen de grootste tien steden van de wereld allemaal in Europa te vinden waren; in het jaar 2000 stond alleen Moskou in de top tien. Volgens de Verenigde Naties is Tokyo de grootste stad, met ongeveer vijfendertig miljoen inwoners, maar de megasteden in Latijns-Amerika, India, China en Zuidoost-Azië groeien naar de twintig miljoen toe. Nieuwe industrialisatie in China maakt het noodzakelijk dat de regering ieder jaar twintig steden met ieder een miljoen inwoners ontwerpt om gelijke tred te houden met de migratie van het plateland naar de stad.

Globalisering heeft de functie van steden belangrijker gemaakt dan hun omvang. Industrialisatie leidde tot het ontstaan van voorsteden, maar de huidige mondiale expansie heeft ook tot stedelijke corridors van ontwikkeling geleid. 'Moderne steden worden niet alleen in fysieke termen vertaald, maar als sociale, ruimtelijke netwerken, geschapen, onderhouden en gehanteerd door een scala van communicatiemediën.'<sup>3</sup> De wereldmarkt en communicatienetwerken hebben de consolidatie van de Europese belangen gediend. In 1990 was bijvoorbeeld de helft van de top twintig van transnationale ondernemingen in de wereld, met de Koninklijke Shell voorop, van origine Europees, met hoofdkantoren in Europa.<sup>4</sup> Multinationals zijn als wereldburgers, die de neiging hebben afwisselend in vele steden te wonen in plaats van hun leven op één plek te leiden. Het is van belang dat we 'urbaan' meer interpreteren als een proces dan als een plaats, want de ruimtelijke betekenis van het begrip stad houdt op te bestaan als de stad bijna de hele wereld omspant. Stedelijke corridors zijn bezig het te winnen van de concepten van groengordels. Steden ontwikkelen banden met andere urbane centra. Binnen en buiten de stad zijn mense-

lijke systemen met elkaar verbonden in wisselwerking. Ik geloof dat *urban mission* meer een wijze van kijken naar de wereld is dan een reeks technieken of methoden. Terwijl urbanisatie of verstedelijking de toename van de stad en van stedelijke gebieden beschrijft, is er ook nog datgene waar in het Engels de term *urbanism* voor staat, namelijk de invloed van de stad op het menselijk leven en de beschrijving van urbane processen. Het Nederlands heeft hiervoor nog geen goed equivalent, maar *urbanisme* ligt voor de hand.

### **Bijbelse beelden**

*Urban mission* daalt af naar de armen en reikt omhoog naar de machtigen, maar de term is soms onnodig op een exclusieve manier gebruikt. Bijbels gesproken maken drie dimensies in de dienst van Jezus Christus duidelijk wat ermee bedoeld is:

- Jezus' relatie met de *armen*, bijvoorbeeld melaatsen, gedemoniseerd, de massa's, *the last, the lost and the least*;
- Jezus' relatie met de *machten*, bijvoorbeeld Simon de farizeeër en Zacheüs, de godsdienstig leiders, verzoeken en beproevingen;
- Jezus' relatie met *plaatsen*, bijvoorbeeld het feit dat Hij een Aziatisch vluchtelingenkind is, geboren in Egypte, de steden van Galilea en het feit dat hij weent over Jeruzalem.

De Bijbel heeft veel belangstelling voor de bewoners van de steden vandaag. De profeet Jeremia verraste de joodse ballingen door hun te vertellen dat ze zich moesten vestigen in een vreemde stad en daar hun welzijn moesten zoeken (Jeremia 29, 7). De profeet Jesaja verzag dat de oude ruïnes herbouwd zouden worden door vreemdelingen en buitenstaanders (Jesaja 61, 4). Zijn opvatting van een nieuwe stad is een plaats waar gezondheid is, vreugde, gebed dat beantwoord wordt, adequate huisvesting (65, 17).<sup>5</sup>

De eerste prediking van de Heer in Lucas 4 is gebaseerd op Jesaja 61 en biedt bevrijding, een visioen en hoop voor de gemarginaliseerden. Lucas gaat verder door de opgestane Christus te beschrijven als degene die de discipelen opdraagt uit hun *comfort zones*, comfortabele gebieden, te trekken (Handelingen 1, 8). De band tussen *local* en *global* ontstond al ver voor het tijdperk van globalisering! Het oordeel over Babel in Genesis 11 had de bedoeling de talen te verwarren, maar de gave van Pinksteren wil juist de knopen uit elkaar halen. Bij de geboorte was de stedelijke kerk veeltalig, ofschoon het halve boek Handelingen nodig is voordat de kerk bij de vergadering in Jeruzalem (Handelingen 15) multicultureel wordt. De vooroordelen van de apostelen op het gebied van rassen waren vergelijkbaar met die van Jona, en moesten uitgedaagd worden. Het Griekssprekende team van

diakenen (Handelingen 6) leidde tot de ontwikkeling van een internationaal team van leiders in Antiochië (Handelingen 13). De uitbreiding van de vroege kerk bevestigt dat verschillende soorten steden verschillende benaderingswijzen vereisen en tot verschillende soorten kerken leiden. Ik geloof dat we in zekere zin nog altijd bezig zijn het boek Handelingen te schrijven in havensteden als Alexandrië en Rotterdam of culturele hoofdsteden als Athene en Amsterdam.

Soms horen we evenwel negatieve verklaringen over de stad binnen de kerken, zoals: 'God schiep het platteland, maar de mens maakte de stad.' Op basis van verwrongen beelden van Jezus als herder, lijkt het dan dat God en spirituele gemeenschappen zich meer thuis voelen in de bergen. Ik ben het eens met de katholieke wetenschapper Anton Houtepen die schrijft: 'We moeten vooral Gods aanwezigheid in de stad benadrukken en zijn afwezigheid ontkennen. God is geen romantische rurale God. We kunnen Hem niet vinden door "terug naar de natuur" te gaan.'<sup>6</sup>

Vaak is gezegd dat de Bijbel begint in een tuin en eindigt in een stad. Onze toekomst is een urbane toekomst, maar helaas worden tuinen en steden zo vaak als tegenstelling beschouwd. In Genesis werd de eerste stad gebouwd door Kaïn zodra hij de tuin verliet. In Openbaring toont het nieuwe Sion vele aantrekkelijke tuinbouwkundige aspecten. Dat vind ik logisch, want in Rotterdam hebben we uiterst attractieve parken en kinderboerderijen midden tussen de huizen van de binnenstad. Ook ben ik van mening dat het instrumentarium voor de training van urbane en plattelandsleiders vergelijkbaar is, want ze moeten contextueel denken, dikwijls in kleine groepen, en zich buigen over de problemen van armoede en macht. Het tegenovergestelde van *urban* is niet *rural*, maar *suburban*, waar mensen leven en werken buiten het bereik van het stedelijke pluralisme. Het probleem van mensen in de voorsteden is, zoals ik heb aangeduid, niet hun woonplek noch hun situatie, maar hun leefwijze en levensstijl. De stad heeft zijn deel van politici en geestelijken met opgeblazen ego's en messiascomplexen. Het is bijna alsof sommige christelijke leiders geloven dat hun eigen presentie Christus daar bracht waar Hij tevoren niet aanwezig was. Daar heb ik moeite mee. Daarom: hoe moeten we de *urban mission* ondernemen? Geloven we in de *missio Dei* in de verstedelijkte wereld en door middel van de kerk? Kunnen we de volgende belijdenis beamen?

- *Christus* is reeds aanwezig in de wereld van de stad. Zoals hoofdstuk 1 van het bijbelboek Genesis aangeeft, kan Christus niet worden uitgesloten van de chaos. In de allerdonkerste steden kan de

goddelijke presentie worden ontdekt, vooral onder de gemarginaliseerden.

- *De kerk* is in haar lokale vorm de voornaamste bemiddelaar van Gods zending in de stad. Verschillende kerken hebben verschillende gaven die ze delen door partnerschappen aan te gaan (nieuw en oud, Europees en Afrikaans, kerken en parakerken).
- *De stad* als context is meer een 'gave' dan een 'probleem'; daar kan de lokale gemeente zich vernieuwen. De stad zelf heeft eerder zendingen nodig dan predikanten, mensen die meer 'open' zijn dan dat ze bij een 'organisatie' horen.

### **Historische beelden**

Misschien helpt het als we een korte reis terug in de geschiedenis van *urban mission* maken. Ofschoon ik een hekel heb aan de taal van 'golven' (vanwege het effect van de verbinding tussen moderne migratie en urbanisering), heb ik deze concepten, die van Harvie Conn<sup>7</sup> afkomstig zijn, toch opnieuw gebruikt. Hij beschrijft een eerste golf van urbane koninkrijken van stadstaten in het Oude Testament, en een tweede golf van de feodale steden en handelssteden gedurende de middeleeuwen. De derde golf van de industriestad leidde aan het eind van de twintigste eeuw tot de vierde golf, die van migratie en de *global city*. Ik wil proberen een schets te geven van de 'derde grote urbane golf' en concentreer me daarbij op het belang van industrialisering tijdens het koloniale tijdperk van het Verenigd Koninkrijk.

Het hervormde model van Calvijns Genève werd onhoudbaar ten gevolge van de enorme druk van de industriële revolutie in de achttiende en het begin van de negentiende eeuw. In het victoriaanse Engeland had het antwoord van de kerk op de industrialisering sterk evangelicale wortels, naast diepe vooroordelen en partijdigheden. Onder invloed van de zendingsijver van William Carey waren de victoriaanse leiders bezorgd over de toekomst van het christendom en de uitbreiding van de kerk. Hun missionaire motieven waren ook gebaseerd op filantropie en een besef van christenplicht en verantwoordelijkheid. Hoewel het uiteindelijk een niet-adequaat antwoord was, waren er toch enkele succesvolle modellen van dienst aan de stad.

Vanaf het einde van de achttiende eeuw diende de anglicaan Charles Simeon van *Holy Trinity Church* in Cambridge zowel de universiteit van de stad als de armen. Ofschoon hij te maken had met verzet in zijn gemeente, betaalde Simeon uit eigen zak verplaatsbare banken voor de armen. Gedurende een predikantschap dat meer dan vijftig jaar duurde, betrok hij zijn invloedrijke gemeente bij armoede, beïnvloedde hij de politiek op het gebied van slavernij en gevangeniswezen en stimuleerde hij grote belangstelling voor de wereldwijde zending. De methodistenkerk ging na de dood van John Wesley in

1791 tot ver in het midden van de negentiende eeuw steeds krachtiger door met het dienen van de werkende klasse. De stadszending in Glasgow werd in 1826 gesticht door Naismith om aan compassie een groter bereik te geven.

Er bleef echter een groot gat bestaan tussen de kerk en de werkende klasse van de industrie, en dat werd niet overbrugd door de groei van de evangelische zending in de negentiende eeuw, waarvan het Leger des Heils de meest opvallende representant was, opgericht in 1880 door William Booth. De strijdkreten ervan luidden: *To darkest England* en *Go for souls and go for the worst*. 'Ze waren ervan overtuigd dat de armen tot Christus gebracht konden worden door mensen uit hun eigen klasse'<sup>8</sup>, maar uiteindelijk slaagden ze er niet in *to reach the masses with the gospel* (om een andere uitspraak van William Booth te citeren).

Men heeft de Engelse minister-president Benjamin Disraeli eens horen zeggen tegen een anglicaanse bisschop die klaagde over het verlies van de kerk in de stad: 'Vergis u niet, eerwaarde, de kerk heeft niets te verliezen, want ze heeft de stad nooit gehad.'<sup>9</sup> Ondanks pogingen om verbeteringen aan te brengen in het sociale kwaad (zoals George Whiefields project om banen te scheppen) leidden de sociaal-economische omwenteling van verhuizen omwille van werk, her-scholing en werkloosheid tot de vernietiging van alle tevoren bestaande patronen van kerkelijke participatie. De erfenis van een diep ravijn tussen de werkende klassen en de kerk werd goed samengevat door Colin Merchant: 'De grote steden van Engeland hebben een langdurige, diepgewortelde evangelische mislukking te zien gegeven onder de urbane, witte werkende klasse.'<sup>10</sup>

### **Kerkelijke beelden**

De geschiedenis van de *urban mission* heeft laten zien dat de evangelicale ijver om de mensen in de stad te bereiken onvoldoende is en tot teleurstelling leidt, omdat de voornaamste cultuur er niet bij betrokken is. Het leidt ertoe dat de kerk ofwel zo identiek wordt met de urbane cultuur dat ze er nauwelijks van te onderscheiden valt, of zo radicaal anders dat ze geïsoleerd en irrelevant is geworden. Niet minder dan vijf mogelijke opties zijn gesuggereerd voor de institutionele kerk in de protestantse traditie<sup>11</sup>:

- herbevestiging van de traditie; dat wil zeggen: de kerk bewaren door haar kerkelijke identiteit;
- herstructurering, dus de kerk stroomlijnen via een doelmatige reorganisatie;
- een hoofdstroom: actieve participatie van de kerk in de cultuur;



- herstel van de vroege kerk door de oorspronkelijke kerk rondom het eerste, apostolische model te kopiëren;
- missionair engagement: een intensief getuigenis van Gods regering via de *missio Dei*.

Gemeenten die weerstand bieden tegen sociale, economische, etnische en generatieverschillen, scheppen een grotere kloof tussen kerk en samenleving. De stichter van een Franse beweging van arbeiders-priesters zei eens: 'Er is een muur die de kerk van de massa's scheidt; die muur moet tot elke prijs worden afgebroken om de menigten aan Christus terug te geven die voor Hem verloren zijn gegaan.'<sup>12</sup> Ontwortelde urbane mensen zoeken naar kerken zonder muren, maar ik geloof dat er een belangrijke rol is weggelegd voor de verzamelde gemeente, namelijk getransformeerd te worden van buiten naar binnen en van binnen naar buiten. Terwijl de *church growth*-experts traditioneel de voorkeur gaven aan het stichten van kerken op basis van homogene gemeenschappen, is het de uitdaging van de stad pastoraal te specialiseren en heterogene gemeenschappen te stichten. Er zijn te onderscheiden modellen van dienst aan de stad, met verschillende doelstellingen, uitgangspunten, talen en theologieën, maar ze overlappen elkaar in hun agenda's en cumulatieve praktische wijsheid. Zowel gemeenten als parakerkelijke initiatieven kunnen een van onderstaande modellen volgen:

- het reddings- of heilsmodel;
- het diaconale of dienstknechtmodel;
- het empowerment- of voorspraakmodel;
- het resource- of facilitatormodel.

### *Reddings- of heilsmodel*

Doel is *the last, the lost and the least* te veranderen door het levensveranderende verhaal van Jezus Christus. De gemeenten die begonnen als evangeliserende bewegingen, worden meer holistisch in hun benadering van de arme. In jonge door Afrikanen geleide *ministries* kunnen nieuwe uitdrukkingen worden gehoord, terwijl omgekeerd de koloniale zending de cultuur niet oplegt, maar de boodschap simpel houdt. Ervan overtuigd dat het evangelie letterlijk goed nieuws is, geeft het *Inner City Project* in Rotterdam christenen uit de voorsteden de gelegenheid om de armen te dienen en van hen te leren. Ze klampen alle mogelijke inwoners van de stad elke week in dezelfde straten aan. De grootste *City Mission* in Europa is die in Berlijn; die ontstond door de eenwording, toen de muur die de stad verdeeld hield, afgebroken werd. De gezamenlijke gaven van de inspanningen om de stad te evangeliseren vulden de verschillende noden in Oost- en West-Ber-

lijn aan en leidden tot een nieuwe synergie. Handelingen 2, 21 kan dienen als een bijbeltekst die dat samenvat: 'Dan zal ieder, die de naam van de Heer aanroept, worden gered.'

#### *Diaconaal of dienstknechtmodel*

De Franse priester-arbeidersbeweging begon in 1943, toen Abbé Godin reageerde op de geestelijke en sociale kloof die bestond tussen de werkende klasse in de industrie en de rooms-katholieke kerk. Priesters werden in een speciaal seminarie gevormd. Soortgelijke noden leidden tot een beweging voor industriële missie aan protestantse kant. Het *Mamre*-project in Rotterdam en Sint-Paulus binnen de muren in Rome bieden gastvrijheid aan vluchtelingen zonder papieren. We leren dat de natuurlijke angst voor het onbekende, eerder dan verhard of onmenselijk te worden uit angst voor de vreemdeling, in de loop van de tijd juist getransformeerd kan worden in liefde voor de vreemdeling en oprechte gastvrijheid. Een samenvattende bijbeltekst is Matteüs 25, 40: 'Alles wat jullie gedaan hebben voor een van de onaanzienlijkste van mijn broeders of zusters, dat hebben jullie voor mij gedaan.'

#### *Empowerment- of voorspraakmodel*

De strategie van organiseren van de gemeenschap die Samuel Alinsky in de jaren 1940 in Chicago gebruikte, wordt nu vertaald in grotere, diverse collectieven die een gezamenlijk belang in de stad delen. Het *community*-pastoraat heeft het uitdrukkelijke beleid de mensen invloed te geven en relaties te herstellen in de gemeenschappen van Nederlandse steden. Het Oude Westen-pastoraat in Rotterdam bijvoorbeeld is betrokken bij een brede verscheidenheid aan activiteiten en heeft vele individuele en organisatorische contacten. Er zijn ook omgekeerde modellen van *empowerment*, waar gemeenten leren betrokken te worden bij de echte aandachtspunten van hun stad. Dat zijn kerken die strategieën ontwikkelen voor gemeenschapsontwikkeling, niet alleen om te dienen, maar ook om de verloren capaciteiten om te handelen te herwinnen. Een Grieks-orthodoxe priester in de binnenstad van Athene begon een basketbalteam met straatjongeren dat uitgroeide tot een universiteit van de straat, die banen aanbood en nieuwe kansen schiep. Hier kan Handelingen 1, 4 als samenvatting dienen: 'Ga niet weg uit Jeruzalem, maar blijf daar wachten tot de belofte van de Vader [...] in vervulling zal gaan.'

#### *Resource- of facilitatormodel*

In dit model functioneert de kerk als een plaatselijk-globaal *resource*-centrum dat ruimte biedt aan verschillende projecten en initiatieven. De kerk is getuige door middel van haar actieve aanwezigheid in grote

steden via haar gebouwen, netwerken en dienstverlening. *Iniciatives Solidaries* in Barcelona is een interkerkelijke, over de hele stad werkende *urban development*-organisatie die in 1984 als een jeugdgroep begon en meewerkte aan de ontwikkeling van arme wijken. In de jaren negentig ontstonden nieuwe mogelijkheden om met kinderen uit Brazilië en Roemenië te werken. Nadat men een vluchtelingen-centrum had opgezet, werkte men onder drugsverslaafden, en momenteel ligt het zwaartepunt op migranten en vluchtelingen, psychiatrische zorg, reïntegratieprogramma's voor werklozen, gemeenschapsprogramma's voor gevangenen, steun aan ouderen en daklozen, bescherming van vrouwen tegen maffiagroepen en voedselprogramma's voor mensen uit de gebieden bezuiden de Sahara, Colombia en Ecuador. 'Onze organisatie en methode zijn deel van de boodschap.' Filippenzen 4, 15 kan dienen als samenvattende bijbeltekst: 'Toen ik na mijn vertrek uit Macedonië met de verkondiging begon, [is] uw gemeente de enige geweest die gedeeld heeft in mijn tegoeden en tekorten.'

De *Scots International Church* in Rotterdam werd als gemeente een *resource*- of facilitatormodel, want dat bleek het beste te passen bij de gemeenschap en de context. *Urban mission* zal, welk model het ook aanneemt, altijd risico's lopen. Stedelijke zendingsmedewerkers kunnen zichzelf hierbij niet helpen; ze zijn zelf op zoek naar transformatie en worden gesteund door genade.

### **Urban mission als transformatie**

Wat betekent het voor de kerk in haar presentie betrokken te zijn bij transformerende dienstverlening in de stad? Hoe kan een christelijke gemeenschap participierend en profetisch present zijn in de stad? Ten behoeve van een kritisch engagement met de stads cultuur moet de presentie van christenen binnen een cultuur wel actief en participatief zijn. De kerkelijke gemeenschap wordt zelf getransformeerd terwijl ze werkt aan transformatie van de wereld. Als we erop uitgaan om de buurt vlak bij ons te genezen, worden we zelf ook genezen.

Hoe moet je deze genezing of transformatie meten? Kwalitatieve rapporten moeten ondersteund worden door kwantitatieve metingen. Het *Population Crisis Committee* in Montreal<sup>13</sup> bijvoorbeeld stelde een dertien pagina lange vragenlijst op om de kwaliteit van het leven in de stad te meten. Het ging hen om metingen op het gebied van openbare veiligheid, kosten van voedsel, leefruimte, kwaliteit van woningen, communicatie, volksgezondheid, lawaai, verkeersstromen en schone lucht. Ze waren in staat om de resultaten over een uitgestrekte periode te meten en rapporteerden ze aan hun partners.

Samenwerken met overheden heeft twee kanten, want als je de trans-

formatie van de stad beoogt, moet je ook de 'machten en vorsten' erkennen die daarbij betrokken zijn. Je moet rekening houden met punten die met geschiedenis, identiteit en macht te maken hebben bij de relatie tussen stedelijke overheden en plaatselijke kerken. Een andere kwestie is die van de financiering van het diaconaat in de stad. Dat is een zaak van rekenschap afleggen, want het is nog steeds zo dat wie betaalt, het beleid bepaalt. Het gaat er niet zozeer om hoe het werk betaald wordt, maar hoe het gefinancierd kan worden op een transparante manier die recht doet aan de gemeenschap die men wil dienen.

Hoe kan het transformerende engagement van de kerk binnen de stedelijke cultuur eruitzien? Welke sleutelconcepten maken het ons mogelijk present te zijn bij verschillende groepen mensen en bemiddelaars te zijn van verandering? Tien sleutelwoorden, die te maken hebben met een goede praxis voor transformatie van kerk en wereld zouden kunnen zijn:

- *holistisch*: met het oog op de gehele transformatie van lichaam, ziel en geest in relaties;
- *contextueel*: met aandacht voor de mensen en de plaatsen waar ze leven, werken en spelen, hun geschiedenis en herinneringen;
- *incarnational*: identificatie met de cultuur zonder te oordelen, en waardering van het werken aan relaties;
- *long-term*: met begrip voor de noodzaak de dingen op lange termijn te bezien en met achterdocht ten aanzien van kortetermijnoplossingen;
- *empowering*: met het oogmerk aan mensen macht toe te vertrouwen zonder nieuwe afhankelijkheid te creëren;
- *intercultureel*: met begrip voor religieus en cultureel pluralisme en gericht op betere communicatie;
- *dienaarschap*: om door middel van transparante relaties verantwoordelijkheid te dragen voor de hoogste belangen van anderen;
- *verzoening*: met bereidheid in de kloof te gaan staan en het risico te dragen verpletterd te worden om een dialoog tot stand te brengen;
- *netwerken*: door toepassing van een wijze van ontmoeten van mensen door zich voortdurend en uitdrukkelijk te engageren;
- *partnerschap*: met waardering van relaties die niet gebaseerd zijn op vooroordeel, maar de doelen van de ander dienen.

### **Urban mission als 'genade'**

In elke theologische traditie schijnt een concept van presentie en werk van de heilige Geest aanwezig te zijn zonder menselijke bemiddeling. In de gereformeerde theologie wordt dat de 'gemene gratie' ge-

noemd, en in kringen van methodisten kennen we het als 'voorafgaande genade'. Urbanisatie vraagt om benaderingen die zowel realistisch zijn als trouw. Harvey Cox beschrijft hoe God zowel binnen de seculiere wereld als binnen de religieuze wereld aanwezig is. Als we ons inlaten met de urbane wereld, leren we een *lifestyle* te creëren via actie en reflectie, want juiste actie vloeit niet noodzakelijkerwijs voort uit het simpele feit dat we correcte ideeën hebben. In het voorwoord bij de vijftiendruk van *De stad van de mens* schrijft Harvey Cox:

We moeten leren het leven in de onbegrijpelijke stad te benaderen zonder de noodzaak te voelen de grote sleutel in bezit te hebben; maar dat betekent niet dat we nihilisten geworden zijn. Integendeel. Enkele jaren geleden vertelde een vriend me dat hij dacht dat het impliciete concept achter *De stad van de mens* te vinden is in de goede oude calvinistische leer van de voorzienigheid. In het begin steigerde ik, maar ik ben uiteindelijk gaan geloven dat hij gelijk heeft.<sup>14</sup>

Genade betekent de prioriteit van goddelijke activiteit boven menselijke activiteit. Vele jaren geleden las ik William Stringfellow<sup>15</sup>, die de kerk die probeert te leven in het rijk van God, vergeleek met het circus. Hij beschouwde de volgelingen van Jezus Christus als nomaden en als circusvolk, want ze leven als *sojourners*, zwervers met zeer weinig bezittingen in de wereld. De kerk en allen die volgens de Bijbel willen leven, zouden geloofwaardiger zijn als ze meer als nomaden leefden. In het circus verrichten de artiesten vaak circusnummers die de dood lijken te tartten. De circusartiest wordt niet beheerst door angst voor de dood. Gelovig-zijn is niet hetzelfde als kiezen voor veiligheid. Herinnert u zich dat Jezus zei: 'Ieder die zijn leven verliest omwille van Mij en het evangelie, zal het behouden' (Marcus 8, 35)? Hoe zit het dan met de clown? Misschien is Jezus wel de clown. We houden van hem omdat hij een parodie is van de absurditeiten van het moderne leven. Hij steekt de draak met de dingen die wij zo bloederstig nemen. Hij drijft de spot met ons verlangen dingen te bezitten die we niet kunnen behouden. Op soortgelijke wijze laat het circus ons onze egoïstische waarden zien. In plaats van dat ze onze drijfveer zijn, worden ze ondersteboven gekeerd. Iedereen die betrokken is bij de cross-culturele zending, zou moeten nadenken over deze gelijkenis van het circus. Zij laat een ander paradigma zien voor de urbane kerk, waar God God is, en waar menselijke activiteit niet meer is dan het waard is.

### **Nieuwe netwerken**

Het maken van netwerken is een vitaal middel om *urban mission* in

Europa te begrijpen en te doen. Protestantse kerken hebben de neiging tot een onverholen nationale en culturele visie en worstelen ermee een universeler perspectief te bieden. Evangelicale kerken hebben weer andere problemen, en we lijken niet de goede plaats te zijn om het gebrek aan verbindingen aan te pakken tussen 'universele' en 'lokale', 'oude' en 'nieuwe' noden en uitdrukkingvormen. We hebben netwerken nodig als het nieuwe bindmiddel om zij aan zij te werken met andere initiatieven. Daarom werd tijdens de conferentie *Hope for Europe* in Boedapest (2002) een netwerk opgericht, PLACE genaamd, hetgeen staat voor *Partners Learning and Acting in Cities of Europe* (zie [www.placenetwerk.org](http://www.placenetwerk.org)). Drie dagen lang vond een eerste ontmoeting van vijftig personen plaats. Onder de deelnemers waren een bisschop van de *Church of England* en dr. Ray Bakke. Sindsdien organiseert het netwerk geregeld consultaties in verschillende delen van Europa, waarbij de stad gebruikt wordt als 'laboratorium om te leren'. In de afgelopen jaren hebben we de noden onderzocht van de jeugd in het centrum van Manchester, woningbouwprojecten in Boedapest, de kunsten in Parijs, de impact van de islam in Birmingham, het leven met islamitische burens in Marseille en modellen van *community*-actie in Barcelona. Het 'Focolare-spoor' en het 'Keltische spoor' werden ontworpen als 'bewegende consultaties'. Omdat de wereld van de stad zo snel verandert, zijn de meeste publicaties snel verouderd, en literatuur over diaconaat in de stad is niet erg goed vertegenwoordigd in de meeste theologische of christelijke boekhandels. Zij die actief zijn in de stad, worden niet aangemoedigd te schrijven, en er is behoefte aan hun reflectie op wat er in Europa aan de hand is. We proberen een betere toegang tot zulke literatuur te verschaffen en te werken aan permanente educatie. Studiemogelijkheden die leiders in Europa helpen bij reflectie te midden van hun veld van roeping en binnen hun eigen context, zijn uitstekend te vinden via scholen in Seattle, Glasgow, Boedapest en elders. Ze zijn essentieel voor werkers in de praktijk die behoefte hebben aan reflectie en aan leren van elkaar. Als netwerk probeert PLACE onderzoek en actie te stimuleren en een evangelicaal perspectief en oecumenische geest te beamen.

*Uit het Engels vertaald door Alle Hoekema*

## Noten

- 1 David Clark, *Urban World, Global City*, Londen: Routledge, 1996, 166.
- 2 Peter Geoffrey Hall, *World Cities*, Londen: Weidenfeld & Nicholson, 1966.
- 3 David Clark, *aangehaald werk*, 119.
- 4 David Clark, *aangehaald werk*, 82.
- 5 Raymond Fung, *The Isaiah Vision*, Genève: WCC (Focus Series), 1993.

- 6 Anton Houtepen, 'In Search of the Human Face of God', in M.E. Brinkman en anderen (redactie), *Faith in the City*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1998, 51.
- 7 Harvie M. Conn en Manuel Ortiz, *Urban Ministry*, Downers Grove: InterVarsity, 2001, 45.
- 8 K.S. Inglis, *Churches and the Working Classes in Victorian England*, Londen: Routledge and Kegan Paul, 1963, 176.
- 9 J.C. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, Londen: SCM Press, 1967, 109.
- 10 Colin Marchant, 'Witnesses and Dreamers. Urban Mission in the United Kingdom', in *Urban Mission*, Philadelphia: Westminster Theological Seminary, 1995, 14.
- 11 Wilbert R. Shenk, 'Mission, Renewal and the Future of the Church', *International Bulletin of Missionary Research* 21/4, oktober 1997.
- 12 Wilbert R. Shenk, *Write the Vision. The Church Renewed*, Leominster: Gracewing, 1995, 25.
- 13 *Towards the Transformation of our Cities/Regions* (Lausanne Occasional Paper 37, Thailand), LCWE, 2005, hoofdstuk 3.
- 14 Harvey Cox, *The Secular City*, New York: MacMillan, 1965, xxii.
- 15 Bill Wylie Kellerman (redactie), *A Keeper of the Word. Edited Writings of William Stringfellow*, Grand Rapids: Erdmans, 1994.

∞ **Robert Calvert** is sinds 1995 predikant van de *Scots International Church Rotterdam*, waar mensen van meer dan veertig nationaliteiten samenkomen. Als coördinator van het PLACE-netwerk biedt hij mogelijkheden tot overleg tussen predikanten en missieleiders in Europa. Daarnaast is hij Regent van de *Bakke Graduate University of Ministry* te Seattle en werkt hij aan een promotieonderzoek naar de rol van migrantenkerken in Rotterdam.

# Perspectief vanuit een etnische, culturele en religieuze minderheid

Simon Ririhena

---

De titel van dit seminar is voor mij zowel inspirerend als uitdagend. Inspirerend, omdat de woorden van het lied *Strangers in the night* steeds maar weer door mijn hoofd gingen tijdens de voorbereiding van mijn lezing. De woorden geven ook een spanning weer. De spanning tussen afgewezen worden en juist een warme omhelzing krijgen van een nog onbekende persoon.

*Strangers in the night, two lonely people,  
We were strangers in the night  
Up to the moment  
When we said our first hello  
Little did we know  
Love was just a glance away  
A warm embracing dance away and ...*

De uitdaging is de inhoud van het lied te transponeren naar een kerkelijk organisatie. Zoals we hier aanwezig zijn, komen we uit verschillende landen, met elk zijn eigen context. Vandaag wil ik u de positie van de Molukse kerken binnen de Nederlandse context belichten.

Voor de verheldering van de positie van de Molukse kerken in Nederland gebruik ik het model van de Nederlandse antropoloog André Droogers. Zijn model geeft inzicht in de relatie van etnische, culturele en religieuze minderheden met andere religieuze groeperingen enerzijds en met de bredere samenleving anderzijds. Droogers schrijft: 'Het (model) bestaat uit drie dimensies: een externe, een interne en een supernaturale (bovennatuurlijke) dimensie. (...) Dit model richt zich op de relatie tussen macht en het proces van betekenisgeving of significantie.'<sup>1</sup>

Dit model paste Droogers toe in zijn studie van het Umbanda-geloof en de pinksterbeweging in Brazilië. Brazilië is een land waar sprake is van religieus pluralisme. Onder religieus pluralisme verstaat Droogers 'een situatie waarin twee of meer religies binnen één samenleving naast elkaar bestaan'. De verschillen tussen de religies zijn belangrijk. Een religieuze groep kan buitenstaanders als deel van hun eigen ge-



loofsgemeenschap zien of hen uitsluiten. Daarom is het van eminent belang hoe religieuze groeperingen zichzelf positioneren ten opzichte van de andere kerken en ten opzichte van de bredere samenleving. Droogers omschrijft dit als de externe dimensie. In een situatie waarin sprake is van religieus pluralisme, is dit de meest in het oog springende van de drie dimensies.

De externe dimensie is echter nauw verbonden met de andere twee dimensies. De interne dimensie geeft de relatie weer tussen gelovigen onderling, inclusief hun religieuze functionarissen ('specialisten' noemt Droogers hen). Wanneer Droogers spreekt over de bovennatuurlijke dimensie, refereert hij aan de relatie die gelovigen hebben met hun God, goden, geesten, heiligen of andere, minder persoonlijke krachten, inclusief het geloof dat een impact heeft op deze relatie.

In de ogen van Droogers is de kern van de afzonderlijke dimensies inherent aan het concept van macht en betekenis. 'Macht, in deze context, kan gedefinieerd worden als de capaciteit om het gedrag van een persoon te beïnvloeden. Betekenis is wat men als realiteit, in al haar aspecten, ziet. Een belangrijk aspect in de uitoefening van macht door een religie is de legitimering om de betekenis te controleren dan wel op te leggen. In elk van de drie dimensies zijn macht en betekenis op een bijzondere manier met elkaar verbonden.<sup>2</sup> In de volgende alinea's ga ik uitgebreider in op de drie dimensies van Droogers.

### **Drie dimensies**

Als eerste bespreek ik de externe dimensie. Het kenmerkende van de externe dimensie is de relatie tussen gelovigen en niet-gelovigen. Gelovigen verschillen van 'buitenstaanders' omdat zij zichzelf als onderworpen beschouwen aan de macht van hogere entiteiten, krachten en religieuze specialisten. Door zichzelf op deze wijze te onderwerpen aanvaarden gelovigen over het algemeen dat anderen gemachtigd zijn om invloed uit te oefenen op hun gedrag. Niet-gelovigen daarentegen onderwerpen zich niet aan zulke machtsdictaten; daarom zijn zij 'buitenstaanders', hoewel zij tegelijkertijd ook potentiële 'insiders' zijn. Hoe dan ook, religieus pluralisme vereist een zekere grensafbakening met daarbij behorende gedragsregels: hetzij impliciet of expliciet.<sup>3</sup>

In de tweede plaats is er de interne dimensie, die gericht is op de relatie tussen groepsleden onderling. Afhankelijk van de wijze waarop de religieuze taken zijn verdeeld, wordt macht uitgeoefend. De manier waarop deze machtsrelaties worden gelegitimeerd en gerechtvaardigd, hangt af van het proces van betekenisgeving. Hiermee is de verbinding gelegd tussen macht en betekenis. De manier waarop macht intern is georganiseerd en het proces waardoor die macht wordt gerechtvaardigd en bekritiseerd, hebben gevolgen voor de hou-

ding van de religieuze groep ten opzichte van religieus pluralisme. Intern religieus pluralisme kan ertoe leiden dat extern religieus pluralisme als normaal en niet-problematisch wordt beschouwd. Het is als het ware een verlenging van hetgeen binnen de religieuze groep reeds plaatsvindt.<sup>4</sup>

In de derde plaats kan macht ook aanwezig zijn in de verhouding van de individuele gelovige met het bovennatuurlijke. Die komt tot uitdrukking in zowel de onderwerping aan het bovennatuurlijke als zijn pogingen om die macht te beheersen. De gevolgen voor religieus pluralisme zijn voor de hand liggend. Een sterke nadruk op de absolute en unieke macht van het bovennatuurlijke kan bijvoorbeeld de groep, in de benadering van andere religieuze groepen (de externe dimensie) en in haar positionering in de bredere samenleving, een gevoel van exclusiviteit geven.

Het is evident dat de houding ten aanzien van religieus pluralisme niet alleen wordt bepaald door een opsomming van wat een groep gelooft met betrekking tot macht en betekenis binnen de drie afzonderlijke dimensies. Veeleer gaat het om de drie dimensies als geheel dat de groepshouding bepaalt. De religieuze identiteit wordt dus gevormd door de externe, interne en bovennatuurlijke dimensies.

De drie dimensies zijn niet rigide of statisch. Elke tijd heeft zijn eigen dynamiek, en mensen passen hun overtuigingen daaraan aan. Zij maken strategisch gebruik van hun geloof. Ondanks de vastgelegde kaders doen zich uitzonderingen voor. Toch ziet men consistentie en continuïteit als het meest ideale.

### **De Molukse kerken in Nederland**

Met de komst van vierduizend KNIL-soldaten in Nederland in 1951, inclusief een aantal legerpredikanten, stond de Molukse kerk voor het eerst op zichzelf. Zonder enige kennis van zaken en ervaring in het leiden van een kerkelijke organisatie adopteerde zij het bureaucratistisch-centralistisch kerkmodel van de Midden-Molukken. Een model dat gedurende de Nederlandse koloniale periode eeuwen lang een belangrijke rol heeft gespeeld in de vorming van de kerkorganisatie in de Molukken. Dit model, inclusief de vormen van kerkelijk leiderschap, gecombineerd met de militaire traditie van het KNIL, maakte deel uit van hun bagage.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat in de nieuwe socioculturele omgeving de eerste generatie Molukse predikanten in Nederland koos voor het hun bekende model. In de koloniale periode werden benoemingen, overplaatsingen en het ontslaan van predikanten als een vanzelfsprekendheid aangenomen. In de nieuwe omgeving echter leverde die manier van werken hevige tegenstand op. De mensen en in het bijzonder de predikanten wilden niet meer gecommandeerd

worden. Het gebrek aan ervaring om een kerk goed te kunnen leiden en de afwezigheid van een geaccepteerd centraal gezag leverden vanaf het begin grote organisatorische problemen. De problemen waren extra gecompliceerd door de sterke familiebanden en militaire hiërarchie in de woonoorden. Ruzies en verschillen van mening werden langs familielijnen en in sommige gevallen ook via hiërarchische (militaire) lijnen beslecht.

Door dit alles viel de Molukse Protestantse Kerk in Nederland (GPMB) uiteen in een kaleidoscoop van kleine kerkjes.<sup>5</sup> De kerkleiders van de eerste jaren moeten zichzelf gevoeld hebben als *strangers in the night*. Kunnen wij, Molukkers, na vijftig jaar verblijf in Nederland, zeggen dat we onze *first hello* hebben kunnen zeggen? Zijn wij inmiddels ingeburgerd en geaccepteerd, en worden wij als zodanig door andere religieuze groepen, inclusief de Nederlandse kerken, als gelijke benaderd en behandeld? Ik wil die vraag, met gebruikmaking van het model van Droogers, in de volgende alinea's proberen te beantwoorden.

### **De externe dimensie**

De Molukkers werden bij aankomst in 1951 onmiddellijk verspreid over 71 opvangkampen. De opvang en de voedselvoorziening waren in de eerste jaren de verantwoordelijkheid van de Nederlandse regering. De Molukkers zelf waren ervan overtuigd dat hun verblijf slechts een tijdelijk karakter had. Zij zouden hooguit drie jaar in Nederland blijven. De verwachte snelle terugkeer naar de Molukken bleek politiek echter geen haalbare kaart te zijn. Een langdurig verblijf in Nederland was onontkoombaar geworden.

In de tweede helft van de jaren vijftig besloot de regering dat de Molukkers voor hun eigen kost en onderkomen moesten zorgen. De randvoorwaarden werden uitgewerkt. Het verbod op werken werd opgeheven. De mannen werden bijna allemaal omgeschoold tot machinebankwerkers, zodat zij aan het arbeidsproces konden deelnemen en hun eigen salaris konden verdienen. Vervolgens bouwde de overheid in snel tempo aan de rand van plattelandskernen speciale wijken met betaalbare woningen voor Molukkers. Een beleid dat uitging van de gedachte de Molukkers als collectief bij elkaar te houden, maar dan wel geïsoleerd van de rest van de Nederlandse samenleving. Het is dan ook opzienbarend te noemen dat na de moord op Theo van Gogh de regering de geïsoleerde Molukse wijken zag als getto's, die een obstakel vormden voor het integratieproces. Bij die constatering is het gebleven. De wijken zijn al jaren geïsoleerd, en aan hun geografische, sociaalculturele en economische positie zal ook in de toekomst weinig tot niets veranderen.

Voor de Molukse bewoners betekenden de wijken een veilige haven

van solidariteit en cohesie. Een veilige haven waar je in kon schuilen tegen de onbekende buitenwereld van de Nederlandse samenleving. De 'muren' van onderlinge solidariteit en cohesie zijn onder invloed van de individualisering en het secularisatieproces steen voor steen afgebroken. De gemeenschap viel uiteen in kleine splintergroepen. Het kerngezin werd, in navolging van de Nederlandse samenleving, belangrijker dan de gemeenschap. In bepaalde wijken is zelfs een dreiging van armoede en radicalisering onder bepaalde groepen jongeren te constateren. Sociale verschijnselen die in de jaren vijftig en zestig binnen de wijken en de Molukse cultuur ondenkbaar waren. In het proces van individualisering en secularisatie werd ook het gezag van de traditionele Molukse instituties als de *Pela* (een bloedverbond tussen twee dorpen), de *Piring Natzar* (offerschaal) en de kerk ter discussie gesteld. Op welke wijze kan de kerk als een van de oudste instituties nieuwe vormen van leefbaarheid creëren? Op welke wijze kunnen de wijken broedplaatsen zijn van betrokkenheid bij de opbouw van de eigen gemeenschap, zodat de kwaliteit van leven kan worden verhoogd? Wat is de roeping van de kerk, en kan zij daarin een rol van betekenis spelen?<sup>6</sup>

Sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw hebben de Molukse kerken nauw samengewerkt met de Nederlandse kerken. Die samenwerking heeft vooral vruchten afgeworpen bij thema's als contextualiteit en cultuur en religie. De Nederlandse kerken hebben de Molukse kerken vanaf het begin als gelijkwaardige partners behandeld. Dat heeft uiteindelijk geleid tot de installatie van de Contactcommissie Nederlandse Molukse Kerken. In die commissie werden een Nederlandse en een Molukse predikant benoemd. In het commissiebestuur namen vertegenwoordigers plaats van beide kerken. De commissie zou een belangrijke rol spelen in het ontwikkelingsproces van een Molukse theologie.

Aan het eind van de jaren tachtig riep een aantal Molukse predikanten, in goed overleg met de commissie, het Moluks Theologisch Beeraad (MTB) in het leven. Het MTB kreeg in de doordenking en ontwikkeling van haar theologie ondersteuning van de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit Amsterdam (VU), en in het bijzonder van het *International Reformed Theological Institute* (IRTI). Vooral het IRTI heeft het MTB een internationaal theologisch platform geboden waarop het met gelijkgezinden in dialoog kon treden over onderwerpen als evangelie en etniciteit, reconciliatie, de kerk als minderheid, land, natie en nationalisme, gezamenlijke toekomst enzovoort. Het met elkaar delen van de eigen geschiedenis en de worsteling om het evangelie in de eigen context theologisch handen en voeten te geven hebben geleid tot een hechte samenwerking met *Stellenbosch Universiteit* en het *Beyers Naudé Centre for Public Theology* in Zuid-Afrika.

In het meerjarenperspectief TOMA van het MTB is te lezen dat het die ontwikkelingslijn wil voortzetten. Die lijn wordt beschreven in drie kerngedachten: integratie en oecumene, reconciliatie en heelwording, en leefbaarheid en kwaliteit van leven. Hieronder een citaat uit de kerngedachte 'Leefbaarheid en kwaliteit van leven':

*Bij kwesties als leefbaarheid en kwaliteit van leven zullen wij ons als Molukse kerken moeten realiseren wat de emancipatorische kracht is van het evangelie. Steeds worden wij uitgedaagd om als mensen van Christus de verbinding tot stand te brengen met de wereld waarin wij een plek hebben en wonen en werken. Hoe gaan wij op een vrijmakende wijze om met onze geschiedenis? Hoe leert het evangelie ons om te gaan met onze geschiedenis, zodat het misschien ook wel Zijn geschiedenis wordt? Op wat voor manier zijn wij in staat ons als Molukse mensen van God te verzoenen met onszelf, onze Nederlandse zusters en broeders als ook met de mensen die wij vandaag de dag overal uit de wereld hier tegenkomen? Laat staan onze Molukse en Indonesische zusters en broeders. Het spreekt voor zich dat het hierbij niet alleen om verzoening gaat, maar ook om ethische kwesties die de identiteit van Molukse christenen op een bepaalde manier onderstrepen. Kwaliteit van leven wordt niet bepaald door het stuk land of de locatie waar men leeft, maar door de wijze waarop men in het leven wil staan. In hoeverre speelt en speelde onder de Molukkers in Nederland de roeping in Christus mee toen zij op zoek waren naar een plek onder de zon? Op wat voor een manier krijgen identiteit en spiritualiteit een emanciperende rol in het leven? Hoe kunnen zaken vanuit het christelijk geloof en vanuit de culturele erfenis – zoals 'Ama Ina' – van betekenis zijn in de zoektocht naar leefbaarheid en kwaliteit van leven?'*

### **De interne dimensie**

Hoewel de Molukse kerken, in het bijzonder de *Geredja Ingili Maluku* (GIM; Moluks Evangelische Kerk), nog steeds het uit de koloniale periode stammende model van kerkorganisatie hanteren, is er bij benoemingen en verplaatsing veel meer oog voor de persoonlijke en familieomstandigheden van de functionaris. Voor de toekomst zullen de kwaliteit en de professionaliteit van de predikanten opgevoerd moeten worden. De meeste predikanten hebben een hbo-opleiding genoten; slechts enkelen hebben een academische graad. Dit betekent dat nieuw aan te stellen functionarissen minimaal een hbo-opleiding moeten hebben. Zoals in vele kerken het geval is, kampen ook de Molukse kerken met een tekort aan predikanten. Door de ontstane situatie zijn de Molukse kerken genoodzaakt pas afgestudeerde predikanten uit de Molukken te recrutereren. Dat deze jonge

predikanten de Nederlandse taal als een groot struikelblok ervaren in de communicatie met hun collega's en gemeenteleden, is begrijpelijk. Desalniettemin worden zij door hun collega's als gelijken behandeld en krijgen zij binnen de lokale kerken het respect en de plaats die hun toekomen. Ter bevordering van de kwaliteit en de professionaliteit van hun predikanten en kerkelijke werkers is een cursusprogramma ontwikkeld met daarin de volgende thema's:

- hoe een kerkelijke gemeente te leiden?;
- een korte cursus voor ambtsdragers en kerkelijke werkers;
- de toegevoegde waarde van de kerk in het integratieproces;
- hoe kan een minderheidskerk toch een positief standpunt innemen?;
- een programma om de meerstemmigheid van het zingen binnen de kerk te bevorderen;
- een programma over de waarde van ons cultureel erfgoed.

### **De bovennatuurlijke dimensie**

In het meerjarenperspectief TOMA van het MTB wordt de bovennatuurlijke dimensie beschreven in de kerngedachte 'Integratie en oecumene':

*Integratie heeft in bijbels perspectief alles van doen met het inrichten van de leefomgeving met inachtneming van zowel de bestaande praktijken ter plekke als de wil van God. De grote vraag hierin is altijd aan wie en op basis waarvan de mens zich wil binden in zijn bestaan. Soms gaat dit vanzelf, maar vaak wordt de mens uitgedaagd om de wereld op een creatieve manier bewoonbaar te maken. Wat betekent dit nu voor de Molukse kerk? Ons handelen staat nooit op zichzelf, maar houdt verband met de inhoud van de bijbelse boodschap. Hoe interpreteren wij die? Op wat voor een wijze moet de kerk (profetisch) spreken, en waarop is dit (theologisch) gebaseerd?<sup>26</sup>*

Al deze vragen eisen een weloverwogen antwoord. In de vijftien jaar van het MTB hebben de leden een aanzet gemaakt in de ontwikkeling van een theologie die dicht bij de Molukse mens staat. Een theologie waarin plaats is voor de voorouders, voor de *Pela* en voor de *Piring Natzar*.

Laat me tot slot terugkeren naar de titel van de conferentie en naar het onderwerp van mijn presentatie. De titel *Strangers in the night* is veelzeggend voor de geschiedenis en de plaats van de Molukse kerk in Nederland. Zijn wij, Molukse en Nederlandse kerken, nog steeds

*strangers in the night, two lonely people*, of hebben de beide kerken elkaar gevonden *when we said our first hello*, en ligt er *a warm embracing dance away and ...* in het verschiet. Ik ben ervan overtuigd dat de contacten met de Nederlandse kerken en met onze andere partners geïntensiveerd zullen worden. Dat de dialoog het belangrijkste middel is om elkaar theologisch te verstaan en te respecteren. In dit opzicht is het bemoedigend als etnische, culturele en religieuze minderheid ruimte te krijgen en die zelf te creëren om bij te kunnen dragen aan een theologie die recht doet aan zowel de bijbelse beginselen als de contextuele beleving van het christelijk geloof van de kerk.

## Noten

- 1 A. Droogers, *Playful Religion. Challenges for the study of religion*, Delft: Eburon Academic Press, 2006, 28.
- 2 Idem.
- 3 Idem.
- 4 Idem, 29.
- 5 A. van der Hoek, *Religie in ballingschap. Institutionaliseren en leiderschap onder christelijke en islamitische Molukkers in Nederland*, Amsterdam: VU Uitgeverij, 1994, 100-126.
- 6 Toma, *Meerjarenbeleidsplan 2006-2009 van het Moluks Theologisch Beraad*, 7-8.
- 7 Idem.
- 8 Idem, 9.

∞ **Drs. Simon Ririhena** is theoloog en antropoloog. Hij is betrokken bij het Moluks Theologisch Beraad.  
E-mailadres: [simonririhena@planet.nl](mailto:simonririhena@planet.nl).

# **Van moreel gezaghebbend tot onbeduidend minderheidsverschijnsel**

*De precaire status van de Nederduits Hervormde Kerk in het Zuid-Afrika na de apartheid*

Flip Theron

---

De Nederduits Hervormde Kerk (NHK) is voor het overgrote deel de kerk van de bevolking waartoe ikzelf ook behoor, de Afrikaners. Wij hebben gedurende drieënhalve eeuw in Afrika geleefd. De naam waarmee we onszelf aanduiden, houdt in dat wij in Afrika thuishoren. Onze taal, hoezeer ook afgeleid van het Nederlands, heeft een totaal verschillende ontwikkeling doorgemaakt. In het Afrikaans proef je de geur van de Afrikaanse bodem, voel je de verzengende hitte van de zon, zie je de wijde en open vlakten en de hoog oprijzende bergen, proef je het voedsel dat wij tot ons nemen en laat je je het wildbraad goed smaken. Er wordt soms naar ons verwezen als 'de enige witte stam' in een overheersend zwart continent, hetgeen onze positie altijd enigszins onzeker maakte. In dit artikel wil ik trachten een korte indruk te geven van de veranderingen die zich binnen de NHK hebben voltrokken, en hoe dit voorheen zo bevoorrechte godsdienstige instituut tot een willekeurige minderheidsgroep binnen het geheel van de seculiere staat en de sociale orde is geworden.

Gedurende de periode van het bestuur van de Hollandse Oost-Indische Compagnie (1652-1795) en het daaropvolgende Britse bestuur vestigden onze voorouders, calvinisten uit Nederland, vluchtelingen als de uit Frankrijk verdreven hugenoten, Duitse protestanten, Friezen en Walen<sup>1</sup> zich in het begin op de meest zuidelijke punt van Afrika en verspreidden ze zich naderhand stapsgewijs naar het oosten en het noorden, naar wat wij vandaag de Republiek van Zuid-Afrika noemen. Na de verkiezingen van 1948 kwam de Nationale Partij, waar de meeste Afrikaners zich bij aansloten, aan de macht. Deze partij bestuurde het land sindsdien met haar beleid van apartheid. Als kerk van de Afrikaners vormde de NHK een van de machtigste instituties van het 'oude' Zuid-Afrika.

Aangezien de NHK de theologische rechtvaardiging gaf aan het in het diskrediet gevallen politieke systeem van apartheid, moet deze bij de Afrikaners voorheen zo 'innig geliefde kerk' waarschijnlijk meer dan welk ander instituut ook de gevolgen dragen van het feit dat zij zich publiekelijk te schande heeft gemaakt. Hoewel de twee hervormde



'zusterkerken' van de NHK een bescheidener bijdrage hebben geleverd aan de rechtvaardiging van de Afrikaanse politieke aspiraties, werden zij in ledental veruit overtroffen door de NHK, en zijn zij daarom in de periode na de apartheid veel minder onder vuur komen te liggen.<sup>2</sup>

Omdat de NHK het morele gezag vormde van de vroegere sociale orde, en deze plaats moest maken voor een nieuwe orde, zag zij na dien haar sociale status verschrompelen en het politieke gezag dat zij had genoten sinds de Nationale Partij aan de macht was gekomen, geheel verdwijnen. Dit gebrek aan politieke betekenis valt binnen de NHK zwaar te verteren.

Aangezien de NHK nagenoeg geheel bestaat uit Afrikaners, was het moeilijk een duidelijk onderscheid te maken tussen de NHK en 'Afrikanerdom'.<sup>3</sup> Toen een voormalig moderator van de NHK, die tevens voorzitter was van de invloedrijke *Afrikaner Broederbond* (Verbond van Broeders) alsmede van de Federatie van Afrikaanse culturele organisaties (FAK), werd gevraagd wat hij zou doen als hij moest kiezen tussen de kerk en Afrikaanse inspiratie, was zijn antwoord: 'Ik zie geen conflict van belangen.'<sup>4</sup> Het welbekende onderscheid dat Abraham Kuyper aanhield tussen de kerk als 'instituut' en de kerk als 'organisme', gekoppeld aan de idee van de 'volkskerk' als kerk van het volk<sup>5</sup>, zal in deze opvatting wellicht een rol hebben gespeeld.

### **Van 'innig geliefd' tot 'een stuk vuil'**

Vanaf het allereerste begin is de geschiedenis van de NHK, gedurende het hele verloop van haar fataal afgelopen geschiedenis, nauw verbonden geweest met de veranderingen, mogelijkheden, kansen en wisselvalligheden van het Afrikaanse volk. De sociale neergang van de NHK voltrok zich als gevolg van wat wel de 'overgave zonder nederlaag'<sup>6</sup> door de Afrikaners genoemd is. Dezen hadden voor de opkomst van het nieuwe Afrika in het begin van de jaren negentig meer dan veertig jaar politiek gezag uitgeoefend.

Gezien het feit dat raciale scheiding en blanke overheersing een integrerend deel uitmaakten van de Zuid-Afrikaanse samenleving lang voordat de Nationale Partij aan de macht kwam, konden de Afrikaners moeilijk verantwoordelijk worden gemaakt voor de introductie van de apartheid. Na 1948 kreeg de apartheid echter meer en meer een ideologisch karakter. Met gebruik van wettelijke middelen trachtte de Nationale Partij zo veel mogelijk een klinische rassenscheiding door te voeren.<sup>7</sup> En de NHK was al te bereid een theologisch platform te bieden voor dit schier bovenmenselijk ondernemen.

Gezien haar puriteinse verleden<sup>8</sup> is, naar men mag aannemen, het morele uitgangspunt een belangrijk kenmerk van de NHK geweest. Sommigen zijn daarom geneigd de NHK een door traditie bepaalde

voorstrevendheid in zaken van zedelijke aangelegenheden toe te schrijven.<sup>9</sup> Dat onderscheidt ons waarschijnlijk in bepaalde opzichten van de Hervormde Kerk, die in zedelijk opzicht links van ons staat, en van de Gereformeerde Kerken, die zich in leerstellig opzicht op de rechterflank van ons bevindt.

Hoewel wij de gereformeerde confessie als zeer belangrijk beschouwen, hebben wij ons nooit op buitensporige wijze over zaken van leerstellige (on)zuiverheid uitgelaten. Inderdaad, wij van de NHK waren theologisch behoudend, neigend naar fundamentalistische standpunten, maar we waren vooral goed in zedelijkheidskwesities. Bijbels fundamentalisme en de neiging naar moralisme konden zo dus vrolijk hand in hand gaan. Ik herinner mij uit mijn kinderjaren een zondagsschoolverhaal over de spijziging van de vijfduizend met slechts vijf broden en twee vissen en over de discipelen die vervolgens de overbleven brokstukken verzamelden in twaalf manden. De moraal van het dit verhaal? We mogen niets weggooien!

In leerstellig opzicht is de NHK dus nogal tweeslachtig. In menig opzicht zijn wij inderdaad moeilijk als een typisch reformatorische kerk te beschouwen. De leer van de uitverkiezing noch de *articulus stantis et cadentis ecclesiae* – dat wil zeggen: de rechtvaardiging door geloof alleen – speelt een beslissende rol in onze prediking en zielszorg. In dit verband moet hier de invloed van de Schotse geestelijkheid genoemd worden. Wegens veel sterfgevallen van gemeentevoorgangers die zich voordeden in het begin van de negentiende eeuw, bracht de Engelse gouverneur Lord Charles Somerset Schotse predikanten naar Zuid-Afrika met de bedoeling de Hervormde Kerk een Engelse invloed te laten ondergaan.<sup>10</sup> Deze Schotse calvinisten hebben met hun vurige instelling en neiging naar 'opwekking, gekoppeld aan een evangelische gezindheid en een soort methodistische levenspraktijk', de NHK diepgaand beïnvloed.

De internationaal bekende Andrew Murray kwam tijdens zijn studie in Utrecht omstreeks 1850 (samen met andere Afrikaanse studenten) in contact met het Nederlands Reveil. Dit Reveil keerde zich tegen intellectualistische scholastiek en pleitte voor een bevordering van subjectieve godsdienstige ervaringen. 'Gevoed door het Schots calvinisme en het Nederlands Reveil bereikte de orthodoxe maar tevens evangelicale opwekkingsbeweging haar hoogtepunt met de opkomst van het Grote Reveil in het begin van de jaren zestig van de negentiende eeuw in de Hervormde Kerk van de Kaap. In dorp na dorp door heel de Kaapprovincie heen zag men uitbarstingen van gezamenlijke geestvervoering. Met een nieuwe ijver voor christelijk getuigenis keerden honderden naar het hun vanouds bekende terrein van de NG' (Nederlands Hervormd).<sup>11</sup> Als kleine jongen heb ik deze gebedsontmoetingen zelf meegemaakt. Zij werden gehouden gedurende de tien

dagen tussen Hemelvaart en Pinksteren. En ik heb daar volwassenen zien uitbarsten in tranen terwijl zij hun schuld beleden voor God en hun medegelovigen.

Vanwege de nauwe relatie tussen de NHK en de Afrikaners was erkenning van de politieke strategie van essentieel belang. Aanvankelijk dacht een meerderheid van de Afrikaners ongetwijfeld dat hun na te streven doel zonder meer de gelijkheid van alle volken van Zuid-Afrika betrof. Zij beschouwden de miljoenen zwarten niet als een homogene groep, maar als afzonderlijke 'volken' (Zoeloes, Xhosa's), die allen gerechtigd waren hun eigen land (de 'thuislanden') te besturen, net zoals dat voorkomt bij de verschillende Europese 'volken'. Met andere woorden: Zuid-Afrika omvatte verscheidene minderheden, van wie de verscheidenheid aan culturen en volksuitingen dienden te worden gewaarborgd. Zelfs J.H.P. Serfontein, die uitermate kritisch was over de apartheidspolitiek, waarschuwde dat zij die zich verzetten tegen dit systeem als zou het hier louter en alleen om racisme gaan, een ernstige fout begingen.<sup>12</sup>

Na verloop van tijd werd echter duidelijk dat deze politiek zeer ongunstig zou uitvallen voor de zwarte bevolking, en voor het blanke volksdeel enorme kosten met zich mee zou brengen. Daarom vergde deze politiek een ideologische rechtvaardiging en rationalisatie. Mij ontbreekt hier de tijd om op alle aspecten van deze ingewikkelde argumentatie in te gaan. Laat ik volstaan met op te merken dat het, terwijl het verdedigen van apartheid aanvankelijk een manier was om zich van elke blaam te zuiveren – de Bijbel laat zich er niet negatief over uit – later werd beschouwd als een positief bijbels voorschrift.<sup>13</sup> Raciale integratie zou leiden tot ongehoorzaamheid aan de goddelijke 'scheppingsordinantie'. Ironisch genoeg werd de uitdrukking 'de zwakheid van sommigen', zoals de Synode van 1857 hen noemde die onwillig waren aan een geïntegreerde godsdienstoefening deel te nemen, juist nu het kenmerk van hen die zich 'sterk' gedroegen.<sup>14</sup> De anderen werden als liberaal weggezet.

De neergang van de apartheid als praktische politiek en het wegdoen van haar rechtvaardiging als pure ideologie brachten voor de NHK met zich mee dat zij moest delen in de schaamte die zij met haar noodlottig experiment over zichzelf had afgeroepen. Bovendien bleken vele van haar trouwe leden teleurgesteld in hun eens 'zozeer geliefde kerk'. Zij maken haar vaak felle verwijten over het huidige dilemma waarvoor de Afrikaners zich gesteld zien. Tijdens de generale synode van 2004 konden mensen in een radioprogramma van een Afrikaner omroep hun mening geven over de NHK. Dit leverde vele 'uiterst venijnige' reacties op. De ontgoocheling over hun voormalige

geestelijke moeder brengt velen ertoe hun godsdienstige stek te verlaten en op zoek te gaan naar een nieuw geestelijk onderkomen.

Voorheen was het morele gezag van de NHK van dien aard dat zij zich kon veroorloven zaken die haar niet beliefdien, te negeren. Sommigen zijn geneigd te beweren dat het juist andersom was. Het is goed denkbaar dat iemand vindt dat de NHK al te gewillig heeft meegedanst op de melodie die door de Afrikaanse burgerlijke samenleving werd ingezet. In dat geval nam de NHK niet het voortouw, maar volgde zij het volk en verschaften zij het 'Afrikanerdom' het moreel waar het om vroeg. De kritische distantie tussen de kerk als instituut en de Afrikaners verdween, met als gevolg dat de NHK kon gaan functioneren als bastion van de Afrikaner burgerlijke religie. Zoals Willem Nicol<sup>15</sup> welsprekend onder woorden heeft gebracht: 'Het schijnt me toe dat de ontwikkelingen binnen de NHK een afspiegeling zouden kunnen zijn van de beweging die zich afspeelt in het hart van het Afrikanerdom, een spiegel van haar vrees, die in de kudde voelbaar is.'

Aangezien zedelijke onberispelijkheid in tegenstelling tot een meer liberale instelling een uiterst belangrijk gegeven vormt in de moralistische prediking, werden de bekentenissen van de Waarheids- en Verzoeningscommissie door de Afrikaners als een geweldige schok ervaren. In plaats van als achtenswaardige lieden werden wij te kijk gezet als mensen die in niets verschilden van anderen, geneigd op een schandelijke wijze de eigen belangen na te streven ten koste van anderen. Als het erop aankwam, zat ons niets in de weg om wat dan ook te doen om ons doel te bereiken. Meer nog: veel leden van de NHK geloven dat onze 'zo geliefde kerk' gemene zaak maakte met deze commissie. De statistieken laten zien dat zij haastig en woedend bezig zijn het zinkende schip te verlaten.

### **'Tussen een regenboog en een onrustige plek'**<sup>16</sup>

De reactie van de Afrikaners op het nieuwe Zuid-Afrika is dubbel. Het kost veel tijd te beseffen dat 'er iets verdorvens gaande is in de staat van Denemarken' (William Shakespeare). Sedert wij onze illusies nemen voor wat zij waard zijn, zijn wij zeer dankbaar dat de machtswisseling zich op een betrekkelijk vreedzame wijze heeft voltrokken. Het is een geweldige opluchting van deze onmogelijke verantwoordelijkheid en ondraaglijke last<sup>17</sup> verlost te zijn als blanke minderheid (9,6 procent, alle blanken inbegrepen) tegenover de overweldigende zwarte meerderheid (79 procent, kleurlingen en Indiërs niet inbegrepen) dit land te regeren.<sup>18</sup> Tegelijkertijd voelen de Afrikaners zich uiterst kwetsbaar. Het Afrikaanse 'laager', dat voorheen voor een veilig onderkomen zorgde, is ingestort en werd vervangen door het Zuid-Afrikaanse symbool van de regenboog.<sup>19</sup> Het blijkt echter dat deze

regenboog snel aan het verbleken is onder de verzengende Afrikaanse zon.

Een decennium na het 'Mandela-wonder' is de euforische stemming van het begin aan het wegsterven.<sup>20</sup> De afspraken binnen het 'tripartiete verbond' tussen het ANC, Cosatu en de Zuid-Afrikaanse Communistische Partij zijn hoe langer hoe meer op scherp komen te staan. De splitsing tussen de aanhangers van president Mbeki en de volgelingen van de vroegere vicepresident (en nog huidige vicepresident van het ANC) mr. Jacob Zuma, geven reden tot zorg. Aan de ene kant hebben we te maken met de verontrustende tendens van het ANC zeggenschap te krijgen over het leger, de politiek, het bureaucratisch systeem, de publieke omroep, de centrale bank en het justitieel apparaat. In het laatste jaarverslag komt het Zuid-Afrikaans Instituut voor Rassenrelaties tot de conclusie dat de Zuid-Afrikaanse onafhankelijke rechtspraak, een van de pijlers waarop onze constitutionele democratie rust, in gevaar verkeert.<sup>21</sup> Aan de andere kant zien we dat het uiteenvallen van de regerende partij zou kunnen uitmonden in de regering van het gepeupel.

Lawrence Schlemmer<sup>22</sup> vreest dat in weerwil van het grote streven voorwaarts naar raciale verzoening, sociale spanningen en diepgaande frustraties een aanleiding zullen zijn om te zoeken naar zondebokken en dat 'beschuldigingen van racisme' elk moment kunnen uitbarsten. Hij signaleert sinds 1997 een geneigdheid onder politiek leidinggevenden 'racisme terug te voeren op de publieke agenda door er meer en meer zaken mee aan te geven die helemaal niets met "racisme" te maken hebben'.<sup>23</sup> Al met al wordt men er toe verleid de gemeenplaats te herhalen dat hoe meer dingen veranderen, ze des te meer hetzelfde blijven.

Ondanks de huidige economische expansie en het feit dat het aantal zwarte multimiljonairs in een hoog tempo almaar aan het toenemen is, is de positie van de armen niet verbeterd, maar er duidelijk slechter op geworden. Sommigen beweren dat wat er nu in Zuid-Afrika gebeurt, lijkt op een verzoening tussen de zwarte en de blanke elite.<sup>24</sup> Tegelijkertijd scoorde werkloosheid in het laatste decennium percentages tussen de dertig en veertig procent.<sup>25</sup> Er komt veel geld ons land binnen, maar volgens de deskundigen is dit voornamelijk *hot money*, dat met een druk op de knop naar andere bestemmingen kan worden overgeheveld, terwijl we juist investeringen in bedrijven met een meer permanente structuur nodig hebben.

Wij hebben voor verschillende sectoren dringend behoefte aan geschoolde arbeidskrachten, maar vanwege 'corrigerende acties'<sup>26</sup>, een afschuwelijk aantal geweldsdelicten en 'een rechtssysteem dat in een crisis verkeert'<sup>27</sup>, bestaat de vrees dat met ons hetzelfde zal gebeuren wat het Zimbabwaanse volk is overkomen: dat drommen hoogopge-

leide mensen het land zullen verlaten. Er wordt zelfs gesproken van een 'Afrikaner diaspora' die zich in het buitenland, vooral in Engels-sprekende landen, bezig is te vormen. Deze *brain drain* kunnen we ons moeilijk veroorloven, omdat wij over onvoldoende capaciteit beschikken om ons zorgstelsel (bijvoorbeeld de medische zorg) te laten functioneren. Volgens persberichten is als gevolg van AIDS in het afgelopen jaar het aantal sterfgevallen als een pijl omhooggeschoten.

### **Aanpassen of sterven**

Hoe is de NHK bezig zich aan te passen aan de situatie van het nieuwe Zuid-Afrika? Op basis van evidente statistische gegevens betwist Jurgens Hendriks dat er duidelijke tekenen zouden zijn die erop wijzen dat de Hervormde Kerk-groepering in haar geheel (met inbegrip van alle etnische groepen), hoewel zij de ernst ervan niet inziet, bezig is (om het mild uit te drukken) te ontaarden in een ruzietent. Ik citeer: 'Volgens mij is de kern van het probleem de zich door de hele kerk voltrekkende verandering, de nasleep van de periode van apartheid, de interne strijd voor eenheid en het onvermogen van de oudere leden om zich aan de nieuwe situatie aan te passen.'<sup>28</sup> Hij bespeurt over de laatste twintig jaar een belangrijke overgang naar voornamelijk onafhankelijke en pinksterkerken.

In november 2002 barstte op het journaal op internet (*Litnet*) een discussie over godsdienstige kwesties los zoals we die nog nooit hadden meegemaakt in Zuid-Afrika. Deze verhitte discussie kwam later in *hard copy* beschikbaar onder de titel *De omstreden God (Die omstrede God)*. Sommigen die aan deze discussie deelnamen, zagen er geen been in de wezenlijke inhoud van het christelijk geloof te verwerpen, terwijl zij er soms niet voor terugdeinsden grove taal te gebruiken.<sup>29</sup> Het ging hier duidelijk om mensen die voorheen veel terughoudender zouden zijn geweest om overtuigingen en gevoelens tot uitdrukking te brengen die niet strookten met de leer van de NHK, en die daarbij nu totaal geen scrupules meer hebben.

Men kan moeilijk beweren dat de NHK haar uiterste best tracht te doen om de leerstellige waarheid van onze reformatorische en oecumenische confessies te verdedigen. Zeker, er zijn er die proberen het hermeneutische karakter van de christelijke belijdenissen te verklaren en de vele karikaturen die hieromtrent bestaan, op te ruimen. Anderen zoals de zichzelf zo noemende 'nieuwe hervormers' lijken de bedoeling te hebben mee te doen in de bestrijding van de in diskrediet gebrachte kerk en haar traditie. Zij lijken geneigd te zijn het christelijke geloof te redden door het af te schaffen.<sup>30</sup> Terwijl zij zich voordoen als postmodernisten, hebben zij de standpunten van wat wel genoemd wordt 'het laatmoderne Westen'<sup>31</sup>, met haak, lijn en dobber en al doorgeslikt. Ongelukkigerwijs stijgt de discussie zelden uit

boven het niveau van gemeenplaatsen zoals van de filosoof Andreas Kinneging<sup>32</sup>, die een beschrijving geeft van de publieke discussies die gaande zijn in de westerse wereld.

Hoewel veel leden van de NHK overgaan naar de charismatische beweging, lijkt zij opnieuw geneigd te zijn met de stroom van de kudde mee te gaan. In overeenstemming met de geestelijke trend wordt de traditionele spanning tussen een arminiaanse en een hervormde spiritualiteit opgelost ten gunste van de eerstgenoemde die van de NHK bezit heeft genomen. Wanneer je een zondagsdienst binnenkomt, zul je vaak moeite moeten doen om deze als een bijeenkomst van een hervormde gemeente te herkennen. Toegeven aan de grillen van het kerkvolk heeft blijkbaar prioriteit gekregen.

Dat is ook de reden waarom veel leden van de kerk zo sceptisch zijn geworden over de pogingen van de kerkleiders om mee te gaan in de vorming van één kerk met de rest van de NHK-familie die uit de zendingsarbeid van de NHK onder de inheemse bevolking is voortgekomen.<sup>33</sup> Wordt dat gemotiveerd door theologische overtuiging of gaat het hier om eigenbelang? Per slot van rekening pleiten de Afrikaanse dagbladen sterk voor een beweging naar grotere eenheid van de kerken. Deze verdachtmaking valt des te meer op aangezien het pijnlijk is waar te nemen hoe politieke correctheid binnen de gelederen van de Afrikaners voor zoete koek wordt aangenomen.

Gezien de staat van dienst van de NHK is zij in sociaal opzicht niet meer relevant voor de ontwikkelingen in het nieuwe Zuid-Afrika. De huidige gezagdragers, die nu de leiding hebben, zijn niet geneigd hieraan meer dan gewone aandacht te besteden. Aan de andere kant past onze traditionele voorkeur voor zedelijke discipline, ten koste van de leer, heel goed bij de laatmoderne nadruk op ethische vraagstukken. De aversie tegen dogmatische uitspraken komen hun dus goed van pas. Op dit moment wordt in theologische kringen veel aandacht besteed aan (sociale) ethiek. Deze heeft zich nooit eerder in onze geschiedenis zo voorgedaan. Het valt niet mee de verdenking te onderdrukken dat we dit alles moeten zien als een poging om ons weer geliefd te maken en iets van ons vroegere sociale aanzien terug te winnen.

Het probleem is echter dat de ethische vragen waarmee we geconfronteerd worden, veel gecompliceerder zijn dan de vaak onbetekende vragen (bijvoorbeeld over dansen) uit ons puriteinse verleden. Op dit moment is homoseksualiteit, een brandend vraagstuk binnen de NHK. Onze vroegere strategie om serieuze vraagstukken op te schorten door deze van de ene naar de andere synode door te schuiven, spatte uiteen in onze gezichten toen een geheime homoseksuele partner van een van onze predikanten zelfmoord pleegde. Men vroeg onmiddellijk naar antwoorden, die wij niet in staat waren te geven.

Deze begrijpelijke aarzeling komt voort uit onze verlegenheid met de zaak of uit de vrees dat dit de NHK zal doen splijten. Maar een dergelijke aarzeling om een beslissend standpunt in te nemen wordt vaak met veel spot bejegend. Men ziet hierin weer een blijk van onwil om ons hoe dan ook populair te maken bij het kerkvolk.

### **Van hervormde theocratie naar seculiere democratie**

In het nieuwe Zuid-Afrika is theocratie (vergelijk artikel 36 van de *Confessio Belgica*) vervangen door een liberale democratie van de meerderheidsregering, met een beginselverklaring die luidt: 'Alle godsdiensten dienen in principe als gelijk te worden behandeld, en de persoonlijke vrijheid van eenieder dient krachtens de grondwet te worden gegarandeerd.'<sup>34</sup> Voormalige pleitbezorgers van een hervormde theocratie hebben tevergeefs getracht daarin een verwijzing naar de drie-ene God en de handhaving van christelijke waarden opgenomen te krijgen.<sup>35</sup> In een land waarin bijna tachtig procent van de bevolking beweert christen te zijn<sup>36</sup>, spreekt het zeker niet vanzelf in te stemmen met een 'neutrale' staat. Het is in ieder geval onmogelijk elke religie te gerieven met betrekking tot, bijvoorbeeld, wekelijkse (zondag) en publieke godsdienstige vrije dagen.

Tegenstanders van apartheid die tot de hervormde kudde behoorden en soms sterk opkwamen voor de 'bevrijdingstheologie', waren voorheen fel gekant tegen neutraliteit in politieke aangelegenheden. Ze beriepen zich op het welbekende gezegde dat ieder stukje van de werkelijkheid aan Christus toebehoort. Tegenwoordig echter is elke vorm van theocratie zo dood als de spreekwoordelijke pier. 'Neutrale' politiek – welke betekenis je er ook aan geeft – heeft het gewonnen. Zoals te verwachten, is daarmee elke vorm van gezag, inclusief de samenleving als zodanig, in gevaar gekomen.

Wereldwijd heeft de hervormde familie dringend behoefte aan door-denking van onze 'politieke theologie'. Verzet tegen de apartheid werd voor een groot deel ingegeven door het bekende geschrift van Karl Barth *Christengemeente en burgergemeente*. Zijn stelling dat je kerk en staat moet zien als concentrische cirkels waarin het rijk Gods wordt weerspiegeld, is duidelijk onderuitgehaald en overtuigend weerlegd door een aantal critici.<sup>37</sup> Zoals dit begrip in de *Open Brief (Ope Brief)* van 1982 wordt gehanteerd om de kerk te beschrijven als een proeftuin, is op z'n minst verwarrend, zo niet misleidend te noemen.

Tegelijkertijd is het onmogelijk kerk en staat geheel te scheiden. Met een verwijzing naar 1 Samuël 3, 1 ('En er klonken in die tijd zelden woorden van de Heer en er braken geen visioenen door') en Rechters 17, 6 en 21, 25 ('In die tijd was er geen koning in Israël; iedereen deed wat in zijn eigen ogen goed was') handhaaft Noordmans een nauwe verbinding tussen de twee gegevenheden, en hij vervolgt: 'Kerk en



staat kunnen nooit volledig worden gescheiden. Hoe haar vorm er ook uit moge zien, de regering van deze wereld blijft in essentie een theocratie.<sup>38</sup>

O'Donovan liet de waarschuwing horen dat burgerlijke godsdienst niet alleen een vorm van corruptie is als de kerk onder één hoedje speelt met de overheid. Immers, ook in de oppositie kan de burgerlijke religie gedijen. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer zij belangen van de politieke inrichting van de samenleving dient. Dat kan zij doen door het bevorderen van deugden die nuttig kunnen zijn voor de staat, ook al is deze autonoom en afgesneden van evangelisch gezag.<sup>39</sup> Ook voor het voorstel van Jacques Maritain voor een 'democratisch seculier geloof' valt veel te zeggen. Dat houdt in dat het 'democratisch credo', en niet het evangelie, de kern van de boodschap van de kerk aan het adres van de staat vormt. O'Donovan neemt aan dat 'de kerk, als het toevallig zo uitkomt, steeds het beste zal maken van een of andere overeenstemming ter zake van het politieke beginsel tussen christenen en niet-christenen. Maar "het beste ervan maken" betekent wel dat de evangelische inhoud van de leer helder moet worden voorgesteld en de daarmee samenhangende problemen niet mogen worden versluierd.'<sup>40</sup>

Hij is voorstander van een 'politieke theologie' als eerste vereiste voor een politieke ethiek die afrekenet met de verdachtmaking als zouden de deelnemers moe zijn geworden over God te spreken. Volgens deze vorm van 'politieke theologie' zijn alle voorbijgaande machten en heersers van deze wereld tekenen van het komende rijk van God en dus van hun ophanden zijnde verdwijning. Het brengt de traditie ter sprake en deinst niet beschaamd terug voor onderwerpen als bekering, vergeving, schepping, incarnatie, rechtvaardiging, oordeel en oerzonde, ook al maakt het liberale modernisme liever geen gebruik van deze begrippen.<sup>41</sup>

Ondanks de voortdurende verleiding het onderscheid tussen politieke gezagdragers en het soevereine gezag van God te verdoezelen, moeten 'seculier' en 'heilig' niet worden gescheiden. Per slot van rekening is het juridische begrip wezenlijk voor het 'politieke begrip van het koningschap van God'.<sup>42</sup> O'Donovan houdt staande dat 'seculier' in dezelfde geest moet worden verstaan als het *saeculum*, dat verwijst naar deze voorbijgaande eeuw. De dualiteit van kerk en staat is bestemd te verdwijnen met de definitieve eschatologische openbaring van Gods verborgen almacht in de gekruisigde Christus. 'Het gevaar van het begrip christendom – eenzelfde gevaar geldt voor de post-christelijke voorstelling van een godsdienstige neutrale staat – was dat van een negatieve verstandhouding: de pretentie dat in naam van de heersende Christus geen verdere uitdagingen hoeven te worden gesteld aan het adres van de regeerders.' De kerk moet altijd op haar

hoede zijn, want 'waar de Geest van Christus aan het werk is, houdt ook de Antichrist zich schuil'.<sup>43</sup> Daarom moeten wij ervoor waken onze ziel en zaligheid te verkopen aan de moderne ideologie van de vooruitgang, die zeker gedoemd is te verdwijnen in het licht van de crisis die wordt teweeggebracht door de komst van Gods rijk.

### **'Strangers in the night'**

Het thema 'Strangers in the night' lijkt me heel goed getroffen om de huidige positie van de Afrikaners in het algemeen, en die van NHK in het bijzonder, te omschrijven. Het doet me denken aan aartsvader Abraham in Genesis 22. We zien hem daar buiten het land van zijn voorvaderen met het hoofd gebogen over een steen onder een vreemde hemel en op een onvriendelijke vreemde bodem.

God en land waren naar het breed verbreid geloof van de gangbare 'burgerlijke religie' van die tijd nauw met elkaar verbonden. Daarom vroeg veel later Naäman (2 Koningen 5, 17) een paar muilnierlasten aarde van het land Israël naar Aram te mogen meenemen om daarmee een altaar te bouwen om offers te kunnen brengen aan de God van Israël. Toen David werd verdreven uit zijn land, snauwden zijn vijanden tegen hem: 'Ga maar andere goden dienen' (1 Samuël 26, 19).<sup>44</sup> Het moment waarop Jakob bij Berseba de grens overging, liet hij ook de God van zijn vaders achter zich. Nadat hij van zijn oudere broer Esau de zegen afhandig had gemaakt door zijn weifelende vader handig te bespelen, vlucht deze arrogante bedrieger nu weg voor zijn schuldig verleden en zoekt hij zijn weg naar een onzekere toekomst waaraan God blijkbaar niet te pas komt. Die nacht echter doet hij een duizelingwekkende ontdekking: 'Dit is zeker, op deze plaats is de Heer aanwezig. Dat besefte ik niet.' Eerbied vervulde hem. 'Wat een ontzagwekkende plaats is dit!' (Genesis 28, 16-17).

Zou het kunnen zijn dat God in zijn genade, hoe moeilijk dat ook voor te stellen is, zichzelf aan ons openbaart? Zou het kunnen zijn dat de gekruisigde Christus bezig is ons de ware betekenis van verkiezing en rechtvaardiging te leren door ons te zeggen: 'Je hebt niet meer dan mijn genade nodig, want kracht wordt zichtbaar in zwakheid' (2 Korintiërs 12, 9)? Zou het kunnen zijn dat wij zo ver zijn om samen met Paulus te leren 'ons liever te laten voorstaan op onze zwakheid en vreugde te vinden in beledigingen, nood, vervolging en ellende. In mijn zwakheid ben ik sterk' (2 Korintiërs 12, 9-10)?

In het British Museum bevindt zich een landkaart uit de zestiende eeuw met allerlei vreesaanjagende opmerkingen die eroverheen geschreven zijn, zoals 'Hier zijn de reuzen', 'Hier zijn de draken', 'Hier zijn de schorpioenen'. Gedurende enige tijd was deze kaart in het bezit van de wetenschapper Sir John Franklin. Hij vlakte deze schrik-

aanjagende opmerkingen uit en schreef over de hele kaart: 'Hier is God.'

*Uit het Engels vertaald door Jaap van Slageren*

## Noten

- 1 [Http://en.wikipedia.org/wiki/Afrikaner](http://en.wikipedia.org/wiki/Afrikaner), 11/9/2006. Zie voor een beknopte studie van de geschiedenis van de Afrikaners het boeiende verslag van Hermann Giliomee, *The Afrikaners. Biography of a People*, Tafelberg: University of Virginia Press, 2003.
- 2 De Hervormde Kerk (Reformed Church) en de Gereformeerde Kerken (Reformed Churches).
- 3 Zie T. Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press, 1975.
- 4 Cecile Cilliers, 'Nuwe Spiritualiteit' in: *Kerkbode*, 8 september 2006, 6.
- 5 Herman Giliomee, "'The weakness of some'. The Dutch Reformed Church and White Supremacy', in: *Scriptura* 83 (2003), 222 (212-244): 'Toen Britannië in de negentiende eeuw de Engelse invloed op de Kaap trachtte door te voeren, waarschuwend de politieke en kerkleiders, die daartegen verzet aantekenden, voor verlies van de Nederlandse taal, wat mede zou leiden tot verlies van het Reformatorisch geloof.'
- 6 Hermann Giliomee, 'Surrender without defeat. Afrikaners and the South African "Miracle"', in: *Spotlight* 1997/2, South African Institute of Race Relations, oktober 1997.
- 7 Etienne de Villiers, 'The influence of the Dutch Reformed Church (DRC) on the public policy during the late 80's and 90's', in: *Scriptura* 76 (2001), 51, 51-61.
- 8 Zie W.A. de Klerk, *The Puritans in Africa*, New York, 1975.
- 9 Zie voor de neiging het evangelie te veranderen in wet Johan Cilliers, *God vir ons. 'n Analise en beoordeling van Nederduitse Gereformeerde volksprediking (1960-1980)*, hoofdstuk 3, Kaapstad: Lux Verbi, 1994, 40-55.
- 10 Vergelijk Hermann Giliomee, "'The weakness of some'. The Dutch Reformed Church and White Supremacy', in: *Scriptura* 83 (2003), 222 (212-244).
- 11 T. Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*. Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press, 1975, 58. Vergelijk W.D. Jonker, 'Suid-Afrikase verbondenheid met Europa. Die teologie', in *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 29 (1989), 149-158.
- 12 J.H.P. Serfontein, *Apartheid Change and the NG Kerk*, Emmerentia: Taurus, 1982, 9.
- 13 Zie P.F. (Flip) Theron: 'Kerklike Eenheid en Natuurlike Verskeidenheid', in:

- Johann Kinghorn (redactie), *Die NG Kerk en Apartheid*, Johannesburg: Macmillan, 1986, 195.
- 14 Hermann Giliomee betoogde dat de onwil om samen kerkdiensten te houden met mensen met een andere huidskleur aanvankelijk geen kwestie was van ras, maar van klasse, hoewel status en kleur nagenoeg geheel samenvielen. 'Gedurende de jaren dertig van de negentiende eeuw, toen het gouvernement contracten afsloot met blanke bedienden die samen met de boeren vanuit Engeland naar de Kaap kwamen, wilden de laatstgenoemden deze niet mee naar de kerk nemen.' Zie "'The weakness of some". The Dutch Reformed Church and White Supremacy', 217. Het Londense zendingsgezelschap met Dr. John Philips als superintendent bracht eveneens haar bekeerlingen onder de slaven bijeen in een aparte gemeente. Zie Hermann Giliomee, 'The weakness of some', 218.
  - 15 Willem Nicol, 'Accompanying the flock. The development of the Dutch Reformed Church 1974-1990', in: *Scriptura* 76 (2001), 134 (133-138).
  - 16 Lawrence Schlemmer, 'Between a rainbow and a hard place. Threads and opportunities in racial reconciliation in South Africa', in: *Fast Facts*, 2001/9 (september).
  - 17 Zie de titel van Boris Asoyan, *Apartheid. 'The White Man's Burden'*, Moskou: Progress Publishers, 1988.
  - 18 Jurgens Hendriks, *Die Toekoms van die Kerk. Die Kerk van die Toekoms*, Universiteit van Stellenbosch, November 2003, 9.
  - 19 H.J. Hendriks, 'A rainbow over the laager. The Dutch Reformed Church crossing the Apartheid Boundary', in: *Missionalia* 27 (1999), 330-341.
  - 20 Zie P.F. Theron, 'Blooming or bleeding? The "South African Dream" in the Light of Eschatological Peace', in: A. van Egmond en D. van Keulen (redactie), *Christian Hope in Context II* (Studies in Reformed Theology 5), Zoetermeer: Meinema, 73-94.
  - 21 South African Institute of Race Relations, *Annual Report 1 April 2004 to 31 March 2005*, 27. Vergelijk Koos Malan, 'Die onafhanklikheid van die regbank. Die regbank, hoe onafhanklik en doeltreffend?', in: *Die Vrye Afrikaan*, 3 (2006), 11, juli 2006.
  - 22 Lawrence Schlemmer, 'Between a rainbow and a hard place', in: *Fast Facts* 2001/9, 3.
  - 23 Ibidem, 12.
  - 24 Hermann Giliomee, "'The weakness of some". The Dutch Reformed Church and White Supremacy', 239: 'Het wettige verlangen van de zwarten naar raciale gerechtigheid is geworden tot een nek-aan-nekrace om de positie van de zwarte elite te versterken.'
  - 25 South African Institute of Race Relations, *Annual Report 2005*, 20.
  - 26 In een uiterst kritische analyse van 'corrigerende acties' (*affirmative action*) geeft Jannie Gagiano, die een uitgesproken tegenstander was van het oude Zuid-Afrika (zie zijn 'Meanwhile back at the "Boereplaas"', in: *Politikon* 14 (1987), 3-23), een beschrijving van dit soort acties die totaal ver-

- schillen van wat men daar in Amerika onder verstond. Volgens hem had de eerste haar 'wortels in de invloed die het bolsjewisme uitoefende op de bevrijdingsideologie gedurende de hele periode waarin het ANC en het SACD gezamenlijk de bevrijdingsstrijd voerden onder toezicht van de Sovjet-Unie'. Zie Jannie Gagiano, 'What is transformation? Party loyalty and the spoils of "liberation"', in: *Die Vrye Afrikaan*, 3 (2006) 13, augustus 2006.
- 27 South African Institute of Race Relations, *Annual Report 2005*, 26.
  - 28 Jurgens Hendriks, *Die Toekoms van die Kerk*, 10.
  - 29 Jaap Durand, *Doodloopstrate van die geloof. 'n Perspektief op die Nuwe Hervorming*, Universiteit van Stellenbosch (Rapid Access Publishers) 2005, 9.
  - 30 Voor een discussie over de zogenoemde "Nieuwe Reformatie", zie: Jaap Durand, *Doodloopstrate van die Geloof*.
  - 31 Oliver O'Donovan, *The desire of the nations. Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge: University Press, 1996, 226.
  - 32 Andreas Kinneging, *Geografie van goed en kwaad. Filosofische Essays*, Utrecht (Uitgeverij het Spectrum) 2005.
  - 33 Op dit moment zijn er hoopvolle tekenen dat er in dit opzicht reële veranderingen worden gemaakt.
  - 34 Vergelijk Etienne de Villiers, 'The influence of the Dutch Reformed Church (DRC) on Public Policy', 51; Jaap Durand, *Onluisterde Wêreld. Die Afrikaner en sy kerk in 'n veranderende Suid-Afrika*, Wellington: Lux Verbi, 2002, hoofdstukken 1 en 2.
  - 35 Etienne de Villiers, 'The Influence of the Dutch Reformed Church (DRC) on Public Policy', 55.
  - 36 Jurgen Hendriks, *Die Toekoms van die Kerk*, 6.
  - 37 Zie onder de vele reacties Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 213. Zie voor een Zuid-Afrikaanse reactie P.F. Theron, 'Die vreemdheid van die kerk. 'n Reaksie op die Ope Brief', in: David J. Bosch, Adrio König en Willem D. Nicol, *Perspektief op die Ope Brief*, Kaapstad/Pretoria/Johannesburg: Human and Rousseau, 1982, 123-133.
  - 38 O. Noordmans, 'Gestalte en Geest', in: *Verzamelde Werken VIII*, Kampen: Kok, 205.
  - 39 O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 225.
  - 40 O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 219.
  - 41 O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 3.
  - 42 O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 36.
  - 43 O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 213.
  - 44 O. Noordmans, *Verzamelde Werken VII*, Kampen: Kok, 1990, 18.

⇒ **Flip Theron** (1942) was tot zijn emeritaat aangesteld bij de Faculteit Theologie aan de Universiteit van Stellenbosch, Zuid-Afrika.  
E-mailadres: pft@sun.ac.za.

# Reactie

Rinse Reeling Brouwer

---

Het voorafgaande artikel van professor Theron geeft een verrassende analyse en schetst tegelijkertijd een aangrijpend en doorleefd beeld van de situatie van de Nederduits Hervormde Kerk. De nu volgende opmerkingen zijn niet afkomstig van een bijzondere 'kenner' van deze kerk of zelfs maar van het Zuid-Afrika na de apartheid als geheel. Ze komen voort uit een min of meer toevallig gesprek dat ik met de vertaler voerde, en dat leidde tot de uitnodiging mijn reactie dan ook maar op te schrijven. Niet zonder aarzeling wordt hier aan deze uitnodiging gehoor gegeven in de vorm van een drietal punten.

## **Terugblik op het proces van waarheid en verzoening**

Het werk van de Waarheids- en Verzoeningscommissie was uniek en tegelijkertijd van het begin af aan door ambivalenties omgeven. Er moest worden benoemd wat was gebeurd, maar dan zo dat er ook een begin kon worden gemaakt met een gesprek daarover. Er kon amnestie worden verleend aan degene die vrijuit sprak, maar dan zo dat dit een andersoortige vorm van genoegdoening aan de beschadigden niet uitsloot. Het programma was benoemd naar diep in de vooral christelijke overlevering verankerde deugden, maar droeg tegelijkertijd onvermijdelijk het karakter van een politieke *deal* om een vreedzame overgang naar een nieuw Zuid-Afrika mogelijk te maken. Deze dubbelheid moet vanuit theologisch perspectief wel altijd vragen opleveren. Waar ligt de grens tussen gebruik en misbruik? Bij de ene partij wordt het aanbieden van verzoening zonder recht als onecht en halfslachtig voorgesteld, aan de andere zijde wordt de vloeiende overgang van een eerlijk zoeken van de waarheid naar een opportunistisch afdwingen van een gemanipuleerde bekentenis van vraagtekens voorzien. Het is een aangrijpende les voor de theologie aldus te ervaren hoe haar hoge woorden in ambivalenties gevangen kunnen – misschien in dit geval ook wel moeten – zijn. Hoe verschillend men vanuit de christenheid ook bij dit proces betrokken was, rekenschap van zulke ambivalenties zal altijd worden gevraagd. De opmerkingen die er in het artikel van Theron aan worden gewijd, lijken zich er echter *buiten* te plaatsen. Afrikaners, zo heet het, ervoeren het optreden van

de commissie zo, dat 'wij' te kijk werden gezet. Deze formulering suggereert zoiets als boze opzet van bisschop Tutu en de zijnen. Tegelijkertijd werd de leiding van de NHK erop aangezien gemene zaak te maken met de commissie. Een opmerkelijke perceptie, omdat – vanuit Nederland gezien – de leiding van deze kerk zich veeleer te weinig committeerde en het verschijnen voor de commissie te zeer aan enkelingen overliet.<sup>1</sup> De formuleringen verraden een distantie, niet van het rijk Gods van deze wereld, maar van een sociologische gemeenschap van de natie als geheel. Dat stemt droevig. Maar het zou ook wel krachtiger weersproken mogen worden.

### **Het verlies aan substantie in het gereformeerd belijden**

De bijdrage stelt de diagnose van een versnelde ontbinding van identiteit. De binding aan de leer erodeert aan alle kanten. Juist van een dogmaticus die dat betreurt, zou men dan een passage verwachten over een bij uitstek actuele vorm van gereformeerd belijden, die hier echter juist niet ter sprake wordt gebracht. Bedoeld is de belijdenis van Belhar, die sinds de vereniging van 1994 deel uitmaakt van het confessionele bestand van de vroegere zendingkerken.<sup>2</sup> Theron gaat wel op deze kerken in, door een originele kijk te bieden op hun ontstaan (meer een zaak van klasse dan van ras?) en door te wijzen op de schijn van 'politieke correctheid' in het actuele pleidooi voor vereniging met hen binnen de NHK. Maar daarmee wordt de uitdaging ontlopen die Belhar aan alle leden van de NHK – maar evenzeer aan ons in de Nederlandse kerken! – biedt, namelijk de uiterst pijnlijke vraag: hebben jullie ons niet al bij het constitueren van onze kerken opgezaald met een type identiteit (namelijk berustend op een etnisch fundament) dat naar haar aard in strijd is met het evangelisch spreken over het lichaam van Christus?<sup>3</sup> De waarneming dat het zicht op de eigenheid van de gereformeerde confessie steeds meer vertroebeld raakt, kan ook vanuit een ander perspectief worden bevestigd. Op het lustrumcongres van de Theologische Universiteit Kampen bij haar honderdvijftigjarig bestaan in 2004 bleek ook uit heel andere postkoloniale situaties dat alom de vraag opkomt of de zending niet de door haar in het leven geroepen kerken heeft opgezaald met een 'confessioneel' zelfbeeld dat te Europees van herkomst en karakter is om op de lange termijn het zelfverstaan van deze kerken werkelijk te dienen. Maar in de gereformeerde kerkfamilie van Zuid-Afrika vindt deze postkoloniale kritiek nog een heel eigen aanleiding. Als de Nederduits Hervormde 'moeder'-kerk ruimhartiger, en van aangezicht tot aangezicht met haar dochters, schuld had beleden met het oog op deze vraag, als de harten der vaders zich alzo hadden bekeerd tot de kinderen, was er wellicht een heel andere conditie geschapen om samen nieuwe schatten in het gereformeerd belijden te

ontdekken. Te vrezen valt dat deze kans is verzuimd toen ze gegrepen had dienen te worden.

### **Theocratie: de verhouding van de kerk tot de nieuw ontstane politieke autoriteit**

Het belijden van het voorgeslacht dient telkens weer zowel te worden gehistoriseerd als vanuit nieuwe, aan de opstellers van toen zo nog niet bekende gezichtspunten te worden doordacht.

Artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis kent een grote kracht daarin, dat het de verhouding tot de overheden in deze wereld in zo nauw verband brengt met de intense verwachting van de komende wereld, waarin onrecht zal worden weggedaan en vervolgd tot hun bestemming komen (artikel 37). Tegelijkertijd moeten de vragen van politieke opportuniteit van de direct nareformatische generatie worden meebedacht. Veel leiders der hugenoten zagen al spoedig in dat het calvijns ideaal van een Franse koning die als een nieuwe Josia de reformatie der kerk in zijn rijk ter hand zou nemen, niet gerealiseerd zou kunnen worden, en dat men veel beter kon opteren voor een eigen plek in een multiconfessionele natie. Een soortgelijk aanbod deed Oranje aan de gereformeerden in de noordelijke Nederlanden. Is het daarom nu zo vreemd en zo ongereformeerd in het huidige tijdsgewricht, samen met anderen, maar ook op eigen termen, na te denken over een plaats van de gemeente in een multireligieuze constellatie?

### **Slotopmerkingen**

Voor Barths opstel *Christengemeinde und Bürgergemeinde* uit 1946 gelden weer andere overwegingen. Ook hier heeft het weinig zin, de tekst te lezen als een boventijdelijk 'model'. Contextueel gesproken ging het erom een Duits volk dat diep aangeslagen terneerzat tussen de puinhopen, vertrouwen te bieden in zoiets als democratische opbouw. Barth verwachtte daarbij veel, wellicht te veel, van het vermogen tot gemeenschapsvorming van de christelijke gemeente, die op kleine schaal democratie in eigen huis kon oefenen en zo een aanbod kon doen aan de maatschappij als geheel. Tegelijkertijd verzette hij zich fel tegen een bepaald type lutherse prediking, dat de toestand van het leven in de staat onder de wet dermate zwartgallig tekende dat de evangelieprediking alleen nog maar als het 'aan gene zijde' van dit gewemel kon worden gedacht. Hij zag daarin een bedenkelijk vroom excuus, een vals gelegitimeerde onverantwoordelijkheid. Iets van een dergelijke zwartgalligheid komt de lezer echter ook van de bovenstaande pagina's wel tegemoet, waar de stand van zaken in Zuid-Afrika geschetst wordt. Zeker: de top van het ANC heeft uit de val van de Berlijnse muur consequenties getrokken en is een verbond



aangegaan met mondiale neoliberale krachten. Verzet daartegen vanuit de armen is niet minder dan voorspelbaar. Waarom moet dit (in de lijn van de angstdromen van de Europese reformatoren en verlichters voor het 'volk') alleen negatief met het spookbeeld van een te verwachten 'regering van het gepeupel' worden bezet? Kan het ook niet worden gezien als een heel gezond en natuurlijk proces van differentiëring binnen de oude antiapartheidscoalitie, waarvan men zich er eigenlijk vooral over moet verbazen dat deze zich niet al eerder heeft doorgezet (misschien – maar dit verschijnsel kan vele oorzaken hebben – wel omdat de armen toch ook in hun huisvesting of hun voorziening van water, licht en gezondheidszorg wel degelijk enige vooruitgang van de huidige regering ervaren?). En als het dan al zo angstig is, wat voor andere tegenbeweging onder de armen ondersteunt de Nederduits Hervormde Kerk dan? Zoals men ook kan vragen: als de huidige president de ernst van AIDS zo schandelijk wegwuift – en dat is het geval –, wat zet de kerk (diezelfde kerk die bijvoorbeeld zo worstelt met homoseksualiteit) daar dan tegenover? En als de kerk zo verdeeld is, welke oefening in samenleven van wat verdeeld is – en dus ook: welke oefening in democratie –, leeft zij dan de samenleving voor? En dat dan niet om 'sociaal aanzien terug te winnen' – al zal ook hier de ambivalentie dat haar gedrag ook zo kan worden opgevat, tot de jongste dag aan toe niet uit de wereld te helpen zijn –, maar eenvoudigweg als antwoord op de roepstem van haar Heer? Er is een tijd om te doden en een tijd om te helen, een tijd om af te breken en een tijd om op te bouwen (Prediker 3, 3). Het klinkt nogal verdacht, wanneer uitgerekend een kerk die in de dagen van de apartheid te veel en te onwaarachtig opkwam voor het helen en het bouwen, juist nu ze haar 'macht' kwijt is, de stem zou worden van het doden en het afbreken, en aldus het anticonstantinisme in haar vaandel zou gaan voeren. Ze zou – als een dergelijke broederlijke/zusterlijke raad van buiten gehoord zou mogen worden – wellicht toch beter kunnen inkeren tot zichzelf om uit eigen bron en op eigen wijze bij te dragen aan gemeenschapsvorming in het land dat zij liefheeft, gemeente en gemeenebest ten goede.

## Noten

- 1 Zie prof. dr. L.J. Koffeman, 'Waarheid, verzoening en vergeving in Zuid-Afrika', in: C. Houtman, A. Jelsma en anderen (redactie), *Ruimte voor vergeving*, Kampen: Kok 1998, 140 (133-146).
- 2 De belijdenis van Belhar is niet zonder reden opgenomen in de bundeling van Lukas Vischer (redactie), *Reformed Witness Today. A collection of Confessions and Statements of Faith*, Bern: Evangelische Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, 1982.

3 Zie C.J.A. Loff, *Bevrijding tot Eenwording. Die Nederduitse Gereformeerde Sendingskerk in Suid-Afrika (1881-1994)*, Kampen 1998.

∞ **Dr. Rinse Reeling Brouwer** is universitair hoofddocent dogmageschiedenis en symboliek aan de Protestantse Theologische Universiteit.

E-mailadres: [r.reeling.brouwer@hccnet.nl](mailto:r.reeling.brouwer@hccnet.nl).

# Islamitisch onderwijs in Nederland

Stella van de Wetering

---

Islamitische scholen zijn gewone Nederlandse confessionele scholen voor primair onderwijs of voortgezet onderwijs die hun onderwijs gestalte geven op een islamitische grondslag. Kinderen en hun ouders hebben in het Nederlandse verzulde systeem nu eenmaal recht op onderwijs vanuit hun eigen religieuze achtergrond, en de behoefte aan deugdelijk islamitisch onderwijs in de moslimgemeenschap in Nederland is groot. Ouders vinden het van belang hun eigen religieuze traditie op hun kinderen over te dragen. Dit lukt hun niet altijd goed, omdat hun kinderen letterlijk en figuurlijk vaak een andere taal spreken. Als gevolg hiervan is ook bij de meeste moslimjongeren een enorme honger naar kennis over hun eigen religieuze achtergrond te zien. Mijn belangstelling is zowel professioneel – ik was jaren lang onderzoeker bij het Centrum voor Interreligieus Leren in Utrecht – als persoonlijk: ik ben getrouwd met een Marokkaanse man en ben moeder van drie Nederlands-Marokkaanse kinderen.

We schrijven 1988. Mijn oudste zoon is dan twee jaar oud. Omdat hij nogal aan mij hangt, sleep ik hem vaak mee naar allerlei activiteiten waar ik vanuit mijn deskundigheid op het gebied van moslims en onderwijs voor wordt gevraagd. Ik draai mee in een werkgroep islamitisch onderwijs en opvoeding. Vanuit deze werkgroep wordt door een aantal vrijwillige moslimdeskundigen op het gebied van onderwijs gewerkt aan de oprichting van een islamitisch pedagogisch centrum naast de bestaande rooms-katholieke, protestants-christelijke en algemene pedagogische centra. De werkgroep heeft ook contacten met bestuursleden van de eerste twee islamitische scholen die in dat jaar worden opgericht in Eindhoven en Rotterdam.

Door het bestuur van de Al Ghazzali-school, de eerste islamitische school in Rotterdam, word ik gevraagd in de sollicitatiecommissie. Er vinden interessante discussies plaats over onder meer de volgende vragen. Hoe moet de islam als godsdienst en levenswijze in het curriculum terugkomen? Hoe moet de school omgaan met Nederlandse christelijke feesten, en hoe met de eigen islamitische feesten? Mogen de niet-moslimleerkrachten, die bij gebrek aan voldoende gekwalifi-

ceerde moslimleerkrachten voorlopig op de islamitische scholen in de meerderheid zijn, in hun lessen aandacht besteden aan het islamitische godsdienstonderwijs of juist niet? Hoe moeten het islamitisch godsdienstonderwijs en het onderwijs in de eigen taal en cultuur ingepast worden in het curriculum van de school? Moeten meisjes en jongens op school vanaf een bepaalde leeftijd in gescheiden groepen les krijgen of in ieder geval gescheiden gymles en zwemles? Moeten meisjes vanaf een bepaalde leeftijd verplicht worden een hoofddoek te dragen op school? Moeten vrouwelijke leerkrachten als voorbeeld voor de leerlingen een hoofddoek dragen of juist niet, ook als ze geen moslim zijn? Welke andere kledingvoorschriften en regels met betrekking tot reinheid moeten op school in acht genomen worden? Inmiddels telt Nederland ongeveer 45 islamitische basisscholen en twee scholen voor islamitisch voortgezet onderwijs, en het aantal groeit nog steeds. Bijna alle islamitische scholen zijn aangesloten bij de Islamitische Scholen Besturen Organisatie (ISBO). De ISBO beveelt nu onder meer de volgende gebruiken aan:

Tot de essentiële activiteiten op islamitische scholen behoort de *salaat*, het rituele gebed. Of daaraan deelgenomen wordt, is een vrijwillige keus, maar de school behoort leerlingen en personeelsleden de mogelijkheid te bieden om in een geschikte ruimte in het gebouw het gebed te doen. Die geschikte ruimte kan het klaslokaal zijn, de gymnastiekzaal, de gemeenschapsruimte of een speciale gebedsruimte waarover de school beschikt. Een van de belangrijkste *hadieth* luidt: 'Reiniging is de helft van het geloof.' Dit reinheidsgebed komt ook tot uitdrukking in het doen van het gebed. Voorafgaand aan dit gebed vindt er op school een kleine, rituele wassing (ablutie of *woedhoe*) plaats. Deze rituele wassing heeft ook een symbolische betekenis: het omvat niet alleen een lichamelijke reinheid, maar ook een geestelijke. Om de reiniging voorafgaand aan het gebed te kunnen verrichten is daarvoor op de islamitische scholen een faciliteit geschapen. Het gebed moet worden verricht in een ruimte die rein is en door een persoon die zich gereinigd heeft. Als de ruimte waarin men verkeert, niet schoon is, gebeurt het gebed op een gebedskleed. In de praktijk worden vaak multifunctionele ruimten als gebedsruimte gebruikt. (ISBO, 2005)

Maar in welke behoefte voorziet het islamitisch onderwijs in Nederland nu eigenlijk?

In de eerste plaats voorziet het in de overdracht van basiskennis van de eigen traditie aan de volgende generatie. Ten tweede voorziet het in de versterking van de eigen identiteit bij moslimleerlingen, trots op hun eigen religieuze traditie en daardoor een positief zelfconcept. Ten slotte voorziet het in meer harmonie en overeenstemming tussen de

opvoeding van moslimleerlingen thuis en op school en minder conflicten in de opvoeding. De vraag is nu hoe men dit precies aanpakt in het islamitisch onderwijs en in hoeverre men hierin slaagt.

### **Overdracht van de eigen religieuze traditie**

Islamitisch godsdienstonderwijs vindt in Nederland niet alleen op islamitische scholen plaats. Van oudsher (begin jaren zeventig van de vorige eeuw) vindt het islamitisch godsdienstonderwijs plaats buiten de school, in moskeeën en eventueel in buurthuizen, meestal georganiseerd door moskeebesturen of zelforganisaties van bijvoorbeeld groepen Marokkaanse, Irakese, Turkse, Surinaamse of Pakistaanse moslims. De manier waarop dit onderwijs plaatsvindt, laat zeer te wensen over. De leraren hebben wel de nodige basiskennis van de godsdienst, maar het ontbreekt hun vaak aan pedagogische en didactische kennis. In de loop der jaren is dit signaal door de moslimgemeenschappen opgepakt en is er ook gewerkt aan verbetering. Toch blijven verhalen over een onpedagogische strenge aanpak her en der hardnekkig de ronde doen.

Een andere plek waar moslimleerlingen les krijgen in en over hun eigen godsdienst, is in het openbare primair onderwijs. Rotterdam is hierin een lichtend voorbeeld. Het SPIOR, platform van de moskeorganisaties in Rotterdam, organiseert al sinds 1989 islamitisch godsdienstonderwijs op openbare basisscholen. Ook in enkele kleinere gemeenten wordt islamitisch godsdienstonderwijs op openbare scholen aangeboden, meestal door een stichting die ook het christelijke godsdienstonderwijs op openbare scholen verzorgt.

Op confessionele scholen van rooms-katholieke en protestants-christelijke signatuur wordt in het godsdienstonderwijs of in het vak levensbeschouwing meestal ook aandacht besteed aan de islam als een van de wereldgodsdiensten.

Op islamitische scholen is islamitisch godsdienstonderwijs natuurlijk belangrijk voor de godsdienstige en levensbeschouwelijke vorming van de leerlingen. Toch wordt er op de verschillende islamitische scholen verschillend mee omgesprongen, wat vorm, inhoud en uitvoering betreft. De ISBO suggereert het volgende:

Het bijzondere karakter van de islamitische basisscholen komt allereerst tot uitdrukking in het geven van islamitisch *dien*-onderwijs. *Dien* staat voor het religieuze, de levensleer, de ethiek, de basisregels. Voor dit godsdienstonderwijs maakt de school gebruik van een methode waarin uitleg wordt gegeven van de koran en de *hadieth* en over het hoe en waarom van goed gedrag (*achlâq*). Voor het godsdienstonderwijs trekken scholen in de bovenbouwgroepen tussen een halfuur en twee uur per week uit. Ook het

type onderwijsgevendens varieert. Het ISBO onderscheidt de volgende categorieën leerkrachten voor dit godsdienstonderwijs:

- a speciale vakleerkrachten, onder wie imams, die soms door externe religieuze instanties worden gesubsidieerd (ongeveer 45 procent);
- b OALT-leerkrachten (ongeveer 30 procent);
- c vrijwilligers (ongeveer 25 procent).

Naast het probleem van het tekort aan godsdienstleerkrachten is er ook nog het probleem van het vinden van geschikte leermiddelen en methoden. Er is door de jaren heen hier en daar aardig wat materiaal ontwikkeld, omdat er in het Nederlands nauwelijks materiaal voorhanden was en er veel geïmproviseerd en zelf gemaakt moest worden. Toch kwamen die veelheid en verscheidenheid niet ten goede aan de kwaliteit en de toegankelijkheid van het materiaal. Dit probleem werd geconstateerd in het rapport *Islamitische scholen en de sociale cohesie* van de onderwijsinspectie in 2002. In dit rapport werden knelpunten belicht en twijfels geuit over het islamitisch onderwijs en de besturen en het gebrek aan inzicht in wat er nu precies in het godsdienstonderwijs werd behandeld. In een tweede rapport (2003) zijn de twijfels grotendeels weggenomen. Inmiddels is de ontwikkeling van een breed gedragen en breed toepasbare methode voor islamitisch godsdienstonderwijs door de ISBO in samenwerking met het SLO ter hand genomen. De methode is echter nog niet op de markt.

Daarnaast is er het knelpunt van het doortrekken van de rode lijn van het belang van godsdienstige en levensbeschouwelijke vorming in het onderwijs als geheel, dus ook in de taal-, reken- en geschiedenisles. Hierin vindt immers hoe dan ook morele en levensbeschouwelijke vorming van de leerlingen plaats. Daarmee hangt de gevoelige vraag samen in hoeverre niet-moslimleerkrachten een rol kunnen spelen in dergelijk onderwijs. Over het algemeen zijn islamitische schoolbesturen hierin erg terughoudend. In de praktijk dicteren zij vaak de niet-moslimleerkrachten hoe zij in hun lessen islamitische normen en waarden aan de leerlingen moeten overdragen. En dit kan tot interculturele spanningen en miscommunicatie op de scholen leiden. Interessante praktijkvoorbeelden hiervan zijn te vinden in het boek van Fenny Brinkman (2005), waarin zij haar ervaringen als niet-moslimlerares op een islamitische school beschrijft.

Mijns inziens kunnen islamitische schoolbesturen hier op een veel ontspannener manier mee omgaan dan nu het geval is. Het is dan wel belangrijk dat er veel aandacht is voor communicatie tussen bestuur, management, moslimleraren, niet-moslimleraren en moslimouders. Dan hoeft er geen probleem te zijn. Men moet daarbij de niet-moslimleerkrachten niet aanspreken op wat zij niet hebben, maar juist op

het vele islamitische dat zij meebrengen. Hierbij is het van belang in te zien dat de islamitische normen en waarden grotendeels ook universeel en dus overlappend zijn met christelijke en humanistische waarden. Leerkrachten moeten dus geïnstrueerd worden, zodat zij weten welke gedeelde waarden zij met een gerust hart aan de kinderen kunnen overdragen en hoe zij dienen om te gaan met conflicterende waarden, zoals kledingvoorschriften, het bewaren van afstand tussen personen van verschillende seksen, seksuele voorlichting, gewoonten die zich hebben geworteld in de moslimculturen, zoals islamitische feesten en rituelen.

### **Versterking van de eigen identiteit**

Aan het begin van de jaren tachtig was er nauwelijks aandacht voor de religieuze achtergrond van moslimleerlingen. Moslimleerlingen waren welkom in het rooms-katholieke en protestants-christelijke onderwijs, mits de ouders de grondslag van de school onderschreven. De leerlingen werden verplicht aan het christelijke godsdienstonderwijs en de christelijke vieringen op school deel te nemen. De kwestie van het dragen van een hoofddoek door moslimmeisjes en het al of niet verbieden daarvan sleept zich tot op heden op veel protestants-christelijke en rooms-katholieke scholen voort. Misschien voelen scholen zich bedreigd door de identiteit van deze leerlingen, die vaak in grote aantallen hun scholen zijn binnengestroomd. In ieder geval wordt er op deze manier door scholen aan hun leerlingen de boodschap gegeven: je mag bij ons onderwijs volgen, maar je identiteit als moslim willen wij niet zien!

In het openbaar onderwijs werden en worden moslimleerlingen als allochtone leerlingen gezien. Hun godsdienst wordt gezien als een klein onderdeel van de eigen cultuur die zij van huis uit meebrengen. Deze cultuur is echter steeds in beweging en verandering. Verwacht wordt dat zij op den duur zullen integreren in deze samenleving en 'achterlijke' tradities die met hun godsdienst in verband worden gebracht, achter zich zullen laten. In een eerdere publicatie schreef ik:

In culturen waarin de religie een belangrijke rol speelt, is religie zowel (persoonlijk) geloof als ook levenswijze. De alledaagse praktijk is doorweven met religieuze gewoonten, rituelen, vieringen en gemeenschappelijke uitgangspunten en principes die mensen met elkaar delen. Wanneer men in het onderwijs hieraan geen aandacht besteedt, betekent dit dat een belangrijk deel van de leefwereld van de leerlingen buiten de deur van de school gehouden wordt. Zo wordt aan kinderen geleerd dat hun religie een privé-aangelegenheid is, waarmee je je alleen thuis of binnen de eigen gemeenschap bezighoudt. Het is een deel van je leven dat je thuis laat, en dat dus op school niet besproken wordt en onbespreekbaar is.

Een Marokkaanse student van onze opleiding merkte terugblikkend op zijn ervaringen in het onderwijs op:

‘Soms wordt er aan je gevraagd voor de klas iets over de islam te vertellen. Ik vond dat altijd leuk en ging er altijd met enthousiasme op in. Maar als het bijvoorbeeld Ramadan was of een belangrijk feest dat wij thuis vierden, werd er op school nauwelijks aandacht aan besteed’ (S. van de Wetering, 2002: 92).

Het contrast tussen enerzijds de belangrijke plek die de islam thuis inneemt en anderzijds de geringe aandacht voor de islam als godsdienstige traditie in het Nederlandse onderwijs, naast de vaak negatieve aandacht voor hun godsdienst in de media en als gevolg daarvan ook in het onderwijs, resulteert erin dat moslimjongeren zich nogal eens vervreemd voelen van deze samenleving. Veel moslimjongeren zijn dan ook op zoek naar meer kennis over hun geloof, en dan het liefst in het Nederlands of in het Engels, omdat zij de taal van het land van herkomst van hun ouders niet goed beheersen. Zij surfen hiertoe op internet, bezoeken en organiseren lezingen over de islam in het Nederlands en bezoeken in grote aantallen cursussen over de islam. Al of niet erkende islamopleidingen op het niveau van het hbo of het universitair onderwijs die proberen op deze behoefte van jongeren in te spelen, schieten als paddestoelen uit de grond. Deze tendens, naast de oprichting van de islamitische koepel, de ISBO en het Islamitische Pedagogisch Centrum IPC, voorziet tevens in een denktank met betrekking tot het islamitisch onderwijs en de islam als traditie in Nederland. Dit is natuurlijk voor de toekomst en de ontwikkeling van de islam in Nederland van groot belang.

### **Overeenstemming tussen de opvoeding thuis en op school**

Hierboven beschreef ik al de vervreemding als gevolg van verschillen tussen de Nederlandse samenleving en de thuissituatie van moslimleerlingen, waarin de islam een belangrijke rol speelt, terwijl de religie ook nog eens verstrengeld is met een allochtone Marokkaanse, Arabische, Turkse of Surinaams-Hindoestaanse cultuur. Dit leidt regelmatig tot tegengestelde verwachtingen die thuis en op school aan leerlingen worden gesteld. Zo kwam ik de onderstaande casus tegen:

Een Marokkaanse kleuter werd naar school gebracht door zijn vader, die wat te laat was. De les was al begonnen, en de vader bleef nog even kijken. De leraar was bezig met een indianenproject. De kinderen zaten in een kring op de banken, en midden in de klas stond een indiaanse *tipi*. De leraar nodigde de kinderen uit om rondom de tent op de grond te gaan zitten. De vader vond het echter ongehoord dat zijn kind op een vloer zou



gaan zitten die niet schoon was omdat iedereen er met zijn schoenen op rondliep. In het Marokkaans zei hij tegen het kind dat hij maar weer op de bank moest gaan zitten. De leraar zei dat hij op de grond moest gaan zitten, maar het kind – duidelijk in verlegenheid gebracht – besloot toch te doen wat zijn vader hem zei. Pas toen de vader vertrokken was, was het probleem voor het kind opgelost (S. van de Wetering in: *Acta academica* 6 (2004) 16).

De islamitische school kan, met de kennis en deskundigheid op het gebied van moslimculturen in Nederland en de positieve waardering daarvan, hierin natuurlijk een belangrijke rol spelen. Vooral in die gevallen waarin er bij de ouders of de leraar van het kind een negatief beeld bestaat van de cultuur van de ander. Nogmaals, een goede communicatie tussen moslim- en niet-moslimleraren, het schoolbestuur en de ouders is van evident belang voor goed teamwerk en een goede sfeer op school, en dus voor een veilige leeromgeving voor de leerlingen.

Hiervoor is het ook belangrijk een uitweg te vinden uit de tegenstellingen die zijn ontstaan tussen moslims en niet-moslims in Nederland als nasleep van de aanslag op het WTC van 11 september 2001 en de moord op Theo van Gogh. Hoewel de islamitische scholen daar niet debet aan zijn, en soms zelfs het slachtoffer zijn geworden – na de moord op Theo van Gogh hebben diverse islamitische scholen met brandstichting te maken gehad –, is het toch belangrijk dat zij voortdurend de dialoog zoeken en bouwen aan een toekomst voor de islam in Nederland. Daartoe moet de toekomst van de moslimleerlingen en de manier waarop zij volwaardig kunnen participeren als moslims in de Nederlandse samenleving, steeds de volledige aandacht hebben. In dit kader zijn dialoog, uitwisseling en gezamenlijke activiteiten met andere scholen van groot belang.

### **Conclusie**

We kunnen constateren dat het islamitisch onderwijs een fenomeen is geworden dat in Nederland niet meer weg te denken is. Enerzijds heeft het zijn waarde al bewezen doordat het een aantal thema's op de politieke agenda heeft gezet: de emancipatie van moslims als gemeenschap in Nederland, het onder de aandacht brengen van de islamitische achtergrond en identiteit van moslimleerlingen in het onderwijs en het aanzwengelen van discussies over islam, integratie en de toekomst van moslims in Nederland. Anderzijds zijn er aandachtspunten waaraan nog gewerkt moet worden: de invulling van de identiteit op islamitische scholen, integratie van islamitische morele vorming in alle lessen, de toekomst en participatie van de moslimleerlingen in de Nederlandse samenleving en tot slot de pedagogische

en didactische competenties van godsdienstleraren en inzicht van de schoolbesturen in het Nederlandse onderwijs. Dat betekent voor de vele betrokkenen bij dit onderwijs dat zij moeten blijven werken aan hun ideaal: van islamitische scholen ideale scholen maken.

### Literatuur

- Fenny Brinkman, *Haram: uit het dagelijks leven van een islamitische school*, Amsterdam: Balans, 2005.
- S. van de Wetering, *Onderwijs in eigen taal en cultuur aan Marokkaanse kinderen in Nederland. Het OETC als resultante van een maatschappelijk krachtenspel*, Utrecht, 1990.
- S. van de Wetering, 'Interreligieus leren: een gemiste kans?', in: *Begrip* 28 (2002) 3.
- S. van de Wetering, 'Het belang van een moslimkader', in: *Acta academica* 6 (2004) 16.
- ISBO, *Profielschets van een islamitische school*, Nieuwegein, 2005.

∞ **Dr. Stella van de Wetering** (1954) is onder meer docent aan de lerarenopleiding islam bij Inholland en bij de opleiding Bachelor Islam aan de Vrije Universiteit in Amsterdam.  
E-mailadres: s.van.de.wetering@hva.nl.

# Godsdienstigheid in Servië-Montenegro en het probleem van het godsdienstonderwijs

Zorica Kuburic

---

Gedurende de laatste vijftig jaren is er in de Servische samenleving sprake van opvallende veranderingen in de houdingen ten opzichte van godsdienst. Er is sprake van zowel extreme verwerping als acceptatie en opleving. Deze variaties zijn niet alleen het gevolg van veranderingen in het religieuze systeem, maar ook van onderwijskundige en politieke transformaties. In het begin van de jaren negentig bleek godsdienst weer een plaats te krijgen in het openbare leven, in de media en in het onderwijs.

Tegenwoordig zijn de belangrijkste drie godsdienstige tradities in Servië en Montenegro de Servisch-orthodoxe kerk (dominant in het gehele land), de rooms-katholieke kerk (geconcentreerd in de noordelijke regio's) en de islam (geconcentreerd in de zuidelijke gebieden). De godsdienstige complexiteit van de regio wordt verder verrijkt door de groeiende aanwezigheid van het protestantisme. De Servisch-orthodoxe kerk heeft een zeer zwaar stempel gedrukt op de geschiedenis en de nationale identiteit van Servië en Montenegro. Er zijn geen op volkstellingen gebaseerde gegevens over het gehele gebied van Servië en Montenegro, maar er zijn wel schattingen te maken. Volgens de in 2002 in Servië gehouden volkstelling, waarbij noch Kosovo noch Metohija of Montenegro was betrokken, heeft 83 procent van de inwoners de Servische nationaliteit. Ongeveer 85 procent van de inwoners beschouwt zichzelf als orthodoxe christenen. Katholieken, de in grootte tweede godsdienstige groep in Servië, vormen 5,48 procent. Het percentage moslims in Servië is 3,20 procent. Er is slechts een klein percentage joden in Servië (0,01 procent).

Hoe godsdienstig zijn de burgers van Servië, en hoe tonen zij dat? Er bestaat geen eenduidig antwoord op deze vraag.

Het onderzoek *Sociologische aspecten van multiculturaliteit en regionalisatie en hun invloed op de ontwikkeling van Vojvodina en de Republiek Servië*, gebaseerd op een steekproef van 1.235 inwoners van Vojvodina, telt 61 procent religieuze respondenten. Een derde van de respondenten is niet religieus, maar beschouwt zich als tolerant ten opzichte van hen die het wel zijn, en participeren zelfs in godsdien-

stige ceremonies, ook als zij daar geen godsdienstige betekenis aan toekennen. Degenen die niet zeker weten of ze religieus zijn, vormen 6 procent, terwijl het percentage van hen die zich tegen alle godsdienst keren, laag is: 1 procent van de respondenten.

### **Godsdienstonderwijs**

In 2001 koos Servië voor de openbare scholen voor een confessioneel, gescheiden, multidenominatief model van godsdienstonderwijs, dat in die scholen verzorgd kan worden door zeven 'traditionele' of 'historische' godsdienstige gemeenschappen: de Servisch-orthodoxe kerk, de rooms-katholieke kerk, de islamitische gemeenschap, de joodse gemeenschap, de Slovaaks-evangelische kerk, de christelijk gereformeerde kerk en de evangelisch-christelijke kerk in Servië-Vojvodina. Het godsdienstonderwijs werd aanvankelijk in de eerste leerjaren van het basisonderwijs en het voortgezet onderwijs als een keuzevak aangeboden, met als alternatief de keuze voor burgerschapskunde – waarover verderop meer – of geen van beide vakken.

De selectiecriteria van de zeven godsdienstige gemeenschappen die confessioneel onderwijs in openbare scholen mogen verzorgen, waren gebaseerd op de grondwet en wetten van het koninkrijk Joegoslavië uit de periode vóór de Tweede Wereldoorlog. Er was toen wettelijk sprake van een onderscheid tussen staat en kerk. De wetgeving zegt dat het programma voor godsdienstonderwijs, op voorstel van de door de overheid erkende traditionele godsdienstige gemeenschappen, wordt overgenomen door zowel het ministerie van Onderwijs als het ministerie van Godsdienstzaken.

De opleiding van leraren godsdienstonderwijs wordt gezamenlijk vastgesteld door het ministerie van Onderwijs en de traditionele kerken en godsdienstige gemeenschappen. Tot nu toe hebben de twee genoemde ministeries opleidingen en seminaria voor leraren verzorgd, met aandacht voor pedagogiek, psychologie en lesmethodiek. Dat laatste is belangrijk, omdat de lessen veelal worden verzorgd door priesters en leken die zelf geen opleiding in psychologie of pedagogiek hebben gevolgd.

Op dit moment zijn er in Servië ongeveer tweeduizend leraren godsdienstonderwijs. Het onderwijs betekent een nieuwe werkplek voor al degenen die binnen de eigen godsdienstige gemeenschap theologie studeerden. Vanwege het tekort aan leerkrachten en leermiddelen kunnen niet alle leerlingen het gekozen onderwijs volgen.

### **Leerplannen en schoolboeken**

Voor het eerst sinds bijna een halve eeuw werd in de herfst van 2001 godsdienstonderwijs in onze scholen geïntroduceerd. Burgerschapskunde werd voor de eerste maal als alternatief vak voor godsdienst-

onderwijs aangegeven. Leerlingen zijn verplicht de eenmaal gemaakte keuze te volgen. Godsdienstonderwijs wordt van de eerste tot en met de vijfde klas van de basisschool gegeven, en in alle klassen van het voortgezet onderwijs. In de komende drie jaar zullen alle leerlingen van het basisonderwijs en het voortgezet onderwijs de mogelijkheid krijgen godsdienstonderwijs te volgen.

Het programma voor godsdienstonderwijs op de basisscholen in Servië omvat in ieder leerjaar een uur per week, dus 36 uur per jaar, maar officieus bestaat de neiging er het dubbele aantal uren van te maken. Leerplannen en schoolboeken worden voorgesteld door de zeven 'traditionele' godsdienstige gemeenschappen. De zeven kerken en godsdienstige gemeenschappen stellen zelf hun eigen lesinhouden vast. Sinds 2005-2006 heeft ook de Roemeens-orthodoxe kerk die mogelijkheid gekregen.

De vormgeving van het godsdienstonderwijs is, logistiek bezien, nogal ingewikkeld, vanwege de vele kleine groepen die gelijktijdig op dezelfde scholen lessen verzorgen. In het algemeen gesproken wordt het godsdienstonderwijs op de scholen op twee manieren verzorgd: in de vorm van confessioneel godsdienstonderwijs als apart vak namens de zeven traditionele kerken en godsdienstige gemeenschappen, en in het kader van andere schoolvakken, in het bijzonder de Servische taal, geschiedenis en kunstgeschiedenis. Zo bevat het schoolboek voor het sociologieonderwijs in het derde en vierde leerjaar van het voortgezet onderwijs een speciaal hoofdstuk over de sociologische definities van godsdienst, magie, animisme, mythologie en monotheïstische godsdienst. Er wordt ook informatie gegeven over jodendom, boeddhisme, christendom en islam. Het leerplan voor het filosofieonderwijs in dezelfde leerjaren toont geen voorkeur voor welke wereldbeschouwing of filosofie dan ook, maar is gericht op objectieve informatie die bijvoorbeeld filosofie en christendom in samenhang met kennis en geloof aan de orde stelt.

De introductie van godsdienstonderwijs en burgerschapskunde kwam voort uit een bredere sociale verandering. De herleving van godsdienst en de opkomst van religiositeit waren enkele van de belangrijkste redenen voor de introductie van het godsdienstonderwijs. Het algemene doel van godsdienstonderwijs in Servië is de leerlingen vertrouwd te maken met het geloof en de spirituele ervaringen van hun eigen kerk of godsdienstige gemeenschap, om hen in staat te stellen een consistent religieuze visie op de wereld en het leven te krijgen, de geestelijke waarden van hun kerk of gemeenschap te verwerven en hun eigen levensbeschouwelijke en culturele identiteit te ontwikkelen. Men zou kunnen zeggen dat het het doel van het godsdienstonderwijs is een theïstische wereldbeschouwing te ontwikkelen, ge-

loof in God en de bekwaamheid om in het dagelijkse leven godsdienst te praktiseren.

De godsdienstige gemeenschappen dragen de leerplannen en de schoolboeken voor. De boeken worden geschreven door auteurs uit die gemeenschappen. Alle schoolboeken moeten worden beoordeeld door een commissie van het ministerie van Godsdienstzaken, voorgezeten door een Servisch-orthodoxe priester, die de boeken controleert en goedkeurt. De schoolboeken zijn confessioneel en catechetisch van karakter. De boeken pogen de eigen godsdienst uit te leggen.

### **Godsdienstige ontwikkeling**

Godsdienstigheid ontwikkelt zich in een socialisatieproces, gebaseerd op de invloeden van de sociale omgeving, en daaraan wordt in eerste instantie vorm gegeven door het gezin, dat selectief het waardesysteem aan de kinderen doorgeeft. Er moet echter worden benadrukt dat zowel godsdienstigheid als het ontbreken daarvan niet altijd een persoonlijke keuze is, gebaseerd op individuele motivatie, noch een passieve acceptatie van de sociale invloeden. Uit onderzoek blijkt dat godsdienstigheid allereerst het resultaat is van de keuzen van het gezin, die van generatie op generatie worden doorgegeven. Bij de religieuze socialisatie heeft het gezin meer invloed dan de school. Op school kan er een probleem ontstaan wanneer de godsdienstleraren en de leraren biologie het volledig met elkaar oneens zijn. Dit is in het bijzonder een probleem bij de evolutietheorie, die als theoretische basis van bijna alle schoolvakken geldt, versus de godsdienstige uitleg van de schepping van de wereld. Dit probleem leidde tot vervanging van de vorige minister van Onderwijs, professor Ljiljana Colic, die de evolutietheorie uit het onderwijs wilde verbannen. Daarentegen verklaarde Milan Brdar, de vorige staatssecretaris, dat hij zijn ambt had aanvaard om te bewijzen dat Darwin nog steeds levend is. Het dilemma tussen Gods wil en de natuurlijke selectie droeg bij aan het conflict tussen godsdienstonderwijs en het onderwijs in burgerschapskunde. Dat leidde tot de beslissing dat leerlingen één van beide vakken voor hun hele schoolloopbaan moeten kiezen.

In verschillende studies voorafgaande aan de introductie van het godsdienstonderwijs zijn de houdingen nagegaan ten opzichte van dat vak. Orthodoxe christenen wensen het confessionele onderwijs te reserveren voor hun eigen gemeenschap. Protestantse en gesecculariseerde studenten geven de voorkeur aan onderwijs over godsdiensten. Voor het onderwijzen van dat nieuwe vak wordt dan de voorkeur gegeven aan leraren met een filosofische of sociologische achtergrond boven theologen.

Volgens de gegevens van het ministerie van Onderwijs besloot dertig

procent van de ouders van wie de kinderen in 2001 naar school gingen, dat hun kinderen geen godsdienstonderwijs of onderwijs in burgerschapskunde zullen volgen. Een derde koos voor godsdienstonderwijs, twintig procent voor burgerschapskunde en tien procent koos beide vakken.

In het daaropvolgende jaar verviel de mogelijkheid uit deze vakken te kiezen, zodat godsdienstonderwijs en burgerschapskunde de enige alternatieven werden. Meer dan vijftig procent van de kinderen in het basisonderwijs en meer dan een kwart van de leerlingen in het voortgezet onderwijs koos voor godsdienstonderwijs.

Het Centrum voor Empirisch Onderzoek van Godsdienst in Novi Sad en het Instituut voor Pedagogisch Onderzoek in Belgrado voerden in 2003 een gezamenlijk onderzoek uit dat gepubliceerd werd in *Verska nastava i gradjansko vaspitanje u skolama u Srbiji (Godsdienstonderwijs en onderwijs in burgerschapskunde in de scholen van Servië)*. De steekproef betrof 540 ouders en 628 leerlingen uit het voortgezet onderwijs. De ouders blijken te vinden dat hun kinderen een positieve houding hebben ten opzichte van hun leraren die de keuzevakken onderwijzen. De ouders van kinderen die het godsdienstonderwijs van de Servisch-orthodoxe kerk volgen, geven frequent aan dat hun kinderen een gedragsverandering tonen op het punt van godsdienstige voorschriften. Bij vergelijking van de uitspraken van de ouders en de kinderen met betrekking tot het godsdienstonderwijs blijkt dat positieve meningen in de meerderheid zijn. Zowel de ouders als de leerlingen hebben een zeer positief oordeel over de inhoud van het vak. En een aanzienlijk aantal van hen is ook tevreden met de wijze waarop het wordt onderwezen, omdat die verschilt van de bij de andere vakken gehanteerde methoden. Positieve beoordelingen van de leraren betreffen zowel de door hen gehanteerde didactische methoden en hun persoonlijke karakteristieken als hun houdingen tegenover de leerlingen.

Op het gebied van het godsdienstonderwijs van andere kerken en religieuze gemeenschappen dan de Servisch-orthodoxe kerk en het onderwijs in burgerschapskunde is nog veel onderzoek te doen. Nu vertonen de godsdienstige gemeenschappen in Servië een dominante en nationale Servisch-orthodoxe kerk die ertoe neigt staatsgodsdienst te worden. De kleine religieuze gemeenschappen worden aangeduid als religieuze sociëteiten of sekten. De houding tegenover de sekten, in het bijzonder in de media en op scholen en universiteiten, wees in de afgelopen tien jaren op redelijk sterke negatieve connotaties.

## **Conclusie**

Godsdienstonderwijs is meer dan enig ander schoolvak een terrein

waarop conflicten voor de hand liggen. De reacties op de introductie van het godsdienstonderwijs liepen uiteen van verwerping tot aanvaarding, en van de vrees tot de hoop dat het zou kunnen leiden tot het vestigen of het ontmantelen van een sociopolitiek systeem. Traditionele kerken en andere godsdienstige gemeenschappen verkregen gelijke rechten om godsdienstonderwijs in openbare scholen te verzorgen. Het is interessant dat dit recht alleen werd verstrekt aan godsdiensten die een nationale of etnische basis hebben.

Gedurende de twintigste eeuw weerspiegelden de politieke veranderingen zich in het godsdienstonderwijs in Servië: van het dragende waardestelsel in de scholen tijdens de koninkrijken Servië en Joegoslavië tot, in de communistische periode, godsdienstonderwijs als vijand, die, gelijktijdig met de leraren die dat onderwijs verzorgden, verbannen moest worden. Vijftig jaar later kreeg het weer een plaats in het onderwijs van de postcommunistische staten om wederom het morele gedrag van jonge mensen te beïnvloeden. Onderzoek wijst uit dat het godsdienstonderwijs vanuit vrije keuze door leerlingen wordt geaccepteerd, al voldoet godsdienstonderwijs meer aan de verwachtingen van de ouders dan aan die van de leerlingen. Een gedwongen invoering van dit schoolvak in openbare scholen of een verbod vanuit de staat om dergelijk onderwijs binnen religieuze gemeenschappen te verzorgen zou niet in overeenstemming zijn met het recht op godsdienstvrijheid van individuen en religieuze gemeenschappen.

*Uit het Engels vertaald door Wim Westerman*

☞ **Prof. dr. Zorica Kuburic** is als godsdienstsocioloog verbonden aan de Universiteit van Novi Sad in Servië.



## 'Bijbel en liturgie in de kerken van Afrika'

Wouter van Veelen

---

In het dankwoord aan het eind van een theologische studieweek die in maart 2003 te Kinshasa plaatsvond, bekritiseerde de Congolese bijbelgeleerde André Kabasele Mukenge de Afrikaanse theologie. Volgens hem is het gevaar groot dat Afrikaanse theologen zich terugtrekken in hun studeerkamers in plaats van daadwerkelijk ten dienste te staan van de Afrikaanse samenleving. 'Als het waar is, dat ervaring zonder reflectie blind blijft, is studie zonder ervaring inhoudsloos', zo sprak Kabasele ruim vier jaar geleden. Tijdens de studiedag van *Omnes Gentes* (een samenwerkingsverband van Missio België, Lumen Vitae, de Katholieke Universiteit Leuven en de Université Catholique de Louvain) die op 16 december 2006 te Brussel gehouden werd met als thema 'Bijbel en liturgie in de kerken van Afrika', bleken deze woorden van André Kabasele helaas nog steeds actueel.

De intensieve studiedag bestaat uit een tiental voordrachten van voornamelijk francofone Afrikaanse geleerden, afgewisseld door enkele momenten van reflectie en debat. De bijdragen zijn zeer divers, waardoor het aan het eind van de dag moeilijk is een conclusie te formuleren. Maatschappelijke beschouwingen (Ignace Ndongala, Kalamba Nsapo), worden afgewisseld door bijbels-theologische bijdragen (Paulin Poucouta, Bissila Louison), kwesties rondom inculturatie (Soede, Kabasele Lumbala) en feministische uitdagingen (D. Govinden, Philomène Waka). Hoe veelzijdig de lezingen en debatten ook zijn, het is duidelijk dat alles zich afspeelt tegen de achtergrond van een Afrika in nood. De sprekers op de studiedag zijn zich er terdege van bewust dat Afrika een 'algemeen verbreide en onbeschrijflijke crisis doormaakt' (Kalamba Nsapo), en dat de Afrikaanse theologie uitgedaagd wordt hier theologische, maar vooral ook praktische antwoorden op te formuleren. Iedereen is het erover eens dat de Afrikaanse kerken, vooral wat dit laatste punt betreft, nogal tekortschieten.

Dit wordt duidelijk geïllustreerd door een anekdote die de bijbelwetenschapper Paulin Poucouta (Congo-Brazzaville) in zijn lezing ten gehore brengt. Hij schetst hoe Afrikaanse theologen tijdens een studieweek in Kinshasa een discussie voeren over de vraag of tijdens de

eucharistieviering niet beter lokaal voedsel gebruikt kan worden, bijvoorbeeld palmwijn en maniok. Op zichzelf is dit natuurlijk een legitieme vraag, gezien de westerse signatuur van de historische kerken in Afrika, waardoor afrikanisering van het christelijk geloof bemoeilijkt wordt. Maar toch. Terwijl men over deze kwestie discussieerde, zo vertelt Poucouta, vond in de hoofdstad een demonstratie plaats van duizenden hongerige Congolezen die om voedsel smeekten. Incultu-ratie van het christelijke geloof blijft belangrijk, maar moet samengaan met metterdaad handelen. Geloof en theologie zijn zonder praktisch engagement inderdaad inhoudsloos.

Opvallend genoeg was de spreker die tijdens deze studiedag de meeste reacties opriep, een Congolese econome, Philomène Waka. Niet geremd door enige theologische of kerkelijke obstakels nam zij geen blad voor de mond. Haar kritiek op de Afrikaanse theologie en liturgie kwam hierop neer: de christelijke kerken van het Afrika bezuiden de Sahara worden in het algemeen vooral bezocht door vrouwen en geleid door mannen. Wil de Afrikaanse theologie vruchtbaar en geloofwaardig zijn, dan zal in het bijzonder de visie op de rol van vrouwen grondig herzien moeten worden. Tijdens deze studiedag werd eens te meer duidelijk dat theologische reflectie op Afrikaanse bodem alleen zin heeft als er voortdurend een verband gelegd wordt met het leven van vrouwen en mannen in hun dagelijkse strijd om te overleven en een menswaardig bestaan op te bouwen.

## 'Eerste dag in vrijheid'

Sitla Bonoo

---

Vereniging Surinen, Sociëteit De Waterkant en uitgeverij Amrit hielden op zondag 28 januari een discussiebijeenkomst over de Nederlandse koloniale geschiedenis en in het bijzonder over de eerste dag in vrijheid van de slaven in de Nederlandse koloniën.

In het eerste deel van de bijeenkomst stond het boek van dr. Glenn Willemsen, directeur van het Nationaal Instituut Nederlands Slavernij Verleden en Erfenis (Ninsee) centraal (zie elders in dit nummer de boekbespreking – redactie). Willemsen legde uit hoe de Nederlandse regering en haar gouverneurs vanuit een zeer gedetailleerd plan de afschaffing hadden voorbereid, vooral ook om een bijtjesdag te voorkomen. De inzet van militairen, die eventuele gewelddadigheden zouden moeten onderdrukken, de voorbereiding door de kerken, die de slaven op het hart drukten de meesters vooral dankbaar te zijn, en het profileren van koning Willem III (die nooit interesse voor de koloniën heeft gehad) als de grote bevrijder van de slaven, waren enkele onderdelen van dit plan.

Dominee Rens Schalkwijk van de Evangelische Broedergemeente (EBG) had in een sterke presentatie zijn kritisch commentaar gegeven op de kritiek die Willemsen op de rol van de kerken had. Schalkwijk betoogde dat de EBG principieel koos voor de slaven. Willemsen wees erop dat de Quakers, die in de antislavernijbeweging een belangrijke rol speelden, principieel geen slaven wensten te houden, terwijl de EBG slaven in bezit had. Schalkwijk gaf aan dat de EBG de abolitionisten van informatie voorzag over de wantoestanden tijdens de slavernij.

Wethouder Rabin Baldwesingh trok een vergelijking met Zuid-Afrika, waar een bijtjesdag werd voorkomen door de inzet van de kerk. Hij wees op de rol die de kerk speelde in het gehoorzaam houden van de mensen aan het heersende gezag.

De discussie met de zaal was zeer levendig. In de discussie over schadeloosstelling werden parallellen getrokken met de joodse holocaust, waarbij grote bedragen zijn betaald als compensatie van het leed dat geleden is. In Amerika en Engeland is de discussie zeer actueel. In Nederland moet deze nog op gang komen.

Willemsen gebruikt de term *tot slaaf gemaakt* als aanduiding van de slaaf. De terminologie over slavernij is een reflectie van de manier waarop gekeken wordt naar slavernij. De Engelse term *enslaved* geeft aan dat het niet om een vrijwillig proces ging. De terminologische kwestie is vooral ook voor het onderwijs van belang. Met de termen wordt de inhoud aangeduid van de werkelijke verhoudingen.

In het tweede deel van de discussie stond het thema identiteit centraal. Geschiedschrijving en de beleving van geschiedenis vormen essentiële onderdelen van de identiteit van personen en maatschappelijke groepen. Nizaad Bissumbhar van *Global Human Rights Defence* kwam op eenjarige leeftijd vanuit Suriname naar Nederland. In zijn inleiding gaf hij aan dat hij Suriname niet kende. Toen hij op tweeëntwintigjarige leeftijd naar Suriname ging, voelde hij zich onmiddellijk thuis. Maar zijn kennismaking met India – enkele jaren later – gaf hem het gevoel dat daar zijn echte *roots* lagen. In Nederland zijn de verhoudingen tussen Hindostanen en Creolen minder intensief in vergelijking met Suriname. Afro-Surinamers zeggen hem daarom weinig. Het boek van Willemsen, dat hij ter voorbereiding had gelezen, heeft voor hem nieuwe werelden geopend. Maar zijn binding is het sterkst met de cultuur van India in plaats van Suriname.

Willemsen gaf aan dat in de Afro-Surinaamse gemeenschap een vergelijkbare ontwikkeling plaatsvindt waarbij jonge Afro-Surinamers zich richten naar Afrika, als een oerbron van hun identiteit. Wethouder Baldewsingh betoogde dat identiteit wordt gevormd door de plaats waar je je goed voelt. In zekere zin zegt de Paul Krugerlaan hem meer dan Bombay en maakt die meer deel van zijn identiteit uit.

Vanuit de zaal is er intensief op deze discussie gereageerd. Er is gezezen op de rol van identiteit als een uitdrukking van loyaliteit. Met wie voel je je het meest verbonden: met de samenleving waarin je leeft of met de samenleving die de culturen hebben voortgebracht waarvan je je onderdeel voelt? Daarmee is de verbinding gelegd met het debat over integratie en burgerschap.

## Christus-mandala

*Nalini Jayasuriya, Sri Lanka*

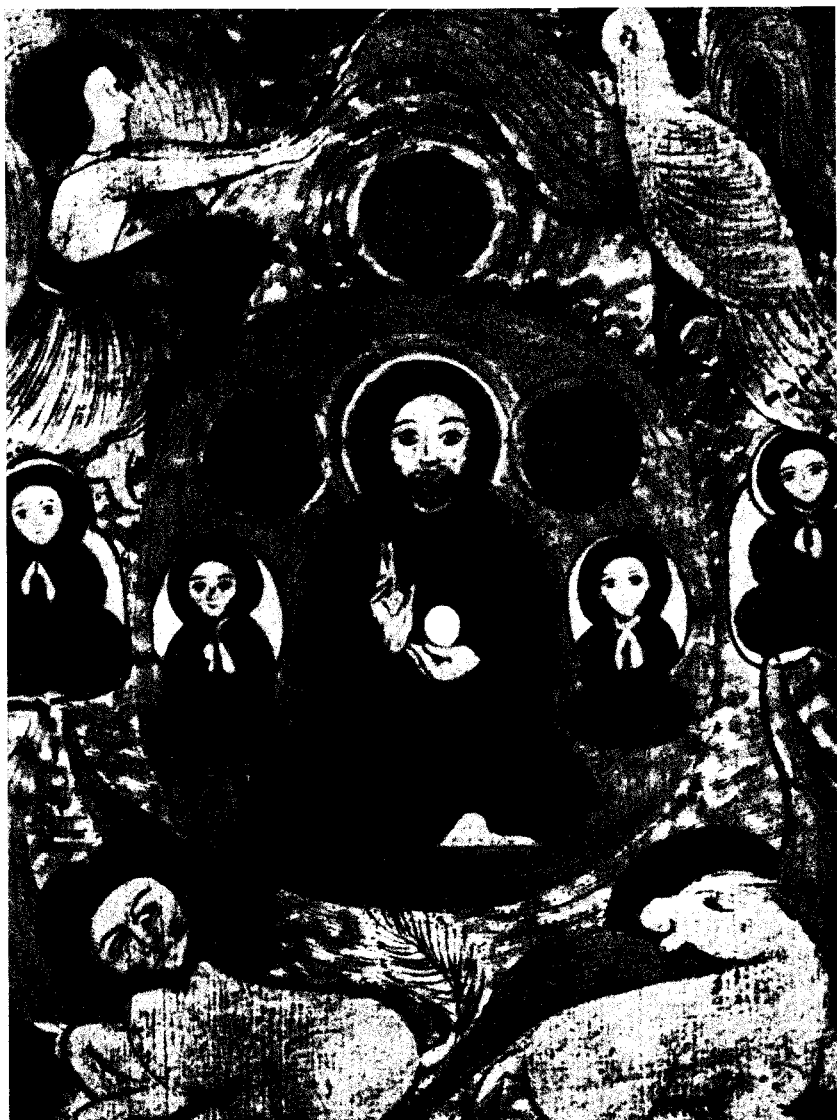
Volker Küster

Westerlingen zullen zich bij het bekijken van de Christus-mandala van Nalini Jayasuriya onwillekeurig romaanse boekillustraties herinneren. De kunstenaar beeldt Christus uit als heerser over de gehele kosmos. De rijksappel in zijn linkerhand lijkt bij Jayasuriya echter meer op een ei. Zijn lichaam wordt door een roodgoud glanzende mandorla met gulle stralen omgeven. De drie rode cirkels links en rechts van zijn hoofd en erboven symboliseren de Drie-eenheid. Christus wordt omringd door de vier evangelisten met hun symbolen. Ook zij hebben aureolen. Wie vertrouwd is met de boeddhistische iconografie, zou kunnen denken aan Boeddha, omringd door zijn volgelingen. En hoewel de centrale figuur in de lotushouding is afgebeeld, met zijn rechterhand in een typisch boeddhistische handhouding (mudra), heeft hij niet de gelaatstreken van Boeddha, maar die van Jezus Christus. De eveneens in lotushouding afgebeelde evangelisten hebben hun handen voor het gebed gevouwen. Hun gevleugelde symbolen, in de vier hoeken, lijken met elkaar te communiceren. De aan de onderkant van het schilderij afgebeelde leeuw en os hebben oogcontact. De engel in de linkerbovenhoek raakt de vleugels van de vogel aan. De vogel staat symbool voor Johannes en is hier niet afgebeeld als de gebruikelijke adelaar, maar als pauw.

Jayasuriya zelf heeft haar aanpak eens als volgt verklaard: 'Ik kom uit een oude, Aziatische cultuur met in elkaar overlopende veelsoortigheid. Mijn uitdrukkingsvormen zijn die van een christelijk gelovige, van een hindoeïstisch waarnemer en van een leerling van het boeddhisme. Ik heb geprobeerd de symbolen van deze leerstellingen en de rijkdom van hun gebruiksmogelijkheden voor visuele kennisoverdracht en meditatie te begrijpen.'

*Uit het Duits vertaald door Henning Dalhuisen*

**Nalini Jayasuriya** werd op Sri Lanka geboren. Ze studeerde in Engeland en de Verenigde Staten en heeft wereldwijd geëxposeerd. Haar werk is met veel prijzen bekroond.





Berichten voor de rubriek 'Kortweg'  
kunt u sturen aan [jan.brock@missieraad.nl](mailto:jan.brock@missieraad.nl).

### Jubilee Nederland

Nederland moet het voorbeeld van Noorwegen volgen en de kwijtschelding van exportkredieten financieren boven op de ontwikkelingshulp en niet als onderdeel daarvan. Dat staat in een notitie van *Jubilee Nederland*. Meer dan twee miljard euro is er tussen 1997 en 2008 nodig aan kwijtschelding van exportkredietsschulden. Dat is vijf tot twaalf procent van het budget voor ontwikkelingssamenwerking. Jubilee Nederland, een samenwerking van een groot aantal kerkelijke en niet-kerkelijke clubs die vanwege het jubileumjaar 2000 de schuldenlast van arme landen willen verlichten, vindt het niet terecht dat de kwijtschelding van de exportkredietsschulden op het budget van ontwikkelingssamenwerking drukt en als officiële hulp wordt geregistreerd. Er dient een eind te worden gemaakt aan deze vervuiling van de ontwikkelingshulp, aldus Jubilee. Meer informatie is te vinden op de website [www.jubileenederland.nl](http://www.jubileenederland.nl).

### Wie is bang voor wie?

De Raad van Kerken in Nederland heeft kortgeleden een brochure uitgegeven met daarin een eenvoudige handreiking om plaatselijk een gesprek aan te gaan tussen moslims en

christenen om de angst voor elkaar te overwinnen en (weer) vertrouwen in elkaar te krijgen. Er is in de brochure aandacht voor de voorbereiding van een ontmoeting, en er worden heel praktische suggesties gegeven voor de ontmoeting zelf. Ook staan er enkele adressen en publicaties in voor verdere informatie. De brochure is samengesteld door de Contactraad voor Interreligieuze Dialoog van de Raad van Kerken en is onder meer te vinden op [www.raadvankerken.nl](http://www.raadvankerken.nl).

### Millenniumdoelen

Op 7 juli 2007 (07-07-07), halverwege op weg naar 2015, zal op wereldschaal de balans worden opgemaakt van de millenniumdoelen.

### Doe-het-zelf-ontwikkelingswerk

Het Nijmeegse Derdewereldcentrum CIDIN heeft onderzoek gedaan naar kleinschalige ontwikkelingsinitiatieven van particulieren, mensen dus die zelf met een ontwikkelingsproject begonnen zijn. De onderzoekers schatten dat er dat intussen al zo'n 6.400 zijn in Nederland, maar ze sluiten niet uit dat er veel meer initiatieven worden ondernomen zonder dat daar een officiële ontwikkelingsorganisatie aan te pas komt. Volgens de onderzoekers vindt een deel van

deze ontwikkelingsprojectjes zijn oorsprong in onvrede met traditionele ontwikkelingshulp van overheid en non-gouvernementele organisaties. De initiatiefnemers – vaak mensen boven de vijftig – vinden dat er bijvoorbeeld ‘te veel aan de strijdstok blijft hangen’. Maar een groot deel wordt ook gevoed door het feit dat mensen bijvoorbeeld door reizen of anderszins in direct contact zijn gekomen met de nood van concrete mensen in ontwikkelingslanden. Het volledige rapport is te vinden op de website [www.ncdo.nl](http://www.ncdo.nl). De officiële ontwikkelingshulp tracht in te spelen op de tendens en biedt onder bepaalde voorwaarden een helpende hand. Cordaid bijvoorbeeld doet dat met *Cordaid Nederland* en ICCO met *Impulsis*.

### **Nieuwe man**

De Indiase kardinaal Ivan Dias is benoemd tot prefect van de Congregatie voor de evangelisatie van de volken, het missiedepartement van het Vaticaan. Dias, die zeventig jaar is, was vanaf 1996 aartsbisschop van Bombay. Hij volgt in Rome kardinaal Sepe op, die tot aartsbisschop van Napels is benoemd. Dias maakte carrière in de diplomatieke dienst. Zo werkte hij onder meer in verschillende Afrikaanse landen. Hij schijnt achttien talen te spreken.

### **Oikocredit Nederland**

Oikocredit heeft 2005, het VN-jaar van het microkrediet, afgesloten met een record kapitaalgroei van 9,5 miljoen euro en een groot aantal nieuwe leden. De groei heeft niet alleen te maken met het VN-jaar, maar ook

met de in 2005 opgezette zondag voor het microkrediet in gemeenten en parochies onder het motto ‘Geloven in het kleine’. Ook zijn er regionaal mensen gezocht die aanspreekpunt in een regio willen zijn; zij worden bijgestaan door ruim honderd vrijwilligers. Ook Oikocredit internationaal had een goed jaar. In 2005 konden voor een totaalbedrag van 92 miljoen euro nieuwe projecten in ontwikkelingslanden worden ondersteund. Ook internationaal was de Oikocredit-zondag een succes: wereldwijd deden tweeduizend kerken eraan mee. Microkredieten zijn bedoeld voor mensen in arme regio's, meestal vrouwen, die een initiatief willen nemen, maar voor een startkapitaal vaak niet bij reguliere banken terecht kunnen omdat ze geen onderpand hebben. Oikocredit bestond in 2005 dertig jaar. Het werd als EDCS opgericht door de Wereldraad van Kerken. Meer informatie is te vinden op [www.oikocredit.nl](http://www.oikocredit.nl).

### **Vluchtelingen wereldwijd**

In 1980 waren er achttien miljoen vluchtelingen wereldwijd, mensen die door geweld gedwongen zijn hun land te verlaten. Vandaag zijn dat er veertig miljoen. Bovendien zijn er tweehonderd miljoen mensen die, door armoede gedwongen, huis en haard hebben verlaten en op zoek zijn gegaan naar een beter leven. Dat stond in het jaarverslag van JRS, de vluchtelingendienst van de jezuïeten. Vijfentwintig jaar geleden werd de JRS opgericht door de ordeleiding om een antwoord te geven op het vluchtelingenprobleem in Azië. Nu werken er duizend mensen in meer



dan vijftig landen, maar vooral in Afrika. Ze zijn vooral actief voor mensen die officieel *displaced persons* heten, mensen die (nog) niet de grens van hun land zijn overgestoken (*refugees*), maar in eigen land op de vlucht zijn, soms voor geweld, maar meestal voor armoede, verwoestijning, overstromingen. De mensen van de JRS zijn hun nabij met hulp, onderwijs en pastorale zorg. Over dat laatste verscheen onlangs ook een boek: *God in Exile*, God in ballingschap.

### **Afrika-synode**

Onlangs werden de eerste voorbereidende vergaderstukken voor de synode van Afrikaanse bisschoppen, die naar verwachting in 2009 zal plaatsvinden, openbaargemaakt. De titel maakt al meteen duidelijk waar het om zal moeten draaien: de kerk in Afrika in dienst van verzoening, gerechtigheid en vrede. In het document staan tweeëndertig kwesties waarover nagedacht en gesproken moet worden. Hoog op de agenda staan onder meer de wapenhandel ('We willen weten waar die wapens vandaan komen en welke landen profiteren van het bloed van onschuldige Afrikanen') en het machtsmisbruik (van politici bijvoorbeeld) in en ten opzichte van Afrika (de ongelijkheid in handelsrelaties en de economische en politieke afhankelijkheid bijvoorbeeld). Ook het Westen moet, volgens de voorbereidende tekst, een gewetensonderzoek houden op het punt van zijn verantwoordelijkheid voor de misstanden in Afrika. In een bijeenkomst met Europese collega's in 2005 hebben de Afri-

kaanse bisschoppen daar ook al op gewezen. In Afrika zijn tweeëndertig bisschoppenconferenties.

### **Wijnen**

Oxfam Novib heeft in samenwerking met Baarsma Wine Group Nederland onderzoek gedaan naar de gevolgen van de wijnprijzenslag op de leef- en arbeidsomstandigheden van druivenplukkers. De resultaten van dit onderzoek zijn verontrustend en worden verwoord in het boek *De nieuwe wijnmakers*. De wijnimporteur geeft met dit initiatief een signaal af aan de consument en aan de wijnsector dat een wijnprijzenslag als gevolg van toenemende concurrentie leidt tot erbarmelijke omstandigheden voor druivenplukkers. In het boek komt naar voren dat in de nieuwe wijnlanden, zoals in Zuid-Afrika, soepel wordt omgesprongen met wet- en regelgeving door boeren. Corruptie en uitbuiting zijn hier aan de orde van de dag. Seizoenarbeiders hebben geen enkel recht en worden uitgemolken door werk in slechte arbeidsomstandigheden voor schamele lonen. Als de branche niets doet en op zoek blijft gaan naar nog lagere prijzen, worden de leef- en arbeidsomstandigheden van de druivenplukkers alleen maar slechter. De oplossing die de wijnimporteur aandraagt, is helder: een goede wijn verdient een eerlijke prijs. Baarsma Wine Group onderzoekt Zuid-Afrikaanse wijnproducenten volgens de WIETA-code op de leef- en arbeidsomstandigheden van de druivenplukkers alvorens zaken te doen. Ter gelegenheid van de introductie van het boek brengt Baarsma de nieuwe

eerlijke wijn *Cape Reality* op de markt. De wijn is verkrijgbaar bij Super de Boer en Dekamarkt voor de eerlijke prijs van € 4,99.

### **Middel tegen armoede**

Een nieuw Unicef-rapport, op basis van onderzoek in dertig landen over de gehele wereld, toont aan dat er geen beter middel tegen armoede is dan gendergelijkheid. In gezinnen waar vrouwen buiten de besluitvorming worden gehouden, wordt minder geld besteed aan gezondheidszorg en voedsel, met als gevolg meer kans op ondervoeding voor zowel jongens als meisjes. Als vrouwen een gelijk aandeel hadden in de besluitvorming, zou dat in Zuid-Azië alleen al dertien miljoen ondervoede kinderen schelen. Daarnaast heeft de ongelijke participatie van vrouwen in de politiek gevolgen. Vrouwen werken meer uren dan mannen, maar sociale opvattingen, hun lagere onderwijsniveau en hun grotere werklast hebben tot gevolg dat er minder vrouwen bij wetgevende instanties werken. Hun betrokkenheid bij wetgeving leidt tot beter beleid met betrekking tot kinderen en gezinnen. Unicef komt dan ook tot de conclusie dat gelijkheid tussen man en vrouw essentieel is bij het terugdringen van armoede en het verbeteren van de volksgezondheid, maar vooral de gezondheid van kinderen.

### **Nieuw ontwikkelingsmodel**

Het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling is voornemens een internationale conferentie te beleggen over een nieuw model voor ontwikkeling. Deze conferentie wordt ge-

houden van 1 tot 3 oktober 2007 in Soesterberg.

### **Diverse reli-uittips**

- Nog net te zien: tot 15 april is in De Nieuwe Kerk in Amsterdam de tentoonstelling *Istanbul* te bewonderen. Behalve een Turks dorp met bazaar, koffiehuis, tekke, hamam en harem zijn er bijna driehonderd schatten van de Ottomaanse sultans te zien, afkomstig uit vele musea in Istanbul. Naast meer wereldse voorwerpen zijn er ook religieuze relikwieën, mystieke objecten en fraaie calligrafie en miniaturen te zien. Zie de website [www.nieuwekerk.nl](http://www.nieuwekerk.nl).

- De tentoonstelling *Tibet en de 14 Dalai Lama's* is verlengd en kan daardoor nog tot 6 mei worden bekeken in het Wereldmuseum te Rotterdam.

- Met de tentoonstelling *In Godsnaam! 1000 jaar kloosters* presenteert het Catharijneconvent in Utrecht de geschiedenis van het kloosterleven: vanaf het ontstaan van de eerste kloosterorden, via de enorme groei ervan in de middeleeuwen, tot de vorm waarin kloosters vandaag aan de dag bestaan. De tentoonstelling loopt tot en met 2 september 2007.

- Een langlopende tentoonstelling in Museum Catharijneconvent is *Bijbelse vrouwen in de kunst*. Bijbelse geschiedenissen dienen sinds de zestiende eeuw als voorbeeld voor de manier waarop je als mens een goed leven moet leiden. Dappere vrouwen als Abigaïl en Ester vormen een vroom exemplaar voor de vrouw. Maar er treden ook listige vrouwen in de Bijbel op; zij dienen juist om de man te waarschuwen tegen de sluwheid

van vrouwen. Afbeeldingen van zulke leerrijke bijbelse geschiedenissen zijn te vinden op prenten en schilderijen, maar ook op kasten en haardstenen. De tentoonstelling laat u kennis maken met een aantal van die listige en verstandige vrouwen uit het Oude en het Nieuwe testament. Nog tot en met 6 juni 2008.

- Wellicht nog steeds te zien in de bioscoop, en anders te huur op dvd: *Kruistocht in spijkerbroek*, de verfilming van het gelijknamige boek van Thea Beckman.

### **Inleefreis**

Het Missionair Team van de paters spiritijnen organiseert komende zomer voor jonge Nederlanders tussen twintig en dertig jaar een inleefreis naar de Masai in Tanzania. Er is plaats voor een tiental deelnemers. Meer informatie is te vinden op de website [www.missie-geest.nl](http://www.missie-geest.nl).

### **Internettips**

- De website van de Interreligieuze Werkplaats is met nieuws, agenda en interviews zeer lezenswaardig. Zie [www.interreligieuze-werkplaats.nl](http://www.interreligieuze-werkplaats.nl).

- Via [www.sacred-texts.com](http://www.sacred-texts.com) kunt u gratis van vele religies de godsdienstige teksten in het Engels online inzien. Bovendien is er informatie over mythologie, achtergrondartikelen en nog heel veel meer.

- Op een heel andere manier interessant zijn de verhalen die te lezen staan op [www.beleven.org/verhalen](http://www.beleven.org/verhalen), met doorklikmogelijkheid naar religieuze verhalen van diverse godsdiensten.

- Via [www.sacred-destinations.com](http://www.sacred-destinations.com) kunt u zittend achter de computer de

wereld rondreizen langs heilige plaatsen van verschillende religies. Ook [www.worldreligions.co.uk](http://www.worldreligions.co.uk) biedt een overvloed aan fraaie foto's.

- Veel informatie over godinnen in diverse religies is te vinden op de site [www.nissaba.nl/godinnen](http://www.nissaba.nl/godinnen).

### **Devotie in tijden van ongelooft**

Het Nederlands Fluitorkest heeft in *Devotie in tijden van ongelooft* de Indiase basuri-speler Hariprasad Chaurasia te gast. Uit zijn grote, eenvoudige, kleploze bamboedwardsfluit tovert hij fascinerende klanken. Hij laat op 11 april 2007 eigen composities horen, waarin improvisatie een belangrijke rol speelt. Verder speelt Hariprasad onder meer een nieuw werk voor bansuri en fluitorkest van de Amerikaanse componist en fluitist Ned McGowan: 11 april 2007, 20.15 uur, De Oosterpoort, Groningen. Zie voor meer informatie de website [www.de-oosterpoort.nl](http://www.de-oosterpoort.nl).

### **Studiedag 'Strijdbare spiritualiteit'**

Op 11 april wordt van 10.30 tot 16.00 uur de studiedag 'Strijdbare spiritualiteit' gehouden. Er wordt gekeken naar de relatie tussen spiritualiteit en maatschappelijke betrokkenheid, in het bijzonder vanuit het gezichtspunt van vrouwen. De bijeenkomst wordt gehouden bij de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap, Oude Boteringstraat 38, zaal 253, Groningen. Voor meer informatie: [mathilde.van.dijk@rug.nl](mailto:mathilde.van.dijk@rug.nl).

### **Stonehenge-nederzetting**

Archeologen hebben een omvangrijke nederzetting gevonden in de buurt van Stonehenge in Zuid-Engel-

land. De wetenschappers denken dat hier 4500 jaar geleden wellicht mensen hebben gewoond die hebben gewerkt aan de bouw van Stonehenge. De nederzetting ligt op drie kilometer afstand van Stonehenge bij het dorp Durrington. De overblijfselen van acht woningen uit de neolitische tijd zijn reeds blootgelegd. Men gaat ervan uit dat de nederzetting uit honderd huizen moet hebben be-

staan. Het dorp was niet het hele jaar bewoond en vervulde waarschijnlijk ook een religieuze functie. In de nederzetting werden grote hoeveelheden dierlijke beenderen, potscherven en overblijfselen van maaltijden, aangetroffen. De wetenschappers gaan ervan uit dat bij de nederzetting ook een houten tempel heeft gestaan, die leek op Stonehenge.

## Abbé Pierre (1912-2007)

---

Op maandag 22 januari 2007 is Henri Antoine Grouès, beter bekend als Abbé Pierre, grondlegger van de Emmaüs-beweging, in zijn woonplaats Parijs overleden. Hij was al enige tijd ziek. Abbé Pierre is 94 jaar oud geworden. Abbé Pierre was in Frankrijk en daarbuiten een bekende en geliefde persoonlijkheid, die zijn leven in het teken stelde van de bestrijding van de armoede in de wereld. Hij deed dat aanvankelijk op de meest directe wijze die denkbaar is: hij stelde zijn huis open voor daklozen en ging met hen aan het werk als voddenrapers. Abbé Pierre stelde zich niet op als hulpverlener, maar zei tegen de armen: 'Wij hebben jullie nodig.' Niet alleen zijn eigen huis bood onderdak aan de armen; Abbé Pierre stichtte vele huizen waarin mensen hun leven weer op de rails konden zetten. Dat idee is inmiddels over de hele wereld verspreid: in woon- en werkgemeenschappen wonen en werken mensen die vaak uit een situatie van dak- en thuisloosheid komen en veelal voorheen als afgedankt werden beschouwd. Het samen wonen geeft perspectief, en het samen werken – in kringloopbedrijven – genereert inkomsten waarmee de gemeenschap zichzelf kan onderhouden, en meer dan dat: vanuit de Emmaüs-gemeenschappen worden vele projecten in binnen- en buitenland financieel en praktisch ondersteund. In Nederland bestaat Emmaüs dit jaar vijftig jaar; in Haarzuilens werd veertig jaar geleden de eerste woon- en werkgemeenschap in Nederland opgericht. Emmaüs in Nederland telt eenentwintig groepen. Over de hele wereld bestaan er in 39 landen 327 groepen.

Henri Antoine Grouès werd geboren in Lyon op 5 augustus 1912 als zoon van rijke ouders. Op achttienjarige leeftijd vroeg hij zijn erfdeel op, verdeelde dat onder de armen en trad toe tot de orde der capucijnen. Na acht jaar kloosterleven bracht hij de eerste oorlogsjaren door als kapelaan in Grenoble. Hij nam er deel aan illegale verzetsactiviteiten en werd genoodzaakt te vluchten naar Spanje. In 1944 keerde hij terug naar Parijs als aalmoezenier bij de marine. Na de oorlog ontving hij het verzetskruis als blijk van waardering voor zijn moed. Twee jaar later stelde hij zich kandidaat voor het parlement en werd hij gekozen

als gedeputeerde in de Nationale Assemblee. Hij kocht een huis in Neuilly-Plaisance, dat hij beschikbaar stelde als ontmoetingscentrum, later ook als jeugdherberg. Het huis noemde hij Emmaüs, naar het dorp vlak bij Jeruzalem. In Frankrijk was er in de jaren na de oorlog een grote woningnood. Duizenden mensen waren dakloos. Een ontmoeting met een man die had getracht zich het leven te benemen, gaf de aanzet tot wat Emmaüs geworden is. Abbé Pierre vroeg de man hem te helpen anderen te helpen. Deze man – Georges – werd de allereerste bewoner van een Emmaüs-communautéit, waarna steeds meer mensen volgden. De leden van de communautéit bouwden noodwoningen voor gezinnen die onderdak zochten. Dit alles werd bekostigd van het salaris dat Abbé Pierre als parlamentslid verdiende. Toen hij in 1951 stopte met het parlamentswerk, raakten de financiële middelen op. Abbé Pierre ging de straat op om te bedelen. Hierop lanceerden leden van de communautéit een idee: men zou met het verzamelen en verwerken van vodden geld kunnen verdienen. Later werden ook grondstoffen en tweedehands spullen verzameld en verkocht. En er werd een regel opgesteld: 'We zullen niet accepteren dat we in ons bestaan afhankelijk zijn van iets anders dan ons eigen werk.' In de winter van 1954 kreeg Abbé Pierre internationale bekendheid. Er was een baby doodgevroren, en Abbé Pierre zocht contact met de pers. Hij hield een radiotoespraak en regelde demonstraties. Hierop kreeg hij grote bijval en werden er vele donaties gedaan. Hij deed ook een oproep aan het Franse parlement om een miljard francs (destijds ongeveer tien miljoen gulden) beschikbaar te stellen voor de bestrijding van de armoede in Frankrijk. In eerste instantie werd dit geweigerd, maar drie maanden later werd toch tien miljard francs vrijgemaakt met als doel van dit geld in heel Frankrijk twaalfduizend noodwoningen te bouwen. Tijdens zijn leven is Abbé Pierre verschillende malen onderscheiden. Naast het verzetskruis ontving hij in 1981 de onderscheiding van Officier van het Legion d'Honneur, in 1987 werd hij Commandeur van het Legion d'Honneur, en in 2001 Grand Officier van het Legion d'Honneur, de hoogste onderscheiding in Frankrijk. Zijn populariteit blijkt ook uit het feit dat hij in 2003 voor de zeventiende keer tot favoriete Fransman is gekozen in een enquête van de krant *Journal du Dimanche*.

Gerard Moorman, *Charles de Foucauld. Missionaire presentie toen, nu en in de toekomst*, (Occasional Papers 13), Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiologie, 2006, 54 bladzijden, ISBN 978 90 773 1105 9.

Naar aanleiding van de zaligverklaring van Charles de Foucauld, op 13 november 2005, hebben het Centraal Missionair Beraad Religieuzen (CMBR), het Nijmeegs Instituut voor Missiologie (NIM) en de twee gemeenschappen van Kleine Zusters van Jezus in Nederland samen een studiedag georganiseerd waarvan de inleidingen in een brochure gebundeld zijn.

Moorman wijst in zijn inleiding op de actualiteitswaarde van de figuur van de zalige Charles: in een tijd waarin 'religie mensen van elkaar lijkt te vervreemden', laat de nieuwe zalige, wiens diepe godsverbondenheid leidde tot 'diepe verbondenheid met mensen, en dan met name met de armsten', zien 'dat de religie ook schijnbaar onoverbrugbare kloven weet te slechten tussen mensen' (bladzijde 5).

In de missiologie staat Charles de Foucauld bekend als een voorloper van het 'presentiemodel', dat sinds het Tweede Vaticaans Concilie als de nieuwe weg van de christelijke geloofsverspreiding wordt voorgesteld: de weg van het getuigen van Gods liefde in dialoog en concrete steun aan mensen die weinig of geen liefde ondervinden.

Na een presentatie van het leven van Charles in eenentwintig 'fragmenten' – evenveel onderdelen als in de PowerPoint-presentatie die verkrijgbaar is bij het CMBR Nederland – zijn de lezingen verdeeld over drie delen (heden, verleden, toekomst), afgesloten met een beknopte literatuurlijst, die de lijst van de bladzijden 25-26 deels herneemt en aanvult.

In het eerste deel toont P. Nissen drie brandpunten uit de spiritualiteit van Charles de Foucauld: de navolging van Jezus' verborgen leven in Nazaret, de incarnatie als inspiratie van de missionaire presentie en de overgave aan Gods wil. In deel twee volgen de getuigenissen van A.-M. Koot (over de vriendschap als vindplaats van God en kern van de spiritualiteit in de geest van Charles de Foucauld), G. Dupré ('Met Gods ogen naar de mensen kijken') en T. Storcken.

In het derde deel wijst F. Wijsen op de betekenis van de grondlijnen van de foucauldiaanse spiritualiteit (vriendschap, verborgenheid en aanwezigheid) voor missionering in de eenentwintigste eeuw: interreligieuze dialoog niet zozeer tussen religieuze systemen als wel tussen gelovige mensen, armoedebestrijding als uitdrukking van concreet meelijden met mensen in dienstbaarheid en gebed, en evangelisatie ('presentie' gericht op 'bekering tot het christendom'), maar dit laatste punt liet me als lezer onbevredigd.

— Hendrik Hoet

**Glenn Willemsen, *Dagen van gejuich en gejubel. Viering en herdenking van de afschaffing van de slavernij in Nederland, Suriname en de Nederlandse Antillen, Den Haag/Amsterdam: Amrit/Ninsee, 2006, ISBN 978 90 748 97464, 327 bladzijden, geïllustreerd, € 24,95.***

1 juli 1863 is de datum van de afschaffing van de slavernij. Dat is een markante datum in de geschiedenis van Nederland, en natuurlijk ook in die van de Nederlandse koloniën van die tijd. De historicus Glenn Willemsen is directeur van het Nationaal Instituut Nederlands Slavernijverleden en Erfenis (Ninsee) en heeft onderzoek gedaan naar de viering op 1 juli in Nederland, Suriname en de Nederlandse Antillen. In Suriname is het een nationale vrije dag en heet het *Manspasi* (emancipatie) of *Keti Koti* (kettingen gebroken).

Willemsen situeert de slavernij in het Caribisch gebied, de rol van Nederland daarin en de positie van de slaaf gemaakt in de Nederlandse koloniën in de West-Indische bezittingen.

De slavernij werd in de Engelse gebieden in het Caribisch gebied in 1834 afgeschaft, en in de Franse in 1848. Nederland was rijkelijk laat. Er is op politiek niveau veel gedebatteerd door voor- en tegenstanders van de slavernij. Het aantal voorstanders van behoud was groter dan de tegenstanders. De eigenaars en eigenaressen aasden op een royale vergoeding van de overheid voor elke slaaf. Het bedrag in Suriname werd uiteindelijk 300 gulden per gezonde slaaf. In de discussie over de afschaffing werd nogal eens naar voren geschoven dat het christendom het redmiddel bij uitstek voor de slaaf gemaakt was. Opvallend is dat de kerkelijk leiders in de koloniën noch die in Nederland zich publiekelijk of indirect hebben ingezet voor de afschaffing, enkele gevallen daargelaten. De lutherse hoogleraar Henricus Milliës (1810-1868) heeft de slavernij duidelijk aangeklaagd (Th. Fafié in *En God bleef toch in Mokum*, 2000, 57-76). Willemsen noemt hem niet. Opgemerkt moet worden dat kerken of dominees plantages en slaven hadden; kerken en voorgangers, dominees en priesters, hadden huis-slaven als bedienden.

Het aantal slaven dat op 1 juli 1863 de vrijheid kreeg (en daarna nog wel tien jaar staatstoezicht), was in de West-Indische bezittingen 45.275, in Suriname 33.621. Willemsen gebruikt hiervoor gegevens die in 1917 gepubliceerd zijn (bladzijde 139). Die zijn gecorrigeerd. Het Emancipatieregister komt op een aantal van 34.443 (Okke ten Hove, Heinrich Helstone en Wim Hoogbergen, *Surinaamse Emancipatie 1863. Familienamen en plantages* (Bronnen voor de studie van Suriname 24) Amsterdam/Utrecht 2003, 43).

De slaven waren voor een groot deel lidmaat van de Evangelische Broedergemeente (Moravische Broeders, Herrnhutters of – in het Sra-



nantongo – Anitri), sinds 1735 in Suriname werkzaam. Men schat hun aantal op 27.000, en het aantal rooms-katholieke slaven op tien- tot twaalfduizend, bij een totale bevolking van ongeveer 52.000.

De slaven werden van gouvernementswege aangespoord vooral dankbaar te zijn, in het bijzonder tegenover koning Willem III, die de emancipatie geschonken zou hebben. Vooral binnen de Broedergemeente in Suriname is 1 juli gevierd: met een kerkdienst op de vooravond, en tweemaal op 1 juli. Er was een speciaal lied *Gi Koning Willem III* met 7 coupletten gecomponeerd. Merkwaardig is dat in Amsterdam op die dag de Nederlands Israëlitische Gemeente een buitengewone bidstonde organiseerde (bladzijden 326-327).

Het aantal slaven op de Nederlandse Antillen was gering in vergelijking met het aantal in Suriname. Op de Antillen was de slavenbevolking rooms-katholiek, en daarom was de toenmalige apostolisch vicaris J. Kistemaker betrokken bij de uitbundige viering. In Suriname is 1 juli als nationale feestdag geproclameerd, maar op de Nederlandse Antillen is dat niet het geval.

Willemsen heeft de boeiende kwestie ingekaderd in de geschiedenis van het Caribisch gebied, in de geschiedenis van de zwarte slavernij. Het is niet de eerste keer dat dit onderwerp onder de loep genomen is. Willemsen heeft als nieuw element diverse Nederlandse kranten erop nageslagen, zoals de *Amsterdamsche Courant*, de *Nederlandsche Staatscourant*, de *Rotterdamsche Courant*, *De Heraut*, het *Dagblad van Zuidholland en 's-Gravenhage*, de *Arnhemsche Courant* en het *Utrechtsch Provinciaal en Stedelijk Dagblad* (bladzijde 143).

Deze publicatie heeft een aantal belangrijke documenten betreffende de afschaffing van de slavernij als bijlagen toegevoegd, zoals de proclamatie van de gouverneur aan de slavenbevolking van Suriname, de proclamatie aan de slavenbevolking van Curaçao (Nederlands, Papiaments en Engels), de Wet van 8 augustus 1862 over de opheffing van de slavernij in de kolonie Suriname en die wet voor de Antillen, het *Gouvernementsblad* van 20 oktober 1862 over amnestie voor weggelopen slaven (in Nederlands en Sranantongo: *Plakatti*), de publicatie van 5 maart 1863 over de tegemoetkomingen aan de eigenaars en eigenaressen en die van 16 april over de rechten en verplichtingen van de onder staatstoezicht geplaatsten en hun huurders, de publicatie van 16 juni 1863 over de verplichting van het houden van een kerkdienst, het lied voor Koning Willem III en ten slotte het programma van de dienst in de Nederlandse Israëlitische Gemeente te Amsterdam (bladzijden 250-327). Ook is er een kopie van een advertentie voor schoenen en laarzen, want de slaven mochten pas per 1 juli 1863 schoenen dragen (bladzijde 321).

Deze publicatie is van belang voor allen, ook in Nederland, die geïnteresseerd zijn in de kerkgeschiedenis van de negentiende eeuw. Het

stilzwijgen en de laksheid van de kerken in Suriname, de Antillen en Nederland in die periode aangaande het lot van de slaaf gemaakten is nu beschamend. Het Kwakoefestival in Amsterdam (Kwakoe is de naam voor een jongen die geboren is op woensdag, en 1 juli 1863 viel op een woensdag) in de maanden juli en augustus is een levendige herinnering.

— Joop Vernooij

**Evangelischen Akademien in Deutschland, *Christen und Muslime: Verantwortung zum Dialog*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, 234 bladzijden, € 32,90.**

Vanuit een gelovige betrokkenheid hebben katholieke en evangelische academies in Duitsland sedert de Tweede Wereldoorlog richtinggevend gewerkt aan oplossingen van maatschappelijke problemen. In dit boek leggen de evangelische academies verantwoording af van hun inzet voor de dialoog met moslims. In Duitsland wonen 3,4 miljoen moslims, van wie twee derde Turks. Van de vierentwintig auteurs zijn er zeven moslim. De bijdragen hebben blijkbaar ooit gediend als lezingen tijdens een conferentie. Men heeft natuurlijk de beste en nog steeds relevante geselecteerd. Van de 343 conferenties die zich sedert 1990 met globale – dat wil zeggen: het eigen land en de eigen regio overstijgende – problemen bezighielden, ging veertig procent over wat men het ‘onheilig mengsel’ van religie, politiek en economie noemt, en zevenendertig procent over relaties met moslims. Medische ethiek en milieu zijn ook telkens terugkerende onderwerpen. Uw recensent heeft aan zeven conferenties in de categorie ‘relaties met moslims’ in vijf van de achttien academies meegewerkt. Van medewerkers vanuit de godsdiensten wordt verwacht dat men zich inzet voor de oplossing van conflicten, zonder daarbij anderen te imponeren of meningen op te leggen. Deelnemers vanuit uit meerderheid of minderheid moeten als gelijkwaardige gesprekspartners met hun argumenten anderen overtuigen. Men probeert conflicten van de scherpste kanten te ontdoen. Dat is vooral nodig wanneer normatieve en emotioneel geladen onderwerpen op de agenda staan. Dat is natuurlijk, zoals ook uit dit boek blijkt, nogal eens het geval wanneer het onderwerp religie en geweld ter sprake komt. Tijdens de programma’s wordt gepoogd door een interdisciplinaire benadering maatschappelijke en religieuze vraagstukken in een bredere context te plaatsen en zo diep te analyseren dat er een draagvlak ontstaat voor acceptatie, tolerantie, respect en samenwerking. De academies willen een hoopgevend gespreksforum bieden door alles bespreekbaar te maken. Terugblikkend hebben ze een belangrijke bijdrage geleverd aan een harmonische en democratische samenleving.

Dit dialoogboek heeft drie delen. In het eerste – ‘Distantie en nabijheid’ – wordt gereflecteerd op basis van de eigen betrokkenheid door drie moslims en drie christenen. De drie moslims blijven erg theoretisch en afstandelijk. Decaan Zekeriya Beyaz uit Istanbul klaagt over de buitenlandse zendelingen die het geloof van moslims bederven. Imam Bekir Alboga, die ik ken als een heel bevlogen man, idealiseert de westerse invloed op Turkije, dat als gevolg daarvan weer een aanwinst voor de Europese Unie zou zijn. Twee auteurs betogen dat monotheïsme weliswaar riskant kan zijn en kan leiden tot een monolithische samenleving. Maar een abrahimitisch perspectief op jodendom, christendom en islam leidt juist tot relativering van absoluteitsdenken binnen deze drie. In deel twee worden conflicten geanalyseerd. Drie auteurs doen dit expliciet. Verder bespreken hoofdislamreferent van de Evangelische Kirche Deutschlands M. Affolderbach en de voorzitter van de centrale raad van moslims in Duitsland, de van oorsprong Saudische Nadeem Elyas, een man vol zelfkritiek en humor, de ‘Islamitische charta’, die moslims committeert tot engagement. Deze ‘charta’ wordt door veel moslims onderschreven. Elyas constateert een versterking van het geloof als gevolg van de diasporasituatie en een verminderde aandacht voor etniciteit als basis voor de moslimidentiteit.

Martin Bauschke gaat nogal ver in zijn poging het bijbelse en het koranische imago van Jezus te harmoniseren. Het resultaat zal noch moslims noch christenen overtuigen. Belangrijk, ook voor Nederland, is de bijdrage van Erhard Kamphausen over de eschatologie van fundamentalistisch christen-zionistische schrijvers in Amerika.

In het derde deel wordt gezocht naar oplossingen. Dezelfde onderwerpen komen terug, maar met een nieuw perspectief: erkenning van moslims in de samenleving, psychologie van terrorisme, voorkoming van radicalisering, de rol van de media, bevordering van tolerantie, positieve wisselwerking van religies, religieuze fundering van de Europese cultuur enzovoort. Thomas Lemmen bespreekt hoe de passages over moslims in de concilietekst *Nostra aetate* (28 oktober 1965) voor Duitsland vruchtbaar kunnen worden gemaakt. Hij constateert een zeer geringe interesse voor dialoog onder moslims. Als voorbeeld (volgens hem één uit vele) noemt hij een themazondag in een protestantse kerk in Berlijn. Tijdens de toespraak van de imam zat de kerk vol. Toen na de pauze de predikant over hetzelfde onderwerp zou spreken, bleken alle moslims naar huis te zijn gegaan. De jurist en islamoloog Mathias Rohe beschrijft welke plaats de islam al heeft en nog verder kan krijgen binnen het Duitse rechtssysteem. Men zou zich kunnen voorstellen dat er in de archieven van zowel de katholieke als de evangelische academies nog veel meer teksten van lezingen bewaard worden die, verzameld en uitgegeven, velen een dienst zou-

den kunnen bewijzen. Dit boek bevat reeds een eerste voortreffelijke keuze.

— Jan Slomp

**Noel Leo Erskine, *From Garvey to Marley. Rastafari Theology* (The history of African-American religion Series), University Press of Florida, 2005, ISBN 0-8130-2807-8, 224 bladzijden.**

De Jamaicaanse theoloog Noel Leo Erskine, associate professor theologie en ethiek aan de Candler School of Theology van de Emory Universiteit, heeft in 2005 een studie gepubliceerd met de aansprekende titel *From Garvey to Marley. Rastafari theology*. Erskine heeft in 1998 *Decolonizing theology. A Caribbean perspective* uitgegeven. Erskine is specifiek bezig met religie en geloof op Jamaica en in het Caribisch gebied. In het bijzonder is hij op zoek naar de ontwikkeling van het eigen denken van de mensen in de regio. Erskine behandelt in *From Garvey to Marley* twee landgenoten, beiden beroemd om hun bijdrage op het gebied van de emancipatie van de bevolking van Jamaica. Erskine begint deze studie met een schets van Jamaica en de regio in de tijd van de zwarte slavernij. Op Jamaica ontstonden onder de slaven enkele nieuwe religieuze fenomenen, zoals Myalism, Revival Church en Native Baptist Church. De slaven van Jamaica zochten naar wegen tot bevrijding of overleving, en vonden in de religie die ze meegebracht hadden, daarvoor aanknopingspunten, zeker ook tegenover de religie van de slaveneigenaars en bestuurders (het christendom). In diverse vormen van religie zat protest. Zo vond in 1831, dus enkele jaren vóór de afschaffing van de slavernij, de Baptist War plaats onder leiding van Sam Sharp, nu een nationale held. De leiding van de nieuwe religieuze bewegingen onder de slavenbevolking was in handen van slaven zelf, en de bewegingen hadden een brede publieke verspreiding. Erskine heeft deze voorgeschiedenis en die van Garvey nodig om het fenomeen van de Rastafaria te kunnen plaatsen in de historische context van Jamaica en de slavernij vanuit West-Afrika.

Marcus Mosiah Garvey is in 1887 geboren in St. Ann's Bay, Jamaica, en werd een leider van formaat. Onder invloed van allerlei religieuze en sociaal-culturele stromingen van die tijd werd hij de leider van de 'Back to Africa'-beweging in de regio en de Verenigde Staten. Hij verhuisde ook naar de Verenigde Staten: naar New York en Harlem. In 1916 stichtte hij de Universal Negro Improvement Association, de UNIA, waarmee hij de negers tot een sterk en gezond ras bijeen wilde brengen. Het ging om raciale trots en emancipatie, maar dan wel verenigd en collectief. Een van de opties was de terugkeer naar Afrika: *Africa for the Africans*. De UNIA had op haar hoogtepunt vier miljoen

leden in veertig landen (bladzijde 32), met Harlem als de centrale plaats. Garvey had dan wel als slogan *One God, One Aim, One Destiny*, maar hij had verder geen bijzondere gedachten over religie en God ontwikkeld. Hij ging er wel van uit dat de negers God en religie vanuit de Ethiopische religieuze erfenis zouden beschouwen, vooral op basis van gegevens van het Eerste (Oude of Hebreeuwse) Testament. Garvey kwam in de problemen wat leiderschap en geld betreft, en is in juni 1940 in West-Kensington, Londen, gestorven, arm en onbekend. De UNIA heeft veel werk gemaakt van de bewustwording van de negers en heeft zoden aan de dijk gezet. Mensen op diverse plaatsen op Jamaica waren bezig met bijbelstudie en vonden passages over Egypte, Ethiopië, de leeuw van Juda en leiderschap. Toen Ras Tafari in 1930 tot keizer van Ethiopië gekroond werd – hij koos voor de titel Haile Selassie –, was het voor deze mensen duidelijk dat hij een bijbelse figuur was, God voor de Afrikanen. De religieuze leiders van die tijd die op basis van deze gedachte een nieuw idee van religie ontwierpen, waren onder anderen Leonard Howell, Joseph Hibbert, Archibald Dunkley en Robert Hinds.

Basis was de herkenning van Ras Tafari in de tekst van het bijbelboek Openbaring 5, 5. De nieuwe visie op hem werd gekoppeld aan de onderdrukking van de zwarten, dus de negers of de afstammelingen van de slaaf gemaakten. Voor allen was Ethiopië het beloofde land. Vandaar de idee van de terugkeer ernaartoe, de repatriëring, waar Garvey de kampioen van was.

Verder was er een leven op natuurlijke wijze aan gekoppeld, want de natuur was en is een gave Gods, gezegend en geheiligd. Vandaar dat voor de rasta's *ganja* een heilige zaak is, zelfs een sacrament. Vandaar het vegetarisch leven van de volgelingen, de eersten in het Caribisch gebied. Deze keuze voor de natuur, de natuurlijke weg, is samengevat in het Ital. De Bijbel, in het bijzonder het Oude Testament, en de slavernijervaring en de achterstelling zijn twee heel belangrijke bronnen voor de denkers van Rastafaria. De Rastafaria zoekt naar een nieuwe mens, waarin JAH leeft en doet. De rastabeweging wijst de christelijke kerken af vanwege het heulen met de slaveneigenaars en bestuurders van die tijd in de slavenkolonies. Zeker in de aanloop- en beginfase van Rastafaria was de positie van de vrouwen in de beweging miniem: vrouwen kwamen na de mannen. Dat is later bijgetrokken.

De rastabeweging kreeg impulsen van de kant van de overheid van Jamaica. Die nodigde in 1966 Haile Selassie voor een bezoek uit. Dat is een nationaal hoogtepunt geweest. De regering nodigde ook de Ethiopisch-orthodoxe kerk uit zich op Jamaica te vestigen, en dat gebeurde 1971.

De rastabeweging heeft een sterke wind mee gehad via de reggaemuziek van vooral Robbert Nesta Marley – Bob Marley –, geboren in 1945

op Jamaica, en zijn band The Wailers. Het lied *Redemption Song* van Bob Marley is de hele wereld rondgegaan, met als kern: *emancipate yourselves from mental slavery*. Marley was geen theoloog, maar heeft met zijn levensstijl, zijn dreadlocks en ganja de beweging wereldwijde bekendheid gegeven. Bob Marley is in 1981 overleden, en er is een museum over hem in Kingston ingericht.

Volgens Erskine gebruiken de rasta's de Bijbel anders dan de christenen. De rasta's hebben als het ware de krant ernaast in hun hand: ze zoeken naar bevestiging van huidige zaken in de Bijbel. Ze willen terugverwijzen naar de oude tekst. Christenen gaan met de tekst anders om, namelijk als een inspiratie voor de toekomst. Verder is volgens Erskine de idee van verlossing bij rasta's en christenen anders. JAH leeft in de mens, is dus verlost, en zo'n leven moet je alle kans geven. Er is dan geen plaats voor Jezus Christus. Een belangrijk ander punt is dat de rasta's echt niets moeten hebben van de georganiseerde christelijke kerk, een onderdeel van Babylon, de slechte en onderdrukkende wereld. De rasta's hebben geen centraal gezag en een gezamenlijke geloofsleer of ethiek. De rasta is, volgens Erskine, persoonlijk, individueler, en heeft vaak last van andere mensen die slecht leven, althans niet leven volgens principes van de Rastafaria.

Erskine is het kortst wat de ontmoeting van Rastafaria en christendom betreft; die discussie moet nog verdergaan en verderkomen. Voor de rasta's is het niet zo erg belangrijk dat al hun gedachten en aspiraties te boek worden gesteld: ze blijven er *cool* onder.

De fundamentele positie dat Rastafaria er is voor zwarten, negers en voormalige slaaf gemaakt en dat geen blanke er lid van kan worden, blijft staan. Maar in het Caribisch gebied is ook een beweging van *creoleness*, met de nadruk op *creolisatie*, de schepping van een nieuwe taal, cultuur en religie in de nieuwe levenscontext, dus tegen de beweging van *négritude*, *black is beautiful*. Vraag blijft dus of Rastafaria een eeuwenlange toekomst heeft, nu de levenssituatie voor velen een gunstige wending genomen heeft. De rasta's zullen zeggen dat de situatie van Babylon voortduurt en nog altijd slachtoffers maakt, en dat verzet nodig is. Daar staat Rastafaria voor.

De publicatie van Erskine is informatief en respectvol en schetst een serieus beeld van de Caribische religieuze beweging die Rastafaria genoemd wordt.

— Joop Vernooij

*Verbum SVD* 2006/2 is gewijd aan het thema van de dialoog, deze keer de dialoog met de plaatselijke kerken in India, Afrika en Europa. Volgens Thomas Menampampil, aartsbisschop van Gauhati (India), behoort christelijke missionering in Azië zich te richten op de innerlijkheid van de mens, en 'de ziel van Azië het Evangelie in te fluisteren'. Willy Manzanza van zijn kant presenteert een instrument voor dialoog dat in de Democratische Republiek Kongo nu al twintig jaar geregeld wordt ingezet: de diocesane synode. Hij onderzoekt de voorwaarden en de organisatie die voor het lukken daarvan nodig zijn. Vanuit de kerk in Kameroen pleit Joseph-Marie Ndi Okalla voor een contextuele narratieve christologie, waarin alvast de nodige zorg besteed moet worden aan dogmatische inhoud en systematiek. In Nigeria wordt dan weer gewerkt aan een adequate contextuele vorming van missionarissen. Hierin kan volgens Greg Olikenyi het model van de gastvrijheid – een centrale waarde in het leven in Afrika – een buitengewone bijdrage leveren. Heribert Bettschneider heeft ten slotte nog een bijdrage over de dialoog in de Duitse lokale kerk, maar slaagt er niet in tot dat lokale niveau af te dalen.

In *Forum Mission* 2/2006 werden negen artikelen voor een dossier over christelijke identiteit samengebracht. Omdat de respons van de auteurs zo overvloedig was, zal een tweede deel van dit dossier gepubliceerd worden. In het eerste deel is er nauwelijks werk van gemaakt het onderwerp af te bakenen en/of een specifieke invalshoek te bepalen. Wellicht heeft men zich laten inspireren door de uitstekende inleidende bijdragen van José Mario C. Francisco (Filipijnen) en Manuela Kalsky (Nederland). Deze zetten zich beiden af tegen een essentialistische en dogmatische hermeneutiek en opteren voor een dynamisch, relationeel en open zoekende dialoog tussen godsdiensten die recht doet aan de levens- en geloofservaringen van mensen en de concrete culturele contexten.

De bijdragen uit de verschillende continenten gaan verder in op een specifieke problematiek die zich daar aandient wanneer het christendom in dialoog treedt met culturen en godsdiensten: het pluralisme en de migrantenkerken in Europa (Manuela Kalsky, Musuvaho Pauluku), de interreligieuze dialoog in Azië (José Mario C. Francisco en Ilaitia Sedati Tuwere), de voorouderverering in Afrika (Mawuto Roger Afan) en de theologische en feministische besognes in Noord- en Zuid-Amerika (José María Vigil en Monique Dumais). Christelijke identiteit is alvast geen statisch gegeven, maar past zich voortdurend aan in het proces van de culturele en religieuze dialoog. In dit dossier is ook een *In memoriam* gewijd aan professor Arnulf Camps, die een opmerkelijke bijdrage aan de interreligieuze dialoog geleverd heeft.

— Frans Damen

## Thema's

2006/1	Waarheidsaanspraken en tolerantie
2006/2	Bekering
2006/3	Porto Alegre en mondialisering
2006/4	Werken met woorden

## Artikelen

Bakker, Ineke	Gastvrijheid in een context van machtsverschillen	3	12-25
Dartel, Geert van	Orthodoxe kerken in Porto Alegre	3	37-45
Gooren, Henri	Apocalyptiek en de groei van de mormoonse kerk in Midden-Amerika	1	33-47
Gooren, Henri	Bekering als vorm van westerse cultuurkritiek	2	23-38
Goudzwaard, Bob	Globalisering als missionaire uitdaging	3	26-36
Heuveling, Jantine	Je ogen geloven	3	67-71
Houtepen, Anton	De oecumenische ontwikkelingen in de periode 1993-2005	1	77-95
Jansen, Mechteld en Joke van Saane	Bekering: relevantie en stand van zaken	2	3-12
Karsten, Connie	Bekering: ervaring en gevolg	2	13-22
Klinken, Adriaan van	Theologie als middel in de strijd. Het gebruik van theologie van Afrikaanse vrouwen theologen tegen HIV/AIDS en gender-ongelijkheid	4	78-89
Kool, Anne-Marie	De uitbreiding van de Europese Unie naar het oosten	3	72-85
López Canelas, Ely	Geef ons heden ons dagelijks water	3	57-66
Nauta, Rein	Bekering: winst en verlies	2	39-49
Omenyo, Cephas	Opnieuw geboren worden binnen het christendom in Ghana	2	62-73
Overdulse, C.M.	Achtergronden van de 'etnische' conflicten in Rwanda	1	48-61
Pieterse, Werner	1 Tekst en lezer	4	3-27
Pieterse, Werner	2 De kunst van het lezen	4	28-57
Pieterse, Werner	3 Werken met het woord	4	58-77
Saane, Wilbert van	Roepen om gerechtigheid. Arabische christelijke en humanistische auteurs over de Palestijnse vrijheidsstrijd	2	74-91
Steenbrink, Karel	De bisschoppelijke brief over missie in de eenentwintigste eeuw: getuigen van de hoop die in ons leeft	3	86-89
Ustorf, Werner	Wereldwijd christendom, New Empire en Old Europe	1	3-18
Vankrunkelsven, Luc	Globalisering, landbouw en voedsel	3	46-56
Vernooij, Joop	God weet waarom Hij de kikker geen staart heeft gegeven. Religie in het Caribisch gebied	1	62-76
Vogelaar, Huub	Festa da Vida (feest van het leven) in Brazilië	3	3-11
Wiegiers, Gerard	De Lahore Ahmadiyya als missionaire beweging in Nederland	1	19-32



Wolrab-Sahr, Monika	Paradigmatische benaderingen in de sociologie van bekering	2	50-61
---------------------	--	---	-------

### Gezichtspunt

Jong, Wim de	Een unieke uitwisseling	3	90-93
Rossum, Rogier van	Communicatie tussen christenen	1	96-99
Wit, Hans de	Weerkeren	2	92-93
World Global Christian Forum	Verklaring	4	90-91

### Beeldmeditatie

Coenraads Nederveen, Karen	Duif in de nacht	4	92-93
Küster, Volker	De vader van het volk (Hong Song-Dam)	1	100-101
Küster, Volker	Hemelvaart (Bangong Kussudiardja)	2	94-95
Küster, Volker	Hooglied (He Qi)	3	94-95

### Boekbesprekingen

- Bergema, Ineke, en Chris de Jong, Een rechtvaardig mens plant een levensboom. Over het leven en werk van Hendrik Bergema, *Karel Steenbrink* - 3 / 104
- Camps, Arnulf, Even de Koran opslaan? Pleidooi voor een beter begrip van de koran als een heilig boek, *Karel Steenbrink* - 4 / 106-108
- Camps, Arnulf, Pelgrim en Missioloog. Levensweg van een Nijmeegse hoogleraar, *Karel Steenbrink* - 4 / 106-108
- Cragg, Kenneth, A Certain Sympathy of Scriptures. Biblical and Quranic, *Ane Mulder* - 1 / 118-121
- Duyverman, Joh., Tien jaar in de Minahassa, 1909-1919, *Karel Steenbrink* - 1 / 117-118
- Haak, C.J., Gereformeerde missiologie en oecumenica. Beknopt overzicht aan het begin van de eenentwintigste eeuw, *Freek Bakker* - 1 / 110-112
- Haan, Roelf, Economie van de eerbied. Kanttekeningen bij het bijbels spreken over geld en goed, *Herman Noordegraaf* - 2 / 105-106
- Helperin, Jean, en Hans Ucko (redactie), worlds of Memory and Wisdom. Encounters of Jews and African Christians, *Jaap van Slageren* - 2 / 108-109
- Houtepen, Anton, Geloven in gerechtigheid. Bijdragen tot een eucumenisch sociale ethiek, *Huub Vogelaar* - 1 / 112-113
- Leest, Janneke van der, (redactie), Bibliography of Arnulf Camps OFM: 1946-2005, *Karel Steenbrink* - 4 / 106-108
- Mellor, Howard, en Timothy Yates (redactie), Mission, Violence and Reconciliation, *Gerard van 't Spijker* - 4 / 98-99
- Nyberg Oskarsson, Gunilla, Le Mouvement pentecôtiste. Une communauté alternative au sud du Burundi, 1935-1960, *Gerard van 't Spijker* - 4 / 103-106
- Pektas-Weber, Ceylan, Moslima's. Emancipatie achter de dijken, *Dorothea Erbele-Küster* - 3 / 105-106
- Saranyana, Josep-Ignasi, (redactie), Teología en América latina, Volumen III. El siglo de las teologías latinoamericanistas, *Henri Gooren* - 1 / 108-110
- Smeets, Henk, Paters in de Oost. Brieven uit Indië 1859-1883, *Karel Steenbrink* - 1 / 115-116
- Smit, Herman, Gezag is gezag, Kanttekeningen bij de houding van de gereformeerden in de Indonesische kwestie, D.C. Mulder - 4 / 99-101
- Steenbrink, Karel, Een correctief evangelie. Koran 19:16-40, *Huub Vogelaar* - 1 / 113-115
- Steigenga, Timothy, The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala, *Henri Gooren* - 1 / 121-124
- Valkenberg, Pim, Sharing Lights on the Way to God. Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership, *Karel Steenbrink* - 3 / 106-108
- Viljoen, Russel, Jan Paerl, a Khoikhoi in Cape Colonial Society 1761-1851, *Jaap van Slageren* - 2 / 106-108

- Wal, H. van de, Een aanvechtbare en onzekere situatie. De Hervormde Kerk en Nieuw-Guinea 1949-1962, *D.C. Mulder* - 4 / 102-103
- Willemsen, Marie-Antoinette, Een missionarisleven in brieven. Willem van Bakkum, Indië 1963-1998, *Karel Steenbrink* - 1 / 116-117

## Nog verkrijgbare losse nummers

- 2006 | 1 Waarheidsaanspraken en tolerantie
- 2006 | 2 Bekering
- 2006 | 3 Porto Alegre en mondialisering
- 2006 | 4 Werken met woorden
- 2007 | 1 Kerk in een minderheidspositie

## Thema's van geplande nummers

- 2007 | 2 Missie in Europa
- 2007 | 3 Religie in China
- 2007 | 4 De traditie heeft de toekomst



Postbus 5018, 8260 GA Kampen,  
fax +31 (0)38 331 17 76  
e-mail [abbonnementen@kok.nl](mailto:abbonnementen@kok.nl)

## Abonnementsprijzen

met ingang van 1 januari 2007

Nederland € 32,50 per jaar

België € 34,00 per jaar

landen buiten de Benelux € 39,00 per jaar

## Losse nummers

€ 8,75 (exclusief verzendkosten)

Het abonnementsjaar loopt van januari tot en met december.

Abbonnementen worden stilzwijgend verlengd, tenzij minimaal zes weken voor het einde van de abonnementsperiode een schriftelijke opzegging ontvangen is.

Adreswijzigingen graag drie weken vóór de ingangsdatum schriftelijk doorgeven.

### *roeping*

Wanneer er armoede en onrecht zijn onder de leden van de kerk, heeft de kerk een interne roeping. Die wordt evenwel uitgebreid tot een externe roeping, die de kerk als minderheid uitstraling geeft naar de hele samenleving.

*Jan van der Graaf*

### *Sanctier*

Voor de Molukse bewoners betekenden de eigen wijken een veilige haven van solidariteit en cohesie, waar je kon schuilen tegen die onbekende buitenwereld van de Nederlandse samenleving.

*Simon Ririhena*

### *Delen*

De ervaring van buitengesloten zijn kan door zorg juist worden versterkt. De buitenstaander is afhankelijk. We zorgen voor anderen, en precies daarin bevestigen we dat ze niet bij ons horen. De enige manier om de muren van de uitsluiting neer te halen is het leven van een vreemdeling delen als ons eigen leven.

*Abraham van de Beek*

### *Transformatie*

De kerkelijke gemeenschap wordt getransformeerd terwijl ze werkt aan transformatie van de wereld. Als we erop uitgaan om de buurt vlak bij ons te genezen, worden we zelf ook genezen.

*Robert Calvert*