

WERELD EN ZENDING

Tijdschrift voor interculturele theologie

2 | 2007

ZENDING IN EUROPA

Wereld en Zending

Tijdschrift voor interculturele theologie

jaargang 36 | nummer 2 | juni 2007

ISSN 0165-988X

ZENDING IN EUROPA

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 Urecht
telefoon +31 (0)30 253 20 79
e-mail 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.

- 3 Missiologen ontdekken Europa
— *Gerard van 't Spijker*
- 6 Impressie van de derde Europese Zendingsconferentie
— *Jaap van Slageren*
- 10 De verlichting: aan de wortels van het Europa van vandaag
— *François Bousquet*
- 23 Is Europa een uitzondering?
— *Grace Davie*
- 37 Verlichting en vroomheid in de Nederlanden
— *Mechteld Jansen*
- 48 De ziel van Europa: een altaar voor de onbekende God
— *Tomás Halik*
- 56 Pastoraat in het Europa van na de verlichting
— *Peter Lodberg*
- 63 Reflecties van een Afrikaanse theoloog
— *Leonard Santidi Kinkupu*
- 74 Naar integratie van migrantenchristenen in Europa?
De casus van Nederland
— *Wout van Laar*
- 83 Tegengestelde trends in Latijns-Amerika
— *Wout van Laar*
- 95 Dan zullen jullie zonen en dochters profeteren,
en jongeren zullen visioenen zien ...
— *Arianne van Andel en Álvaro Ramis*
- 104 VANUIT DE ZAAL 1: Peter Beyer-seminar
— *Henri Gooren*
- 106 VANUIT DE ZAAL 2: Godslastering terug op de westerse agenda
— *Riky de Jong*
- 108 BEELDMEDITATIE: Pinksteren
— *Volker Küster*
- 110 KORTWEG
- 113 BOEKBESPREKINGEN
- 125 INTERNATIONALE TIJDSCHRIFTEN

Zending in Europa

Al geruime tijd vindt reflectie plaats op de crisis van de traditionele oecumenische beweging. Deze beweging wordt nog steeds gedomineerd door de westerse kerken en hun instituties. Gaandeweg dringt het besef dieper door dat die crisis verband houdt met het feit dat de kerken die door de verlichting heen zijn gegaan, er nog steeds niet in slagen vernieuwend in te spelen op de gewijzigde verhoudingen binnen de wereldkerk ten gevolge van de verschuiving van het zwaartepunt van Noord naar Zuid. Aan de uitdagende werkelijkheid van postwesterse vormen van christendom weet de in de moderniteit geboren oecumene nog altijd niet echt inhoudelijk plaats te geven, gevangen als zij nog altijd zit in het oude paradigma. Wij zullen eraan moeten wennen: de nieuwe netwerken van oecumene, missie en zending gaan vooral Zuid-Zuid en Zuid-Noord. Dat dwingt de gevestigde kerken van Europa (niet langer *mainline churches*) tot een herdefiniëring van hun (bescheidener) rol binnen de wereldkerk en stelt hen voor ingrijpende vragen met betrekking tot de communicatie van het evangelie in de eigen context.

In de bijdragen in dit nummer wordt op verschillende manieren rekenschap gegeven van de ontwikkelingen, en wordt ingegaan op de vragen die deze oproepen. Het grootste deel van dit nummer is gewijd aan een vierdaagse conferentie die in augustus 2006 in Parijs werd gehouden door de Europese organisaties van missiologen die verbonden zijn met de *International Association for Mission Studies* (IAMS). Thema was: *L'Europe après les Lumières: oser la mission dans une Europe qui se construit*, vrij vertaald: 'Het waagstuk van zending in een nieuw Europa dat nog in aanbouw is'. Gerard van 't Spijker introduceert allereerst de daar gehouden voordrachten die in dit nummer zijn samengebracht, waarna Jaap van Slageren een persoonlijke impressie geeft. Een selectie van de presentaties volgt daarna.

De Conferentie van Europese Kerken (CEC) organiseerde eind januari 2007 haar eigen *Mission Consultation* in Budapest in een poging een Europees antwoord te formuleren op de Wereldzendingconferentie.

rentie van Athene in 2005. Wat betekenen heelwording en verzoening voor de taak van de kerken in de Europese context? Voor het eerst werd door de Conferentie van Europese Kerken op dit niveau expliciet aandacht besteed aan de betekenis van de migrantenkerken in ons werelddeel, zoals blijkt uit de bijdrage van *Wout van Laar*, die samen met June Beckx, coördinator van Samen Kerk in Nederland (SKIN), aan deze conferentie deelnam.

Uit een andere bijdrage van *Wout van Laar*, met het karakter van een verslag, komt naar voren hoezeer de oecumenische beweging van de 'historische kerken' die verenigd zijn in de Latijns-Amerikaanse Raad van Kerken (CLAI) gevaar loopt zich geheel te isoleren, terwijl een ander deel van het protestantisme in dat werelddeel zich via een Missionair Congres in het Spaanse Granada krachtig mobiliseert tot deelname aan de wereldzending.

Als toegift treft u een reflectie aan op andersglobalisering, spiritualiteit en bevrijdingstheologie door *Arianne van Andel en Álvaro Ramis*.

Naast al deze artikelen vindt u voor de tweede maal de rubriek *Vanuit de zaal*, met daarin een bijdrage van *Henri Gooren* over het Peter Beyer-seminar en een van *Riky de Jong* over het feit dat godslastering terug is op de westerse agenda. Ook kan de lezer weer terecht bij de andere vaste rubrieken *Beeldmeditatie*, *Kortweg*, *Boekbesprekingen* en *Internationale tijdschriften*.

— *Wout van Laar*, themaredacteur
en *Thessa Ploos van Amstel*, eindredacteur

Missiologen ontdekken Europa

Gerard van 't Spijker

Missiologie wordt doorgaans geassocieerd met 'overzee' en 'ver over de grens'. Missiologen houden zich veel bezig met de zeggingskracht van het evangelie in niet-westerse culturen. Het is daarom vermeldenswaard dat de Europese organisaties van missiologen die verbonden zijn met de *International Association for Mission Studies* (IAMS) voor de derde achtereenvolgende maal een conferentie hebben georganiseerd waarin de volle aandacht op Europa viel. Na bijeenkomsten in Stavanger (1998) en Halle (2002) werd in augustus 2006 een vierdaagse conferentie gehouden in Parijs. Thema daarvan was: *L'Europe après les Lumières: oser la mission dans une Europe qui se construit*, vrij vertaald: 'Het waagstuk van zending in een nieuw Europa dat nog in aanbouw is'. Er waren honderdvijftig deelnemers uit zesentwintig landen.

De keuze van het thema laat zien dat de organisatoren vooral theologen waren met ervaring 'overzee', kijkend met een Franse blik op het zich ontwikkelende Europa. Een van de lessen van de twintigste eeuw is dat, voordat de missie wordt gedefinieerd, eerst de cultuur grondig bestudeerd moet worden. En hun Franse inslag verraadt zich doordat cultuur in de eerste plaats vanuit filosofisch perspectief werd benaderd. Een basisidee daarbij was dat de verlichting weliswaar achter ons ligt, maar ook duidelijke sporen nalaat in secularisatie, ontkerkelijking en verlies van maatschappelijke functie van de kerken als dragers van de culturele waarden. Voor missiologen van overzee klonk daarin ook het besef mee dat culturen in het Zuiden nooit echt in de ban van de verlichting zijn geraakt. Sterker: de kerken die zijn voortgekomen uit zending en missie, die beide door de verlichting waren getekend, lijken thans te worden ingehaald door pinksterkerken, die zich van de verlichting niets hebben aangetrokken. In het thema klonk dus door dat missiologen zich vanuit hun overzeese ervaring de vraag stellen: hoe klinkt het evangelie wanneer het niet meer door het verlichtingsdenken hoeft te worden aangepast, en welke elementen van de verlichting heeft het postmodernisme achter zich gelaten in

een cultuur die niet alleen door ontkerkelijking, maar ook door een grote religieuze diversiteit wordt gekenmerkt?

Opvallend was overigens dat de gedachten die ontwikkeld waren door het circuit van oecumenici in Europa, niet helder te horen waren in de conferentie. Er werd op geen enkele wijze een toespeling gemaakt op de verworvenheid van de Conferentie van Europese Kerken (CEC) en de Raad van Europese Bisschoppenconferenties, die toch in de in 2001 aangenomen *Charta Eucumenica* het oecumenische missie-statement van de Europese kerken hebben geponeerd.

Na een persoonlijke impressie van Jaap van Slageren volgen op de bladzijden hierna enkele hoogtepunten uit de grote reeks inleidin-gen.¹

Allereerst een helder geformuleerde maar niet eenvoudige bijdrage over de Europese cultuur vanuit wijsgerig perspectief, geschreven door de Fransman *François Bousquet*.

Wellicht is het voor velen een opluchting te merken dat men ook met de pragmatische aanpak van de Engelse sociologe *Grace Davie* inzicht kan krijgen in de huidige cultuur. Davie laat zien dat de door de verlichting gekenmerkte organisatie van de Europese kerken niet toereikend is voor de talrijke religieuze vagebonden en zwervers in het huidige Europa. Hier ligt een missie voor de kerken!

Mechteld Jansen beschrijft hoe in de Nederlanden de verlichting heeft geleid tot grote tolerantie, maar ook tot een tanend gezag van de kerken die vanuit een soms fundamentalistisch verlichtingsdenken onder vuur worden genomen.

Het bleef tijdens de conferentie niet bij analyses van verleden en heden. Verschillende bijdragen die zijn overgenomen in dit nummer, wijzen ook op de huidige missie van de kerk. De protestantse theoloog *Tomás Halik*, uit Tsjechië, dat mede door het communisme thans een van de meest gesecculariseerde landen van Europa is, riep op tot een consequente *kenosis* als kenmerk van het christelijk geloof om te voorkomen dat men in kerkelijke resignatie of pessimisme zou vervallen.

De Deen *Peter Lodberg* laat zien dat de structuren van de gevestigde kerken verhinderen dat de boodschap buiten de kerken wordt gehoord. De traditionele kerken houden zich bijvoorbeeld angstvallig verre van een ontmoeting met de moslims in de moskee in de buurt. De auteur roept op tot een strijdvaardige vorm van open dialoog.

De overzeese ervaring van de organisatoren was ook te zien in de deelname van enkele niet-Europese sprekers. De Zaïrees *Santedi Kinkupu*, decaan van de Katholieke Theologische Faculteit van Kinshasa (Zaïre), onderstreepte de noodzaak de kritische reflectie van de verlichting niet achter zich te laten. Ook voor hem is er het risico dat de

kerk zich terugtrekt in haar eigen bestaan, alsof ze doel in zichzelf zou zijn, en niet juist dient te getuigen van de andere werkelijkheid van het koninkrijk van God.

Helaas kan in dit nummer niet weergegeven worden op welke soms indrukwekkende wijze de deelnemers van de conferentie konden kennismaken met de kracht, ook de aantrekkingskracht, van de verschillende kerken in het hartje van Parijs. Katholieke en reformatorische kerken gezamenlijk staan letterlijk open voor miskende en verdwaalde mensen van allerlei afkomst, opleidingsniveau en seksuele geaardheid. De deelnemers aan de conferentie maakten door deze, wat Jean-François Zorn noemt, 'participatorische missiologie' kennis met enkele bemoedigende voorbeelden van missionaire aanwezigheid van de kerk in het nieuwe Europa.

Noot

- 1 Een officieel verslag is te vinden in een speciaal nummer van *Perspectives missionnaires* (52 (2006) 2), in samenwerking met het tijdschrift *Spiritus*. Zie daarvoor de website www.perspectives-missionnaires.org. Dit verslag verschijnt eveneens in het Engels in het door de Wereldraad van Kerken uitgegeven tijdschrift *International Review of Mission*.

⇒ **Gerard van 't Spijker** is oud-eindredacteur van *Wereld en Zending*.

Impressie van de derde Europese Zendingsconferentie

Jaap van Slageren

Van 24 tot 28 augustus 2006 werd in Parijs de derde Europese Zendingsconferentie gehouden. Het initiatief en de organisatie van deze bijeenkomst berustten bij het Francofoon Oecumenisch Genootschap van Missie en Zending (AFOM).

De eerste conferentie in deze serie vond plaats in 1998 te Stavanger (Noorwegen), en daar was de organisatie in handen van het Noorse Instituut voor Missionair en Oecumenisch Onderzoek (NIME). De tweede conferentie werd gehouden in 2002 te Halle (Duitsland), georganiseerd door het Duitse Gezelschap voor Zendingswetenschappen (DGMW). Overigens liggen de drie genoemde ontmoetingen in het verlengde van de internationale bijeenkomsten van de Internationale Associatie voor Zendings- en Missiestudies (IAMS), die periodiek op verschillende plaatsen in de wereld worden gehouden en de stoot hebben gegeven tot continentale ontmoetingen. De Europese ontmoeting in Parijs kreeg bij de voorbereiding steun van het Britse en Ierse Genootschap voor Zendings- en Missiestudies (BIAMS), het Genootschap voor Zendings- en Missiestudies voor Centraal- en Oost-Europa (CEEAMS), de hierboven genoemde NIME en DGMW en het Instituut voor Missiewetenschap (MWI).

Verder nam een aantal leden van AFOM, onder wie ondergetekende, deel aan het voorbereidende werk, dat twee jaar in beslag heeft genomen. Ook waren zij verantwoordelijk voor het werven van fondsen om de kosten op te vangen van de organisatie, de huur en faciliteiten van het conferentiecentrum en om te voorzien in de reis- en verblijfkosten van sprekers, gasten uit andere werelddelen en deelnemers uit Oost-Europa. Uit Nederland werd voor dit doel tienduizend euro beschikbaar gesteld, onder meer door Kerkinactie. Van de deelnemers uit 26 Europese landen waren negen personen afkomstig uit Nederland. Uit België en Luxemburg had zich slechts één deelnemer aangemeld, en uit Italië, Spanje en Portugal namen slechts enkele personen deel. Centraal- en Oost-Europa daarentegen waren sterk vertegenwoordigd. Door bemiddeling van dr. Anne-Marie Kool hadden zich

veel Hongaren ingeschreven. Hun deelnemersgroep bestond vooral uit jongeren. Datzelfde gold voor deelnemers uit Zweden, Noorwegen, Finland, Denemarken en Engeland.

Thema van de conferentie

Over het conferentiethema is van tevoren druk gedelibereerd. De Franse opzet van de conferentie maakte het voor de hand liggend in te spelen op het besef van de verlichting dat de positie van kerk en christendom in Frankrijk en in heel Europa zozeer heeft bepaald en vervolgens ook een proces van globalisering in grote delen van de wereld heeft beïnvloed. Moet je het filosofische, literaire en politieke verschijnsel van de verlichting zien als een alleen maar negatief gegeven dat ook vandaag nog de toekomst van de kerk in Frankrijk en feitelijk in heel Europa donker kleurt? Of mag je de verlichting ook zien als een reinigingproces waaruit ook kerk en christendom gelouterd tevoorschijn zijn gekomen, en zo ja, hoe? En welke wegen dient men te bewandelen om de kerk in de Europese samenleving een rol te laten blijven spelen?

Om die vragen te beantwoorden werd in de eerste plaats besloten tot een analyse van de historische context waarin het christendom tot ontwikkeling is gekomen. Maar ook wilde men niet voorbijgaan aan de felle kritiek die tijdens de Internationale Zendingsconferentie van Bangkok in 1972 door christenen uit de derdewereldlanden op de christenen uit Europa werd geuit. In de tweede plaats werd gekeken naar allerlei bijzondere ontwikkelingen en initiatieven die het wezen van het christendom in Europa hebben beïnvloed en gekenmerkt. Hiervoor werd geluisterd naar een paar ervaringsverhalen uit verschillende landen, onder meer van Mechteld Jansen uit Nederland, en projecten van missie en zending die in Parijs hun geboortegrond hebben gevonden en verhalen die aan elkaar werden doorgegeven tijdens de groeps gesprekken. In de derde plaats werd gezocht naar mogelijkheden om de betekenis van het christendom in Europa te peilen en te actualiseren. Hiervoor werd allereerst gezocht naar de bijbelse bronnen die verwijzen naar een missionair reveil en naar de mogelijkheid om de kerk ter plaatse reliëf te geven. Gezichtspunten die werden aangedragen door deelnemers uit Oost-Europa en gasten uit Afrika en Azië, hielpen verder profiel te geven aan de hoop van de kerk in het Westen.

De lezingen en het discussiemateriaal werden ter vergadering zorgvuldig verzameld, en dit heeft intussen geleid tot twee Franse edities (een speciaal nummer van het rooms-katholieke tijdschrift *Spiritus* en het oecumenische tijdschrift *Perspectives Missionnaires*) en een

Engelse versie in *International Review of Mission*. Binnen AFOM zal deze bezinningsstof stellig aanleiding geven tot verdere bezinning en missionaire initiatieven. Ook is duidelijk dat deze materie als bouwstof zal kunnen dienen voor de viering van honderd jaar Internationale Zendingsconferentie in Edinburg in 2010. Intussen zullen de deelnemers met genoegen terugdenken aan de spannende dagen die zij in Frankrijk hebben doorgebracht. De muzikale omlijsting met liedjes tijdens lezingensessies, de voortgaande debatten in de wandelgangen, de intense gesprekken in de cafetaria van het congressentrum en op de terrasjes in de kleine straatjes en langs de grote boulevards en heel veel meer blijven in onze herinnering voortleven. En niet te vergeten de plekken waar de verschillende kerken op zondagmorgen in Parijs bijeenkomen. Vele Parijzenaars namen de moeite de conferentiegangers langs een wirwar van metrolijnen naar hun bestemming te voeren en samen met hen na afloop van de diensten naar het conferentiecentrum terug te reizen. Maar dat er op deze conferentie vooral ook inhoud werd geboden, wil ik hierna nog proberen duidelijk te maken met een korte impressie van twee lezingen die op mij veel indruk hebben gemaakt. Ik ben dan ook bijzonder verheugd dat beide lezingen in dit nummer van *Wereld en Zending* zijn opgenomen.

Onze geestelijke erfenis herbezien

De lezingencyclus werd geopend door *François Bousquet*, hoogleraar theologie en godsdienstwetenschappen aan het Institut Catholique te Parijs. Sprekend over de erfenis van de verlichting, legde hij allereerst de nadruk op de positieve kant van het verlichtingsdenken. Het rationele denken dat de achttiende eeuw met zich meebracht, heeft vele vormen van godsdienstig bijgeloof opgeruimd en daarmee ruimte verschaft aan de cultuur van wetenschap en techniek die allerwegen sociale en economische vooruitgang heeft gebracht. De zeventiende eeuw betekende ook het einde van de politieke macht van de kerk en gaf vervolgens de stoot tot de universele erkenning van de mensenrechten. Maar ditzelfde zeer optimistisch getinte denken vond volgens Bousquet zijn grens en einde in 1945. 'Met Auschwitz en Hiroshima lag het ideologische denken van het Westen in gruzelementen, en de denkers van de Frankfurter Schule toonden vervolgens aan dat rationaliteit gemakkelijk uitmondt in de vorming van technologische machtscentra die verzet oproepen en angst veroorzaken. Wie de secularisatie ziet als vrucht van het rationele en technologische denken, stoot tegelijk op het probleem van de aantasting van het milieu en krijgt de slachtoffers van het systeemdenken in het oog.' In dit verband merkte hij op dat zending vandaag zou kunnen betekenen: 'samen bouwen aan een nieuwe wereld, het goede nieuws zo articu-

leren dat er hoop komt voor de hopelozen, en brood op de plank voor hen die alles tekortkomen'.

Veel indruk maakte op mij ook *Grace Davie*, hoogleraar sociologie in Exeter (Groot-Brittannië). Zij liet zien hoe het verlichtingsdenken het christelijk bewustzijn heeft beïnvloed, en tot welke vormen van deelname aan het kerk-zijn dit heeft geleid. Mensen gaan niet langer naar de kerk uit gewoonte en vanwege sociale controle vanuit de woonomgeving, maar op basis van eigen keuze. Dit maakt wel dat de kerk een minderheidsverschijnsel is geworden, waarbij zij echter niet op zichzelf staat, maar plaatsvervangend voor velen aan de rand en vaak ook buiten de kerk standpunten inneemt die erkenning vinden in brede kringen van de samenleving. Dit kan zich voordoen bij rituele handelingen bij gelegenheid van geboorte, huwelijk en overlijden, waarop de goegemeente vaak nog een beroep doet of waarbij zij via persoonlijke contacten soms betrokken raakt en zich dan laat verrassen door de wijze waarop deze rituelen zich voltrekken. Voorgangers van gemeenten lijken er daarom steeds meer op gespist de buitenwacht aan te spreken en niet alleen voor eigen parochie te preken. Het kunnen ook sociale kwesties zijn, zoals de opvang van en omgang met asielzoekers, waarbij kerken het voortouw nemen. In dit alles lijkt de kerkelijke gemeente te functioneren bij volmacht (*procuration*) van een heel dorp of een stadsdeel.

Met de groei van niet-westerse christelijke gemeenschappen weet menige traditioneel functionerende gemeente in het begin niet goed raad. Maar stukje bij beetje zullen geluiden en expressievormen van de een naar de ander overwaaien, en zal er op het punt van overtuiging iets gaan verschuiven. Nu de islam haar intrede doet in de westerse samenleving en van de godsdienst iets maakt wat zich laat gelden in het publieke leven, zullen christenen in toenemende mate geneigd zijn hun getuigeniskracht daartegenover te stellen. Die overtuigingskracht is vooral te vinden in de kleine kerken, zoals de zwarte kerkelijke gemeenschappen. Daarmee kunnen we vaststellen dat de rest van de wereld de godsdienstige situatie in Europa bezig is te beïnvloeden, en dat die beweging niet langer in omgekeerde richting gaat, vanuit het Westen naar de vroegere overzeese missiegebieden.

☞ **Dr. Jaap van Slageren** is hervormd predikant en was dominee te Yaoundé (Kameroen).

De verlichting: aan de wortels van het Europa van vandaag

François Bousquet

Hoewel ik geen historicus ben, maar filosoof en theoloog, heb ik erin toegestemd de openingstoespraak van ons colloquium te houden, eenvoudigweg omdat de theologie niet in de hemel bedreven wordt, maar in het sociale en historische geheel van de religieuze tradities, en omdat de filosofie, ondanks frequente afwijkingen, toch niet in de eerste plaats betrekking heeft op de bibliotheken maar op de zaken zelf. Daarom is de historische situering zo belangrijk wanneer men dingen wil begrijpen, en niet alleen maar uitleggen. Natuurlijk zal ik een bepaalde hermeneutiek voorstellen, maar ik ben me ervan bewust dat de voorgestelde interpretaties meteen onderworpen zullen worden aan de tegenwerpingen en aan het debat dat daarop zal volgen. Er is alleen maar wetenschap mogelijk in dialoog.

Met mijn eerste opmerking wil ik u uitnodigen de complexiteit van het thema te erkennen. Want de verlichting heeft, in haar ideologisch gesimplificeerde versie (de Franse *Lumières* zijn bijvoorbeeld niet het exacte equivalent van de Duitse *Aufklärung*), in de voorbije drie eeuwen vaak nu eens als vaandel, dan weer als drijfijzer gediend. Vaandel van de kennis tegen obscurantisme, van de democratie tegen de tirannie, van het humanisme tegen de godsdienst. Maar telkens moest er gecorrigeerd worden: het sciëntisme en het positivisme van het eind van de negentiende eeuw staan ver van het ontluikende enthousiasme van de *Encyclopedie* verwijderd; de democratie zal nog heel wat verder moeten gaan dan de eis van de opkomende klassen om te participeren in de macht; en ten slotte is de verlichting niet in de eerste plaats atheïstisch, maar verwerpt zij elke greep van kerk en clerus op het algemeen belang of de *res publica*. De staat wil niet zonder God zijn, maar verwerpt wel de kerk. Drijfijzer, omdat reacties in de negentiende eeuw, van Burke tot Le Maistre, niet zonder paradox, de verdraagzaamheid en de mensenrechten aanklagen als bron van de excessen en het geweld van de revolutie. Deze paradox zal zich doorzetten tot in de twintigste eeuw, met een kruisvuur van kritiek op de verlichting door de conservatieve of nationalistische bewegingen en

door degenen die zich afvragen waarom een civilisatie als die van de verlichting niet in staat bleek te zijn het drama van Sjoa te verhinderen.¹ Dit alles moet ons eraan herinneren, als dat nog nodig is, dat de zaken niet zo eenvoudig liggen.

We moeten het eerst eens worden over de datering. Ik neem die van Pierre Chaunu over: 1680-1780, ronde jaartallen, zoals hij zegt.² Men mag niet vergeten, voegt hij eraan toe, dat de verlichting zich bevindt in het verlengde van de wending die in de jaren 1620-1650 plaatsvond.

Dertig jaar, de tijd van een organisatie, 1620-1650: enkele honderden burgers, edellieden, officieren, vertrouwd met de strikte disciplines van de koophandel, die zich geen zorgen hoeven te maken over hun broodwinning dankzij de rente en de staat. Het Europese wonder van de revolutie van de mechanica – om precies te zijn: in het tweede kwart van de zeventiende eeuw – wordt voortaan een gemeenschappelijke factor van elke periodisering. Dit is het harde tijdperk waarop de beschaving van het klassieke Europa haar denken organiseert. Dit is het tijdelijke havenhoofd waarop de verlichting, wat euforisch, en later – zij het iets indirecter, maar even zelfverzekerd –, zelfs de wetenschappelijke cultuur van de twintigste eeuw steunden en zich uitbreidden.³

Paul Hazard heeft de jaren 1680-1715 'een crisis van het Europese bewustzijn' genoemd, een soort schrik voor de ingrijpende veranderingen die zich aankondigden en die tussen 1730 en 1770 – de ruimte van twee generaties – een verdubbeling van de bevolking mogelijk maakten. Na 1780 begint zich een gewelddadiger proces van revoluties te ontwikkelen. Het is in geen geval misplaatst te spreken over de verlichting als een van de wortels van Europa, zoals zij lang beschouwd is door anderen, en zoals men in herinnering heeft willen brengen in de preambule van het ontwerp van de Europese Grondwet. Maar dan moeten we ons toch afvragen hoe het komt dat deze wortels niettemin periodiek in uiteenlopende mate worden betwist.

De verlichting heeft hartstochtelijk gezocht naar universaliteit, maar deze is onder kritiek komen te staan met het réveil van de gekoloniseerde culturen, door de radicalisering van een bepaald type islam en vandaag ook in de policentrische wereld, door de opkomst van continentale machten als China en India, die het huidige Europa reduceren tot een regionale entiteit waarvan de invloed almaar vermindert. Hoe kan het nu dat men de verlichting opeist terwijl men haar aanvecht? Dit moet voor ons een uitnodiging zijn om de cultuur te bestuderen als iets waarin het denken nooit abstract is, maar altijd een

aanzienlijke politieke impact heeft. De reflectie op een cultuur kan niet nalaten te onderzoeken welke machten deze vrijmaakt, en welke zij onderdrukt.

Daarom maak ik de heuristische keuze me te beperken tot vier punten die ik van beslissend belang vind: de autonomie van de rede, de zorg voor het universele ten voordele van de mensenrechten en tegen de politieke religie, wat niet vergeten mag worden in de vrijheid die als suprème waarde wordt opgeëist, en ten slotte veranderingen in de levensstijl waarvan bepaalde trekken onze tijd nog kenmerken. Bij onze aandacht voor wat daarin blijvende waarde heeft, moeten we letten op wat in die erfenis wordt betwist. En dat zonder onze specifieke problematiek te vergeten, namelijk de bevraging van de christelijke missie vandaag.

De autonomie van de rede en haar erfenis

L'esprit is zeker het belangrijkste kenmerk van de verlichting: een open intelligentie, levendig, nieuwsgierig, praktisch, licht en zelfs ironisch, en niet zwaar op de hand. De *philosophes* worden leesbaar doordat zij gebruik maken van een ongelooflijke reeks literaire genres. De *Encyclopédie* van Diderot en d'Alembert (gepubliceerd in twintig jaar, van 1751 tot 1772) is een enorm verkoopsucces. De kranten (*Journal des savants*, *Gazette*, *Mercure de France*, om alleen de Franse aan te halen, maar ze worden evengoed ook in Engeland en Duitsland verspreid) laten de ideeën circuleren en stimuleren de debatten. In die eeuw wordt veel gelezen: de traditionele middelen van de cultuur – het 'zien doen en horen zeggen', zoals Chaunu het zo aardig heeft uitgedrukt – maken plaats voor een massieve alfabetisering, of meer nog voor 'de verwerving van een efficiënt lectuurniveau, door een voortaan niet onbelangrijk deel van bevolking in het Westen'.⁴ Er is vooral het idee dat kennis vrijmaakt, dat opvoeding 'civiliseert' (nog voor de *retour à la nature* en de mythe van de *bonne sauvage* van Rousseau en de preromantici), en de duisternis van de geschiedenis moet plaatsmaken voor de universaliteit van de rede.

De goede herinnering die wij aan de verlichting hebben, en die beantwoordt aan haar eigen optimisme, doet ons terugdenken aan het vertrouwen dat dit cultuurmoment kennelijk stelt in kennis, opvoeding en vooruitgang. Wat men al te vaak vergeet te valoriseren, is dat, op politiek niveau, de strijd van de rede tegen de angst – dochter van het geweld – een van de belangrijkste elementen van het project van de verlichting vertegenwoordigt. De waarheid is in laatste instantie niet alleen wat zij waard is zonder op eschatologie te wachten, maar wordt bereikt binnen een regime van vrijheid. 'Zelf durven denken',

zoals Kant in zijn werkje *Was heisst Aufklärung?* zegt. De kritische geest wordt een primordiale waarde, die geen uitstel duldt in de moderniteit en daardoor de traditie als legitimiteitsprincipe ontthoort.

Als we het niet kort zouden moeten houden, zouden we heel graag stilstaan bij de wonderlijke Franse, Engelse en Duitse schrijvers van de achttiende eeuw, bij de ontwikkeling van de wetenschappen op alle domeinen, de sterrenkunde en wiskunde, plantkunde, dierkunde, mineralogie, aardrijkskunde, en allerlei soorten technieken, van de uurwerkindustrie tot de architectuur, via de automatisering en de navigatie, en niet te vergeten de toename van allerhande academies. Het is een waar genoegen de prenten van de *Encyclopedie* te raadplegen. De *Aufklärer*, de verlichte mens, ziet zichzelf enthousiast als degene die wegtrekt uit de duisternis van de onwetendheid.

Maar hoe is men, wat betreft de rede en de politiek, overgegaan van het optimisme van de verlichting naar de tragiek die onze tijd tekent? Ongetwijfeld is het vooral het ineenstorten van de grote verwachtingen die gebaseerd waren op de vooruitgang van de kennis, die ons nu nostalgisch achterlaat. De ideologie van de vooruitgang is in 1945 verbrijzeld, in Auschwitz en Hiroshima, terwijl de kritiek van de burgerlijke rede door de *Frankfurter Schule* heeft aangetoond dat de rede, in haar totalitaire versies en met haar technologische macht, op haar beurt in dienst kon staan van het geweld, en schrik ging inboezemen. Wij moeten ons laten bevragen door uitgerekend deze omslag van een tijd waarin de godsdienst wordt gerelateerd aan de wereld van angst en bijgeloof naar een tijd (de onze) waarin wetenschap en technologie angst inboezemen, terwijl de godsdienst heen en weer geslingerd wordt tussen een godsdienst die angst inboezemt en een godsdienst die zegt: 'Vreest niet!'

Op het moment van de verlichting zijn er – om zo te zeggen – drie belangrijke inzetten: een kritische eis, een zorg voor het universele, en een beroep op de vrijheid. De 'religie' wordt gecrediteerd met een drievoudige handicap: haar duisterheid, die plaats moet maken voor de transparantie van het verlichte bewustzijn, haar historische particulariteit, zoals die duidelijk wordt uitgedrukt in 'de vraag van Lessing'⁵, en die vervangen moet worden door een doordachte universaliteit, en ten slotte het gezag van een traditie, in het bijzonder de dogmatiek, die moet verdwijnen ten gunste van het debat en de argumentatie. Dat alles, wel te verstaan, ten gunste van de vrijheid en tegen de angsten die veroorzaakt werden door onwetendheid en geweld.

Er heeft zich een aanzienlijke verschuiving voorgedaan, van de verlichting tot op vandaag, over een periode van twee eeuwen, in de wijze waarop het verband tussen rede en godsdienst verstaan wordt. Het is verbazend te zien hoe het spel tussen rede en geloof met het hoofd naar achteren gespeeld wordt. Het geloof werd bekritiseerd als bijgeloof en obscurantisme, terwijl de 'meesters van de verdenking' (Marx, Nietzsche, Freud) de veronderstelde transparantie van het bewustzijn bekritiseerd hebben, en dat door het verlangen, dat onze rationalisaties ondersteunt, naar de duisternis van het onbewuste terug te sturen. De godsdiensten, in het bijzonder het jodendom en het christendom, schenen de universaliteit op het spel te zetten door hun historische particulariteiten, meer nog, in hun gehechtheid aan de geschiedenis. Maar in de negentiende en vooral in de twintigste eeuw is gebleken dat een universaliteit die alleen maar gedacht wordt, kan leiden tot utopieën en zelfs tot totalitaire regimes. Waarmee meteen aangetoond wordt dat, wat betreft de concrete universaliteit, de waarheid van het particuliere deze optilt tot universaliteit. De autoriteit van de dogma's werd ten slotte aangewezen als verantwoordelijk voor onderwerping van het denken, het tegendeel zelfs van haar vrijheid. En dat terwijl het principe dat werkzaam is in de godsdienst van de profeten, een krachtig kritisch principe blijkt te zijn van de machtsuitoefening, die zich voor rationeel laat doorgaan, maar in feite vreemdend is, ook wanneer zij zich als liberaal presenteert. Als men de drie voornaamste geschilpunten bekijkt, blijkt dat er een indrukwekkende ommekeer heeft plaatsgevonden.⁶

De Europese cultuur, in haar verschillende bestanddelen, van Noord tot Zuid en van Oost tot West, heeft die grondige herinrichting moeten verteren, en wel op de drie niveaus. Vooreerst zijn de kritiek die wordt uitgeoefend door de rede en de kritiek van de profeten niet met elkaar in conflict, maar leiden zij tot synergie. Verder moet het universele niet alleen nagestreefd worden in het denken, maar door inbedding ervan in de waarheid van het particuliere en de verschillen; en ten slotte kan zowel Jeruzalem als Athene een bijdrage leveren aan de vrijheid. De verlichting was in zekere zin een inwijdingstijd, want na de politieke revoluties die zij mogelijk heeft gemaakt, hebben de twee volgende eeuwen het probleem van het geweld in de geschiedenis wel moeten aanpakken. De verlichting heeft in ieder geval de verdienste gehad dat zij het universele nastreefde, de verstrengeling van religie en politiek ontward heeft, en zich ingevoegd heeft, niet alleen in de cultuur van de elites, maar ook in die van het volk, het ideaal van de vrijheid voor iedereen.

De bekendste en meest omstreden erfenis van de verlichting echter

komt uit Europa, dat tegelijk een eenheid en een veelheid aan ruimten vertegenwoordigt. Zij wordt gekenmerkt door het zoeken naar een nieuwe vorm van samenleven, gebaseerd op de universaliteit van de mensenrechten, die, op het niveau van de maatschappij, een radicale kritiek van het theologisch-politieke impliceert. Beide dossiers, die van het universele en die van het religieuze, zijn complex.

Het universele

Het universele betreft 'de mens' en zijn waardigheid, waarbij nog bekeken moet worden in welke zin het wordt omschreven, alvorens de gevolgen ervan aan te tonen voor het begrijpen van het religieuze. Tegenover de privileges van geboorte zal de verlichting geleidelijk die van verdienste en van talent stellen, en die van de geest eerder nog dan die van de 'deugd'. Er moet natuurlijk onderscheid gemaakt worden tussen, bijvoorbeeld, de Engelse samenleving, waarin de sociale promotie soepeler verloopt, en de Franse, waarin de afschaffing van de privileges een enorme revolutie betekent. Het gaat er in essentie vooral om dat de waardigheid in ieder menselijk wezen op zich wordt erkend in het kader van de staat. Het is de poging om te denken terwijl men zich in plaats van de ander stelt, die het mogelijk zal maken een gemeenschappelijke wereld te bouwen. Iedereen die heeft kennisgemaakt met een wereld die werkelijk gestructureerd is op grond van kasten, kan de maat nemen van deze ongelooflijke kanteling in het denken. Zo is de belangrijkste politieke erfenis van de verlichting die van de democratie en de rechtsstaat. En het humanisme blijft de mooiste van de Europese waarden.

Wij komen nog terug op de grote betekenis van wat er verder met deze mutatie gebeurt. Ik wijs nu op slechts één punt van de erfenis. De macht moet 'verlicht' worden, of het nu gaat om Frederik de Grote, Catharina van Rusland of de Necker. Door de uitbreiding van de macht die technologieën ons vandaag verschaffen, komen we voor een kernprobleem te staan: de twee fundamentele belangen van de maatschappij worden het bezit (dat het primaat van de economie aankondigt) en de kennis (in de gedaante van de technologische vooruitgang).

De achttiende eeuw is langdurig bezig geweest met het probleem van de ethiek en heeft vele variaties op de 'deugd' ontwikkeld (antieke modellen, die vervolgens door Rousseau zijn doorgegeven aan Saint-Just). De machtstheorieën (die nu niet meer te scheiden zijn van het weten en het hebben) zullen in de negentiende en de twintigste eeuw uiteenvallen in de waarden van vrijheid en rechtvaardigheid. Het kapitalisme (mercantiel sinds de renaissance, en nu industrieel of een

dienstenkapitalisme) heeft vrijheid nodig, maar het kan een beroep doen op een liberalisme dat profiteert van de vrijheid van de vos in het kippenhok. Het socialisme van Proudhon, Marx en zijn opvolgers eist rechtvaardigheid, maar het kan radicaal worden wanneer het publieke vrijheden gaat reduceren, wanneer de *intelligentsia* tot *nomenklatura* verwordt. Kortom, de discussie van de verlichting over het universele, door Montesquieu geniaal toegepast op het vraagstuk van de macht, was niet bedacht op die nieuwe machten zonder tegenmacht, die vandaag de economische macht en de macht van de media zijn, noch op die curieuze concrete universaliteit van de multi-nationale ondernemingen.

Daar komt nog bij de intellectuele en politieke prijs die betaald moet worden voor een universaliteit van de rationaliteit (die tenslotte technisch van aard is): niet alleen de reductie van de verschillen (van regionale talen, de particuliere geschiedenissen van de volkeren, de variëteit van de culturen), maar ook het risico dat men gaat schipperen tussen kolonisatie en 'beschavingsondernemingen'. Het is duidelijk: wanneer men over het universele begint te spreken, moet men zich meteen afvragen: ten gunste van wie? Wie zal ten slotte het subject zijn van zijn/haar bestemming, in de gemeenschappelijke geschiedenis, en hoe zullen de subjecten solidair zijn? Hier moet het thema 'godsdienst' van de verlichting behandeld worden.

Het religieuze

Het religieuze van de verlichting is niet in de eerste plaats antichristelijk, maar weigert wel de politieke macht van de kerk te aanvaarden. Door een collusie van de godsdienst met een archaische orde die zij sacraliseert, te verwerpen, wil de verlichting een natuurlijke godsdienst of een godsdienst 'binnen de grenzen van de rede'⁷ bevorderen. Men kan moeilijk het trauma onderschatten dat het verwoestende karakter van de godsdienstoorlogen in Europa betekend heeft, en de breuk die deze inhield voor het samenleven dat de middeleeuwse christenheid zo goed en zo kwaad mogelijk had gewaarborgd, en die ondanks alles toch in staat bleek de ontluikende nationale differentiaties binnen een gemeenschappelijke inspiratie te integreren. Als het religieuze principe verdeeldheid zaait, tot en met bloedvergieten – en de herinnering aan bloedvergieten duurt lang –, in plaats van eenheid te scheppen onder een zeker gemeenschappelijk ideaal, zullen niet alleen de prins, maar ook de republiek of later andere regimes, na de tussenperiode waarin het principe *cuius regio huius religio* werd toegepast, in de verleiding komen het religieuze te verwijzen naar het privédoel en van de persoonlijke meningen, die niet behoren te interfereren met het publieke leven.

In de ogen van christenen van vandaag is de paradox verwoestend: deze eeuw heeft vertrouwen in de mens, maar is niet gelovig. Natuurlijk moeten we niet ontkennen dat de achttiende eeuw voor het katholicisme een grote mystieke eeuw is geweest, zoals blijkt uit de werken van Henri Brémond, of een eeuw van *revivals*, van wonderlijke *réveils* in de protestante wereld. De verlichting is geen eenvoudige terugkeer naar de Griekse rationaliteit; zij is niet te begrijpen zonder de christelijke inspiratie. Alleen blijkt deze telkens verminkt te zijn.

Zowel in de verlichting als in het christendom vinden we een fundamentele affirmatie van universaliteit, maar de gelijkwaardigheid van alle mensen wordt niet meer gerelateerd aan het beeld van God dat zij in zich dragen. Het christendom en de verlichting beschouwen de mens als een rationeel en moreel wezen, bekwaam om zonder predestinatie keuzen te maken. Maar de 'natuur', die het richtsnoer wordt, maakt eerder deel uit van het mechanisme of *l'horlogerie* van de wereld dan dat zij als schepping begroet wordt. Rousseau staat hier op de scheidingslijn, voordat de romantici terugkeren naar de natuur die als schepping erkend wordt. Tenslotte heeft zowel het christendom als de verlichting vertrouwen in de toekomst, maar het idee van vooruitgang heeft de plaats ingenomen van de hoop. Ook zal men tot de negentiende eeuw moeten wachten vooraleer de gesecculariseerde en politieke versies van het messianisme zich aandienen: van een politiek-religieuze figuur die altijd de verwijzing inhoudt naar het lijden van de volkeren, en die het kwaad bestempelt als onrechtvaardigheid en niet alleen maar als onwetendheid.

In feite hebben de *Te Deum*'s het kruis verdrongen. God is niet meer de Vader van Jezus, maar het opperste wezen van de theofilantropen of de bleke Voorzienigheid van Bernardin de Saint-Pierre. Het theïsme zal ten slotte het bedje van het atheïsme spreiden, en dat wanneer men zal merken dat beide functies van het opperste wezen dat wordt opgevat als God – vooral: het vingerknipje dat nodig is om het mechanisme van de wereld in gang te zetten en de moraliteit te garanderen –, doeltreffender worden uitgeoefend binnen de immanentie: enerzijds door de materie (La Mettrie, d'Holbach, Helvetius) en anderzijds door een beroep te doen op het heiligdom van het morele bewustzijn (voorbij Kants kritiek van de praktische rede).

Laten we ons niet vergissen: de erfenis die een scheiding maakt tussen religie en geloof, tussen de godsdienst van de mens en het theologale geloof, heeft haar oorsprong primordiaal in de praktijk van de prebende die, via de politieke macht, de macht in de kerk toevertrouwt aan de machtigen. De verlichting is niet gekant tegen het ge-

loof, maar viseert eerder de 'schande' – *l'infâme*, om met Voltaire te spreken, de manier waarop een politieke orde, die zich steeds onbekwamer toont het welzijn van het volk te beheren, terwijl het geweld dat zij uitoefent op het bewustzijn, steeds ondraaglijker wordt, zich met religieus gezag tooit om haar einde te verdagen. De ongelovigheid van de elites – indien niet die van de prelaten die ervan afstammen –, is het droevige symptoom van een tegenstrijdigheid die alleen maar op een ramp kon uitlopen. De echte wederopbouw, in de negentiende eeuw, zal ten slotte niet zozeer gebaseerd zijn op een restauratie van de oude orde als wel op een wezenlijk missionaire band die gelegd wordt tussen het geloof en de zorg voor de armen.

De absoluut noodzakelijke en breekbare vrijheid

Toen Péguy het over Descartes had, schreef hij: 'die ruiter die zo goed vertrokken was ...' De mens van de verlichting genereerde enthousiast zichzelf. Zo vele dingen werden mogelijk! Maar de 'bekwame mens' vergat misschien te snel de 'feilbare mens', om met Ricoeur te spreken.

De problematiek die zich met de verlichting aandient in een nieuw tijdperk van de rede, is die van de vrijheid, die eindelijk 'de opvoeding van het menselijk geslacht' zal toelaten, om een titel van Lessing te gebruiken.⁸

Helaas zal men twee eeuwen later zeggen dat men in een valstrik gevangen zit. De mythe van de verlossing van het menselijk geslacht door de kennis, put zichzelf op twee manieren uit. Vooreerst, brutaal, in Auschwitz en Hiroshima, zoals al gezegd is, en verder op een diffusere en minder opvallende manier, omdat de beste kennis betreffende de determinismen die ons conditioneren, niet volstaat om de effecten ervan af te wenden, of het nu gaat om de voedselketen of om de luchtverontreiniging. Het ergste zou een terugkeer zijn naar de irrationaliteit in al haar vormen, die van de religiositeit inbegrepen. Maar we hebben nu ervaring opgedaan: als de rede haar macht vermenigvuldigt, laat zij de beslissing altijd over aan ons. En dat is dan gelukkig of tragisch, naargelang het gaat om leven of dood. Daar zijn we ons meer bewust van geworden, maar daarom niet noodzakelijk minder wreed.

De vraag die we dringend moeten stellen, is: is men vandaag bang voor de rede, zoals men destijds bang is geweest voor de godsdienst? Wat is er intellectueel veranderd? Het is opvallend te constateren dat de laatste twee eeuwen de kwestie van de vrijheid tegenover het vreemde in het middelpunt staat van de filosofische vragen, van Hegel tot Marx, en van de existentialisten tot de bevrijdingstheologie. Er bestaat geen twijfel over: het is de macht die de rede genereert, tenminste de analytische rationaliteit, die de geweldige groei van de

technologische en economische macht van het Westen verklaart, terwijl juist de technologie en de geldeconomie de belangrijkste twee factoren van secularisatie zijn. Maar macht loopt uit op geweld als zij geen regulerende instanties heeft. In wat voor wereld van angst zullen wij terechtkomen als bijvoorbeeld de twee regulatoren, rede en religie, omgewisseld worden en het geweld toelaten of goedkeuren?

De kritiek laat niet op zich wachten. Aan de kant van de verlichting is de rede in laatste instantie de regulerende instantie. Maar wat als de rede in feite de rede van de sterkste wordt, zoals in het geval van de ultraliberale vrijheid die veel weg heeft van de vrijheid van de vos in het kippenhok, terwijl de irrationaliteit opnieuw opbloeit in de collectieve verbeelding? Of nemen we een tegengestelde problematiek: wanneer de godsdienst met haar wijsheid en waarden een wereld zou verzachten die overgeleverd is aan rationele techniciteit. Als de – christelijke, islamitische of hindoeïstische – religie op haar beurt allerhande communautair geweld van fundamentalistische aard zou gaan sacraliseren, waarop kunnen we dan nog een beroep doen?

Van de verlichting tot op vandaag hebben wij met schade en schande geleerd dat wij vrijheid en godsdienst niet tegenover elkaar kunnen stellen. Want de vrijheid die wij moeten nastreven, is de reële, concrete en solidaire vrijheid. De mens die tegelijk een religieus en een rationeel wezen is, heeft terecht vragen bij de opdeling die gemaakt wordt in het menselijk wezen en hem/haarzelf die deze vrijheid al dan niet wil. De strijd tegen wat theologisch 'zonde' wordt genoemd, is onverbreekelijk verbonden met de strijd tegen het geweld en tegen de illusie. De vrijheid heeft gelijkheid nodig, maar meer nog broederschap.

Een verandering van levensstijlen

Ten slotte wil ik nog wijzen op enkele veranderingen in levenskunst die zich in de tijd van de verlichting hebben voorgedaan. Zeker heeft de manier van leven zich veel radicaler getransformeerd tussen 1920 en de eenentwintigste eeuw dan in de loop van de laatste drie eeuwen, zowel wat betreft tijd en ruimte als in de communicatie, de sociabiliteit en de economie. Maar enkele mutaties van die tijd blijven een beslissende betekenis behouden.

Er is gezegd dat de verlichting de renaissance van het individu betekent. Zeker, maar het is eveneens de stad: dit individu is zeer stads, in alle betekenissen van het woord. In tegenstelling tot vandaag bleef de massa plattelands, en economisch bevond men zich nog in het preïndustriële stadium. Maar de stad, met haar salons, cafés, theaters en pers, en met een beginnend wereldburgerschap, begon haar gedrag diepgaand te wijzigen.

Het is bekend dat de verlichting voortreffelijkheid als ideaal van de cultuur voorstaat. Men moet daar nog een ander modern kenmerk aan toevoegen: dat zij het geluk ophemelt (dit 'nieuwe idee in Europa', zoals Saint-Just zal zeggen). Muziek, schilderkunst, architectuur en literatuur van die periode laten ons daarvan altijd iets vernieuwends smaken.

De verlichting betekent ten slotte ook aandacht voor het 'andere', het verre, het vreemde. In de zestiende eeuw is dat geen nieuwe ontdekking meer, maar al een meer doordachte en afstandelijke belangstelling die de culturen gaat vergelijken: de Turk boezemt angst in of doet lachen, de Pers dient Montesquieu als contrapunt, India verbaast, China fascineert en Afrika wordt helaas uitgebuit, terwijl echter ook de eerste reacties tegen de slavernij vorm beginnen te krijgen.

Wij bevinden ons hier op het gebied van de sociale praktijk, meer dan op dat van de theorie. Het blijft echter interessant op te merken dat ook wij, na de industriële negentiende eeuw en de zo bloedige twintigste eeuw, die drang naar geluk in ons dragen; ook naar een evenwicht tussen excellentie en gelijkheid, de fascinatie door andere culturen en het probleem van het individu in de stad, met de behoefte aan democratische debatten, aan pers, cafés en vrij gekozen vriendenkringen. Onze manier van communiceren heeft zich gediversifieerd. Het is niet zeker of de middelen waarvan wij gebruik maken om informatie over te brengen, ook een echte vermeerdering betekenen van de echte communicatie die besloten ligt in het uitgewisselde woord dat zo schitterend klonk in de tijd van de verlichting. De missie zal niet ontsnappen aan het probleem van de communicatie, evenmin als aan dat van de waardering van het andere.

Conclusie: terug naar de erfenis

We kunnen zonder meer zeggen dat de erfenis van de verlichting al haar relevantie bewaard heeft, misschien meer door wat ze gezaaid heeft dan door wat zij bekritiseerd heeft. Wat zij gezaaid heeft, is de vrijheid die verworven wordt door 'zelf te denken'. Waar zij haar kritiek op gericht heeft, zijn verschillende gebreken van de godsdienst (*corruptia optimi pessima*), onder meer de machtsdrang die zich manifesteert in de sclerose of de hypocrisie van de instellingen. De autonomie van de rede is altijd noodzakelijk, en ook de angst moet nog verder bestreden worden. Ons colloquium wil de traditie opnieuw opzoeken, en wel vanuit de missie. De verlichting – in alle opzichten het kritische tijdperk bij uitstek – heeft haar eigen kritiek zwaar onder kritiek zien komen te staan. Nochtans is de 'receptie' van dit cultuurtijdperk verre van beëindigd. Dit vraagt van ons dat wij opnieuw dringend vragen stellen, in termen van de toekomst van de wereld, over de essentiële kwesties: Hoe dragen wij bij tot de waardigheid en de rech-

ten van de mens? Hoe vormen wij mensen die solidair blijven? Hoe zien wij de verhouding tussen theologie en politiek, gedifferentieerd volgens de verschillende culturen? Welk gebruik maken we van de rede? Welke universaliteit streven we concreet na, die het mogelijk maakt samen aan de toekomst te bouwen? Ten slotte: welk goede nieuws van God verkondigen wij aan de volkeren, opdat de hoop ook in de concrete realiteit gegrond zou zijn? Er is voorlopig nog voldoende te doen.

Uit het Frans vertaald door Frans Damen

Noten

- 1 Zie bijvoorbeeld Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières* (L'espace du politique), Parijs: Fayard, 2006.
- 2 Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, (Champs 116), Parijs: Flammarion, 2003. De eerste uitgave dateert van 1971, maar na vijfendertig jaar moet men constateren dat, ook al is er sindsdien vooruitgang geboekt in het onderzoek, de benadering verbazingwekkend geldig blijft, vooral voor wat betreft de voorwaarden voor de ontwikkeling van de cultuur (bevolking, technologieën, publicaties, economische uitwisseling).
- 3 Ibidem, 8.
- 4 Ibidem, 10.
- 5 Laat mij hier de formulering hernemen waarbij het geniale *Post-Scriptum* van Kierkegaard aanknoopt: 'Lessing heeft gezegd dat de contingente historische waarheden nooit als bewijzen voor de eeuwige waarheden van de rede kunnen dienen, en dat de overgang waardoor men een eeuwige gelukzaligheid op een historisch gegeven wil bouwen, een sprong is' (Sören Kierkegaard, *Post-Scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), Oeuvres complètes 10, Parijs: Editions de l'Orante, 1977, 88.
- 6 Zie François Bousquet, 'La ragione contro la paura e la paura della ragione. Di fronte alla violenza religione la crisi congiunta dell' eredità dell' Illuminismo e del concetto di religione', in: *L'eredità dell' Illuminismo e la critica della religione* (Quaestiones Disputatae 1), Rome: Aracne Editrice, 2004, 17-36.
- 7 Zie Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).
- 8 G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften* (1777).

☞ **François Bousquet** is hoogleraar aan de Faculteit voor theologie en religieuze wetenschappen en directeur van het Instituut voor

wetenschap en theologie van de godsdiensten aan het Institut Catholique te Parijs.

Is Europa een uitzondering?

Grace Davie

Als we de plaats van religie in Europa in de eenentwintigste eeuw willen begrijpen, moeten we rekening houden met een aantal factoren.¹ Het zijn

- de erfenis van het verleden, in het bijzonder de rol van de klassieke kerken bij de vorming van de Europese cultuur;**
- het besef dat deze kerken nog steeds een rol spelen op bijzondere momenten in het leven van moderne Europeanen, alhoewel zij niet meer het geloof en het gedrag van de grote meerderheid van de bevolking kunnen regelen;**
- een waarneembare verandering in het kerkbezoek van de bevolking van het continent, die in toenemende mate meer handelt vanuit een keuze dan vanuit een gebod of plicht;**
- de komst naar Europa van groepen mensen uit heel verschillende delen van de wereld, vooral uit het Zuiden, met religieuze aspiraties die erg afwijken van die in de gastlanden.**

Al deze factoren zullen ieder afzonderlijk bekeken worden om zo de vraag te beantwoorden die in de titel is verwoord: is Europa een uitzondering wat betreft de structuur van haar religieuze leven? Het antwoord leidt op zijn beurt tot nieuwe vragen. Als we vaststellen dat Europa inderdaad een uitzondering is, waarom is dat dan het geval? Of omgekeerd: waarom niet? En wat kunnen we zeggen over de toekomst? Zal Europa voortgaan op de ingeslagen, door het verleden bepaalde weg, of zal het zich meer ontwikkelen volgens de patronen die we elders tegenkomen? Of – deze vraag moet ook gesteld worden – zal de rest van de wereld als Europa worden?

Twee punten zijn van belang in relatie tot de rol van de klassieke kerken bij de vorming van een Europese cultuur. De christelijke traditie is inderdaad een cruciaal element in de ontwikkeling van Europa. Maar ze is beslist niet de enige speler. O'Connell identificeert drie formatieve factoren of thema's in de vorming en hervorming van de eenheid die we Europa noemen: het joods-christelijke monotheïsme, het Griekse rationalisme en de Romeinse organisatie.² In de loop van de

tijd verschuiven en evolueren deze factoren, maar hun onderlinge samenhang kan worden gezien bij het vormen en hervormen van een levenswijze die we als een Europese levenswijze zijn gaan zien. De godsdienstige lijn binnen een dergelijk samenspel is vanzelfsprekend. Eén voorbeeld is voldoende. De christelijke traditie heeft een onweersstaanbaar effect op de ordening van tijd en ruimte in dit deel van de wereld. Week en jaar volgen de christelijke cyclus, ook al beginnen de belangrijkste feestdagen hun betekenis bij grote delen van de bevolking te verliezen. Anders gezegd: we hebben in delen van Europa verhitte debatten gehad over al dan niet winkelen op zondag. De vrijdag wordt in dit opzicht in het algemeen niet als een probleem gezien, hoewel dit zou kunnen veranderen. Hetzelfde geldt voor de ruimte. Waar je ook kijkt in Europa, domineren de christelijke kerken, waarvan sommige met een geweldige symbolische waarde. Het valt echter niet te ontkennen dat in sommige delen van Europa de skyline een groeiende religieuze diversiteit vertoont. Europa is aan het veranderen, maar de erfenis van het verleden blijft diep geworteld in zowel het fysieke als het culturele leefklimaat.

Plaatsvervangende religie

Fysieke en culturele aanwezigheid is één aspect, een effectieve rol in het dagelijks leven van de Europeanen is iets heel anders. Allerlei deskundigen zijn het erover eens dat die effectieve invloed geen realistisch doel meer is voor de klassieke kerken van Europa. Dat betekent echter niet dat de kerken hun betekenis als bepalende factor van godsdienstige identiteit geheel verloren hebben. In mijn eigen werk heb ik deze voortdurende ambiguïteit onderzocht met behulp van het concept van de 'plaatsvervangende religie'.³

Met 'plaatsvervangende religie' bedoel ik *een godsdienst die door een actieve minderheid wordt gepraktiseerd, maar namens een veel grotere groep, die (minstens impliciet) niet alleen begrijpt, maar zeer zichtbaar ook goedkeurt wat de minderheid doet*. De eerste helft van de definitie is vrij ongecompliceerd en wijst op de dagelijkse betekenis van de term. Het gaat om iets doen namens iemand anders (vandaar het woord 'plaatsvervangend'). De tweede helft is controversiëler en kan het best onderzocht worden met behulp van voorbeelden. Godsdienst kan, zo lijkt het, in naam van een ander op een uitgebreid terrein opereren: kerken en kerkleiders voeren rituelen uit namens anderen; kerkleiders en kerkgangers geloven namens anderen; kerkleiders en kerkgangers belichamen morele regels namens anderen; kerken ten slotte kunnen ruimte bieden aan het plaatsvervangend debat over onopgeloste kwesties in de moderne samenleving. Elk van deze suggesties zal beurtelings onder de loep worden genomen om te laten

zien hoe lonend het is Europese godsdienst vanuit dit standpunt te bekijken.

Het minst controversiële van de bovengenoemde lijst betreft de rol van zowel de kerken als kerkleiders bij het leiden van rituelen namens een brede variëteit van individuele personen en groepen op kritieke momenten in hun leven. De duidelijkste voorbeelden kunnen worden gevonden, zelfs in de gematigd seculiere maatschappij, in de regelmatig verzoeken een of ander godsdienstig ritueel uit te voeren bij een geboorte, een huwelijk of – bovenal – een overlijden. In grote delen van Europa, hoewel niet overal, is de vraag naar een ritueel bij de eerste twee gelegenheden in de laatste decennia van de twintigste eeuw sterk afgenomen. Dit geldt niet voor kerkdiensten bij een overlijden. Op dit punt als geen ander komen de meeste Europeanen in direct contact met hun kerken, en zouden zij diep beledigd zijn als hun verzoek om een begrafenisdienst afgewezen zou worden. Een begrafenisdienst of passende pastorale zorg weigeren zou diep gekoesterde verwachtingen beschamen.

Andersom kan precies hetzelfde gezegd worden. Het is heel goed mogelijk een seculiere plechtigheid te houden bij een overlijden; *de facto* echter doen *relatief* weinig mensen dit. Veel gebruikelijker is wat een begrafenis volgens een 'gemengd systeem' genoemd zou kunnen worden. Dat is een liturgie waarin de religieus deskundige aanwezig is en waarin vastgehouden wordt aan de christelijke structuur, maar dan samen met een variëteit aan externe elementen waaronder seculiere muziek of lezingen en in toenemende mate eerder een grafrede dan een preek. De begrafenis van prinses Diana in september 1997 is daarvan een uitstekend voorbeeld. De kerken houden bovendien plaatsvervangend rituelen in stand die een grotere populatie kan aantrekken wanneer de gelegenheid dat vereist. Terwijl die mensen anticiperen op een zekere vrijheid bij de rituele expressie, verwachten ze ook dat de institutionele structuren in stand gehouden worden.

Maar kerken en kerkleiders doen meer dan het leiden van rituelen: ze geloven ook namens anderen. En hoe ouder of zichtbaarder de rol van de kerkleider is, des te belangrijker wordt het dat het op de juiste manier gedaan wordt. Om maar een voorbeeld te geven: Engelse bisschoppen worden terechtgewezen (vooral door de sensatiebladen) wanneer ze publiekelijk hun twijfel uitspreken. Het is immers hun 'baan' te geloven. De beroemdste, en zeker niet volledig terecht, zaak van een 'twijfelende bisschop' binnen de Church of England was die van David Jenkins, bisschop van Durham van 1984 tot 1994.⁴ Eigenlijk begon de controverse met een vaak onjuist aangehaalde verklaring

betreffende de verrijzenis. De passage 'not just a conjuring trick with bones' (niet alleen een tovertruc met beenderen) werd al snel verdraaid in het tegenovergestelde, waarvoor de bisschop enorm werd gehegeld. Met andere woorden: de culturele verwachting is dat bisschoppen geloven. Als zij twijfelen, is er vrij duidelijk iets misgegaan. Soortgelijke pressie komt naar voren met betrekking tot gedragscodes: van religieuze professionals (zowel lokaal als nationaal) wordt verwacht dat zij zich aan zekere gedragscodes houden – niet minder, eerder nog meer dan minder traditionele vertegenwoordigers van het gezinsleven –, en als zij daarin niet slagen, stellen zij zich bloot aan kritiek, zowel van binnen als van buiten de kerk. Het is alsof de mensen die zelf niet deelnemen aan het kerkelijk leven, willen dat de representanten van de kerk een zekere sociale en morele ordening belichamen. Daarbij houden de critici vast aan een manier van leven die allang niet meer de norm is voor de bevolking als geheel. Mislukking leidt tot beschuldiging van huichelarij, maar ook tot uitingen van teurstelling. Een interessant geval is dat koninklijke scheidingen eenzelfde reactie oproepen. Dergelijke verwachtingen worden soms onredelijk, vooral in relatie tot de partners en kinderen van religieuze werknemers. Het is nauwelijks verrassend dat de families van geestelijke bedienaren onder druk komen te staan. De pressie op de katholieke priester is enigszins anders, gegeven de eis van het celibaat, maar op haar eigen wijze is zij even veeleisend.

Wat plaatsvervangng betreft, is er nog een laatste mogelijkheid die dit punt meer provocerend laat zien. Kan het zijn dat kerken ruimte bieden voor debatten over bijzondere en vaak controversiële onderwerpen die moeilijk elders in de maatschappij te bespreken zijn? Het huidige debat over homoseksualiteit in de Church of England is een voorbeeld, een interpretatie die wordt aangemoedigd door de intense media-aandacht voor dit onderwerp, niet alleen in het Verenigd Koninkrijk. Is dit simpelweg een intern debat over benoemingen van hogere geestelijken waarin verschillende pressiegroepen binnen de kerk druk uitoefenen? Of is dit een manier waarop de samenleving als geheel zich verstaat met diepgaande verschuivingen in het morele klimaat? Als dit laatste niet waar is, is moeilijk te begrijpen waarom er in dit opzicht zo veel aandacht wordt besteed aan de kerken. Als het wel waar is, moet sociologisch denken met deze factor rekening houden. Hoe dan ook, grote delen van de Europese media willen, naar het schijnt, van twee walletjes eten, en richten de schijnwerpers op controversen binnen de kerk, terwijl ze eraan vasthouden dat naar hun aard religieuze instellingen marginaal moeten zijn in de moderne samenleving.

Waarnemers vanuit de sociale wetenschappen kunnen zich niet veroorloven eenzelfde fout te maken. De publieke aandacht voor de hierboven aangegeven voorbeelden vraagt dat we inzien hoezeer religieuze instellingen zelfs van belang zijn voor hen die er niet in participeren (in de traditionele betekenis van het woord). Dat is bovendien de norm in Europese samenlevingen, een houding die nogal verschilt van die in de Verenigde Staten. In feite heb ik gedurende de tientallen jaren dat ik lezingen hield in zowel Europa als de Verenigde Staten, in Europa zelden een gehoor gehad dat niet onmiddellijk het begrip plaatsvervangend begreep en de implicaties daarvan voor Europa. Dit is veel minder het geval in de Verenigde Staten, waar de banden tussen de bevolking en hun religieuze organisaties heel anders worden begrepen. Er zijn uitzonderingen, maar plaatsvervangend handelen maakt geen deel uit van het Amerikaanse zelfbewustzijn.⁵

Hierin ligt overigens een belangrijke verklaring voor de 'uitzonderlijke' aard van de Europese godsdienstigheid. Die komt voort uit een heel eigen geschiedenis van de verhouding van kerk en staat, van waaruit zich het idee ontwikkelt van een staatskerk (of haar opvolger) als een publieke zaak meer dan als een privéaangelegenheid. Een publieke waarde is naar behoefte beschikbaar voor de bevolking als geheel en wordt bekostigd door de belastingen. Juist die combinatie blijft bestaan in de lutherse gebieden van Europa. Elders zijn zowel de constitutionele als de financiële regelingen (soms radicaal) gewijzigd, maar de daarmee verbonden mentaliteit is, naar het schijnt, moeilijker te veranderen.

Van verplichting naar consumptie

Het is belangrijk het veranderende karakter van het kerkbezoek in modern Europa te begrijpen, en om het te kunnen begrijpen moeten we de basis verduidelijken. Aan de ene kant is er Europa's teruglopende, maar toch nog aanzienlijke aantal kerkgangers, die de traditie in stand houden namens de hierboven beschreven mensen, en aan de andere kant vindt er een waarneembare verandering plaats: van een cultuur van noodzaak of plicht naar een cultuur van consumptie of keuze. Wat tot voor kort eenvoudigweg werd opgelegd (met alle negatieve connotaties van het woord) of geërfd (een positievere benadering), wordt nu een kwestie van persoonlijke keuze: 'Ik ga naar de kerk (of naar een ander religieus genootschap) omdat ik het wil, misschien voor een korte tijd, misschien voor een langere tijd, eerder om in een privébehoefte dan om in een algemene behoefte in mijn leven te voorzien, en waaraan ik trouw zal blijven zolang het mij geeft wat ik wil, maar ik ben niet verplicht allereerst die diensten bij te wonen of te blijven volgen als ik er niet naar toe wil gaan.'

Als zodanig is dit patroon geheel verenigbaar met plaatsvervangings: de kerken moeten er zijn opdat ik erheen kan gaan wanneer ik wil. De chemie echter verandert heel langzaam, een verschuiving die zichtbaar is in praktijk en geloof, om maar niet te spreken van de onderlinge banden. Er is bijvoorbeeld een makkelijk te documenteren verandering in de vormen van bevestiging in de anglicaanse Church of England. Het aantal bevestigingen is dramatisch gedaald in de naoorlogse periode, opnieuw een bewijs van de institutionele achteruitgang. Anders dan in de Scandinavische landen is de bevestiging in Engeland niet langer een overgangsrite van kind naar tiener, maar een betrekkelijk zeldzaam gebeurtenis waaraan wordt begonnen vanuit persoonlijke keuze door mensen van alle leeftijden. Er is een zeer duidelijke stijging van het aandeel volwassen bevestigingen onder de kandidaten: meer dan veertig procent tegen het midden van de jaren negentig van de vorige eeuw, maar in geen geval genoeg om de daling onder de tieners te compenseren.

Bevestiging wordt daarom een zeer significante gebeurtenis voor de individuele mensen die ervoor gekozen hebben, een houding die de rite zelf wel moet beïnvloeden, waarin nu ook ruimte wordt gemaakt voor de publieke geloofsbelijdenis. Bevestiging wordt een gelegenheid om bekend te maken wat vaak een volledig persoonlijke actie was. Het is echter in toenemende mate gebruikelijk een volwassen doopkandidaat kort voor de bevestiging te dopen, een gebaar dat op zichzelf al een bewijs is van de terugval in de kinderdoop in de afgelopen twintig tot dertig jaar. Alles bij elkaar genomen wijzen deze feiten op een duidelijke verandering in de aard van het lidmaatschap van de klassieke kerken, die in zekere zin veel meer gaan lijken op hun niet-gevestigde tegenhangers. Voluntarisme, een marktproces, begint *de facto* op te komen, ongeacht de constitutionele positie van de kerken. Om wat verder voort te borduren op de 'chemische' analogie: er is een heel pakket nieuwe reacties in werking gezet die op *langere* termijn een diepgaand effect kunnen hebben.

De trends zijn in sommige delen van Europa veel zichtbaarder dan in andere. Er bestaat bijvoorbeeld in dit opzicht een duidelijke parallel tussen de Engelse anglicanen en de katholieke kerk in Frankrijk. De volwassenendoop in de Church of England lijkt erg op die van de katholieken in Frankrijk; de overeenkomst in de statistieken is echt bijna griezelig, gegeven de zeer verschillende ecclesiologieën die de twee kerken belichamen, de ene katholiek, de andere protestant.⁶ Maar precies deze verschuiving over zeer verschillende denominaties ondersteunt het besef dat er iets fundamenteels plaatsvindt. Lutherse staten echter houden, ondanks hun reputatie van meest gesecculari-

seerde landen van Europa, nog steeds vast aan het traditionelere patroon op het punt van vormsel of bevestiging, hoewel de wijze waarop zij dit doen, aan het veranderen is. Grote aantallen jonge mensen kiezen nu meer voor een bevestigingskamp dan voor een reeks wekelijkse bijeenkomsten.⁷ Door deze keuze wordt de bevestiging een 'ervaring' naast een *rite de passage* of overgangsritueel, wat betekent dat ze beter past bij andere aspecten van de jeugdcultuur.

Het beklemtonen van ervaring is op andere manieren eveneens belangrijk. Het kan gezien worden in de keuzen die een religieus activist schijnt te maken, tenminste in het Engelse geval. Binnen een keuzemogelijkheid die kennelijk minder wordt, vallen hier twee opties op als onevenredig populair. De eerste is de conservatieve evangelische kerk, het succesverhaal van het laat twintigste-eeuwse kerkbezoek, zowel binnen als buiten de klassieke kerken. Deze kerken betrekken hun leden uit een relatief groot geografisch gebied en werken eerder vanuit een gemeentelijk dan vanuit een parochieel model. Individuele personen worden uitgenodigd ervoor te kiezen er binnen te gaan of eruit te stappen, en lidmaatschap impliceert betrokkenheid aan een pakket gespecificeerde geloofsopvattingen en gedragscodes. Voor een aanzienlijk aantal mensen bieden deze kerken duidelijke grenzen, duidelijke begeleiding en aanzienlijke ondersteuning: effectieve bescherming tegen de wisselvalligheden des levens. Interessant echter is dat de zachtere charismatische vormen van het evangelicalisme het uitzonderlijk goed doen; ouderwets biblicisme is, relatief gesproken, op zijn retour.

Heel anders en minder vaak erkend in studies over godsdienst in het moderne Engeland (net als in heel Europa) is de duidelijke populariteit van de kathedralen en binnenstadskerken. Kathedralen en hun equivalenten hebben te maken met uiteenlopende bevolkingsgroepen. Van binnenuit werkend worden zij gefrequenteerd door reguliere en onregelmatige gelovigen, pelgrims, bezoekers en toeristen, hoewel de scheidslijnen tussen deze groepen vaak onduidelijk zijn. De aantallen zijn bovendien aanzienlijk, vooral bij speciale kerkelijke of niet-kerkelijke evenementen. Vandaar dat de zorgen over onderhoud en voorzieningen leiden tot moeilijke debatten over financiën. Gezien vanuit het consumptief perspectief zijn de kathedralen echter plaatsen die een duidelijk onderscheiden product aanbieden: traditionele liturgie, goede muziek en uitstekende preken, en dat in een historisch en vaak schitterend gebouw. Een bezoek aan een kathedraal is een esthetische ervaring die door een grote verscheidenheid van mensen wordt gezocht, inclusief mensen die moeite hebben met een lidmaatschap of verplichtingen. Het zijn locaties waar men zonder verplich-

ting kan meedoen of kan deelnemen aan gemeenteactiviteiten buiten de dienst zelf. In dit opzicht zijn ze bijna een spiegelbeeld van de al eerder beschreven evangelicale kerken.⁸

Wat is dan toch het gemeenschappelijke kenmerk in deze verschillende verhalen? Het is *feel good*-ervaring, die wordt uitgedrukt in charismatische eredienst, in de rust van de kathedrale vesperdienst of in een speciale kathedrale gelegenheid. Een dienst met kerstliederen onder kaarslicht is een belangrijke civiele gebeurtenis geworden. Het punt waarom het gaat, is dat we iets *voelen*. We *ervaren* het sacrale, het aparte. Het zuiver intellectuele is minder aantrekkelijk. Durkheim had hierin helemaal gelijk: het gaat om het meedoen voor de huidige moderne mensen en om het participeren in de emoties die dit met zich meebrengt.⁹ Als we niets voelen, is het niet erg waarschijnlijk dat we er toe komen eraan mee te doen en het daarna blijven doen.

De nieuwkomers

De ultieme factor in dit gecompliceerde mozaïek is iets anders: de groeiende aantallen immigranten in bijna alle Europese landen. In dit proces is sprake geweest van twee fasen. De eerste was nauw verbonden met de behoefte aan werk in de groeiende economie van het naoorlogse Europa, in het bijzonder in Engeland, Frankrijk, Duitsland en Nederland. Zo mogelijk zochten deze landen ieder voor zich in hun vroegere rijksgebieden om hun aantallen arbeidskrachten uit te breiden: Engeland in West-Indië en het Indiase subcontinent, Frankrijk in Noord-Afrika, Duitsland (zonder koloniaal rijk) in Turkije en het vroegere Joegoslavië, Nederland in haar overzeese contacten (Indonesië en Suriname), maar ook in Marokko. De tweede immigratiegolf deed zich voor in de jaren negentig en omvatte, naast de hierboven genoemde landen, zowel de Scandinavische landen als de gebieden rondom de Middellandse Zee (Griekenland, Italië, Spanje en Portugal). Hierbij moet in gedachten worden gehouden dat de laatstgenoemde landen tot voor kort eerder emigratie- dan immigratielanden waren. Deze ommezwaai was werkelijk opmerkelijk. De duidelijkste illustratie hiervan is de verandering in het Ierse Dublin van de jaren negentig, van een relatief arme stad naar een welvarende, dure en in toenemende mate boeiende stad om in te leven.¹⁰

Verschillende gastlanden en verschillende landen van herkomst hebben geleid tot een complex beeld. Het is gevaarlijk te generaliseren. Sommige dingen echter zijn in de meeste, zelfs in alle gevallen zichtbaar. Het is belangrijk daarbij niet te vergeten dat de nieuwkomers op de eerste plaats om economische redenen naar Europa kwamen. Ze kwamen om te werken. Kreeg de eerste golf werk door het uitbreiden

van de industriële economie, de tweede vulde een heel andere kloof. Tegen het einde van de twintigste eeuw werden de Europeanen zich er steeds meer van bewust dat er in Europa onvoldoende aantallen hulpverleners waren om het toenemende aantal afhankelijke mensen te ondersteunen, in het bijzonder het grote aantal gepensioneerden. De stuwende factor is in dit geval het verschuivende demografische profiel in Europa. Een tweede punt vloeit hieruit voort: alles is goed, of betrekkelijk goed, zolang er voor iedereen genoeg werk is in een economie die in staat is dienstverlening te leveren die onontbeerlijk is voor de immigrerende nieuwkomers. Alles is minder goed wanneer er sprake is van een neergang in de economie (zoals gebeurde aan het eind van de jaren zeventig en tachtig) of wanneer zij die werken om afhankelijke Europeanen te ondersteunen, zelf afhankelijk worden. Vandaar de onrust in Frankrijk in de herfst van 2005: een bevolking die zowel buitengesloten is uit de economie zelf als uit de bijkomende voordelen, manifesteert zijn frustratie op straat.

Wat zijn de consequenties voor het religieuze leven in Europa? Het korte antwoord is dat zij van plaats tot plaats verschillen, afhankelijk van zowel het gastland als de nieuwkomers. Het is boeiend Engeland en Frankrijk te vergelijken. In Engeland is de immigratie gevarieerder dan in Frankrijk, zowel in termen van herkomst als in termen van geloofsgemeenschap. West-Indiërs bijvoorbeeld zijn christenen, in hun christendom veel meer gevormd dan hun Britse medegelovigen. Een resultaat hiervan zijn de levendige Afro-Caribische kerken in de grote steden van Engeland, die tot de actiefste christelijke gemeenschappen in het land behoren.¹¹ Van het Indische subcontinent komen bovendien sikhs en hindoes, evenals een groot aantal (1,5 miljoen) moslims. Engeland is ook een land waar etniciteit en geloof elkaar in een verbijsterende afwisseling kruisen. Alleen sikhs en joden eisen etno-religieuze identiteit voor zichzelf op. De stand van zaken in Frankrijk is nogal anders: hier komen de immigranten vooral uit Noord-Afrikaanse landen, met als gevolg dat binnen Europa Frankrijk verreweg de grootste moslimpopulatie heeft (tussen de vijf en zes miljoen, acht tot tien procent), die bijna geheel Arabisch is. Al dan niet terecht zijn 'Arabisch' en 'islamitisch' inwisselbare termen geworden in het populaire taalgebruik in Frankrijk.

Engeland en Frankrijk kunnen ook op andere manieren met elkaar vergeleken worden. Dat is een exercitie die interessante vragen oproept, waaronder de spanning tussen democratie en tolerantie. Frankrijk bijvoorbeeld is in bijna alle institutionele of constitutionele lichamen duidelijk democratischer dan Engeland. Frankrijk is een republiek, met een seculiere status, twee gekozen kamers en geen ge-

privilegieerde kerk (in de zin van relaties met de staat). Er is een bijbehorende sterke nadruk op de gelijkheid van alle burgers, wat hun afkomst of godsdienstige identiteit ook moge zijn. Daarom heeft Frankrijk een sterk assimilatiebeleid met betrekking tot nieuwkomers, met de uitdrukkelijke intentie verschil uit te bannen. Individuen die in Frankrijk komen, kunnen vasthouden aan hun godsdienst en geloofspraktijk, op voorwaarde dat deze beperkt blijven tot de privésfeer. Ze worden actief ontmoedigd een soort groepsidentiteit te ontwikkelen. Anders gezegd: iedere loyaliteit (religieus of anderszins) die komt tussen de burger en de Franse staat, wordt negatief beoordeeld. Het al dan niet beoogde resultaat is een relatief gebrek aan tolerantie, als met tolerantie de vrijheid bedoeld wordt om zowel collectieve als individuele uitingen van godsdienstige identiteit te bevorderen; dat wil zeggen: uitingen die zowel de publieke als de privésfeer beïnvloeden.

Engeland is heel anders. Wat democratie in strikte zin betreft, gaat Engeland minder ver dan Frankrijk: een ongeschreven grondwet, een monarchie, een half hervormde en tot nu toe niet gekozen House of Lords en een gevestigde kerk. Positiever is dat Engeland een meer ontwikkelde traditie heeft in het aanpassen van groepsidentiteiten binnen de Britse maatschappij (inclusief godsdienstige identiteiten), een eigenschap die heel wat te danken heeft aan de vrij hoge graad van godsdienstig pluralisme, die in Engeland eerder eeuwen dan decennia bestaan heeft. Vandaar ook de opmerkelijk andere politiek tegenover de nieuwkomers: het doel wordt eerder de aanpassing van het verschil dan de uitroeiing ervan. Uitdagend echter zijn de conclusies die verschijnen wanneer je zorgvuldig kijkt naar wie precies binnen de Engelse samenleving pleit voor religieuze tegenover etnische tolerantie. Heel vaak blijken dat degenen te zijn die in de samenleving niet afhankelijk zijn van een electoraal mandaat: de koninklijke familie, belangrijke sprekers in het House of Lords (waar andere geloofsgemeenschappen goed zijn vertegenwoordigd door benoeming, niet door verkiezing), en prominente leden van de gevestigde kerk. De laatstgenoemden worden in feite meer beschermers van 'geloof' in het algemeen dan beschermers van de specifieke Engelse vorm van christendom.¹² Een ander punt is van belang en weerspiegelt een verandering die in heel Europa plaatsvindt. De groeiende aanwezigheid van andere geloofsgemeenschappen in het algemeen en van moslims in het bijzonder tart sommige diep gevoelde Europese denkbeelden. De notie dat geloof een privéaangelegenheid is en daarom geweerd moet worden uit het publieke leven, in het bijzonder uit de staat en de school, is wijdverspreid in Europa (niet alleen in Frankrijk). Omgekeerd hebben veel mensen die nu in dit deel van de

wereld aankomen, duidelijk andere opvattingen, en vormen zij – eenvoudig door hun aanwezigheid – een uitdaging voor de Europese manier van leven. Reacties op deze uitdaging variëren van plaats tot plaats, maar de Europese samenlevingen zijn ten minste verplicht het debat te heropenen over de plaats van de religie in zowel het publieke als het private leven. Vandaar de verhitte discussies over het dragen van de hoofddoek op school en over het al dan niet mogen publiceren van zaken die één geloofsgemeenschap in het bijzonder bedreigend vindt. De repercussies van de nu vermaarde (of beruchte) Deense cartoons zijn een goed voorbeeld.¹³ Het onbegrip aan beide kanten in deze zaak leidde alarmerend snel tot gevaarlijke confrontaties, zowel in Europa als elders.

Dergelijke gebeurtenissen brengen een ander punt naar voren waarover een aparte studie geschreven zou kunnen worden. Dat is de mate waarin de seculiere elites van Europa deze gebeurtenissen gebruiken om een ideologisch alternatief voor religie te verwoorden. Binnen de ruimte van dit artikel kan ik er alleen op wijzen dat dergelijke elites, net als hun religieuze *alter ego's*, van plaats tot plaats verschillen. Het feit dat de cartoons allereerst in Denemarken zelf waren gepubliceerd, was niet simpelweg toeval. Net zomin als de druk van de kant van de media – bij herhaling en in sommige landen meer dan in andere, het meest opvallend in Frankrijk – om de cartoons te publiceren om de vrijheid van meningsuiting te bekrachtigen. Dergelijk gedrag heeft historische wortels. Frankrijk bijvoorbeeld is in Europa de samenleving waarin de verlichting het duidelijkst als vrijheid van geloof is gevormd. Een houding die uitgedrukt wordt in de democratische, hoewel niet altijd erg tolerante instellingen, zoals hierboven beschreven. In de Verenigde Staten wordt de verlichting iets heel anders: de vrijheid om te geloven. Een uitvoeriger behandeling van dit thema zou echter duidelijk maken dat andere Europese landen (de Scandinavische landen, Duitsland, Italië) ergens tussen die twee terecht komen. Als altijd is Europa verre van homogeen.

De toekomst

In het religieuze leven van Europa gebeuren verschillende dingen tegelijkertijd. Het feit dat ze tegelijkertijd plaatsvinden, is gedeeltelijk toevallig, maar ze versterken elkaar ook. De klassieke kerken verliezen, ondanks hun blijvende aanwezigheid, hun vermogen het religieuze denken van grote bevolkingsgroepen, in het bijzonder de jongeren, te begeleiden of onder gezag te brengen. Tegelijkertijd wordt de godsdienstige keuzemogelijkheid steeds groter, zowel binnen als buiten de klassieke kerken. Nieuwe vormen van godsdienst komen van buiten Europa binnen, grotendeels als gevolg van de migratie van

mensen. Ten slotte vormen sommige van buiten komende mensen een belangrijke uitdaging voor de breed gevoelde veronderstellingen omtrent de plaats van de godsdienst in Europa.

Het is even duidelijk dat ten minste sommige aspecten van de uitzonderingspositie kunnen worden uitgelegd door deze verklaringen in de vorm van vragen te beschrijven, en door zorgvuldig te kijken naar hun consequenties voor het religieuze leven in Europa. Bijvoorbeeld: is het aannemelijk dat Europa een religieuze markt zal worden zoals in de Verenigde Staten wordt gevonden? De ommekeer van verplichting naar consumptie zou in dit licht kunnen worden gezien. Aan de andere kant is het restant van de staatskerk sterk genoeg om zich hier tegen te verzetten, daarbij eerder vasthoudend aan het begrip van godsdienst als openbaar nut dan als een vrij gekozen vrijwillige activiteit? En waar in deze gecompliceerde vergelijkingen plaatsen we de nieuwkomers, al dan niet christelijk?

De antwoorden moeten voorlopig zijn, maar ik zal er drie geven; het laatste heeft de vorm van een voorzichtige voorspelling omtrent de toekomst van godsdienst in Europa.

Er zijn effectief twee godsdienstige systemen in Europa, die naast elkaar bestaan. De eerste is een beginnende markt die opkomt tussen de kerkbezoekende minderheden van de meeste, zo niet alle, Europese samenlevingen, en waarin vrijwillig lidmaatschap *de facto*, zo niet *de iure*, de norm aan het worden is. Het tweede systeem verzet zich tegen deze tendens en blijft werken aan het idee van een openbaar nut, waarin toegeschreven eerder dan gekozen lidmaatschap blijft.

In dit systeem blijft eruit stappen de norm eerder dan erin te stappen. Dit is vooral duidelijk op momenten van een overlijden. Interessant is het dat de twee systemen deels met elkaar op gespannen voet staan, maar ook van elkaar afhankelijk zijn. Ieder voor zich vult het gat dat onthuld wordt door de ander. Het onderzoeken van deze spanningen biedt een constructieve weg in de complexiteit van de Europese godsdienst in de eenentwintigste eeuw.

Godsdienst zal in toenemende mate het publieke domein binnendringen, een tendens die grotendeels wordt toegeschreven aan de aanwezigheid van de islam in verschillende delen van Europa. Paradoxaal genoeg is dit in menig opzicht gemakkelijker te begrijpen voor de actieve, in toenemende mate vrijwillige, christelijke minderheden dan voor hen die passief verbonden blijven met hun (publieke) klassieke kerken. Voor de eerstgenoemden leidt oprecht geloof tot publieke consequenties, voor de laatstgenoemden moet serieus geloof meer als een bedreiging dan als een mogelijkheid gezien worden.

De religieuze situatie in Europa is karakteristiek en zal karakteristiek

(zo niet uitzonderlijk) blijven, gegeven de erfenis van het verleden. Ze is echter niet statisch. Zaken zijn duidelijk aan het veranderen, en op sommige plaatsen gaat het heel hard. Hoe zij zich precies zullen ontwikkelen, is niet gemakkelijk te zeggen, maar ik wil besluiten met het geven van een voorzichtige en drievoudige voorspelling, waarvan het eerste deel voorlopig is, het tweede zekerder, en het derde in toenemende mate onmiskenbaar.

Ten eerste: ik *denk* dat plaatsvervangende godsdienst ten minste tot het einde van deze eeuw zal blijven bestaan, maar waarschijnlijk niet veel langer. Daaruit volgt dat de actieve gelovigen in Europa in toenemende mate zullen werken aan een marktmodel, maar het feit dat hun keuzen de klassieke kerken zullen omvatten, compliceert de zaak. De alternatieven zijn immers niet zo wederzijds exclusief als zij wel lijken.

Ten tweede: ik *weet* dat de aanwezigheid van de islam een essentiële factor is. Wij gaan in de fout als wij die negeren. Niet alleen biedt hij een extra keuze, maar hij is ook tot katalysator geworden van een veel diepere verandering in het godsdienstige landschap van Europa.

Ten slotte: de *combinatie* van al deze factoren zal het belang van het religieuze debat – publiek of privé – eerder doen toenemen, dan afnemen, een tendens die door de steeds duidelijkere aanwezigheid van godsdienst in de moderne wereldorde wordt bevorderd. In dit opzicht zal de wereld eerder het godsdienstige leven van Europa beïnvloeden dan andersom.

Uit het Engels vertaald door Paule Maas

Noten

- 1 Overzichten van de plaats van godsdienst in de Europese samenleving kunnen gevonden worden in: Gerhard Robbers (redactie), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996; René Rémond, *Religion and Society in Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 1999; Andrew M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium. A Sociological Profile*, Londen: Transaction, 2003; John Madeley and Zsolt Enyedi (redactie), *Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality*, Londen: Frank Cass, 2003; Hugh McLeod en Werner Ustorf (redactie), *The Decline of Christendom in Western Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; en in de publicaties van de *European Values Study*, vermeld op de vaak herziene EVS-website www.europeanvalues.nl/index2/htm. Naast deze overzichten bestaat er een snel groeiende hoeveelheid literatuur over de aanwezigheid van de islam in Europa; zie Jorgen Nielsen, *Muslims in Western*

- Europe*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2004, met een handig overzicht van dit materiaal.
- 2 James O'Connell, *The Making of Modern Europe. Strengths, Constraints and Resolutions* (University of Bradford Peace Research Report 26), Bradford: University of Bradford, 1991.
 - 3 Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
 - 4 Kort na David Jenkins' wijding in York Minster werd het gebouw getroffen door de bliksem, wat door sommigen werd gezien als een teken van goddelijk misnoegen. Deze gebeurtenis kreeg veel aandacht in de pers (juli 1984). Zie ook David Jenkins' eigen verslag in *The Calling of a Cuckoo*, Londen: Continuum, 2002.
 - 5 Grace Davie, 'Vicarious Religion. A Methodological Challenge', in: Nancy Ammerman (redactie) *Religion in Modern Lives*, New York: Oxford University Press, ter perse.
 - 6 Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, 71-72.
 - 7 De getallen voor bevestiging of vormsel zijn vooral hoog in Finland.
 - 8 De aantrekkingskracht van kathedralen en binnenstadskerken is nauw verbonden met de toename van pelgrimstochten in heel Europa; zie Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, 156-162.
 - 9 In het bijzonder Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), Londen: Harper Collins, 1976.
 - 10 In termen van godsdienstig leven is Ierland in vele opzichten een 'mediterranean' land. Het lijkt ook erg op Polen, voor zover het katholicisme een aanduiding van nationale identiteit is geworden.
 - 11 Er is een negatieve kant aan dit verhaal. Om allerlei redenen, waaronder racisme, waren de Afro-Caribbeans grotendeels buitengesloten uit de klassieke kerken toen zij voor het eerst in Groot-Brittannië aankwamen, een historische ontwikkeling die de klassieke kerken nu bitter betreuren.
 - 12 Zie voor een gedetailleerdere inleiding op dit argument, inclusief de discussie over speciale voorbeelden, Grace Davie, 'Pluralism, Tolerance and Democracy. Theory and Practice in Europe', in Thomas Banchoff (redactie), *The New Religious Pluralism and Democracy*, New York: Oxford University Press, ter perse.
 - 13 De cartoons werden voor het eerst gepubliceerd in de herfst van 2005, en in veel landen van Europa herdrukt in de eerste maanden van 2006. De afbeeldingen van Mohammed werden door vele groepen moslims als een belediging beschouwd. Voor de meeste Europeanen waren zij eenvoudig 'beeldverhalen'.

∞ **Grace Davie** is hoogleraar sociologie van religie aan de universiteit van Exeter (Groot-Brittannië).

Verlichting en vroomheid in de Nederlanden

Mechteld Jansen

Deze bijdrage gaat over de receptie van het verlichtingsdenken in de Nederlandse kerken. Het is de bedoeling iets van die receptiegeschiedenis weer te geven, omdat we daarmee beter weten vanuit welke achtergrond we meepraten in de Europese debatten over verlichting en geloof, verlichting en kerk en mogelijke missionaire presentie. Ik heb gemerkt dat ik in gesprekken met collega's uit Engeland en Frankrijk soms anders tegen de verlichting aankijk dan zij, en ik heb mij verwonderd afgevraagd of dat soms mede te maken heeft met de manier waarop de verlichting in de Nederlanden gestalte kreeg.

Zo'n receptiegeschiedenis betekent natuurlijk niet dat de kerken alleen maar *gereageerd* hebben op ideeën die in de samenleving of de wetenschap de ronde deden in de tweede helft van de achttiende eeuw. Kerken en kerkleden *participeren* immers ook in de gedachten, praktijken en ontwikkelingen waarop zij reageren; zij genereren zelf ook stromen van denken en houdingen. Onder 'kerken' versta ik hier zowel instituten als verzamelingen gelovigen, en mijn beschrijving zal hier en daar generaliserend moeten zijn. Ik concentreer mij op de periode 1750-1800, volgens historici de doorslaggevende periode voor de houding van de kerken tegenover de verlichting. Nederland bestond in die tijd uit zeven provincies, verenigd in een republiek. Een volkstelling uit 1809 laat zien dat de Nederlanden in die tijd 2,2 miljoen inwoners telden, van wie 55 procent gereformeerd, 38 procent katholiek, 3 procent luthers, 2 procent joods.

Enige contextuele achtergronden kunnen licht werpen op de kerkelijke houdingen tegenover het verlichtingsdenken. De Republiek had, na de Gouden Eeuw, de suprematie op militair en politiek gebied verloren. Engeland, Frankrijk en Pruisen haalden in rap tempo hun achterstand op de Nederlanden in. Bovendien bleef de industriële ontwikkeling in de Nederlanden achterlopen ten opzichte van die in de buurlanden. Het leven voltrok zich in een sfeer van regressie en malaise, die door moralisten en predikers werd uitgelegd als een straf

voor de goddeloosheid en zedeloosheid sinds de Gouden Eeuw. Alom waren oproepen tot boetedoening en een nieuw leven als goede burgers te beluisteren. Wat de bodem betreft waarin de verlichting terechtkwam, wil ik wijzen op het *piëtisme*, dat aan het verlichtingsdenken in de Nederlanden voorafging en dat het verlichtingsdenken steeds begeleid heeft. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld Engeland, waar het methodisme pas na de verlichting opkwam. Het piëtisme legde de nadruk op persoonlijke vroomheid en organiseerde zich dikwijls in zogenoemde conventikels: groepen gelovigen die zich concentreerden op gebed en studie. De verlichting is in de Nederlanden niet alleen begeleid door de matigende invloed van het piëtisme, maar diezelfde matiging zorgde er ook voor dat de verlichting langer kon aanhouden in de Nederlanden, aangezien de romantiek hier, anders dan in andere Europese landen, geen vruchtbare bodem vond. Men zou kunnen zeggen dat de realistische en afgewogen houding van de Nederlanders niet toestond dat de romantiek de verlichting afloste.

Hoewel alle literatuur betreffende de verlichting vol tegenstrijdige omschrijvingen van het begrip verlichting staat, kunnen we de verlichting wel typeren als een gedachtestroom en handelingsperspectieven die met de beroemdste drie citaten uit die tijd zijn aan te duiden:

- R. Descartes (1596-1650): ‘Cogito ergo sum’ (in *Principia Philosophica I*);
- G.E. Lessing (1729-1781): ‘Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden’;
- E. Kant (1724-1804): ‘Der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit’ (beantwoording van de vraag: ‘Was ist Aufklärung?’ in *Kants Werke VI*).

Citaten van filosofen zullen echter niet volstaan om de verlichting in de Republiek te begrijpen. Het is van belang eveneens te luisteren naar die theologen en predikanten die juist in de Nederlanden de verlichtingsgedachten verspreidden, zoals die in Leiden: ‘Iedere christen heeft het recht zijn eigen oordeel te vormen inzake de religie.’¹

De enorme hoeveelheid definities van verlichting heeft een van de Leidse onderzoekers eens doen uitroepen dat de hel wel de plaats moet zijn waar men de tijd verdrijft met omschrijvingen van de verlichting. Daaraan voeg ik nog toe dat in diezelfde hel geen enkele frisse wind of verkoelende slok te verwachten valt als we de definities van religie of kerk toevoegen. Kortom, we maken het ons niet gemakkelijk als we de relaties tussen verlichting en religie of tussen verlichting en

kerk willen weergeven. Ik neem maar als uitgangspunt dat die relaties gemarkeerd worden door het appèl dat vanuit de verlichting op de mens gedaan wordt om zelf te durven nadenken en te durven handelen. Die intellectuele en morele moed, omarmd door sommigen, gevreesd door anderen, heeft zonder twijfel een grote invloed gehad in de Nederlanden. En nog heden ten dage kan men de scherpste debatten in Nederland niet volgen (over de islam, over Ayaan Hirsi Ali, over de Staatkundig Gereformeerde Partij), als men niet weet hoe de verlichting in de kerken werd gewaardeerd.

Vanaf het begin is de Republiek, en in het bijzonder de stad Amsterdam, een plaats van verbreiding en brede publieke belangstelling voor verlichtingsdenkers geweest. Descartes, Spinoza en Bayle droegen hieraan hun steentje bij. De Republiek had een reputatie van religieuze tolerantie en vrijheid van expressie. Bewijs voor deze reputatie, die soms wordt geïdealiseerd, vinden we in brieven en andere documenten van reizigers. Daarin worden de Nederlanden in het begin van de verlichting geportretteerd als vrij en tolerant: een land waarin vrouwen niet aan mannen onderworpen zijn, en waar gelijke rechten aan edelen en burgers toekomen, een antimonarchistische, ware republiek.²

Toch hebben historici een verre van eenduidig beeld van de algemene acceptatie van de verlichting in de Nederlanden. Er heeft zich een verschuiving voorgedaan van het beeld als zou vrijwel niemand in de Nederlanden als 'verlicht' kunnen worden aangemerkt, naar de al even ongenueanceerde stelling dat iedereen in de Nederlanden 'verlicht' was. Wel is men het erover eens dat de Nederlanden geen *radicale* verlichting hebben geaccepteerd, zoals bijvoorbeeld veel meer het geval was in Frankrijk. Overal in de Nederlanden heerste een geest van *gematigde* verlichting, gekenmerkt door het feit dat niemand de religie geheel en al de rug wilde toekeren. Verlichtingsdenkers in de Nederlanden uitten zich weliswaar sceptisch over de betrouwbaarheid van de bronnen van godsopenbaring en de autoriteit van predikanten, maar zij betwijfelden geenszins de capaciteit van de mens de waarheid te kennen; dat wil zeggen: dat de mens een goed en waar idee van God kon verkrijgen.

In de kerken leefde het bewustzijn dat de resultaten van wetenschappelijk onderzoek de kerkelijke invloed op een aantal terreinen zouden ondergraven. Natuurwetenschappen hadden het geloof in wonderen reeds aan het wankelen gebracht, en andere wetenschappelijke disciplines zaaiden twijfel aan het perspectief van de bijbelse tijd, de scheppingsverhalen, de originaliteit van de bijbelse mythen en lang-

zaam maar zeker ook aan de betrouwbaarheid van de evangeliën. Hoe konden de kerken in een dergelijk klimaat aan de authentieke openbaring van de ene en enige God vasthouden?

De katholieke kerk

De term 'katholieke verlichting' komt men in de bronnen van de achttiende eeuw nergens tegen. Die term komt pas tijdens het Tweede Vaticaans Concilie naar voren om de vernieuwing van de katholieke leer en de vernieuwing van de gemeenschap van de gelovigen aan te duiden. Als we dus van een *christelijke* verlichting in de Nederlanden willen spreken – waarvoor zeker enige grond bestaat, omdat de verlichting niet zozeer door buitenkerkelijke als wel door binnenkerkelijke denkers en predikers in de Nederlanden is verspreid –, dan gaat het vooral om een *protestantse* verlichting. Deze bewering laat zich alleen in historische context begrijpen tegen de achtergrond van de maatschappelijke situatie van de katholieken in de Republiek.

Terwijl de autoriteiten in de Republiek steeds de privileges van de protestanten beschermden, ondergingen de katholieken in de Nederlanden de negatieve gevolgen van de maatregelen die andere Europese landen tegen de protestanten namen. Hoe meer druk er op protestanten buiten de Nederlanden werd gelegd, des te meer kwamen de katholieken in de Nederlanden in de verdrukking. In hun hachelijke positie namen de katholieken in de Republiek, die niets meer van de regering verwachtten, hun toevlucht tot een sterke afhankelijkheid aan Rome. Voor hun priesteropleidingen waren zij reeds afhankelijk van Leuven en Rome, en zij verzetten zich tegen alles en iedereen die de invloed van de paus wilde afzwakken. Niettemin kunnen we in deze tijd een zekere geest van vrijheid en onafhankelijkheid ontwaren op het niveau van de plaatselijke parochies. Cultureel gezien waren zij benadeeld doordat het onderwijs bijvoorbeeld geheel in handen van de gereformeerden was, maar in hun eigen parochies cultiveerden zij de religieuze gewoonten en plichten. Veel afhankelijkheid aan het Heilig Hart van Jezus, veel rozenkransgebeden en pelgrimages waren het gevolg.

In de achttiende eeuw was de meerderheid van de katholieken ervan overtuigd dat de verlichting en het geloof niet met elkaar verenigbaar waren. In hun visie bestond er een intieme band tussen de reformatie, de verlichting, de vrijmetselarij en de revolutie.³ Priesters, bisschoppen en schrijvers conformeerden zich aan dat idee en bevestigden aldus de algemene opinie dat de verlichting vooral een protestantse aangelegenheid was. Dat leverde dan weer munitie aan diegenen die de katholieken voortdurend aanvielen omdat zij zo 'achter-

lijk' waren. De argumenten van de katholieke leiders tegen de verlichting concentreerden zich op de noodzakelijkheid van een gevestigde autoriteit. De verlichting zou een veel te grote diversiteit van meningen en inzichten tolereren, vooral wat de interpretatie van de Schriften en de religieuze praktijk betreft. Het is niettemin opmerkelijk dat in de achttiende eeuw de katholieken steeds meer het woord 'katholiek' gingen vervangen door 'de heilige religie', alsof er langzaam toch een zekere relativering van de autoriteit binnensloop.

Als we de verlichting niet alleen als een denkbeweging, maar ook als een vernieuwingsbeweging van praktijken beschouwen (in de geneeskunde, het sociale leven en het onderwijs bijvoorbeeld), constateren we een enorme ontwikkeling in de katholieke kerk in de domeinen van hulpverlening aan de armen, onderwijs, devotie en pastorale zorg. Het is geen toeval dat juist pastorale theologie haar intrede deed aan de universiteiten in deze periode. Een invloedrijk boekje van de hand van Ludovico Muratori uit 1747 zegt het als volgt: 'Alle theologie valt samen te vatten, voor zowel de geleerden als de ongeletterden, in één essentieel punt, namelijk Gode welgevallige daden te doen. De wetenschap zal ons zeker niet redden. (...) De titel van ware wetenschapper komt aan hem toe die, hoewel weinig toegewijd aan de literatuur, de waarheid kent die de kerk hem onderwijst, en haar in de praktijk brengt.'⁴ Het feit dat dit werkje de zegen van de paus meekreeg, is een aanwijzing dat het activisme een centrale plaats in de katholieke kerk veroverd had. Ware vroomheid is een geloofspraktijk, een praktijk van alledag, ondersteund door de sacramenten, vooral de eucharistie.

De gereformeerde kerk

In de tijd van de verlichting was de gereformeerde kerk gepreoccupeerd met het verval van de zeden. De kerkleiders waren, net als de regeringsleiders, bovenal bezig met de vraag hoe zij de mensen weer tot nette, eerlijke en vaderlandslievende burgers konden opvoeden. De ideeën van de verlichting dienden voor hen dan ook in de eerste plaats als inspiratiebron voor die civiele opvoeding. De verlichting werd met wijd open armen ontvangen, op voorwaarde dat de gepropageerde gedachten compatibel zouden zijn met het piëtistische geloof. Deze mengeling, dit samengaan van piëtisme en verlichtingsdenken is typerend, en geeft aan de receptie van de verlichting in de Nederlanden haar eigen kleur. Velen binnen de calvinistische kerk probeerden de kloof tussen wetenschap en geloof te overbruggen, en er ontstond een modernistische stroming in de kerk, maar de dominante stroming bleef antimodernistisch. De kerk probeerde de gewetens van de mensen te binden door voortdurend een dringend

appèl te doen op de trouw aan de belijdenisgeschriften en de tradities. Voor de leidinggevenden kon het modernisme, als vrucht van de verlichting, niets anders betekenen dan secularisatie. En secularisatie betekende in hun ogen vooral een aanpassing van het geloof aan moderne normen. Als zodanig werd modernisme gezien als een frontale aanval op de fundamenten van de kerk. De reacties lieten dan ook niet lang op zich wachten: de gereformeerden spraken een vloek uit over alle vormen van amusement – opera, dans, muziek, sport (en later film) – alsof zij zich op die manier tegen de invloed van het modernisme konden beschermen. De grote rampen van die tijd, zoals de aardbeving in Lissabon (1755) en de theaterbrand in Amsterdam (1772), werden stevast uitgelegd als een straf van God voor het losbandige leven in die steden.

Ook al triomfeerde de calvinistische orthodoxie, vele gelovigen begonnen zich te onttrekken aan het gezag van de kerkleiding. Dat betrof vooral het gezag inzake kwesties van het gewone dagelijkse leven. De emancipatie van de gelovigen was in gang gezet, in het bijzonder bij de geletterden. Maar ook de ongeletterden werden beïnvloed door de gedachten van bijvoorbeeld Spinoza, die aanvankelijk een goede ontvangst hadden gekregen, maar allengs op meer ongeruste en afwijzende reacties van de leidinggevenden in de gereformeerde kerk konden rekenen:

- de identificatie van God met het universum; er is geen werkelijkheid boven of achter de wetten der natuur, en dus is er geen sprake van wonderen, noch van bovennatuurlijke openbaring;
- de afschaffing van de geïnstitutionaliseerde religie;
- de verwerping van het paradijs en de hel als oorden van beloning en bestraffing;
- een moraal die zoekt naar het individuele geluk in het hier-en-nu.

De remonstrantse kerk

Hoewel het aantal remonstranten gering was – Cossee vermeldt het aantal van 2400 leden in het jaar 1810 –, is het de moeite waard in dit exposé aan deze groep enige aandacht te besteden. Het zijn waarschijnlijk de remonstranten geweest (bij wie zich in dit opzicht de doopers voegden), die de verlichting in haar gehele omvang het meest eigen hebben gemaakt, zonder daarbij in de valkuil van het atheïsme te vallen. Sinds de dood van Jacobus Arminius (1609), de spirituele vader van de remonstranten, heeft de remonstrantse theologie zich in toenemende mate gericht op het rationalisme en de geest van de verlichting. Zij wilden zich voortdurend op de hoogte stellen van de nieuwste wetenschappelijke ontwikkelingen en hebben steeds de op-

leiding van hun voorgangers gemoderniseerd en bij de tijd gebracht. Beroemde hoogleraren als Jean le Clerc en Johannes Jakobus Wettstein, die vanuit respectievelijk Genève en Basel naar de Nederlanden kwamen, kregen hier van de wereldlijke autoriteiten niet altijd alle medewerking, maar zij konden hun verlichte ideeën over de mens als redelijk denkend wezen, ook in de religie, en over de nieuw ontdekte manuscripten van het Nieuwe Testament uiteindelijk toch in bredere kring dan alleen de remonstranten kwijt. De invloed van het verlichtingsdenken is ook af te lezen aan de vervanging van de psalmvertaling van Datheen door een vertaling die als 'verlicht' werd aangeprezen. In het sociale leven kwam het concept 'tolerantie' tot leven.

Hoe men ook over de verlichting denkt, men zal moeten erkennen dat de remonstranten het bewijs hebben geleverd van een werkelijke geest van tolerantie in verscheidene heikele sociale en kerkelijke kwesties: zij zijn het geweest die als eersten homoseksuelen ontvingen en accepteerden, die regelmatige ontwikkelingshulp startten voor landen in de toen nog zogenoemde Derde Wereld en die als eersten protesteerden tegen nucleaire bewapening.

Kerken in Nederland vandaag

De bevolking van het huidige Nederland is, alleen al qua aantal, bijna onvergelijkbaar met de bevolking van de Republiek: we tellen nu zestien miljoen mensen, en in termen van kerkelijkheid lijken Nederlanders een beetje atypisch te zijn binnen het geheel van Europa. Minder dan de helft van de bevolking rekent zich officieel tot een kerk (dat is in andere landen dikwijls meer), terwijl er in vergelijking met andere landen een grotere participatie in kerkelijke activiteiten plaatsvindt. De notie van de scheiding van kerk en staat betekent in Nederland niet hetzelfde als de notie van de *laïcité* in Frankrijk, waar, zoals gezegd, een radicalere vorm van verlichting is omarmd dan in de gematigde Nederlanden. Zo is het onderwijs in Nederland nooit van alle religieuze invloed 'bevrijd', hoewel er tegenwoordig stemmen opgaan die voor een dergelijke bevrijding pleiten. Integendeel, een groot deel van de ouders, christelijk of niet, prefereert protestantse of katholieke scholen boven openbaar onderwijs.

De katholieke kerk in Nederland staat bekend als liberaal, en wordt sinds 1960 nogal eens ten tonele gevoerd als een permanente oorzaak van ergernis en wrevel in het Vaticaan. Officieel telt de protestantse kerk (PKN) 2,5 miljoen leden, maar elk jaar verliest zij er zestigduizend. De leden, in hoge mate geïndividualiseerd in hun geloof, tonen weinig gehechtheid aan kerkelijke autoriteit en kerkelijke instituties. Maar dat wil niet zeggen dat de rol van de kerken als verzameling van

gelovigen in het publieke leven volledig is uitgespeeld. Christenen spelen een opmerkelijke rol in de *civil society*: in het vrijwilligerswerk, het sociaal werk, het bestuur en de media zijn zij zeer aanwezig. De invloed van evangelisch-charismatische bewegingen, zowel binnen als buiten de gevestigde kerken, laat zich meer en meer gelden. Hun houding ten aanzien van de blijvende effecten van de verlichting lijkt vooral aantrekkelijk te zijn voor jonge mensen: zij stellen zich dikwijls antiwetenschappelijk op in theologische zaken, maar betonen zich bepaald niet antitechniek of antimodern als het gaat om werk, vrije tijd, muziek en evangelisatie.

De kerken die ontstaan zijn op initiatief van immigranten in Nederland – vaak ‘migrantenkerken’ genoemd, maar steeds meer wordt de naam internationale kerken geprefereerd –, waarvan er naar schatting zo’n 930 grotere en kleinere bestaan, kunnen niet allemaal onder het kopje evangelisch-charismatisch of pentecostaal geschaard worden. Protestantse kerken die bijvoorbeeld voortgekomen zijn uit de immigratie van mensen uit Indonesië en de Molukken beschouwen zichzelf als staande in de reformatische traditie. Zij geven aan dat hun geloof, met een zekere piëtistische inslag, nogal eens in botsing komt met het als rationeel en efficiënt ervaren Nederlandse klimaat. Iets anders ligt het met de kerken die voortkomen uit de immigratie van Afrikanen, die vaak wel binnen het spectrum pentecostaal-evangelisch-charismatisch vallen. Met hun sterke gehechtheid aan de Bijbel als woord van God mogen deze kerken in de ogen van de gesecculariseerde wereld ‘fundamentalistisch’ lijken, maar deze meestal pejoratief bedoelde term lijkt mij niet adequaat. Het is waar dat veel leden van deze kerken niet als Europeanen door verlichting en moderniteit heen zijn gegaan, maar hun manier van geloven en hun keuzen in het sociaal-economische en politieke leven tonen evenmin aan dat zij antiverlicht of antidemocratisch zouden zijn.

Het maatschappelijk debat

In het maatschappelijk debat, waaraan christenen veelvuldig deelnemen, tekenen zich de laatste tijd steeds duidelijker de scheidslijnen af tussen voor- en tegenstanders van een verder doorgevoerd verlichtingsdenken. De voorstanders, die een voortschrijdende secularisatie als vrucht van de verlichting toejuichen, brengen vooral onder de aandacht dat religie in zichzelf een bron van intolerantie vormt. Het is niet het *misbruik* van religie, dat mensen kwelt en als onnadenkende volgelingen kleineert, maar de religie als zodanig, die als gewelddadig moet worden afgewezen. Religie is, volgens deze voorstanders van voortgaande verlichting, minstens één van de geweldsfactoren in conflicten in de Balkanlanden, in Indonesië en in Sudan. Deze visie

komen we trouwens ook binnen de kerken tegen: alle religies, inclusief het christendom, hebben olie op vuren in de wereld gegooid, en er is geen religie die werkelijk de geest van tolerantie bevordert heeft. Ik denk dat christenen en kerken zich niet gemakkelijk van dit punt af kunnen maken en zich steeds rekenschap moeten geven van eigen religieus geweld; dat wil zeggen: gewelddadige mogelijkheden in de religie zelf of religieuze sanctioneringen van geweld. Aan de andere kant zou het ook van intellectuele luiheid getuigen als we iedereen maar zouden napraten die zegt dat religie de ware wortel en drijvende kracht van kolonisatie, repressie en oorlog is geweest.

Tegenstanders van een voortschrijdende verlichting lopen te hoop tegen het leidende idee van de verlichting dat de mens zijn of haar eigen lot in eigen hand kan en moet nemen. Zij verzetten zich tegen de gedachte dat mensen autonoom zijn in hun beslissingen, en hun eigen toekomst kunnen bepalen. Vele critici van de verlichting wijzen eveneens het idee af dat er met de verlichting een beweging van voortdurende vooruitgang is aangevangen, een beweging van bevrijding en democratisering, die niemand meer kan stuiten en die door de meest 'verlichte' naties in de wereld moet worden verbreid. Hoewel zij de wetenschappelijke en technische vooruitgang erkennen, leggen zij de vinger op een zere plek: die wetenschappelijke en technische vooruitgang is niet op natuurlijke wijze gevolgd door een sociale, politieke en morele vooruitgang. De mens kan weliswaar alles, en alles steeds sneller, maar het hart van de mens, zijn of haar wil en passies, is niet vanzelfsprekend ten goede veranderd. De mens is door alle vooruitgang hooguit gevaarlijker geworden.

Tegenstanders van voortgaande verlichting verwijten voorstanders dat deze steeds meer *verlichtingsfundamentalisten* worden, een term die ik voor het eerst hoorde van de Britse filosoof en econoom John Gray.⁵ Deze hamert op het gegeven dat de verlichting de mens ten onrechte op goddelijk niveau heeft gesteld. De verlichting, en als gevolg daarvan het vooruitgangsgeloof, heeft er ten onrechte toe geleid dat we vergeten wat onze aardse oorsprong is. Het triomfantalistische geloof van de verlichting zou zich volgens Gray opnieuw moeten laten instrueren door Augustinus met betrekking tot het kwaad en de imperfectie van de mens.

Met de term verlichtingsfundamentalisme (een pertinent onjuiste term volgens Paul Cliteur⁶) willen de tegenstanders van voortschrijdende verlichting aangeven dat zij die in politiek en wetenschap geen enkele ruimte voor religieuze overtuiging openlaten, net zo geborneerd zijn als religieuze fundamentalisten. Hun verlichtingsfunda-

mentalisme, dat zich in de eerste plaats richt tegen de islam, wil doen geloven dat iedereen door de verlichting heen moet alvorens volwaardig burger van Nederland te zijn. Natuurlijk heeft dit ook zijn weerslag op christenen van (ultra-)orthodoxe snit. Als de publieke ruimte voor moslims beperkt wordt door de toegangscodes van verlichtingsfundamentalisten, zal eenzelfde lot ook orthodoxe christenen treffen.

Conclusie

De receptie van de verlichting in de Nederlanden en door de Nederlandse kerken wijkt op bepaalde punten af van die in andere Europese landen. In het algemeen kan gezegd worden dat Nederland een gematigde verlichting heeft gekend, een verlichting die deels door gelovige mensen zelf werd gepropageerd en die van het begin af aan begeleid werd door een poging om vroomheid en verlichting bij elkaar te houden. Of deze poging geslaagd is of niet, velen streefden ernaar de intellectuele moed en de gelovige overgave aan God met elkaar te verzoenen. Naar mijn overtuiging geldt dit streven voor veel gelovigen in Nederland nog steeds. In mijn colleges wordt stevast bij studenten de meeste herkenning opgeroepen wanneer ik de ambivalentie tussen autonomie en overgave bespreek, die in alle pastoraal werk een grote rol speelt.

Zowel voor- als tegenstanders van verlichting gebruiken ongenuanceerde beelden. Voorstanders zien verlichting als bestrijding van het kwaad dat religie heeft aangericht, maar vergeten dat veel kwaad in de wereld ook door de verlichting niet is overwonnen. Tegenstanders stellen verlichting te snel gelijk met vooruitgangsgeloof, en vergeten dat zelfstandig nadenken wel degelijk emancipatorisch heeft gewerkt. Het moet naar mijn idee mogelijk zijn een 'verlicht' gelovige te zijn zonder te vervallen in een volstrekt fantasieloos en strak rationalisme. Waarschijnlijk hebben veel mensen in de Nederlanden tussen 1750 en 1800 daar ook naar gezocht. Daarbij speel ik een beetje met het woord 'verlicht'. Voor de gelovige geldt dat het verstand en het handelen verlicht kunnen worden door Gods Geest. Dat sterkt mijn verzet tegen zowel puur rationalisme als puur emotionalisme.

Noten

- 1 E. van der Wall, 'Religie en verlichting. Harmonie of conflict', in: *De Achttiende Eeuw* 32 (2000) 7.
- 2 J.I. Israël, *De verlichting, de Nederlanders en de toekomst der geschiedenis* (Van der Leeuw-lezing, in samenwerking met de Volkskrant), Groningen, 1998, 13.

- 3 J. Roegiers, 'Verlichting metterdaad', in: *De Achttiende Eeuw* 32 (2000), 166.
- 4 Ibidem, 169.
- 5 J. Gray, *Verlichting en terreur*, Nijmegen: Damon, 2004, 20-36.

Literatuur

- J.W. Buisman, *Tussen vroomheid en verlichting* I, Zwolle: Waanders, 1992.
- E.H. Cossée en anderen, *De remonstranten*, Kampen: Kok, 2000.
- H.W. von der Dunk, *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw* I, Amsterdam: Meulenhoff, 2000.
- H. Euser, 'Aantallen migrantenchristenen en hun kerken', in: *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam*, Amsterdam: Vrije Universiteit, 2006.
- J.I. Israël, *De verlichting, de Nederlanders en de toekomst der geschiedenis* (Van der Leeuw-lezing 1998), Groningen.
- Ph. Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York: Oxford University Press, 2002.
- O.J. de Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis*, Nijkerk: Callenbach, 1978.
- A. van der Lem, 'Tolerantie', Studium Generale, Leiden (zie de website <http://dutchrevolt.leidenuniv.nl/Nederlands/begrippen/godsdiens/tolerantie.htm>).
- W.R.E. Velema, *Enlightenment and Conservatism in the Dutch Republic. The Political Thought of Elie Luzac (1721-1796)*, Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1993.
- M.R. Wielema, *Ketters en Verlichters. De invloed van het Spinozisme en Wolffianisme op de verlichting in Gereformeerd Nederland*, Amsterdam: Vrije Universiteit, 1999.

↻ **Mechteld Jansen** is predikante en docente praktische theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

De ziel van Europa: een altaar voor de onbekende God

Tomás Halik

Europa is het toneel van vérstrekkende veranderingen. Het tempo van de politieke, economische, juridische en bestuurlijke integratie van oude en nieuwe lidstaten van de Europese Unie is opgevoerd. Terwijl het geboortecijfer in veel Europese landen daalt, neemt het aantal immigranten uit andere werelddelen toe, en verandert de etnische en religieuze structuur van de bevolking van Europa, het meest opvallend in de hoofdsteden van de westerse wereld. De ineensstorting van het communistische rijk veranderde niet alleen de politieke kaart van ons werelddeel en het geopolitieke evenwicht tussen Oost en West.

Met het uiteenvallen van de Tweede Wereld werden de zogenoemde Eerste en Derde Wereld geconfronteerd met de taak hun identiteit en wederzijdse relaties te herdefiniëren. De radicale islam probeert een gemeenschappelijke taal aan te bieden aan een groot deel van de voormalige Derde Wereld en aan de Vierde Wereld: vluchtelingen, arbeidsmigranten, sociaal zwakke en cultureel uitgebuite mensen, die een eiland van armoede, frustratie en woede vormen te midden van de rijke westerse wereld.

Heeft het Westen een gemeenschappelijke taal? Kan het Westen, dat zich gedurende een lange periode negatief definieerde als anticommunistisch, een positieve uitdrukkingsvorm vinden voor zijn identiteit? Het wordt duidelijk dat het proces van Europese integratie niet alleen kan bestaan uit economische en politieke structuren. Als Europa één lichaam wil worden, en niet slechts een bureaucratisch bestuurde organisatie, dan moeten deze veranderingen vergezeld gaan van de schepping van een Europees bewustzijn en zelfbewustzijn. Dat is echter een geestelijk en cultureel groeiproces. Dit zal niet plaatsvinden als een mechanische 'reflectie' van gebeurtenissen binnen de economische en politieke 'basis', zoals het marxisme-leninisme dacht. Evenmin kan het gepland of gestuurd worden door ideologen en managers van politieke of kerkelijke ministeries. Ik moet erkennen dat pogingen om het Westen te definiëren met eenvoudige

slogans als 'christendom' of 'liberalisme' me treffen als ideologisch, fundamentalistisch en twijfelachtig.

Zoeken naar de ziel

De kerken maken duidelijk niet terzijde te willen staan van de gebeurtenissen in Europa. Dat roept natuurlijk de vraag op of het christelijk geloof, dat zonder twijfel vele eeuwen geleden aan de wieg stond van het politieke en culturele ontwerp van Europa, de gemeenschappelijke taal van het nieuwe Europa kan worden, en in welke mate.

Europa is nu multicultureel, en in de meeste Europese landen zijn de christelijke kerken in verval. Het lijkt erop dat het Europese christendom op de drempel staat van een nieuwe historische metamorfose. Ik deel de romantische dromen over de toekomstige Europese beschaving niet.

Vaak wordt het verzoek gehoord van de kant van christenen: 'Geef Europa een ziel.' Al waardeer ik de bezorgdheid die door deze slogan wordt uitgedrukt, toch kan ik die alleen zien als een wat arrogant cliché. Heeft Europa echt geen ziel? Zelfs als dat waar zou zijn, zijn er dan mensen die de capaciteiten hebben om Europa van een ziel te voorzien? Bieden degenen die beloven Europa een ziel te geven, feitelijk niet slechts een ideologie?

Natuurlijk is in de huidige fase van Europa's integratie de focus gericht op het 'lichaam van Europa'; de kwestie van Europa's geestelijke identiteit lijkt secundair te zijn. Niettemin, is niet juist de moed om deze stoutmoedige operatie aan het lichaam van Europa uit te voeren teneinde de Europese Unie uit te breiden en te versterken, ontleend aan het geloof dat in Europa een diepgeworteld verenigend principe bestaat en werkt, en dat er een stille, intrinsieke aantrekkingskracht bestaat die Europa bijeenhoudt ondanks alle veranderingen die plaatsvinden? Is er niet een onderliggende aanname dat hier iets is, hoe moeilijk te vatten ook, wat de basis vormt van Europa's identiteit? Ja, juist de politieke wil om Europa's integratie te bewerkstelligen, hoe oppervlakkig de directe motieven daarvoor ook zijn, impliceert een geloof in een 'Europese ziel'. Europa verwacht niet van ons dat we haar een ziel geven, en heeft dat ook niet nodig, maar wij, de Europeanen van nu, moeten ons uiterste best doen om die ziel te begrijpen en te voeden.

Religie als religio

Dikwijls horen we de hoogste kerkelijke vertegenwoordigers in vele Europese landen klagen over het feit dat hun omgeving niet-religieus en onchristelijk is. Ik ben van mening dat de huidige situatie van het

Westen anders gekarakteriseerd moet worden. Europa is niet simpelweg onchristelijk of niet-religieus, maar evenmin is het op een christelijke wijze religieus. Het christendom is niet de religie van het huidige Europa, en het Europese christendom is niet langer een religie.

Om misverstanden te vermijden haast ik me te verduidelijken in welke zin ik het begrip religie hier gebruik. Wat ik bedoel, is het oude Europese concept van religie (*religio*) zoals het werd gebruikt in het antieke Rome, en werd beschreven en gedefinieerd vanaf de tijd van de Punische oorlogen, het duidelijkst door Cicero. Dit antieke concept van *religio* als verzameling door de staat gesanctioneerde symbolen en rituelen heeft veel gemeen met het moderne begrip *civil religion*, dat zijn oorsprong vindt bij Rousseau. In wezen is het een kwestie van ritueel contact met de 'heilige grondvesten van de samenleving', de symbolische uitdrukking van een gemeenschappelijke identiteit en van wat een maatschappij samenbindt. Het christendom had oorspronkelijk een andere vorm. Het was werkelijk een weg en een levensoriëntatie die het volgen van Jezus Christus inhield. Pas na enkele eeuwen nam het christendom de vorm aan van een religie in de klassieke zin, en het speelde die politieke rol niet alleen in Rome na de tijd van Constantijn, maar ook gedurende bijna de hele middeleeuwen. Op de drempel van de moderne tijd begon het christendom deze rol te verliezen, en in zekere zin werd de wetenschap de *religio* van het Westen. Het christendom kreeg de rol toebedeeld van *Weltanschauung*, levensfilosofie, en werd langzamerhand gezien als een andere ideologie.

Naar mijn mening zetelt de voornaamste kracht van religie (in de zin van *religio*) in haar vermogen de gemeenschappelijke taal van een gegeven beschaving te worden. Het christendom (de christelijke leer) is langzamerhand een dode taal geworden, die – zoals Latijn – alleen gebruikt wordt voor ceremoniële doeleinden of tijdens congressen van experts (dit concept van een taal zou vergeleken kunnen worden met Michel Foucaults idee van een waarheidsregime). Echter, in de loop van de twintigste eeuw werd de moderne wetenschap zo complex dat ze haar vermogen verloor de gemeenschappelijke taal van de westerse beschaving te zijn. Ik heb het gevoel dat binnen de moderne westerse maatschappij de massamedia nog het meest de sociale rol van religie als *religio* vervullen. In toenemende mate beïnvloeden de massamedia de wijze van denken en gedragen, door het bemiddelen van symbolen en het scheppen van een netwerk tussen mensen. Voor velen vormen de massamedia de arbiters van de waarheid; wat wer-

kelijk is en van importantie is, is hetgeen men op het televisienieuws kan zien.

Gedurende het tijdperk van de 'crisis van ideologieën' na de jaren zestig van de vorige eeuw, begon het christendom zich op verschillende plaatsen te bevrijden van het levensfilosofie-harnas. Het was een tijd van toenemend belang van de sociale en kritische praxis (in de bevrijdingstheologie en in de politieke theologie), en van een herleving van spiritualiteit (in het bijzonder mystiek), sociale ethiek, wetenschapsethiek enzovoort. Het lijkt erop dat dit de terreinen zijn waarop het christendom deel kan worden van het publieke debat, en waar het mede de gemeenschappelijke taal van een toekomstige beschaving kan scheppen.

Ik denk niet dat het realistisch is te verwachten dat het christendom de exclusieve gemeenschappelijke taal van het Westen wordt, zodat het opnieuw de rol van *religio* zou kunnen vervullen zoals ten tijde van de middeleeuwen. Niettemin kan het christendom een uiterst belangrijke partner worden in de toekomstige dialoog.

Wantrouwen

De toekomstige culturele ruimte van Europa zal blijvend bewoond worden zowel door mensen die spreken over God en door mensen die zwijgen over God. Hoe zal hun co-existentie beïnvloed worden door het proces van Europese integratie, dat bestaande grenzen overstijgt op de terreinen van politiek, economie, bestuur en educatieve systemen? Zullen de bestaande grenzen tussen hen ook verzacht worden, of zal het integratieproces juist integendeel pijnlijke botsingen teweegbrengen? Het lijkt erop dat wederzijds vooroordeel en achterdocht in het recente verleden zijn toegenomen en vandaag voortduren.

Binnen de rijen van pleitbezorgers van een seculier humanisme wordt het wantrouwen verwoord dat zij die spreken over God en feitelijk verlangen dat hun taal niet als onbetamelijk wordt beschouwd, zelfs in de juridische basisdocumenten van een verenigd Europa, potentiële bondgenoten zijn van hen die de klok zouden willen terugzetten naar premoderne tijden, en vanwege hun haat jegens een pluralistische beschaving en het daarbij behorende concept van vrijheid, in staat zouden zijn met geweld voor hun enige waarheid op te komen. Terzelfder tijd kan men onder gelovigen het wantrouwen tegenkomen dat zij die niets over God zeggen en alle herinneringen aan, en symbolen van God uit het openbare leven willen bannen, niet alleen een tak afzagen van de boom van de verbreiding van de Euro-

pese cultuur, maar dat ze ook hun eigen wortels doorzagen en de grond gereed maken voor Europa's ruïne.

Deze wederzijdse vormen van wantrouwen dienen verwoord te worden. Maar meer dan dat is het nodig deze twee vooronderstellingen (in de zin van *Vorverständnis*), belast met de trauma's van het verleden, achter ons te laten en langzamerhand de hermeneutiek van wantrouwen te vervangen door een hermeneutiek van vertrouwen. Die laatste houdt de kunst in de wereld te zien door de ogen van de ander en zo de horizon van onze voorafgaande ervaring te verbreden. Dat impliceert de poging om te begrijpen waarom sommigen zo veel belang hechten aan het noemen van God, terwijl anderen dat juist vrezen.

De tragische ervaring van het militante atheïsme van het communisme aan de ene kant en het misbruik van religie door radicale islamisten anderzijds zouden de hedendaagse Europeanen moeten inspireren tot het zoeken van een alternatieve weg. Het is noodzakelijk uit te kijken naar de mogelijkheid van ontmoeting en wederzijds begrip tussen secularisme en religie, en tussen zwijgen over God en spreken over God.

In deze beschouwingen zoek ik niet een compromis tot elke prijs of een verstandshuwelijk tussen religieuze en niet-religieuze mensen. Ik ben er juist in geïnteresseerd datgene wat naar mijn overtuiging zowel de essentie van ons Europeaan-zijn als van ons westerse christendom is, als een waarachtige kans voor beide op een nieuwe wijze te vatten. Het feit dat christelijk geloof en secularisme zo lang deze geestelijke ruimte hebben bewoond in verschillende vormen van nabuurschap en conflict, betekent dat het mogelijk is ze 'samen te denken'. Dat betekent niet dat we, in de geest van beleefde tolerantie, simpelweg deze diversiteit als legitiem erkennen, maar dat we erkennen dat hun verscheidenheid verenigbaar is. Alleen als we beseffen dat we elkaar juist in onze verscheidenheid nodig hebben, kunnen we beginnen praktische oplossingen te zoeken en een uitweg uit de vele doodlopende steegjes waarin de eenzijdigheid van het verleden ons heeft geleid.

In een analyse van de resultaten van een studie over Europese waarden merkt de Tübinger theoloog Peter Hünermann op: 'In de loop van de moderne tijd vond een fundamentele verandering plaats in Europa: God, die eerst vanzelfsprekend en vertrouwd was, werd een God die vreemd en onbekend is.' Ik voeg daaraan toe: biedt dit het christendom niet een geweldige, tot nu toe onbenutte kans?

Terug naar het begin

Laten we, concluderend, geïnspireerd worden door het vroegste begin van de kerkgeschiedenis. Ik beschouw Paulus' toespraak op de Areopagus als een van de interessantste pogingen tot een open dialoog tussen het vroege christendom en de heidense cultuur. In deze toespraak refereert Paulus aan een altaar 'voor de onbekende God' en probeert hij deze onbekende God te duiden. Deze poging tot dialoog eindigde op het moment dat Paulus verklaarde dat het verhaal van Jezus van Nazaret, zijn dood en opstanding, een manifestatie van die God was geweest. De boodschap van de opstanding leek de Atheners slechts een van de vele vertrouwde mythologische verhalen. Ze gaven Paulus niet de gelegenheid om hun te bewijzen dat voor hem de opstanding iets totaal anders was: de expressie van de paradox van de *kenosis* (ontlediging), waarover Paulus schreef in een van zijn brieven, die aan de Filippenzen. Het evangelie van de opstanding is niet een van de verhalen over herlevende lichamen, zoals de Atheners veronderstelden (en zoals, naar ik vrees, vele christenen het ook opvatten). Voor Paulus is het evangelie van de opstanding datgene wat sommigen beschouwden als een schande, nederlaag en ondergang, maar wat in de ogen van het geloof gezien kan worden als een radicaal nieuwe, door God gegeven kans.

De wereld om ons heen is altijd vol 'vertrouwde goden' geweest. Het christelijke evangelie echter kan niet worden verkondigd op de altaren van vertrouwde goden, die überhaupt geen goden zijn, maar niet anders dan afgoden. Alleen de onbekende, ondoorgrondelijke, altijd verbazende God, de God van de paradox, de God die nederlaag omzet in overwinning, en dood in leven, en die alle dingen nieuw maakt, kan het beginpunt zijn van christelijke evangelieverkondiging.

Ik kan niet ontkennen ernstige twijfels te hebben bij de vraag of de christenen in de loop van de geschiedenis niet voortdurend aan de verleiding ten prooi zijn gevallen de paradoxale God van het paasverhaal van Christus in te wisselen voor een vertrouwde God die altijd rekening houdt met menselijke ideeën en met de verwachtingen van bepaalde tijdperken.

Ons christelijke denken is belast door deze erfenis. Maar is het hele complexe fenomeen dat we secularisatie, kritiek en ondermijning van religie, atheïsme enzovoorts noemen, of dat althans zekere trekken daarvan vertoont, niet in zoverre een zegen en een kans dat daardoor een ruimte wordt gecreëerd waarin we Paulus' boodschap als nieuw horen? Is niet de situatie waarin God voor een groot deel van de Europeanen een onbekende en vreemde God is, een oproep voor een nieuwe Areopagus?

Misschien moest de vertrouwde God sterven om hoop voort te brengen dat we God opnieuw zullen zien. Misschien moeten we een frisse religieuze ervaring ondergaan om het absolute mysterie, de levende God die vol paradoxen is, onder ogen te komen. Anderzijds, is die ervaring reeds de *kenosis* geweest van het christendom in onze beschaving?

Lessen voor de toekomst

Onze tijd heeft in veel opzichten de nederlaag en de dood van het christendom gezien, of ten minste van zijn vertrouwde historische vormen. De decimering van de christelijke kerken gedurende het communistische tijdperk was slechts een opvallende vorm van de *kenosis* van het christendom in onze dagen.

Jan Amos Komensky (Comenius), een opmerkelijk christelijk denker en bisschop van een vervolgd protestantse kerk, was actief in mijn vaderland in de zeventiende eeuw. Hij schreef *Het Testament van de Stervende Moeder der Broeder-uniteit*, dat een boodschap en een testament van een stervende kerk is. In de twintigste eeuw inspireerde Comenius' werk een van mijn leermeesters, de langdurig in communistische gevangenschappen gedetineerde theoloog Oto Mádr, in zijn artikel 'Modus moriendi ecclesiae'. Het lijkt erop dat de *kenosis* van de kerk een weerkerend thema van theologische reflectie is in mijn land, dat nu beschouwd wordt als een van de meest atheïstische landen ter wereld.

We moeten leren de betekenis van de huidige situatie te openen met de sleutel van het paasverhaal: de dood is niet het finale einde, maar de opstanding is ook geen terugkeer naar het verleden; ze is niet de reanimatie of restitutie van vroegere omstandigheden, maar de opening van een nieuwe dimensie.

Paulus wilde aantonen dat in de spiegel van Jezus' paasverhaal de God die 'onbekend' is, maar nabij, bewijst dat Hij een God van paradoxen is. Zijn meest typische hoedanigheid is dat Hij zwakheid verandert in sterkte, dood in leven, nederlaag in overwinning, dwaasheid in wijsheid, en wijsheid in dwaasheid. Daarom is Hij mysterieus, onvoorspelbaar, ambigu, en kan Hij niet tastend gezocht worden. In plaats daarvan opent Hij het mysterie van zijn hart precies in dat verhaal over de mens Jezus, die zichzelf vernederde, de gestalte van een slaaf aannam en gehoorzaam werd tot het uiterste moment van zijn smadelijke executie. Om die reden verhoogde God Hem. De *kenosis* van de Zoon van God, zijn overgave en onderwerping, vormen het ware gezicht van de onbekende God.

We kunnen altijd de spiegel van het paasverhaal opnieuw oppakken en onze hand een ogenblik op onze mond leggen. Misschien kunnen we in dit gebaar van reflectie en verwachting zowel hen die het woord God gebruiken als hen die over God zwijgen, bijeenbrengen. Wellicht kan dan pas ruimte worden geschapen voor een veel dieper gesprek over de vraag of en waarom en wanneer we kunnen spreken of zwijgen over God.

Bij de aanblik van de situatie in Europa moeten christenen niet alleen de verleiding van triomfalisme vermijden, maar ook de verleiding van berusting. Onze God, de God van de paradox, is de God van de hoop.

Uit het Engels vertaald door Alle Hoekema

Noot

1 O. Mádr, 'Modus moriendi ecclesiae' in O. Mádr, *Slovo o této době*, Praag, 1992.

⇒ **Tomás Halik** (Praag, 1948) is hoogleraar in de wijsbegeerte en godsdienstsociologie aan de wijsgerige faculteit van de Karelsuniversiteit in Praag, rector van de universitaire Heilige Verlosserkerk en voorzitter van de Christelijke Academie in Tsjechië. In 1998 werd professor Halik benoemd tot lid van de Europese Academie van Wetenschappen en Kunsten.

Pastoraat in het Europa van na de verlichting

Peter Lodberg

Hoe krachtig is de secularisatie in Europa, en hoe belangrijk zijn de gevolgen ervan voor de Europese kerken? Over deze vraag kun je discussiëren. Peter L. Berger heeft het idee geïntroduceerd dat Europa de uitzondering is op de regel dat modernisering meer secularisatie betekent. Berger denkt dat het enige belangrijke werelddeel waarin de oude secularisatietheorie empirisch houdbaar is, West- en Midden-Europa is. De enige zeer belangrijke vraag voor de godsdienstsociologie is nu, volgens Berger: is Europa in religieus opzicht anders, en zo ja waarom?

Ik ben het met Berger eens dat wij in Europa meemaken wat men een typische euroseculariteit zou kunnen noemen, die een essentieel deel is van een bovennationale Europese cultuur. Deze euroseculariteit wordt gekenmerkt door een groot aantal redenen waarom mensen nog steeds tot de christelijke kerk behoren in een situatie waarin ze iets anders zouden kunnen kiezen. Grace Davie heeft geprobeerd deze nieuwe situatie van de kerk te vangen door de term 'geloven zonder erbij te horen' voor te stellen. José Casanova heeft deze term omgedraaid en spreekt van een situatie die hij beschrijft als 'erbij horen zonder te geloven'. Zo is de kerk nog een bevoorrecht instituut, ook al wonen Europeanen geen kerkdiensten bij. Sommige Europeanen kijken naar de kerk als naar een verzekeringsmaatschappij, waarvan het goed is lid te zijn als ten slotte zal blijken dat Jezus de weg is, de waarheid en het leven. Ik zou dit laatste gezichtspunt 'geloven in het erbij horen' willen noemen. Naast de veranderende houding tegenover het lidmaatschap van georganiseerde godsdienst is er een verschuiving in godsdienstig geloof. Het is steeds individualistischer, vloeibaarder en veranderlijker aan het worden. Het gevolg is dat geloof een deel wordt van een project van zelfverwerkelijking. Gaandeweg worden stukjes en brokjes van andere godsdiensten vermengd om te helpen om te gaan met de vraag van persoonlijke identiteit in een situatie waarin spanningen op het werk stress creëren en de oude patronen van het gezinsleven doen barsten. Globalisering verandert alle aspecten van het leven, inclusief het godsdienstig leven.

Door de secularisatie, globalisering en ideologisch en godsdienstig pluralisme heeft de geestelijkheid haar oude gezag verloren. De pastor is niet meer de enige godsdienstige of ontwikkelde deskundige in de plaatselijke arena of in het publieke debat. Mediamensen hebben zijn/haar positie als gezaghebbende publieke stem overgenomen. De preekstoel heeft het verloren van de televisie. Wat voor de geestelijke overblijft, is authenticiteit. In alles wat hij/zij doet, toont en legitimeert de pastor het christelijke evangelie als de levenswijze voor Europeanen van na de verlichting. Het persoonlijke geloof en de authenticiteit van de geestelijke worden de primaire voorbeelden van de inhoud en de wijsheid van de christelijke boodschap omdat hij/zij de regel in de postmoderne mediamaatschappij moet accepteren dat de media de boodschap zijn. Vele jonge pastores vinden het vooral moeilijk met deze realiteit om te gaan, die een realiteit is die in mijn lutherse traditie en theologie ver afstaat van het fundamentele idee van het lutherse pastoraat.

In het Europa van na de verlichting wordt de geestelijke een getuige van het evangelie en de betekenis ervan onder mensen die een zeer vaag besef hebben van het christelijk geloof en de traditie. Hij/zij wordt een missionaris in een maatschappij die multicultureel is, multireligieus en een gesecculariseerde liberale democratie, waarin de moderniteit de werelden van individuen pluraliseert en alle vanzelfsprekende zekerheden ondermijnt. In deze situatie moet de pastor de mechanismen van zijn/haar cultuur, de politiek en godsdiensten kennen, zodat hij/zij iemand van deze tijd is. Maar hij/zij kan zich niet aan de cultuur en de maatschappij aanpassen. Een kritische oriëntatie op de cultuur en de politiek moet worden bewaard, gebaseerd op het theologische inzicht dat wij Jezus Christus ontmoeten in het midden van ons leven en de samenlevingen. In dit opzicht moeten we ons nog blijven bezighouden met de inzichten van John Robinson:

Mijn boek lijkt mensen te hebben geraakt daar waar de waarheid er voor hen echt toe doet. Bovendien ben ik daar blij om, zelfs als het wat pijnlijk was. Want God is daar te vinden waar de dingen er voor ons echt toe doen. Wat mij ertoe bracht mijn boek te schrijven, was dat dit gewoonweg voor de meeste mensen niet geldt. Wat voor hen in het leven het belangrijkste is, lijkt niets met 'God' te maken te hebben; en God heeft geen verband met wat hen werkelijk van dag tot dag bezighoudt. Op z'n best lijkt Hij erbij te komen slechts aan de randen van het leven. Hij is daar waar je nu en dan moet stilstaan, bij de dood of een andere tragische situatie (om tot Hem te bidden of Hem te beschuldigen). De traditionele beeldspraak van God slaagt er tegenwoordig alleen maar in, geloof ik, Hem heel ver te verwijderen van miljoenen mannen (en vrouwen). Wat ik wil doen is niet God

hoe dan ook te ontkennen, maar Hem midden in het leven terug te brengen, waar Hij thuishoort, zoals Jezus ons liet zien. Voor de christen is God niet ver weg. Hij is betrokken. Hij is impliciet aanwezig. Als Jezus Christus iets betekent, dan betekent Hij dat God bij deze wereld hoort.¹

Ook al dateert deze passage uit 1963, en werd zij geïnspireerd door Dietrich Bonhoeffer (geboren 1906), zij heeft nog steeds een missiologische inhoud voor het pastoraat in het Europa van na de verlichting omdat 'God terugbrengen in het midden van het leven' iedere keer een taak is voor alle geestelijken en alle gemeenten/parochies. God terug te brengen zoals Hij zich getoond heeft in het leven en het verhaal van Jezus Christus midden in het leven betekent prediken, praten, discussiëren, bidden en stil zijn met mensen, waar ze ook zijn in hun persoonlijke of collectieve leven. Het betekent ook dat je deelneemt aan de godsdienstige en politieke strijd van onze tijd. Voorts betekent het dat we de dialoog aangaan met mensen van godsdiensten en ideologieën waarmee we het niet eens zijn, teneinde het eens te worden of beter te weten waarom we het nog steeds oneens zijn. In het Europa van na de verlichting kan niets de geestelijke ervan weerhouden midden in het leven te staan omdat secularisatie, globalisering en pluralisme betekenen dat scheidslijnen en grenzen zijn weggevaagd. Er hoeven geen andere regels te worden gevolgd dan de regels van Jezus Christus: Ga heen, doop en onderwijs; wees niet bevreesd omdat Ik altijd bij jullie zal zijn. God terugbrengen in het midden van ons leven betekent ook dat iedereen wordt uitgedaagd die taak te accepteren. In dat opzicht is iedereen pastor. De grenzen van de kerken en religieuze instituties zijn ook verdwenen of zijn dramatisch aan het veranderen. Sommigen zien de kerk van de toekomst als een netwerk met vele verschillende centra. Anderen verwachten het belang van een kathedraal omdat deze vooral jonge mensen een besef van transcendentie geeft dat zij in hun leven missen. Oude wegen voor pelgrimstochten worden nu ontdekt in de protestantse wereld in Europa. Oud en nieuw vermengen zich; nieuwe vormen van devotie zijn een werkelijkheid. De uitdaging is niet God terug te brengen in het midden van een Europa van na de verlichting. Het is gemakkelijk, omdat God hier al is. We moeten het alleen nog opnieuw ontdekken.

Laten we wat nauwkeuriger naar de geestelijkheid kijken. Een interessant onderzoek dat op het punt staat te worden gepubliceerd in Denemarken, laat zien dat er drie soorten plaatselijke dominees zijn, wat betreft de wijze waarop zij hun houding ten opzichte van godsdienstig pluralisme en de opkomst van de islam in Denemarken verstaan.

Drie soorten pastoraat

Het moderne religieuze pluralisme is iets wat het klassieke type dominee ervaart door de media. Gedurende zijn/haar dagelijkse werk in de gemeente is deze dominee niet in contact met mensen van andere godsdiensten of met mensen die ervaringen hebben met nieuwe religieuze bewegingen. De klassieke dominee kan zich op klassieke theologische kwesties concentreren en zich bezighouden met relaties tussen de verschillende theologische en kerkpolitieke partijen binnen de Lutherse Kerk van Denemarken.

Voor de strijdende dominee komt kennis van andere godsdiensten en modern religieus pluralisme ook in de eerste plaats van de media, en niet van persoonlijke contacten. Hij/zij kijkt naar mensen met een andere religieuze achtergrond als vertegenwoordigers van religieuze systemen en theologische scholen die bestudeerd kunnen worden en waartoe men zich kan verhouden vanuit een intellectueel perspectief. De focus is op de theologische en praktische verschillen tussen de verschillende godsdiensten, wat de strijdende dominee belangrijker vindt dan de theologische verschillen binnen de lutherse kerk of tussen de christelijke kerken. Voor deze dominee vormen gesprekken met mensen van andere godsdienstige achtergronden een strijd die de kracht toont van je eigen lutheranisme en de zwakheid van de gezichtspunten van de anderen. De kerk wordt een toevluchtsoord waarin de dominee weer bijkomt van de strijd en nieuwe krachten opdoet voor nieuwe aanvallen.

Het derde type is de dominee in dialoog. Dit type dominee is dagelijks in contact met mensen van andere religieuze achtergronden dan die van hem/haarzelf. Hij/zij weet uit persoonlijke ervaring dat mensen een zeer persoonlijke en individualistische relatie hebben met wat voor hen heilig is. Alleen door in dialoog en gesprek te luisteren weet deze dominee dat hij/zij tot een beter begrip kan komen, als het over godsdienstige zaken gaat. Dialoog impliceert het authentieke getuigenis naar elkaar en de bereidheid van elke deelnemer aan de dialoog om te worden geraakt.²

De klassieke spanning tussen evangelieprediking en dialoog is verschillend bij de drie verschillende typen pastoraat. Als het doel van dialoog bekering is, hoe kan de dialoog dan echt open zijn, en hoe kan er dan vertrouwen zijn tussen de deelnemers eraan? Voor de klassieke dominee is de vraag naar dialoog, bekering en vertrouwen niet relevant, omdat deze nooit een kwestie van theologische relevantie wordt. Voor de strijdende dominee is de bekering van de ander belangrijk en mogelijk als een theologische kwestie, maar dat gebeurt

bijna nooit, omdat dialoog en vertrouwen nooit tot stand komen bij mensen met een ander geloof. Het probleem dat de strijdende dominee zelf verandert, wordt als totaal irrelevant beschouwd. Voor de dominee in dialoog zijn dialoog en evangelieverkondiging ongemakkelijke partners. Max Warren heeft vaak gezegd dat we ons aan een ander geloof moeten blootgeven zodat we ertoe verleid worden mee te werken. In de dialoog met moslims en boeddhisten moet de dominee dus proberen de islam en het boeddhisme te begrijpen op de manieren waarop deze geloven willen worden begrepen. Bovendien zal de dominee, als hij/zij heeft geprobeerd de weg van Mohammed of Boeddha te gaan, de volgende vraag zo eerlijk mogelijk moeten beantwoorden: Ben ik nog een christen, en zo ja, waarom?

Ik vermoed dat een moderne dominee tegenwoordig wordt uitgedaagd te reageren op de oude uitspraak uit 1 Petrus 3, 15: 'Vraagt iemand u waarop de hoop die in u leeft, gebaseerd is, wees dan steeds bereid u te verantwoorden.' De dominee is de vertegenwoordiger van het christelijk geloof; hij/zij is degene die is opgeleid om om te gaan met de spanning tussen evangelieverkondiging en dialoog.

Onderwijs

De dominee heeft traditioneel een belangrijke rol te spelen in het onderwijs. De Europese kerken en staten hebben het godsdienst-onderwijs op vele verschillende manieren georganiseerd, en de dominee is nog steeds de hoofdverantwoordelijke, in samenwerking met gezinnen, voor het onderwijs aan kinderen en jonge mensen in het christelijk geloof. De huidige situatie, met agressief relativisme en het toenemen van extremisme en fundamentalistische godsdienstige bewegingen en etnische en religieuze gemeenschappen, heeft samenlevingen gepolariseerd. De wereld bevindt zich in een hachelijke situatie, en de geloofwaardigheid van godsdienst als bevorderaar van vrede wordt op de proef gesteld. Christelijk godsdienstonderwijs is een vitaal antwoord op deze nieuwe/oude situatie en heeft een tweevoudige uitdaging: mensen onderwijzen in het christelijk geloof en 'het bevorderen van empathisch begrip van andere godsdiensten en het verbeteren van openheid voor en vertrouwen in 'de andere ander'', volgens Loreto Castro.

Dit moet geen onmogelijke taak zijn, omdat de ervaring vaak leert dat kennis van je eigen godsdienst van belang is om mensen met een andere godsdienstige achtergrond met vertrouwen en openheid te ontmoeten. Wat dit betreft, vindt er in Noorwegen een interessant experiment plaats. Alle godsdienstige groepen in Noorwegen kunnen de regering geld vragen voor godsdienstonderwijs, omdat degelijke godsdienstige kennis van je eigen religie en haar tradities van belang wordt

geacht voor de huidige en toekomstige stabiliteit van de Noorse samenleving.

Ik ben ervan overtuigd dat de pastor een belangrijke rol te spelen heeft in het bevorderen van de kennis van elkaars geloof door het onderwijs van de kerken. Naast onderwijs in het christelijk geloof moet er ook aandacht zijn voor de gedeelde waarden van de wereldgodsdiensten, bijvoorbeeld de menselijke waardigheid en het gewelddoos oplossen van conflicten. Verder is er nieuw onderzoek nodig naar – en afwijzing van – vooroordelen jegens andere godsdiensten, bijvoorbeeld christelijk-joodse relaties en de kruisvaarders. Tot slot is de gedeelde verantwoordelijkheid van godsdiensten van belang, bijvoorbeeld ontwikkeling, sociale rechtvaardigheid en vredesopvoeding. De pastor is een belangrijke tussenpersoon om de weg te wijzen naar begrip en samenwerking tussen verschillende soorten geloof. In de huidige politieke situatie zal interconfessioneel onderwijs een belangrijk element zijn van vredesopvoeding in de christelijke traditie van geweldloosheid.

Conclusie

Het christendom en de christelijke pastor in een pluralistische godsdienstige omgeving bieden een tweevoudige uitdaging. Ten eerste is deze in de moderne context een uitdaging van de rede. Hoe is het mogelijk een geloof te hebben? Ten tweede veroorzaakt het bestaan van rivaliserende godsdiensten de uitdaging hoe het mogelijk is één geloof te hebben in een wereld met verschillende soorten geloof. De christelijke theologie en het onderwijs van pastores zijn in de twintigste eeuw de eerste uitdaging aangegaan door zich aan te passen aan de theologische en filosofische discussie over de rede. Zo overleefde het christelijk geloof en paste het zich bij de millenniumwisseling aan aan de moderne kennistheorie. Maar nu confronteert een nieuw en onbekend landschap het christelijk geloof met een nieuwe uitdaging, namelijk in Europa authentiek te preken en te handelen ten opzichte van religies die zich niet aan het modernisme hebben aangepast en dat misschien nooit zullen doen. Zelfverzekerd secularisme, wanhopig relativisme en de vasthoudende islam bieden alle uitdagingen aan de christelijke theologie, die de christelijke pastor plaatst midden in de huidige spanningen tussen modernisme en godsdienstig fundamentalisme, tussen seculier relativisme en een geloof in waarheid en tussen traditie en vernieuwing.

De christelijke kerk en haar pastores hebben een publieke verantwoordelijkheid om deze uitdagingen aan te gaan. De vereisten hiervoor zijn solide theologische kennis, persoonlijk geloof, training in

interreligieuze dialoog en vaardigheden in intercultureel werk. De pastor is een vertegenwoordiger van het christelijk geloof en een tussenpersoon in interreligieuze samenwerking omdat hij/zij verantwoordelijk is voor het handhaven en ontwikkelen van de christelijke identiteit als bron voor samenwerking en geweldloze conflictoplossing in de huidige wereld.

Uit het Engels vertaald door Jacob Sants

Noten

- 1 John A.T. Robinson, *Honest to God*, Londen: SCM Press.
- 2 Onderzoeksproject door *Folkekirken og Religionsmøde*, Aarhus 2006.

⇒ **Dr. Peter Lodberg** is buitengewoon hoogleraar aan de Universiteit van Aarhus in Denemarken.

Reflecties van een Afrikaanse theoloog

Léonard Santedi Kinkupu

Het verzoek over mijn ervaring als getuige uit het Zuiden te berichten beschouw ik aan de ene kant als een teken van vertrouwen dat de kerken van het Zuiden ook iets te melden hebben aan de kerken in het Noorden. Anderzijds zie ik het als een teken van de nieuwe weg die wij nu zijn ingeslagen, en die nieuwe weg behelst dat we onze missie, onze zending, samen delen. Mij is gevraagd mijn reactie op de voorafgaande auteurs te geven. Eerst zal ik enkele vragen behandelen die bij mij opkwamen, en daarna wil ik schetsen hoe volgens mij missie zou moeten gebeuren in de multiculturele mensheid van vandaag. Wat ik hier beweer, zijn natuurlijk geen keiharde waarheden, maar vooral notities voor discussie.

De eerste vraag die bij mij opkwam, betreft de stelling van François Bousquet: 'Met de verlichting wordt de rede de belangrijkste waarde; het is voor de moderniteit niet mogelijk hierop terug te komen, aangezien door het onttrennen van de traditie dat tot principe van legitiematie maakt.'

De claims van de kritische rede die door de verlichting worden benadrukt, blijven, vooral voor een Afrikaan, de agenda bepalen van de christelijke missie van vandaag.

Er is al veel gezegd over Bergsons opvattingen over de 'toegevoegde ziel'. Misschien kunnen we met betrekking tot het naïeve piëtisme, het bijbels fundamentalisme, de liturgische onbuigzaamheid en de hardnekkige terugkeer in het verleden die we nu zien, ook spreken over de noodzaak van een 'toegevoegde rede'. In de Afrikaanse context zou zo'n toegevoegde rede ons kunnen helpen voorkomen dat spiritualiteiten van enthousiasme en heilig gloeien ontwikkeld worden zonder dat ook evenveel aandacht besteed wordt aan de fundamentele verandering die onze samenleving ook nodig heeft, en aan het opbouwen van onze instituties.

Paus Johannes Paulus II bepleitte in zijn encycliek *Fides et ratio* vurig de dialoog te versterken tussen het christelijk geloof en de filosofische

rede. Hij lanceerde er weer het eeuwenoude debat over het vraagstuk van het christelijke geloof en het gebruik van de rede.

Als de waarheid in volheid leeft in het vleesgeworden Woord, vindt paus Johannes Paulus II, is het noodzakelijk dat geloof en rede samenwerken om de christelijke boodschap te verduidelijken, zodat die toegang krijgt tot alle naties. Het geloof heeft dus de opdracht, de missie, zowel zichzelf te verhelderen als ook en tegelijkertijd de verschillende vormen van rationaliteit te vermijden die zich ontwikkelen in de wereld. In beide gevallen is het nodig gebruik te maken van de filosofie.

Na dit punt van de 'toegevoegde rede' is het ook nodig de grenzen van het volkomen rationalisme te herkennen, die andere wijzen van waarheidsvinding uitsluiten. Er is al op gewezen dat de verlichting een analytische vorm van redelijkheid ontwikkelde, maar dat die niet de enige manier is waarop de mensheid functioneert. Naast analytische rationaliteit kunnen we met evenveel recht spreken van wijsheidsrationaliteit, intuïtieve rationaliteit enzovoort. Het is dan ook belangrijk naar godsdienst te kijken op een wijze die zowel de rede als het hart aanspreekt.

De noodzaak van een kritische benadering

Er is gezegd dat de verlichting niet zozeer een revolte tegen de kerk was als wel een revolte tegen de relatie die toen tussen kerk en maatschappij bestond. Er is dus een kritische benadering van de maatschappij nodig, en er spreekt ook een verlangen uit naar een goed verstaan van de werkelijkheid.

In het verleden, zo moeten we erkennen, is vele jaren lang de dominante vorm van de christelijke catechese gekenmerkt door idealen en moralisme; de nadruk lag meer op wat er moest gebeuren dan op de vraag wat dat te maken had met het leven zelf. M. Cheza heeft onderstreept dat dit er waarschijnlijk de oorzaak van is dat sommige kerkmensen zo moeilijk begrijpen hoe mensen leven, hoe het sociale, economische en politieke werkt. Daardoor ligt het gevaar van moralisering steeds op de loer, het gevaar individuele mensen schuld en schuldgevoel aan te praten in plaats van te erkennen dat de meerderheid van de mensen deel uitmaakt van een groter web van sociale structuren.¹

Het is niet mogelijk het evangelie te verkondigen zonder een kritische analyse, zonder dat de verdeeldheid wordt meegenomen, die deel uitmaakt van de samenleving. M. Amaladoss heeft opgemerkt dat de kerk zelf een lichaam van mensen met een missie is. Als het doel van deze missie niet de kerk zelf is, maar het koninkrijk waarvan ze teken en dienstknecht is, is het onmogelijk lokale kerk te worden zonder be-

trokken te raken in de wijdere wereld en haar problemen.² Wat belangrijk is, is niet te proberen de plaats in te nemen van de burgerlijke autoriteiten, maar op alle aardse werkelijkheden het licht van het evangelie te laten schijnen. Wat in Afrika verwacht wordt van missionarissen van het goede nieuws, is dat ze met hart en ziel deelgenoot worden van de tragedie waarin mensen leven. Voorafgaand aan deze optie ligt de belofte van een gezamenlijke aanname, zoals gesteld door een van de figuren in *L'Aventure ambiguë* van Cheik Hamidou Kane: 'Wij (Afrikanen en niet-Afrikanen) delen niet hetzelfde verleden, en toch zullen we heel duidelijk samen dezelfde toekomst hebben.' Het tijdperk van het individuele lot is voorbij. Niemand kan nog leven door alleen met zichzelf rekening te houden.

Verantwoordelijke wezens

Mechteld Jansen heeft laten zien dat er kritiek is op het sleutelconcept van de verlichting, volgens hetwelk mensen hun eigen lot in eigen hand kunnen en moeten nemen, hun eigen toekomst maken en baas zijn over hun eigen bestemming. Deze kritiek is dezelfde als die van de Engelse filosoof en econoom John Gray, die eveneens zegt dat de verlichting mensen ten onrechte een goddelijke status geeft. Wanneer deze kritiek beklemtoont dat de verlichting en het geloof dat deze volgt, ertoe hebben geleid dat de aardse wortels van de mensheid vergeten zijn, zeg ik als Afrikaan niettemin dat ik er iets positiefs in zie, namelijk dat mensen door de verlichting meer verantwoordelijkheid krijgen. Natuurlijk wens ik niet de onovertrefbare macht van de goddelijke voorzienigheid ter discussie te stellen, maar ik ben ervan overtuigd dat mensen meer waardigheid krijgen als ze hun verantwoordelijkheden ter hand kunnen nemen en zo getuigen van de gave van Gods genade in hun leven. Zoals Ignatius van Loyola al zei: 'Handel alsof alles van jou afhangt en bid alsof alles van God komt.'

Hierin zie ik de noodzaak mensen verantwoordelijk te maken voor hun daden en hen in staat te stellen te kiezen voor het transcendentale humanisme van God die mens werd, een humanisme dat ons oproept van het menselijke iets van God, en van het goddelijke iets van de mensen te maken.³ Met andere woorden: het gaat over het affirmeren van de idee van geloof in mensen die gemaakt zijn als het evenbeeld van God. Zoals V. Cosmao heeft gezegd:

Geloof hebben in mensen is vertrouwen hebben in mensen en erkennen dat elk leven is gebouwd op tegen de stroom in zwemmen van chaos, inertie en verstarring. Vertrouwen hebben in mensen is rekening houden met hun wens te leven, hun creativiteit, hun genie. Vertrouwen in mensen is werkelijk registreren dat er steeds weer een wonder plaatsvindt, iedere keer wanneer een kind een relatie ontwikkelt met hen die het ontvangen

hebben. Vertrouwen in mensen is er een weddenschap op willen afsluiten dat zij altijd meer kunnen geven, altijd voorop lopen, altijd hun grenzen uitbreiden, individueel en collectief als volk, als mensheid. Vertrouwen hebben in mensen is rekenen op wat komt en wordt, op de toekomst. (...) Wanneer die er eenmaal is, zal deze spirituele energie die immanent is in de mensheid, radicaler zijn dan we voor mogelijk houden. Die energie kan bergen verzetten, de wereld scheppen.⁴

Zoals gezegd is een van de erfenissen van de verlichting het ontstaan van pluralisme waarvan niemand nog een eenheid kan maken. Ik geloof dat we deze vraag naar pluralisme als een oproep tot complementariteit in missie kunnen beschouwen. Al wat behoefte heeft aan eenheid, individuele rijkdom, wederkerigheid, heeft daarmee te maken. De rijkdom van de een completeert de beperkingen van de ander. Zo impliceert het prefix 'com' een relatie en een voortdurende communicatie, ook tussen verschillende kerken. Complementair zijn betekent dat we onszelf beschouwen als deel van een groter geheel, maar ook dat we ons bewust zijn van onze eigen gaven en beperkingen. Een kerk die echt complementair wil zijn, is dus nooit individualistisch; ze volgt nooit in isolement een eigen weg, maar gaat altijd voort in dialoog en in solidariteit met anderen. Complementariteit verwerpt ook altijd uniformiteit en ongezonde vormen van pluralisme. Complementariteit impliceert verder dat geen enkele kerk alleen en ten volle Christus present kan stellen of zijn sacrament kan zijn. Noch, om het anders te zeggen, kan welke kerk dan ook op eigen houtje incultureren of het evangelie incarneren in zijn manier van leven. Altijd moet er onderling contact zijn om de volle en onpeilbare rijkdom van Christus te demonstreren. Ten slotte herinnert deze complementariteit ons als kerken eraan dat we pelgrimerende kerken zijn, op de weg naar volheid.

Het model van de profeet

In de heilige Schrift spelen de profeten een sleutelrol in wat het volk Gods doet en wordt. Bovendien nemen zij de functies van ethisch bewustzijn op zich, van spirituele wakers wanneer het volk dreigt God te vergeten en de samenleving op te bouwen zonder verwijzing naar zijn wet en het verbond dat Hij met de mensheid heeft gesloten.

Zoals we weten, is een profeet nooit een dromer wiens ogen zijn 'gevuld met nostalgie of met fantastische visies'.⁵ Noch is de profeet een nar of een vleier van politici of machthebbers. Een profeet is juist iemand die zich verzet tegen welke valse profeet dan ook die van de gave van missie of profetie louter handelswaar maakt.⁶ Geconfronteerd met het mysterie van kwaad en lijden kan een profeet niet zwijgen, en zeker niet als het – in de woorden van Paul Validier – 'politiek

kwaad' betreft. Maar als de profeet dit kwaad en dit lijden aanpakt, is daarin altijd een spoor te ontdekken van Gods boodschap voor zijn volk in deze tijd van zijn geschiedenis. Boven het historische werk van bevrijding en eschatologie is de profeet iemand die, in de naam van Gods aanwezigheid, alle vormen van afgoderij en sacralisering weigert.

Zo weet de echte profeet van binnenuit hoe het met zijn volk is gesteld. Een profeet beziet de samenleving van het volk van zijn tijd met werkelijkheidszin, zonder zelfvoldaanheid en zonder officiële ideologieën na te praten. Een profeet durft naar de samenleving te kijken zoals die is, en hij weet alle energie van die samenleving te richten op het openen van de ogen voor wat rondom gebeurt. Indien de boodschap van profeten al hard klinkt, zo hard zelfs dat ze het eigen leven ervoor in de waagschaal leggen, dan is dat omdat ze solidariteit met hun volk voelen, het serieus nemen en geloven in de toekomst.

In deze mate omvat echte profetie zowel interpretatieve verklaring (van het verleden) als prognose (van de toekomst) van gebeurtenissen die bij voortduren het menselijk bestaan raken en vorm geven aan de tijd waarin wij leven. Profetie tracht de scheuren te begrijpen die het ritme van de tijd doorbreken. Profetie is aankondiging van Gods aanwezigheid in de wereld van vandaag. Profetie provoceert mentaliteiten en menselijke instituties die de neiging hebben zich op te sluiten in zichzelf en de Geest uit te blussen, die het aanzicht van de aarde vernieuwen wil ter voorbereiding van de komst van Gods koninkrijk. Concreter gezegd: een profeet houdt zich bezig met een drievoudige missie: aanklagen, aankondigen en aanzeggen. In de eerste plaats klaagt de profeet alles aan wat mensen vernedert, verdrukt en vertrappt. Het woord aanklacht is belangrijk; het behelst de boosheid van de profeet, die met kracht verkondigt dat de huidige situatie niet zo kan doorgaan. Heeft Europa niet dringend behoefte aan profeten die luid en duidelijk uitschreeuwen dat echte menselijke vooruitgang, volgens de natuurlijke en historische roeping van iedere mens, niet alleen bereikt wordt door zelf de in overvloed aanwezige goederen en diensten op te gebruiken of de perfecte infrastructuur te bezitten?

Daarom is voor de kerken de tijd gekomen om de verantwoordelijkheid te nemen om staten en burgers er weer aan te herinneren dat mensen heilig zijn en dat de samenleving geen ander doel heeft dan te helpen hen hun bestemming te laten bereiken. Wij verwachten van de kerken dat ze naast hen staan en, ongeacht hun ideologie of geloof, de menselijke waarden verdedigen. De kerken hebben steeds weer de boodschap te herhalen dat de individuele mens, ongeacht haar of zijn economische status, leeftijd of capaciteiten, de maat is waaraan ieder

sociaal, politiek of economisch systeem moet worden afgemeten. Pas daarna moet de profeet de ware God aankondigen, die gelooft in de mensheid, die ieder individueel mensenkind hoogacht, die mensen leert rechtop te lopen, en die een hechte, open en warme relatie wil met ieder van hen.

Dit dient te worden aangezegd op een manier die de eschatologische eisen niet vergeet, want het koninkrijk Gods zal tenslotte nooit nu al volledig kunnen worden gerealiseerd.

Ten slotte dient te profeet alles na te laten wat tegenstrijdig is aan zijn eigen boodschap. Het profetisch getuigenis van de kerken is alleen effectief als zij zelf luisteren naar het Woord. De kerken moeten aan en in zichzelf waar maken wat ze verkondigen en daaraan gestalte geven. Missie is zo getuigenis, en soms ook martelaarschap.

Alternatieve mondialisering

We zien dat een profetische positie de kerk nu campagne moet doen voeren voor een alternatieve mondialisering. Geconfronteerd met een mondialisering van het kapitaal is een mondialisering van verzet en strijd nodig geworden, en dat is iets anders dan wat de huidige antiglobaliseringsstrijder voor ogen heeft. Die mondialisering vraagt om een wereld met een menselijk gezicht. En het is de taak van de kerken christenen te mobiliseren voor de basisprincipes van duurzame ontwikkeling in deze wereld: scholing, zuiver drinkwater, het hele ontwikkelingsprookje.

Met het oog op het jaar 2000 beloofden de ontwikkelde landen 0,7 procent van hun bruto nationaal product aan ontwikkelingshulp te besteden. We hebben nu 0,2 procent bereikt, en dat cijfer groeit geenszins. Een manier waarop de Europese christenheid vandaag aan de dag missie zou kunnen bedrijven, is in het hart van de mondialisering te gaan staan en met anderen ervoor te zorgen dat deze mondialisering wordt omgekeerd ten gunste van de armen, een mondialisering van ontwikkeling wordt. Dat is mogelijk! Cijfers van het Ontwikkelingsprogramma van de Verenigde Naties (UNDP) spreken boekdelen. Om de honger uit de wereld te helpen, iedereen toegang te geven tot drinkwater en fatsoenlijke huisvesting en de voornaamste ziekten uit te bannen is slechts veertig miljard dollar nodig. Dat is tien keer minder dan wereldwijd wordt uitgegeven aan reclame. Zowel de vergadering in Quebec over de mondiale solidariteit als het Wereld Sociaal Forum in Porto Alegre hebben de herschikking van rijkdom op de agenda gezet.

In de huidige context, die gekenmerkt wordt door de institutionalisering van onrecht en sociale ongelijkheid, zijn de christelijke kerken

geroepen het subversieve potentieel van het evangelie te herontdekken. Zo kunnen ze de gist van bevrijding zijn. Bijvoorbeeld in het Afrika van vandaag, dat een museum is geworden van endemische armoede en sociale ellende, kunnen en moeten de kerken, waar zo veel Afrikanen slachtoffer zijn van verschillende gedaantes van de economische wereldorde, een God van leven verkondigen.

Het is duidelijk dat de uitdaging voor de toekomst aan het adres van de christelijke kerken enorm is. Willen ze deel uitmaken van hen die factoren van veranderingen willen zijn in een wereld waarin alle mensen kunnen wonen? Of willen ze dat niet? Christenen dienen na te denken over het mislukken van de ontwikkelingspogingen van de afgelopen tijd. Ze moeten trachten zich een beeld te vormen van een manier van leven die het mogelijk maakt dat iedere mens toekomst heeft, en dezelfde toekomst heeft. Daar niet over nadenken zou betekenen dat we onze eeuw opgeven, onze historische rol; het zou betekenen dat we de dood die we nu al hier en daar tegenkomen aan de rand van ons bestaan, een flinke hand helpen.

Als we geen museumchristendom wensen en het evangelie relevant willen laten zijn in deze tijd van mondialisering, zullen we moeten erkennen dat hongersnood, onderdrukking, sociaal onrecht en uitsluiting niet verenigbaar zijn met een God die menselijkheid wil en een wereld voor iedereen. Het is aan de kerken of ze in die God willen geloven of niet. Het is aan christenen of het christelijk geloof zaad kan worden in een strijd tegen wapens en onderdrukking.

Het model van de wijze

Wijsheid verschilt van profetie. Wijsheid zoekt de samenhang te begrijpen van alle bestaansniveaus en elk bestaansniveau, hun harmonie te vatten. Anders dan profetie is wijsheid minder begaan met barsten en breuklijnen dan met verbanden, expressie en harmonie, kortom, met orde. Wijsheid is meer geïnteresseerd in affirmatie dan in interpretatie. Wijsheid wordt op die manier een stelregel voor het leven en een levenskunst.

De wijsheid dat het christendom vandaag menselijkheid kan bieden, past in een zoektocht naar de kwaliteit van leven. Het gaat daarbij niet om een egoïstische of egocentrische manier van leven, maar een leven met anderen in een gemeenschap van liefde, van solidariteit, en met instituties die daarop zijn gericht. De boodschap van het christendom in een wereld die meer en meer in de ban van 'hebben' is geraakt, en waarin geen plaats meer is voor 'zijn', moet campagne voeren voor de kwaliteit van leven en voor goed leven.

Aan deze karaktertrek moeten twee dingen worden toegevoegd. Enerzijds moet het zoeken naar de kwaliteit van leven ecologische betrokkenheid insluiten, aan de andere kant kan dat christendom niet zon-

der betrokkenheid op andere mensen. Christelijk geloof impliceert dat ik bereid ben verandering te brengen in de manier waarop ik omga met anderen, en zet me ertoe aan mijn leven tot God te wenden, tegelijk met de bereidheid me tot anderen te keren.

In onze wereld die dreigt weg te zinken in een cowboycultuur, waarin andere mensen als concurrent, vijand, terrorist in vermomming, potentieel asielzoeker of lastige immigrant worden gezien, is het hard nodig herinnerd te worden aan zulke wijsheid. De grondvragen van het boek Genesis – ‘Wat heb je gedaan? (...) Waar is je broer Abel?’ (Genesis 4,9-10) – zijn nog steeds geldig in onze situatie en in de context van vandaag.

Een spreekwoord uit Soweto (Zuid-Afrika) luidt: ‘We zijn wat we zijn vanwege anderen.’ En een soortgelijk gezegde uit het Lingala (Congo) zegt: ‘Eén vinger kan geen banaan pellen.’ Vandaag moet christelijke wijsheid een beloofd land aankondigen van universele solidariteit, van humaniteit, als een gemeenschap van zusters en broeders van wie het kenmerk is dat ze alles met elkaar delen en dat ze wederzijds respect hebben voor elkaar, solidariteit en respect die boven alle verschillen uitgaan.

Tot slot moet eraan worden toegevoegd dat bij het zoeken naar kwaliteit van leven niet moet worden vergeten dat ook instituties de rol hebben functies, taken en goederen te reguleren volgens de wet. We dienen dringend na te denken over de juistheid van onze instituties, zoals Paul Ricoeur voorstelde in zijn ethisch denken. Hypolyte Ngimbi Nseka is tot dezelfde slotsom gekomen.⁷ Deze filosoof uit Congo benadrukt dat de ontologische noodzaak van zelfvervulling ook een noodzaak voor *communio* met anderen is. Hij beperkt dit echter niet tot de intersubjectiviteit van de relatie tussen de eerste persoon – ik – en de tweede persoon – jij. Hij breidt het uit naar de derde persoon, niet alleen naar hij of naar zij, maar naar de hele gemeenschap. Dan moeten niet alleen (individuele) mensenrechten erkend en gerespecteerd worden. Mensenrechten gaan ook op voor volken, die geroepen zijn samen een ruimte te ontwikkelen en te scheppen die steeds humaner en sociaal duurzamer is voor elk van haar leden. Landen die claimen dat ze democratisch zijn, zijn in de praktijk vaak oligarchieën. Mensen die honger hebben, zijn niet vrij. En hun alleen maar voedsel geven kan een manier zijn om hen in slaap te sussen. Behalve brood, is het nodig hun vrijheid te erkennen, hun mening over zaken die hen aangaan en hun recht die te laten horen, hoeveel of hoe weinig er ook naar hun stem wordt geluisterd.

Het model van de dichter

Christelijke missie heeft van doen met dichtkunst. Een dichter is iemand die in staat is de essentie van zaken te vatten, een ontologische boodschap te brengen en empathie te voelen voor die dingen die ons aan elkaar verbinden en met het hart van de Vader.

Waar de profeet meer aandacht heeft voor discontinuïteit, en de wijsheid voor harmonie, heeft de dichter meer aandacht voor wat ontluikt, voor het kleinste zaadje van vrijheid en toekomst. Zo is de dichter zowel iemand die anderen wakker maakt en tot leven wekt als degene die over anderen waakt en hen waakzaam houdt. De dichter maakt verborgen potenties wakker. Hij waakt en wacht op de dageraad en assisteert geboorte en groei van hoop. De dichter met de kracht van de profeet en de zachtmoedigheid van wijsheid heeft de functie mensen een visie te verschaffen, creatieve verbeelding te laten groeien zodat er ruimte komt voor wat nieuw is. Hij geeft nieuwe antwoorden op nieuwe uitdagingen die opkomen uit de geschiedenis van zijn volk. De vorm van het beloofde land die het beste past bij de dichter, is die van vernieuwing, creativiteit en inventiviteit. De dichter maakt van missie een nieuwe schepping, de herschepping van de mensheid. Het is de Geest, die deze vernieuwing tevoorschijn roept. Vanuit het perspectief van de dichter blijft de christelijke traditie altijd iets levends, omdat het evangelie telkens opnieuw vertaald moet worden in het leven van gelovige mensen.

De poëtische missie heeft altijd die toekomst voor ogen. Onze taken definiëren zichzelf in relatie met de toekomst, en onze hoop vindt daar betekenis. De hoop die ons leven geeft, is niet een hoop die van ons vraagt onze verantwoordelijkheden op te geven, maar een hoop die ons naar durf drijft. Het essentiële van de toekomst is dat die ons helpt de uitersten van de tijd te exploreren en dat die vindingrijk en creatief menselijk potentieel opent en mobiliseert.

Vindingrijkheid is een opdracht, en die ligt op het kruispunt tussen de 'geschiedenis die is geweest' en de 'geschiedenis die nog moet worden gemaakt'. Haar voornaamste bondgenoot is de levende herinnering. Een waakzame herinnering die ons toelaat ons verleden opnieuw te bezoeken, maar die ook voorkomt dat we ons verliezen in het gouden zand van de nostalgie van voorbije en verloren paradijzen. Integendeel. In de herinnering wordt onze verbeelding voortgestuwd op zoek naar een toekomst die moeten worden gevonden.

Een samenleving zonder dichters is een samenleving zonder visie. Zonder visie is er ook geen drang een grote toekomst te bouwen. Welke visie op onze bestemming hebben wij vandaag aan de dag, nu we aan het begin staan van de eenentwintigste eeuw? Als wij onszelf zien in het licht van Gods project met ons, kan die visie niet anders

zijn dan die van een humane samenleving, een samenleving van mensen, van broederschap en van solidariteit.

Het is de opdracht van het christendom een flinke bijdrage te leveren aan de opbouw van dat Europa en van die humaniteit, er het geweten van te zijn, die visie vruchtbaar te laten zijn, leven mogelijk te maken waarin dichters zich kunnen ontplooien en hun visie op hun geloof in Jezus Christus.

Dit is het moment om het poëtische missietijdperk te beginnen. Het is het tijdperk van missionaire creativiteit, die, geïnspireerd door de aanwezige Geest, die het aanzicht van de aarde vernieuwt, nieuwe antwoorden doet vinden op de nieuwe uitdagingen waarmee de hedendaagse mensheid wordt geconfronteerd. We hebben de ziel van een dichter nodig om het pad te durven uitzetten waarlangs onze humaniteit nieuwe levensadem krijgt.

Een pad uitzetten is een synoniem van missie. Zoals Elia in het verleden kunnen we niet slapen onder de jeneverstruik en verbale orthodoxie aanhangen. *Surge, grandis tibi restat via*: sta op, er is nog een lange weg te gaan!

Missie gaat over het opnemen van Jezus' strijd tegen al wat mensen onderdrukt, om ze hun waardigheid terug te geven als zonen en dochters van God, om de geschiedenis terug te plaatsen op het juiste spoor. Missie gaat over het volgen van de wijsheid van de Vader, die de zon gelijkelijk laat schijnen over goeden en kwaden en die alle mensen oproept zijn kinderen te zijn. Missie gaat ook over betrokkenheid op mensen, is iedere man als broeder en iedere vrouw als zuster zien. Missie is opkomen voor broederlijke humaniteit. Missie houdt in dat we de Geest die het aanzicht van de aarde vernieuwt, toelaten in ons te wonen, om van ons dichters te maken naar zijn beeld, vroedvrouwen van een nieuwe humaniteit door het inslaan van nieuwe paden van dialoog tussen de mensen.

Uit het Engels vertaald door Jan Brock

Noten

- 1 M. Cheza, 'Les perspectives prophétiques', in: L. Santedi Kinkupu en A. Kabasele (redactie), *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs D. Atal Sa Angang et R. De Haes*, Kinshasa: FCK, 2004, 249-250.
- 2 M. Amaladoss, *A la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises*, Parijs: Ed. de l'Atelier, 1997, 30.
- 3 Deze stelling is van L. Ferry in *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Parijs: Grasset, 1996, 241-242.

- 4 V. Cosmao, *Un monde en développement? Guide de réflexion*, Parijs: Les Éditions ouvrières, 1984, 129-130.
- 5 L. Santedi Kinkupu, 'La mission prophétique de l'Église – famille de Dieu en Afrique. Perspectives post-synodales', in: L. Santedi Kinkupu en A. Kabasele Mukenge, *aangehaald werk*, 328.
- 6 P. Buetubela Balembo, 'Le prophète et sa patrie. Lecture contextuelle de Lc 4, 23-24', in L. Santedi Kinkupu en A. Kabasele Mukenge, *aangehaald werk*, 59.
- 7 H. Ngimbi Nseka, *Ethique et intersubjectivité. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société*, Kinshasa: FCK, 2001.

⇒ **Léonard Santedi Kinkupu** is deken van de katholieke faculteit voor theologie van Kinshasa (Democratische Republiek Congo).

Naar integratie van migrantenchristenen in Europa?

De casus van Nederland¹

Wout van Laar

Twee jaar geleden vierde de Nederlandse Zendingsraad zijn vijfeventigste verjaardag in Rotterdam. Thema van deze gebeurtenis was: 'De wereldkerk op de vierkante kilometer'. De deelnemers aan de viering brachten bezoeken aan zeven verschillende migrantenkerken in een deel van de wijk Cool, in het hart van de stad, waar in totaal ongeveer vijfduizend mensen leven, van wie meer dan de helft 'allochtonen'.

In vroeger tijden vertrokken zendelingen via de Rotterdamse haven naar verre en vreemde streken. Door Jezus' liefde en andere motieven gedreven droegen zij het evangelie naar gebieden overzee. Zij trokken van West naar Oost en Zuid. Die tijden zijn voorbij. Op de plek waar zij scheep gingen, wonen nu de vreemdelingen zelf. Vandaag komen uit diezelfde verre landen evangelisten deze kant op, naar Nederland en andere landen van Europa. En met hen arriveren duizenden anderen, in de hoop op vrijheid, geluk, toekomst. Niet-westerse geloofsgemeenschappen bloeien in veel delen van de stad. Op plekken waar dertig jaar geleden de christelijke presentie vrijwel was verdwenen, is het christendom terug. Rotterdam telt zeker 95 migrantenkerken, afkomstig uit Azië, Afrika en Latijns-Amerika. Veel van die kerken zijn krachtig missionair aanwezig. Verspreid over Nederland zijn er honderden migrantenkerken te tellen.²

Deze werkelijkheid biedt de kerken van het Westen unieke kansen om de wereldkerk op eigen bodem te ontmoeten. De oude Europese kerken zien zich geconfronteerd met nieuwe gezichten van christendom om de hoek van hun eigen kerkgebouwen en in hun parochies. Zij worden uitgedaagd door tot nu toe onbekende uitdrukkingen van christelijk geloof, vanuit de hele wereld. Ongewone Afrikaanse, Braziliaanse en Chinese vormen van christendom geven kleur aan multi-etnische steden als Rotterdam, Madrid en Londen. Op een doorsnee zondag kom je meer niet-westerse christenen tegen op weg naar een van hun plaatsen van samenkomst dan christenen van 'witte' gevestigde denominaties onderweg naar hun kerkgebouwen. De veel-

heid van migrantenkerken in Europa weerspiegelt de veranderende condities op mondiale schaal. Daarvan zal ik hierna drie aspecten noemen.

Van Zuid naar Noord

In de eerste plaats moet de instroom van migrantenkerken in Europese landen worden verstaan in de context van migratiebewegingen die van Zuid naar Noord gaan. In de huidige wereld speelt internationale migratie een belangrijke, maar vaak onvoldoende erkende rol. Als wereldwijd fenomeen raakt migratie vrijwel elk niveau van het publieke leven en wordt zij gedreven door machtige economische, sociale en politieke krachten. Het aantal internationale migranten is de laatste decennia toegenomen van 75 miljoen naar 200 miljoen, inclusief 9,2 miljoen vluchtelingen. Dit staat gelijk aan het aantal inwoners van het huidige Brazilië, het vijfde land in grootte ter wereld. De aantallen groeien snel, en migranten treft men vandaag in alle delen van de wereld. In de 'ontwikkelde wereld' is hun aantal gestegen tot 110 miljoen (60 procent van alle migranten in de wereld).³ Volgens statistieken van de Nederlandse regering vestigden zich in het jaar 2000 honderdduizend Afrikanen in dit land. En dan gaat het alleen over hen die over een legale status beschikken; de aanwezigheid van talloze niet-geregistreerde Afrikanen is officieel niet erkend. Het werkelijke aantal immigranten zou wel eens het dubbele kunnen zijn van wat de officiële cijfers zeggen.

Voornamelijk ten gevolge van de enorme migratiestromen die door de wereld gaan, wordt het goede nieuws van Jezus vandaag over de aarde verspreid. In veel gevallen gebeurt dit spontaan, niet georganiseerd en buiten de controle van de hoofdkwartieren van de zendingsorganisaties in het Westen om.

Postwesters christendom

In de tweede plaats weerspiegelt de veelheid van migrantenkerken de enorme veranderingen binnen de wereldkerk. Gedurende de laatste decennia is de wereldkaart van het christendom ingrijpend gewijzigd. Het zwaartepunt van het wereldchristendom heeft zich definitief verplaatst van het noordelijk naar het zuidelijk halfrond. Terwijl in het Noorden de kerken vaak worstelen om te overleven, zijn in het Zuiden veel kerken explosief gegroeid. Lamin Sanneh, een theoloog uit Gambia, signaleert twee ontwikkelingen die gelijk op gaan: er tekent zich een *postchristelijk* Westen af, met als keerzijde een snel in betekenis toenemend *postwesters* christendom.⁴ Bijna twee derde van alle christenen leeft in Afrika, Latijns-Amerika en Azië. Kerken en missionaire organisaties zijn zich doorgaans onvoldoende bewust van het feit dat het christendom opnieuw een niet-westerse religie is.

Als de ontwikkelingen zo doorgaan, zouden Europese christenen in korte tijd niet meer dan een fragment zijn van een niet-westerse meerderheid, waarin charismatische en pinksterchristenen de boventoon voeren. Vooral kerken en bewegingen uit die tradities weten grote aantallen mensen te trekken. Zij bieden nieuwe inspiratie en hoop aan miljoenen mannen, vrouwen en kinderen. Het pentecostalisme kan gezien worden als de snelst groeiende uitdrukking van het christelijk geloof in de geschiedenis. Het half miljard 'pentecostalen' en charismatische christenen bestaat voornamelijk uit Aziaten, Afrikanen en Zuid-Amerikanen. Van elke vier christenen op aarde is er één een pinksterchristen.⁵ De werelddelen waar de meeste (jonge) mensen wonen, zijn de gebieden waar de grootste expansie van het pentecostalisme heeft plaatsgevonden. Wij zijn getuige van een snelle 'pentecostalisering' van het wereldchristendom, die grote gevolgen zal hebben voor het toekomstige karakter van de wereldkerk. Ook in ons continent wordt het christendom door de aanwezigheid van migrantenkerken meer en meer gestempeld door de in betekenis toenemende 'Geest-kerken' van Afrika, Latijns-Amerika en Azië. In het fenomeen van de migrantenkerken hebben wij niet te maken met exotische resten uit de oude 'zendingsdoos', zoals sommigen nog steeds volhouden, maar zien wij ons geconfronteerd met voorposten van het christendom van de toekomst.

De kerken van het Zuiden laten zich niet langer drukken in de westerse categorieën van 'oecumenisch' en 'evangelisch', of 'progressief' en 'conservatief'. Zij dupliceren niet langer wat hun wordt voorgezegd door de kerken van het Noorden, maar reageren op het evangelie op hun eigen, onderscheiden wijzen. Het wereldchristendom laat een rijke verscheidenheid van antwoorden zien op de uitnodiging tot navolging van Christus, zonder dat die antwoorden noodzakelijkerwijs passen binnen het raamwerk van de verlichting, waarbinnen de moderne zendingsbeweging zich consequent heeft bewogen. Kenneth Cragg zei reeds in 1968: 'Het christendom moet bereid zijn te sterven aan de gedachte dat de westerse vorm alleenrecht zou hebben, om op een authentieke manier te leven binnen de volheid van menselijke culturen. Christus, die zo lang is geassocieerd met Europa en Noord-Amerika, wordt de Christus van de hele wereld.'

Van onderaf

In de derde plaats is het raamwerk waarbinnen 'zending' en 'missie' vandaag plaatsvinden, compleet veranderd. Het tijdperk van de moderne zendingsbeweging is voorbij. Het traditionele paradigma veronderstelde dat 'zending' ging van Noord naar Zuid, van de rijke wereld naar de wereld van de armen, van de centra van de macht naar

de periferie, van boven naar beneden. De 'zending' vertegenwoordigde de rijke wereld en droeg doorgaans een bundel geld en projecten met zich mee. Aan het begin van de eenentwintigste eeuw zijn wij voornamelijk getuige van het omgekeerde: de hoofdstroom van de missionaire beweging gaat van Zuid naar Noord en van Zuid naar Zuid, van de arme naar de rijke wereld, vanuit de marges naar de centra van de macht, van beneden naar boven.

Wat wij in onze generatie zien gebeuren, herinnert ons aan de vroege kerk. De apostel Petrus spreekt tot de paria bij de tempelpoort: 'Zilver of goud heb ik niet, maar wat ik heb, geef ik u' (Handelingen 3, 6). Door het spontane getuigenis van een stelletje asielzoekers vindt de doorbraak naar de niet-joodse wereld plaats, en bereikt het evangelie de hellenistische metropool Antiochië. Joodse vluchtelingen – een aantal van Afrikaanse komaf – die volstrekt zijn aangewezen op de ontferming van anderen, proclameren in hun kwetsbaarheid ten overstaan van de alomtegenwoordige machten en goden van het *Imperium Romanum*: 'Jezus, de Gekruisigde, is Heer' (Handelingen 11, 20).

In onze tijd komen de vitaalste uitdrukkingen van christelijk geloof vanuit de onderkant van samenlevingen. Christus wordt als de levende ontdekt op de meest desolate plaatsen van de aarde. In de dagelijkse strijd van overleven brengt Hij hoop en troost. Op hun benen gezet en toegerust door zijn Geest geven armen wervend getuigenis van de hoop die in hen is. Wat wij vandaag op mondiale schaal zien gebeuren, herinnert aan het begin van Jezus' optreden. Niet in het voorname Jeruzalem en Judea, maar uitgerekend in het marginale en verdrukte Galilea vindt zijn boodschap herkenning. Daar ziet het volk dat in duisternis wandelt, een groot licht. Het doet denken aan de woorden van Paulus: 'Wat in de ogen van de wereld dwaas en zwak is, heeft God uitgekozen om de wijzen en sterken te beschamen' (1 Korintiërs 1, 27).

Is het niet zo dat, ook in onze Europese steden, zending voornamelijk plaatsvindt vanuit de marges? In de periferie van onze steden verschijnt een nieuw christendom, dat vroeg of laat dat wat over is van het 'oude' christendom, van nieuwe impulsen zal voorzien. Zoals eerder fungeert de stad opnieuw als broedplaats voor spirituele en sociale vernieuwing, net zoals dat het geval was in de vroege kerk en tijdens de reformatie van de zestiende eeuw.⁶

Niet langer valt het te negeren: als nooit tevoren heeft de wereldkerk een multi-etnisch gezicht. Het is van levensbelang te erkennen dat het christendom van Europa breder is dan de traditionele uitdrukkin-

gen daarvan, zoals die door de verlichting heen zijn gegaan. In de migrantenkerken worden de gevestigde Europese kerken uitgedaagd hun 'monoculturele' patronen tegen het licht te houden en zich te herbezinnen op de veranderde plaats en rol binnen de ene universele gemeente van Jezus Christus. Deze *ekklesia*, vrucht van *God's way of globalisation* (Philip Potter), is springlevend en manifesteert zich als een multiculturele werkelijkheid met een ongekende rijkdom aan oude en nieuwe tradities. Deze vormen potenties die ertoe kunnen bijdragen dat Europa zijn ziel terugvindt. Wat wij tijdens onze generatie beleven, brengt ons het pinksterfeest in Jeruzalem in herinnering. Interculturele ontmoetingen met medechristenen overal vandaan kunnen iets krijgen van een voorproefje van wat de apostel Johannes op het eiland Patmos gezien heeft aangaande de toekomst: het loflied van 'een onafzienbare menigte die niet te tellen was, uit alle landen en volken, van elke stam en taal' (Openbaring 7, 9).

Een passende metafoor ter ontwikkeling van een 'multiculturele ecclesiologie' is het bijbelse concept van het 'lichaam van Christus': 'Wij zijn allen gedoopt in één Geest en zijn daardoor één lichaam geworden, wij zijn allen van één Geest doordrenkt, of we nu uit het Joodse volk of uit een ander volk afkomstig zijn, of we nu slaven of vrije mensen zijn' (1 Korintiërs 12, 13).

Rechten in het beloofde land

Zijn de kerken van Europa klaar om op verantwoorde wijze in te spelen op de nieuwe verhoudingen binnen de wereldkerk en op wat de Geest daarin misschien bezig is te doen in de geschiedenis van de wereld? De meeste '*mainline*' kerken reageren traag en lijken vast te houden aan hun 'monoculturele' patronen. Westerse zendingsorganisaties neigen ertoe de implicaties van het nieuwe paradigma dat zich aftekent, te willen ontkennen.

Er worden verschillende antwoorden gegeven op het fenomeen van de migrantenkerken. De protestantse kerken in Nederland schoten lange tijd ernstig tekort. Na de Tweede Wereldoorlog slaagden zij er niet in de migranten een geestelijk thuis te bieden. Er bestond nauwelijks interesse voor de opvang van Molukkers door de kerken. Ook bij de latere instroom van Surinaamse en andere groepen migrantenchristenen bleef integratie in de bestaande kerken vrijwel uit. Migrant en hun kerkelijke organisaties werden bijna geheel ontkend in hun bestaan. Veel 'witte' kerken beschouwen migrantenkerken nog steeds als resten uit een zendingsverleden dat zij al lang achter zich hebben gelaten. Of als een of ander godsdienstig bijproduct van de westerse wereld in de 'Derde Wereld'. Nog steeds kan men spreken van een 'ongemakkelijke relatie' tussen 'oude' en 'nieuwe' kerken in West-Europa.

Dit kwam duidelijk naar voren tijdens de twaalfde assemblee van de Conferentie van Europese Kerken (CEC) in Trondheim (2003). Deze bijeenkomst besteedde veel aandacht aan de zaak van migranten in Europa en hun rechten. Maar gedurende de sessies werd meer dan eens de vraag gesteld waarom zelfs niet één migrantenkerk was uitgenodigd voor de assemblee. Doorgaans worden migranten beschouwd als object van sociale zorg; vaak staan zij in het rijtje van de probleemgroepen. Het bestaan van soms vitale christelijke gemeenschappen daaronder wordt doorgaans over het hoofd gezien; laat staan dat zij als subject van hun eigen geschiedenis zouden worden begroet als partners in de ene zending van God. Een van de documenten van Trondheim prijst de rijkdom van de islam en andere niet-christelijke culturen als giften van God aan Europa. Het document gaat voorbij aan het grote aantal levende niet-westerse christelijke tradities in ons continent. De aandacht die tijdens de zendingsconsultatie in Boedapest wordt besteed aan de migrantenkerken, is een indicatie dat er langzaam iets verandert.

In zeker opzicht vormen migrantenkerken een probleem, of zelfs een bedreiging voor de oude kerken. Zij verkondigen een evangelie dat wordt beschouwd als conservatief en verouderd. Zij zouden een boodschap uitdragen die door de oudere kerken allang was losgelaten. Zij zouden een morele agenda voeren die in de westerse samenleving en de kerken niet langer acceptabel wordt geacht. Dat voert soms tot een laatdunkende houding: 'conservatieve' migrantenkerken zouden zich theologisch moeten laten bijscholen voordat zij zouden kunnen worden geaccepteerd in de 'progressieve' oecumenische beweging.⁷

Aan de andere kant zijn er mensen die de niet-westerse kerken romantiseren. Zij verwelkomen ze alsof alle heil nu uit het Zuiden moet worden verwacht. Hun modellen en wijzen van geloven zouden moeten worden gekopieerd. Anderen stellen, op grond van idealistische beelden, voor samenwerkingsprogramma's te beginnen ter revitalisering van de oude kerken in hun strijd om te overleven. Dan kan de ontmoeting zelf in de weerbarstige praktijk alleen maar tegenvallen en tot teleurstelling leiden. Het probleem is dat uiteindelijk de migrantenkerken lijken te moeten passen in de 'oecumenische' of 'evangelische' visie op de zending van de kerk.

Het gaat erom de migrantenkerken te respecteren in hun eigen agenda en het vaststellen van hun eigen prioriteiten. Hun eerste zorg heeft betrekking op de zoektocht naar de eigen identiteit. Hun gemeenschappen bieden een geestelijk thuis in een vreemde omgeving die

hen niet begrijpt of zelfs niet accepteert. Het is opmerkelijk dat migrantenkerken, anders dan veel westerse christenen, niet zozeer de culturele verschillen beklemtonen als wel verlangen met anderen de eenheid in Christus te vieren, die culturele grenzen overstijgt. Hun identiteit is niet bepaald door – bijvoorbeeld – hun Afrikaan-zijn, noch door hun zwart-zijn, maar door het christelijk geloof, dat geen culturele of raciale grenzen kent. In hun eigen verstaan heeft God hun in hun deelname aan de wereldwijde zending van de universele kerk een unieke kans gegeven om het evangelie te verspreiden onder hen die dreigen verloren te gaan. 'Zij zien zichzelf niet als ballingen, erop uit om terug te keren naar hun vaderland, maar identificeren zich eerder met de voormalige slaven in Egypte, die door God in het beloofde land werden gebracht. Zij hebben een recht om hier te verblijven, zelfs als overheidspersonen of regeringen hun vertellen dat dit niet het geval is.'⁸

Een gave van God

Veel nieuwe oecumenische vragen komen naar boven: wat zal men in de synoden en oecumenische raden van kerken verstaan onder 'integratie'? Wordt van de 'nieuwe' kerken verwacht dat zij deel zullen uitmaken van de oude rigide structuren, of zal creatief naar nieuwe en lossere samenwerkingsverbanden worden gezocht? Zal de aanwezigheid van zo veel christenen onder de 'vreemdelingen' de houding van witte christenen ten opzichte van vreemdelingen veranderen? Eén ding is zeker: de beste kans voor eenheid ligt niet in het werken aan gemeenschappelijke documenten en confessies, noch in het sleutelen aan organisatiestructuren. Ook moet de relatie niet worden gedefinieerd in termen van filantropie, in diaconale schema's, waarbij de ander object blijft van neerbuigende zorg. Alleen werkelijk oecumenische relaties in wederkerigheid kunnen leiden tot vruchtbare samenwerking in Gods zending.

De hispano-Amerikaanse historicus en theoloog Justo Gonzalez beklemtoont terecht dat 'de visie van 'een onafzienbare menigte die niet te tellen was, uit alle landen en volken, van elke stam en taal' veel meer inhoudt dan een beetje kleur en folklore brengen in onze traditionele diensten. Het houdt radicale veranderingen in van de manier waarop wij onszelf verstaan en de manier waarop wij onze zaken doen.'⁹ Vereist is een verandering in mentaliteit in de gevestigde Europese kerken en gelovigen ten opzichte van de 'vreemdeling'. De komende jaren zal het erom spannen of 'Fort Europa' zich nog meer zal verharderen in een kille politiek die geen raad weet met de multiculturele en multireligieuze realiteit waarin wij leven, of dat ons werelddeel zich zal weten te bevrijden van de kramp ten gunste van een open-

heid die ruimte biedt aan het vreedzaam samenleven in een pluraliteit van culturen. De migrantenkerken vormen een uitdaging aan de vroegere *mainline* kerken om in een tijd van toenemende vijandigheid tegenover de vreemdeling een alternatieve omgangsstijl te laten zien, waarbij etnische tegenstellingen worden overstegen, en de 'andersheid' van de 'buitenlander' niet als een bedreiging, maar als een belofte wordt beleefd en vruchtbaar wordt gemaakt. Zolang wij de nieuwe, 'allochtone' kerken als exotische en tijdelijke verschijnselen zien, kunnen we hooghartig aan hen voorbijgaan en onze eigen vormen en tradities als normatief blijven zien. Hun blijvende aanwezigheid zal ons er meer en meer toe dwingen te zien op hun rijkdom en giften. Wij zouden de variëteit van deze 'buitenlandse' kerken in hun vitaliteit moeten zien als een bijzondere gave van God aan een geseculariseerde wereld die wanhopig op zoek is naar nieuwe zingeving en hoop. Zij zouden kunnen bijdragen aan de vernieuwing van de hele kerk door verzoening te brengen te midden van allerlei vormen van gebrokenheid in onze landen en samenlevingen. De spirituele ziekten en de crisis die het rijke Noorden teisteren, zouden wel eens genezing kunnen vinden als de stemmen van de niet-westerse wereld werkelijk zouden worden gehoord en verstaan.

Noten

- 1 Deze bijdrage is een bewerkte vertaling van een inleiding tijdens de European Mission Consultation van de Conference of European Churches (CEC) in Boedapest, 23-28 januari 2007.
- 2 Alle Hoekema en Wout van Laar (redactie), *De wereldkerk op een km². Migrantkerken in Rotterdam*, Utrecht: Nederlandse Zendingsraad, 2004, bevat portretten van zeven migrantkerken binnen een vierkante kilometer in de wijk Cool, in het geseculariseerde hart van deze havenstad.
- 3 Statistieken uit *Report of Global Commission on International Migration (GCIM)*, 2005, www.gcim.org. In het jaar 2000 telde Europa 56,1 miljoen migranten (7,7 procent van de bevolking). Ten minste vijf miljoen van hen hadden toen een irreguliere status. Men schat dat elk jaar ten minste een half miljoen 'ongedocumenteerde' migranten in Europa arriveren.
- 4 Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*, Eerdmans, 2003.
- 5 Allan Anderson, 'The Proliferation and Varieties of Pentecostalism in the Majority World', in: *Fruitful in this Land*, 19-31.
- 6 Martien Brinkman, 'The Emergence of a New Kind of Christianity in West European Cities. A Dutch Reformed Assessment', in: Christine Liene-mann-Perrin en anderen (redactie), *Contextuality in Reformed Europe. The Mission of the Church in the Transformation of European Culture*, New York, 2004, 74.

- 7 Wout van Laar, 'Rol van migranten in zending Europa. Raad van Europese kerken bijeen in Trondheim', in: *Centraal Weekblad*, 11 juli 2003, 5
- 8 Claudia Währisch-Oblau, 'We shall be fruitful in this Land', in: *Fruitful in this Land*, 42.
- 9 Justo Gonzalez, *For the healing of the Nations. The Book of Revelation in an Age of Cultural Conflict*, Orbis Books, 1999, 92.

∞ Wout van Laar is directeur van de Nederlandse Zendingsraad.

Tegengestelde trends in oecumene en zending in Latijns-Amerika

Wout van Laar

Half november 2006 had ik het voorrecht deel te nemen aan een Latijns-Amerikaans zendingscongres dat plaatsvond in het Spaanse Granada. Tweeduizend vertegenwoordigers van kerken en autochtone missionaire organisaties waren voor de gelegenheid vanuit alle hoeken van hun continent overgevlogen naar Europa. Met overtuiging gaven zij te kennen: 'Ooit verklaarde men Latijns-Amerika tot een zendingsveld. Nu verklaren wij ons tot een kerk die zich krachtig mobiliseert tot deelname aan de wereldzending.'

Compleet anders was de toon in februari dit jaar in Buenos Aires. Daar kwam de vijfde assemblee van de Raad van Latijns-Amerikaanse Kerken (CLAI) samen. Ongeveer vijfhonderd gedelegeerden uit alle delen van het continent en een aantal gasten uit Europa en de Verenigde Staten woonden het evenement bij. Als *misión* al in beeld kwam, dan weinig overtuigend en tegen de deprimerende achtergrond van de 'aanzienlijke teruggang in leden van onze kerken'. De CLAI fungeert als de oecumenische beweging van de 'historische kerken'. Deze maken zich ernstig zorgen over hun voortbestaan, terwijl het protestantisme nergens zo snel groeit en vitaal aanwezig is als in Latijns-Amerika, en terwijl er sprake is van een indrukwekkende deelname van talrijke Latijns-Amerikaanse kerken aan de wereldzending. In de conferentieruimten in Buenos Aires was daarvan niets te merken. Een verslag van beide samenkomsten brengt aan het licht hoezeer in zichzelf verdeeld en vol tegenstellingen het Latijns-Amerikaanse protestantisme nog altijd is.

Niet minder dan tweeduizend Latijns-Amerikanen waren overgekomen naar ons werelddeel om deel te nemen aan het derde Ibero-Amerikaans Zendingscongres (COMIBAM) van 13 tot 17 november 2006. Daarnaast waren er driehonderd latino-zendelingen uit het veld en honderd waarnemers, onder wie een enkeling uit Europa. Opmerkelijk was de keuze voor Granada. Niet in Latijns-Amerika,

maar in Europa kwam men samen, uitgerekend op de plaats van waaruit Columbus in 1492 werd uitgezonden. Op de plek van waaruit de gewelddadige kolonisering van de Nieuwe Wereld begon, boog men zich over de strategie voor de evangelisering van de wereld in omgekeerde richting. De keuze voor Granada was ook een praktische: de zendelingen van de velden van Europa, Noord-Afrika en Azië konden makkelijker meedoen.

Het werd een waar *fiesta*, met een mix van Latijnse culturen: het ritme van de Argentijnse tango, de Braziliaanse samba, de ijle Andesmuziek uit de Cordillera en de heerlijke Dominicaanse meringue vulden de congreszaal. Vrolijke vlaggen van tientallen landen kleurden het podium. De passie voor zending die het congres doortrok, deed denken aan de beginjaren van de zendingsbeweging vanuit Europa, aan de tijd van de eerste liefde, toen in het voetspoor van de Engelse schoenlapper William Carey talloze mannen en vrouwen vol toewijding en offerbereidheid uitgingen zonder te weten waar zij komen zouden.

Het *Congreso Misionero Iberoamericano* (COMIBAM) is een samenwerkingsverband dat de Latijns-Amerikaanse kerk tot zendingskerk wil transformeren.¹ Via netwerken, consultaties, literatuur enzovoort wil de organisatie de kerken van het continent in staat stellen het evangelie uit te dragen naar alle volken. Achtergrond is de sterke groei van de evangelische en pinksterkerken, met zo'n zes procent per jaar. Er worden getallen genoemd van 75 miljoen leden in 2005. Vanaf het eind van de jaren zeventig hebben Latijns-Amerikaanse evangelische kerken een toenemend aantal zendelingen uitgestuurd. Maar pas met het COMIBAM-congres in 1987 in São Paulo kwam de beweging goed op gang. In 24 landen zijn nationale netwerken gevormd, die over kerkelijke grenzen heen kerken helpen zich te mobiliseren in de wereldzending. 'Uit dankbaarheid voor wat God Latijns-Amerika in het evangelie en de sterke groei van de kerk geschonken heeft', wil men andere volken laten delen in de rijkdom.

Momenteel zijn er meer dan 7.500 protestantse latino's als zendelingen werkzaam over heel de wereld; daarbij mikt men vooral op tot nu toe onbereikte gebieden. En dan hebben we het nog niet over de talloze Latijns-Amerikaanse migranten en hun gemeenschappen die het evangelie spontaan in hun nieuwe woonomgeving verspreiden.

Doel van het congres was de inspanningen van de zending tot nu toe te evalueren. Het ging om 'resultaten en uitdagingen onder de niet-bereikten'. Er was alle ruimte om te luisteren naar de ervaringen van de driehonderd Latino's in het veld om daarvan te leren en de strategie waar nodig bij te stellen.

COMIBAM is van oorsprong een conservatieve beweging, gedomineerd door Noord-Amerikaanse evangelicals. Tijdens het congres bleek dat de beweging een ontwikkeling heeft doorgemaakt. Zo kwamen de eerste resultaten op tafel van een serieus en kritisch zelfonderzoek, waarbij niet alleen gekeken werd naar de rol van zendende kerk en zendingswerker, maar ook verbindingen werden gezocht met op het veld al bestaande christelijke gemeenschappen en kerken. De zwakke punten werden eerlijk opgesomd: de missionaire training is zwak, zendingen moeten vaak zelf naar fondsen zoeken, er is gebrek aan pastorale zorg voor de zendingswerkers. Maar men stelt creatief bij en gaat door.

De zendingsbeweging vanuit Latijns-Amerika is bezig volwassen te worden en levert haar eigen bijdrage in de onvoltooide taak van de wereldzending. Een krachtig zelfbewustzijn maakt dat men het Noorden niet langer nodig heeft. De beweging heeft een eigen Latijns-Amerikaans karakter en ontwikkelt een eigen strategie.² Noord-Amerikanen speelden in het programma geen rol. De weinige vertegenwoordigers uit het noorden beperkten zich tot luisteren.

Van zendingsveld naar zendende kerk

Het congres richtte zich niet specifiek op Europa als werkterrein, maar op de hele wereld. De meeste aandacht ging uit naar onbereikbare gebieden in Noord-Afrika en Azië. De zending beweegt zich meer en meer binnen Zuid-Zuidcontacten; er wordt gewerkt in interculturele teams, waarbij lokale kerken faciliteren. Er springen vonken van herkenning over tussen kerken van Latijns-Amerika en India. In de marges van de wereld en vanuit een context van armoede ontstaan nieuwe vormen van zending. 'Wij delen dezelfde ervaring en weten uit ondervinding wat het is gebrek en onrecht te lijden.'

Het rijke Westen ziet hoe het initiatief van de zending is overgenomen door de kerken van het Zuiden. Zending in de eenentwintigste eeuw wordt niet langer bepaald door hen die het geld hebben, maar door degenen die de passie hebben voor het evangelie. Dat brengt ons bij het geheim van de navolging, die vreugde in het lijden inhoudt, een thema dat tijdens het congres gedurig terugkeerde.

Er zijn heel veel kritische vragen bij COMIBAM te stellen. Alle fouten die de moderne zendingsbeweging maakte, en die vanuit het Westen nog steeds gemaakt worden, zie je bij de latino's terug. Maar de conservatieve schalen zijn gebroken, en de beweging verandert voortdurend door de ervaringen in het veld en de zich intensiverende contacten met de kerken van Azië en Afrika. Veelzeggend is dat de meeste hoofdtoespraken kwamen van mensen uit het Zuiden.

De Indiase pastor C. Sekar zocht in zijn lezing naar bijbelse antwoorden op het vraagstuk van de mondiale armoede. Hij zei dat het stichten van weeshuizen en hostels niet genoeg is. Hij kwam op voor een holistische zending, die werkt aan een 'socio-spirituele transformatie van mens en samenleving'. 'Het evangelie beweegt ons ertoe te breken met structuren van armoede en geeft mensen hun waardigheid terug. In een wereld van toenemend religieus fanatisme is een radicale verandering van traditionele methoden gewenst.'

De Egyptische kerkleider Hermano Yousef gewaagde van een grote gebedsbeweging in het Midden-Oosten. We zagen videobeelden van twaalfduizend mensen die in zijn land deelnamen aan een gebedsweek. Indringend vertelt Yousef over de Egyptische kerk, die door de overheid, moslims en buitenlandse christenen ontkend of genegeerd wordt. Hij vroeg om samenwerking in nederigheid. 'Er zijn talloze zendelingen in Egypte. Maar iedereen begint steeds opnieuw, en niemand ziet ons, die al eeuwen proberen het evangelie te delen in de moslimwereld. Help ons in de taak getuige te zijn.'

Antonio Peralta, die al twintig jaar in Noord-Afrika werkt, zag veel activisme dat mikt op snelle resultaten. Succes en zegen zijn niet hetzelfde. Zegen volgt op gehoorzaamheid. Hoe zal het evangelie van vrede en verzoening spreken tot Irakezen, Libanezen, Syriërs en Palestijnen, als evangelische kerken de oorlogszuchtige politiek van Bush toejuichen? Hij zag de vermenging van geloof en nationale belangen van zogenaamde christelijke landen als een enorme belemmering voor het christelijke getuigenis in de moslimwereld. Ook uit landen als Albanië, Turkije en China klonken getuigenissen, die doorgaans samenwerking met lokale kerken benadrukten. Vrijwel niemand sprak in termen van een kruistocht tegen de islam. Steeds weer klonk de oproep de gezindheid van Christus te weerspiegelen. Het gaat erom het leven duurzaam met anderen te delen in respect voor de lokale culturen.

De nieuwe voorzitter van COMIBAM, de Argentijn Carlos Scott, uitte bij zijn aantreden stevige kritiek op de theologie van de welvaart met haar hang naar snelle resultaten en succes, aantallen en macht. 'Wij geloven niet in bureaus en sluitende begrotingen, maar in Gods kracht die zich in zwakheid manifesteert.' Scott ziet zijn beweging als het spontane antwoord op vernieuwende activiteit van de Geest van God 'die de structuren van onze denominaties aan het wankelen heeft gebracht en ons bewogen heeft tot deelname aan zijn zending'. 'Op een gegeven moment ontdek je dat er iets gaande is. Je voelt de wind opsteken en je hijst het zeil.' 'De beweging blijkt besmettelijk. Wij heb-

ben die niet onder controle en kunnen niet zeggen hoe het verder gaat. De Geest doorbreekt grenzen en bereikt, ook via onze zendelingen, de meest afgelegen plaatsen van deze wereld. Prijst God daarvoor!

Natuurlijk kon men niet heen om gastland Spanje en Portugal, historisch en cultureel nauw verbonden met Latijns-Amerika. De kleine kerken van het Spaanse protestantisme, die er grote moeite mee hebben het hoofd boven water te houden, beleefden de massieve overkomst van zo veel Latijns-Amerikanen niet alleen als een zegen. Niet alleen omdat zij vrijwel niet bij de voorbereiding waren betrokken. Velen ergerden zich aan de pretenties vanuit de voormalige koloniën om de oude protestantse kerken en instituten op het Iberisch schiereiland te revitaliseren. De Spaanse kerken waren dan ook sterk ondervertegenwoordigd.

Al met al was Granada 2006 een opmerkelijk congres en een mijlpaal in de geschiedenis van de mondiale missionaire beweging. Beter dan toe te geven aan de neiging COMIBAM in een hokje te stoppen en bevestiging van onze eurocentrische vooroordelen te zoeken, is het op serieuze en faire wijze aandacht te besteden aan deze niet te ontkennen ontwikkelingen die van cruciaal belang zijn voor de manier waarop zending en missie in de toekomst zullen plaatsvinden.

Traditie in Buenos Aires

Van 19 tot 25 februari 2007 vond in Buenos Aires de vijfde assemblee van de Raad van Latijns-Amerikaanse Kerken (CLAI) plaats.³ Ongeveer vijfhonderd gedelegeerden uit alle delen van het continent en een aantal gasten uit Europa en de Verenigde Staten woonden het evenement bij. Het betekende een weerzien van veel bekende gezichten uit de traditionele oecumene en zijn netwerken, geënt op de Wereldraad van Kerken, die met ten minste zeven personen uit de Geneefse bureaus fors was vertegenwoordigd. Dat bevestigde het beeld dat de CLAI vooral wordt gevormd door de 'historische kerken' en hun instituties, die vanouds vooral met de sociale middenklasse verbonden zijn. Samen vertegenwoordigen zij minder dan tien procent van de protestantse kerken. De evangelische kerken ontbraken. Ook de participatie van de snelgroeiende pinksterkerken (zeker 85 procent van de protestanten!) was merkbaar afgenomen ten opzichte van de vorige assemblee. Opnieuw werd er meer *over* hen dan *met* hen gesproken. En dat werd betreurd door de wel aanwezige pinksterleiders, temeer nu in deze maanden het honderdjarig bestaan van het pentecostalisme wordt herdacht.

Ook de rooms-katholieke kerk deed nergens in het programma mee. En dan te bedenken dat bijna de helft van alle katholieken wereldwijd in Latijns-Amerika woont (altijd nog ongeveer tachtig procent van de Latijns-Amerikanen rekent zich tot deze kerk). Al is er op lokaal niveau hier en daar sprake van goede verhoudingen, op het niveau van de hiërarchie staat de oecumene tussen Rome en reformatie op een zeer laag pitje. En de vijfde bisschoppenconferentie (CELAM) van mei in Aparecida (Brazilië) biedt weinig hoop. De vraag daar lijkt te zijn: hoe stoppen wij het massale weglopen van de gelovigen naar protestantse 'sekten'?

Opmerkelijk voor de buitenlandse bezoeker is het snelle herstel van de economie van gastland Argentinië, dat zichtbaar was in het straatbeeld. Hoewel de armoede nog lang niet overwonnen is, lijkt het land zich na de recente diepe crisis te hebben hervonden. Zonder direct te refereren aan het optreden van Hugo Chavez en andere regeringsleiders spreekt de slotverklaring van 'nieuwe tekenen van hoop in Venezuela, Nicaragua, Bolivia en Chili, landen waarin men zich inspant voor de waardigheid van de minderbedeelden in concrete acties voor de integrale ontwikkeling van onze samenlevingen'. Tegelijkertijd verwees de assemblee tijdens de bijeenkomsten voortdurend naar de dagelijkse realiteit die zwaar te lijden heeft onder de verwoestende effecten van de economische globalisering. De terugkeer naar de democratie in veel landen heeft niet kunnen verhinderen dat het neoliberale model op vrijwel totalitaire wijze is opgelegd aan de samenlevingen van Latijns-Amerika. Het systeem houdt sociale uitsluiting in en armoede van massa's mensen. Een kleine groep eigent zich de publieke diensten en natuurlijke hulpbronnen toe, op een manier die nog niet eerder is vertoond.

Uit de keuze van het thema van de assemblee sprak het verlangen als kerken van de reformatie de protestantse identiteit met zijn nadruk op het *sola gratia* te hervinden: 'De genade van God rechtvaardigt ons; zijn Geest bevrijdt ons tot het leven' (Romeinen 5, 21). Een belangrijke vraag die de CLAI zich stelde, was: hoe kunnen de kerken vanuit dat *sola gratia* antwoord geven op een economisch model dat belijdt dat er 'buiten de economie van de vrije markt geen zaligheid is'? 'Tegenover dit economische model, dat vóór alles geloof en offers eist, roept het evangelie ons op de waarde te herontdekken van het bijbelse principe van de genade.'

Spiritualiteit en zending

De sterke kant van de bijeenkomst waren de feestelijke vieringen. De bijbelstudies hadden verbeelding, en werden creatief gebracht. Het

was steeds weer een verfrissende ervaring je te laten meenemen door de heerlijke Latijns-Amerikaanse ritmen en melodieën, waarin de rijkdom van de veelzijdige culturen tot uitdrukking kwam. Een ontroerend moment voor de aanwezige Nederlanders was het noemen van de overledenen tijdens de openingsviering in een volle pinksterkerk. Onder de namen die voorgelezen werden, klonk ineens de naam van de onvergetelijke Bert Schuurman, oud-docent theologie aan het ISEDET in Buenos Aires, die kort daarvoor was overleden.

Iedere morgen was er plenair een 'theologisch forum' over een actueel thema. De vijf thema's waren: ambt, charisma en macht; ethische uitdagingen voor de kerk; spiritualiteit en identiteit; zending, diaconie en evangelisatie; het recht op een leven in overvloed. Elk thema was door een van de regio's voorbereid. Daartoe waren er 42 consultaties in twintig landen geweest, waaraan ongeveer vijfduizend personen hadden deelgenomen. De kracht van deze werkwijze was dat er een keur van stemmen aan de basis kon worden verzameld. Het resultaat was echter vaak weinig meer dan een lappendeken van meningen, zonder pit en samenhang. Van vernieuwende en prikkelende bijdragen kon geen sprake zijn. Ook de samenvattingen van de gesprekken in de kleine groepen waarin op het 'theologisch forum' werd doorgepraat, bleven fragmentarisch; de commentaren bewogen zich binnen politiek correcte lijnen. Tevoren was gezegd dat deze assemblee beslissend zou zijn voor de toekomst van de CLAI. Buenos Aires 2007 moest een theologische conferentie worden, waar de lijnen naar de toekomst zouden worden uitgezet. Tot een inhoudelijke theologische discussie kwam het echter weinig. Ik beperk mij tot twee thema's die in het 'theologische forum' aan de orde kwamen: ten eerste spiritualiteit en ten tweede zending.

Interessant was het document over 'Spiritualiteit en identiteit', dat was voorbereid in de Cariben en Colombia. Het uitte zelfkritiek ten aanzien van de 'historische kerken'. Hun spiritualiteit is vaak niet meer dan de verdediging van de eigen traditionele structuren. De meeste van deze kerken zijn krachteloos en zien met lede ogen een exodus van hun leden naar 'megakerken waarin men wel de kracht van God ervaart'. Het is verleidelijk op de religieuze markt te willen voldoen aan de verwachtingen van de 'klanten' die show en spektakel willen. Het document pleit er echter voor spiritualiteit te verbinden met de strijd om de identiteit van gediscrimineerde groepen, niet alleen in sociaal-economische, maar ook etnisch-culturele zin. Inheemse gemeenschappen, zwarten, vrouwen en seksuele minderheden doen van zich horen en eisen hun plaats op in de samenleving. Zij willen eindelijk serieus genomen worden in hun cultureel erfgoed.

'Wij hebben het nodig te onderscheiden wat de Geest doet ten gunste van een sociale transformatie, door de bevestiging van de zwarte en gemarginaliseerde gemeenschappen vanwege het uitsluitende model van de neoliberale globalisering.'

Zo ziet het document diverse spiritualiteiten van verzet ontstaan. De inheemse volken helpen ons te breken met een westerse wijze van theologiseren, die rationaliseert en aarde en hemel uit elkaar heeft gekrukt. Zij herinneren ons eraan dat wij met moeder Aarde verbonden zijn. Er is in hun theologisch paradigma van Abya Yala geen scheiding tussen sacraal en profaan. Als heilig, levend subject produceert de aarde leven; in haar mishandeling schreeuwt zij om verlossing.

Een inheemse pinksterchristin stelde een bescheiden vraag bij deze visie, en met enig recht van spreken: het pentecostalisme heeft een enorme aanhang, juist onder inheemse groepen. Zij herinnerde eraan dat de identiteit in Christus voorop staat: 'Inderdaad vertegenwoordigen onze inheemse culturen een rijke erfenis, waarvoor wij ons strijdbaar inzetten. Maar de Geest heeft ons wel tot bekering en achter Jezus gebracht.'

Ook het thema zending kwam aan de orde. De regio Argentinië was verantwoordelijk voor het document over zending. Dat document bevatte weinig nieuwe inzichten. Het ging ervan uit dat evangelisatie en diaconaat samen tot één integrale zending behoren, als twee zijden van een medaille. Toch lijken ze opnieuw uit elkaar te worden getrokken. Aan de hand van Lucas 10, 8-9 biedt het document een soort driestappenplan voor evangelisatie, dat een 'methodistische' invloed verraadt: je legt eerst contact, je kijkt waar de noden en vragen zitten, en brengt vervolgens het goede nieuws van Jezus als redder. Vragen die in het document aan de orde komen, zijn: Waarom doet de kerk diaconaal en sociaal werk? Heeft dat een eigen betekenis, of is dat om mensen weer in de kerk terug te brengen? De conclusie was dat diaconaal werk geen middel voor proselitisme mag zijn. Het gaat erom als kerken zout en licht te zijn in processen van transformatie in de richting van een meer rechtvaardige samenleving.

Volgens sommigen heeft de aandacht voor zending te maken met het doen van concessies aan de evangelischen. Opmerkelijk was dat de discussies geen vruchtbare missionaire praktijk weerspiegelden. Integendeel, die werden gevoerd tegen de deprimerende achtergrond van de 'aanzienlijke teruggang in leden van onze kerken'. Terwijl boeken verschijnen met titels als *The Explosion of Protestantism in Latin America* (David Martin), maken veel 'historische kerken' van de CLAI zich ernstig zorgen om hun voortbestaan. En terwijl er sprake is van een indrukwekkende deelname van talrijke Latijns-Amerikaanse ker-

ken aan de wereldzending via COMIBAM, lijken de deelnemers aan de assemblee daarvan niet eens te weten.

De traditionele oecumene uitgedaagd

Het was niet eenvoudig zicht te krijgen op de programma's van de CLAI. Daarover werd bijna niet gerapporteerd. Een van de programma's die wel als breed gedragen aan de basis naar voren kwamen, was het tienjarenprogramma tegen het geweld (WCC); begrijpelijk in een continent waar zo velen onder allerlei vormen van geweld te lijden hebben. Herhaald klonk de klacht dat de leiding van de CLAI er een eigen agenda op nahoudt en te weinig in contact staat met de lokale kerken en hun vragen.

In het verslag over de afgelopen periode schetste de secretaris-generaal van de CLAI, de Cubaan Israel Bautista, een eerlijk beeld van de crisis van de lidkerken en de oecumenische beweging. Hij hekelde een oppervlakkige uitleg van de Bijbel, simplistische theologische schema's die het kruis en de prijs voor het discipelschap ontkennen, methoden van evangelisatie die het evangelie dreigen te verdringen ten gunste van spektakel en een religieus marktdenken dat zich laat verblinden door getallen. Hij wees op het gevaar van materialisme en benadrukte de noodzaak nieuwe wegen te zoeken door de tekenen der tijden te onderscheiden. Bautista zag onder meer bij de evangelische kerken nieuwe netwerken van oecumenische samenwerking ontstaan. Hij achtte het voor de CLAI van wezenlijk belang daaraan flexibel ruimte te geven, wil de oude beweging overleven. Een onderzoeksrapport naar de stand van zaken van de oecumene (FOCER), met gegevens uit een aantal Latijns-Amerikaanse landen, ondersteunde deze accenten van de secretaris-generaal. 'De CLAI dient andere vormen van oecumene te erkennen, die voortkomen uit evangelische en pentecostale sectoren; zij dagen de modellen en denkwijzen van de traditionele oecumene uit.'

Tegelijkertijd stelt het rapport dat de institutionele oecumene, nu binnen de christelijke kerken conservatieve en fundamentalistische krachten sterk aan betekenis winnen, haar principes op het gebied van de mensenrechten en ten gunste van het leven overeind moet houden.

Veel energie en tijd gingen zitten in de verkiezing van het nieuwe presidium. De nieuwe voorzitter Julio Murray, bisschop van de Anglicaanse Kerk van Panama, had bij herhaalde staking van stemmen drie ronden nodig om te worden gekozen. De helft van de gedelegeerden wilde niet dat een nieuwe oecumenische lijn zou worden gevolgd, en opteerde voor de terugkeer van de oude tijden onder Felipe Adolf, die

de CLAI tot 1998 vele jaren heeft geleid en nu als vicevoorzitter gaat functioneren.

Observaties

Ik wil besluiten met enkele opmerkingen. Het is duidelijk dat de CLAI als oecumenische beweging van de 'historische kerken' van Latijns-Amerika een zogenoemde 'oecumenische winter' doormaakt. Er zijn diverse oorzaken voor deze crisis aan te wijzen. Het protestantisme dat het vertegenwoordigt, is voortgekomen uit migratie en zending vanuit de Verenigde Staten en Europa. Viel het protestantisme halverwege de negentiende eeuw in een land als Argentinië nog onder buitenlandse zaken, in bepaalde opzichten is er, wat de 'historische kerken' betreft, betrekkelijk weinig veranderd. De afhankelijkheid van het Westen duurt voort, financieel en qua denken. Nog steeds steunt de CLAI voor bijna negentig procent op fondsen van buitenlandse donoren. Nog steeds worden ideologie en theologie goeddeels bepaald door wat gangbaar is en verspreiding vindt via de bureaus van Genève.

Daar komt iets bij: identificatie met het 'socialistische project' gaf aan de oecumenische beweging een ideologische afhankelijkheid. Dit project verschrompelde na de val van de muur in Berlijn (1989). Een nieuw enthousiasmerend project waarvoor men samen gaat, is nog niet gevonden. Waar is overigens de jonge generatie die met visie het leiderschap overneemt? Ook in Buenos Aires heerste de oudere garde; en die kwam niet verder dan het herhalen van het discours van de jaren tachtig. Het kwaad werd massief vereenzelvigd met het neoliberale model, en de boze werd gelokaliseerd in het 'imperium' van de Verenigde Staten. Bij vrijwel ieder onderwerp werd deze verouderde en versimpelende analyse van stal gehaald.

Verder kunnen we opmerken dat de CLAI in haar middenklassenpositie blijft uitgaan van de voorkeursoptie *voor* de armen en voorbijgaat aan de realiteit van de kerken *van* de armen. De armen worden vooral gezien als objecten van de hulpprogramma's, terwijl de armen zelf het recht opeisen *subject* te zijn van het eigen leven. Zij maken inmiddels hun eigen keuzen. Het is vaker opgemerkt: de bevrijdingstheologie koos voor de armen, maar de armen zelf kozen massaal voor de pinksterkerken. In die autochtone volkskerken voelen zij zich thuis en gekend.

Ironisch genoeg lijken de intuïties voor een betere wereld en de bron van nieuwe hoop vooral te komen vanuit de periferie, van hen die het meest te lijden hebben onder de uitsluiting van de 'vrije markt'. De

verborgen *healing communities* van hen die aan de onderkant van de samenleving hun kracht en vreugde vinden in de weg van de navolging van Christus, zouden wel eens een effectiever antwoord kunnen zijn op de economische globalisering dan de strategieën die worden aangedragen door donoren van buiten, die de wereld van de armen meestal niet van binnenuit kennen.

Terecht is de CLAI beducht voor heroplevende tendensen van fundamentalisme in neopentecostale kring. Het 'evangelie van de welvaart' van de bloeiende megakerken als religieuze variant van het neoliberalisme biedt de armen geen enkel perspectief. Het komt erop aan enerzijds kritisch te blijven op verdrukkende vormen van vercommercialiseerde religie, en anderzijds meer open te staan voor de bevrijdende kanten van de spiritualiteit van de armen, ook als hun geloof ons vreemd is en niet voldoet aan onze criteria en smaak.

Tijdens de assemblee besloten vertegenwoordigers van buitenlandse kerken en organisaties die met de CLAI samenwerken, via een brief hun wens over te brengen dat de CLAI onder de nieuwe leiding een 'oprechte en transparante dialoog' zal voeren met de partners, met meer openheid voor de inbreng van buiten de bureaus van de CLAI. Er is van veel kanten zorg geuit over de ontwikkeling van deze oecumenische organisatie. Sommigen spreken openlijk uit dat het 'project CLAI' als beweging van de 'historische kerken' is mislukt.

Van de partners in Nederland mag een kritisch-solidaire houding worden verwacht. Enerzijds zou het een verkeerd signaal zijn de CLAI nu in de steek te laten. Anderzijds kan het niet zijn dat een organisatie die zich lijkt te isoleren door de tekenen van de tijden niet te verstaan, blind wordt gesteund in haar disfunctioneren. De CLAI zal weer een raad van *kerken* moeten worden, een open platform dat de breedte van het nieuwe protestantisme vertegenwoordigt. Intussen zullen de partners er goed aan doen meer verbindingen aan te gaan met andere oecumenische netwerken, in nauwer contact met de dynamische werkelijkheid aan de basis.

De CLAI weerspiegelt de crisis van de mondiale oecumenische beweging. Staat die crisis niet in verband met het feit dat deze er nog steeds niet in slaagt in te spelen op de gewijzigde verhoudingen binnen de wereldkerk vanwege de verschuiving van het zwaartepunt van Noord naar Zuid? Aan de uitdagende realiteit van postwesterse vormen van christendom weet de in de moderniteit geboren oecumene inhoudelijk geen plaats te geven, gevangen als zij nog altijd zit in het oude paradigma.⁴ Wij zullen eraan moeten wennen: de nieuwe

netwerken van oecumene en zending gaan vooral Zuid-Zuid. De krachtige mobilisatie van Latijns-Amerikaanse kerken in de wereldzending via COMIBAM is daarvan maar één voorbeeld. In en vanuit Afrika en Azië (China) zijn vergelijkbare tendensen te signaleren. Het is zaak ons af te vragen wat de Geest van Christus de kerken van het rijke Noorden in deze ontwikkelingen te zeggen heeft. Zullen wij omwille van de wereld en van onszelf de nederigheid weten op te brengen vanuit ons missionaire en ontwikkelingswerk verbindingen te zoeken met de vitale zendingsbeweging van het Zuiden?

De existentiële ervaring van armoede en onrecht in grote delen van de wereld maakt dat begrippen als onmacht, kwetsbaarheid en lijden bij de uitvoering van de missionaire opdracht steeds meer inhoud krijgen. Missionair werk dat niet anders kan denken dan in termen van programma's, (projecten)geld en management moet dan ook als irrelevant en achterhaald worden beschouwd.

Noten

- 1 De achtergrond van COMIBAM en de teksten van het congres in Granada zijn terug te vinden op de website www.comibam.org.
- 2 Zie Samuel Escobar, COMIBAM en Granada, *Protestante digital*, website www.protestantedigital.com.
- 3 Achtergrondinformatie over de CLAI en de teksten van de vijfde assemblee zijn terug te vinden op de website www.clai.org.ec.
- 4 Zie Theo Witvliet, *Gebroken traditie. Christelijke religie in het spanningsveld van pluraliteit en identiteit*, Baarn 1999, 48.

☞ **Wout van Laar** is directeur van de Nederlandse Zendingsraad.

Dan zullen jullie zonen en dochters profeteren, en jongeren zullen visioenen zien ...

Arianne van Andel en Álvaro Ramis

Er waait een bijzondere geest in Chili in de eerste weken van mei. De leerlingen van de middelbare scholen zijn massaal in opstand. Met Pinksteren lezen we in de evangelisch-lutherse kerk in Santiago Handelingen 2, 14: 'Aan het einde der tijden, zegt God, zal ik over alle mensen mijn geest uitgieten. Dan zullen jullie zonen en dochters profeteren, jongeren zullen visioenen zien en oude mensen droomgezichten.' De dominee klinkt gepassioneerd wanneer hij de tekst laat spreken over de gebeurtenissen in het land. 'Jullie jongeren zullen profeteren en visioenen zien', zegt hij. 'Hoe waar klinkt deze zin in deze weken van scholierenprotesten. Niemand verwachtte meer dat Chili nog in beweging kon komen. De sociale bewegingen leken lamgeslagen door de angst van vroeger tijden, door de almacht van de economie en door de arrogantie van de politiek. Maar onze jongeren komen in beweging en gaan met meer dan een half miljoen de straat op. Zij profeteren met een ongewone helderheid en laten ons visioenen zien van meer recht en gelijkheid, meer solidariteit. Zij spreken met een nieuwe geestkracht en zij verstaan elkaar. Ik kan niet anders dan deze pinksterdag van hen spreken.'

De revolutie van de pinguïns

De scholierenprotesten hadden inderdaad veel weg van een zich uitbreidend pinkstervuur. Het begon allemaal met de gebruikelijke straatprotesten voor een gratis schoolpas voor het openbaar vervoer. Maar toen deze demonstraties werden geïnfiltreerd door vandalisten, en alleen het geweld het nieuws haalde, besloten de leerlingen dit jaar over te gaan tot een nieuwe strategie. Een voor een bezetten zij hun scholen. Vanaf hun eigen terrein zetten zij op vreedzame en creatieve wijze de regering onder druk, terwijl hun eisen steeds diepgaander werden. Wat begon als onvrede over de schoolpas, groeide uit tot een strijd om structurele hervorming van het onderwijssysteem in Chili. Na een week waren meer dan zeshonderd scholen in het hele land bezet. Bij veel schoolgebouwen hingen de stoelen in de hekken, en liepen leerlingen te bewaken. Overal verschenen spandoeken met

leuzen als: 'Het onderwijs is geen privilege, maar een recht!', 'Wiwuant vezer edjkeisjon' en 'Handen af van ons onderwijs, smerige kapitalisten!' Op de muren werden pinguïns geschilderd, omdat de scholieren met hun donkerblauw-witte uniformen door de Chilenen worden vergeleken met deze poolbewoners. De zogenoemde 'revolutie van de pinguïns' plaatste een van Chili's ernstigste sociale problemen in het centrum van het publieke debat: de crisis van het onderwijs.

Chili staat bekend als een van de landen met de grootste segregatie tussen arm en rijk ter wereld. Een belangrijke factor in deze voortdurende ongelijkheid is de slechte kwaliteit van het openbaar onderwijs. Het onderwijs is net als vele andere sectoren van de maatschappij de dupe geworden van het dictatoriale bewind van Pinochet, die met behulp van de Chicago-boys een streng neoliberal bewind in het land doorvoerde. De laatste wet die Pinochet vastlegde, enkele dagen voor zijn aftreden in 1990, bevestigde de privatisering van het overgrote deel van het onderwijs en de uitbesteding van de staatsscholen aan de gemeenten. Hierdoor kwam 42 procent van de scholen in handen van kleine ondernemers, die de bescheiden subsidie die zij van de staat krijgen voor elke leerling, vrijelijk gebruiken voor eigen gewin. De verantwoordelijkheid voor de vijftig procent overige staatsscholen werd gedelegeerd aan de gemeenten, die slechts geld investeerden naar hun eigen, vaak magere budget. Het onderwijs werd zo ingevoerd in de vrije markt, en de staatscontrole teruggebracht tot een minimum. De meeste scholen hebben gebrek aan alles: van onderwijsmateriaal, degelijke huisvesting, een bibliotheek, een gymnastiekzaal tot functionerende toiletten ... Slechts de acht procent peperdure privéscholen geven onderwijs dat garant staat voor een plek op de universiteit.

De scholieren protesteerden nu voor de afschaffing van de genoemde onderwijswet (de LOCE) en voor een grotere controle van de staat op de kwaliteit van het onderwijs. Al snel wonnen zij de steun van privéscholen, van studentenorganisaties, van docenten en ouders. Het verbaasde iedereen dat deze generatie van vijftien- tot zeventienjarigen in staat bleek tot het mobiliseren van zulke grote groepen mensen. De zogeheten 'niks-generatie' bleek uitermate georganiseerd te zijn. Dagelijks kwamen de scholieren bijeen in assemblees op lokaal, regionaal en nationaal niveau. De beweging had een volstrekt horizontale structuur, en de zeven leerlingen die in de pers het woord deden, werden door alle scholieren gesteund. De woordvoerders hadden affiniteit met verschillende politieke partijen, maar gaven slechts de stem weer van de assemblees, die werkten met een consensusmetho-

de. De jongeren sloegen journalisten en regeringsleiders met stomheid door hun scherpe analyses en heldere visie.

Een open ruimte

De scholierenbeweging trok niet alleen de aandacht in sommige kerkgemeenschappen. Ook tijdens het Sociaal Forum voor de Democratie, dat een week na Pinksteren werd gehouden in Santiago, waren de scholieren het onderwerp van gesprek. Francisco Whitaker, een van de organisatoren van het Wereld Sociaal Forum in Porto Alegre, presenteerde er de Spaanstalige uitgave van zijn boek met de titel *De uitdaging van het Wereld Sociaal Forum*. 'Wat een cadeau in Chili te mogen zijn in deze dagen!', zei hij lachend. 'Dank dat jullie dit voor me hebben georganiseerd!'

In een interview in de krant *La Nación Domingo* dezelfde week licht hij toe: 'Wat in Chili gebeurt, is precies waar wij in het Sociaal Forum van droomden: een sociale beweging zonder leiders, geïnspireerd en met een volstrekt horizontale structuur, die de regering onder druk zet om onrechtvaardige structuren te veranderen.' Chico Whitaker (1931), Braziliaan, lid van de Braziliaanse Commissie voor Vrede en Recht, is een charismatisch man. In het interview beschrijft hij het forum als een 'open ruimte' waarin sociale bewegingen elkaar kunnen ontmoeten, uitwisselen, van elkaar leren, zich onderling kunnen versterken en allianties kunnen smeden. 'Veel organisaties willen dat het forum een beweging wordt,' zegt hij, 'maar bewegingen zijn er genoeg. Als het forum een beweging wordt, geloof ik dat dat het einde van het Sociaal Forum zou betekenen, want een beweging heeft een structuur en leiders nodig. Bewegingen hebben hiërarchieën en een politieke tendens. Dit leidt tot een machtsstrijd, waarbij enkelen hun positie aan de anderen opleggen.' Hij is ervan overtuigd dat het forum een 'open ruimte' moet blijven, waar de Geest van de anders-globalisering, de Geest voor een rechtvaardiger en menswaardiger maatschappij, in al zijn gedaanten vrij kan stromen. Juist daarom vindt Whitaker de scholierenbeweging in Chili zo exemplarisch. 'Binnen in deze beweging werken scholieren van extreem rechts en extreem links met elkaar samen. Ze hebben gemeenschappelijke punten die in het belang zijn van allen. Zij laten ons zien dat we ons niet moeten laten verdelen door ideologieën.'

Precies daarom laat het Sociaal Forum geen politieke partijen toe en laat het geen enkele ideologie domineren. De organisaties van het Wereld Sociaal Forum delen slechts de basisovertuiging dat een andere wereld mogelijk is. Zij verzetten zich tegen de globalisering van de almacht van het kapitaal en van de concurrentiecultuur die zo veel

ongelijkheid, overheersing en vernietiging teweegbrengt in de hele wereld. De utopie van 'een open pluriforme ruimte' werd vanaf 2001 elk jaar waargemaakt, eerst in Porto Alegre (Brazilië), daarna in Bombay (India), en in 2005 in Venezuela, Pakistan en Mali. Steeds kwamen duizenden mensen samen vanuit de meest uiteenlopende organisaties. De diversiteit tijdens de fora was overweldigend; de geest van verbondenheid ook.

Het geheim van het Sociaal Forum is, net als het geheim van de Chileense scholierenbeweging, een nieuwe manier van aankijken tegen politieke structuren en effectief verzet. De organisaties die opriepen tot het forum, erkenden dat de linkse bewegingen van de afgelopen eeuw maar al te vaak ten onder zijn gegaan door onderlinge verschillen en interne machtsstrijd. Zij ontdekten dat het niet mogelijk is voor een gelijkwaardiger wereld te strijden als binnen de verzetsbewegingen zelf hiërarchische en autoritaire organisatiestructuren de bovenaan blijven voeren.

Whitaker legt uit dat hiërarchieën bestaan om de 'eenheid' te garanderen binnen een beweging. Hiërarchische structuren kunnen dus alleen worden overwonnen als men het verlangen naar 'eenheid' loslaat. Contexten en mensen zijn immers divers, en er bestaan veel verschillende manieren om de wereld te transformeren: 'Wij zoeken niet meer de eenheid in de zin dat we het allemaal met elkaar eens zijn. Wij zoeken saamhorigheid en verbondenheid. We weten dat we een andere wereld willen, een wereld zonder discriminatie, oorlog en overheersing. Maar in de manier waarop we die wereld construeren, zijn we verschillend. Eenheid maakt geen ruimte voor verschillen, verbondenheid wel.'

Bevrijdingstheologie in ontwikkeling

Verbondenheid en verbond zijn begrippen met een spirituele, zelfs theologische lading. In het Sociaal Forum en in de scholierenbeweging wordt dan ook een spiritualiteit van verzet en transformatie zichtbaar, ook al zijn deze bewegingen niet per definitie religieus. Het is daarom interessant deze bewegingen, die zoeken naar vormen van bevrijding van onderdrukking en ongelijkheid, in gesprek te brengen met de theologie. Vooral theologen die zich verwant voelen met de stroming van de bevrijdingstheologie, vinden in deze bewegingen een nieuwe bevrijdingspraxis als uitgangspunt voor hun theologie.

De bevrijdingstheologie kwam op in het Latijns-Amerika van de jaren zeventig van de vorige eeuw. Zij werd gestimuleerd door het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), dat de katholieke kerk een duidelijke rol toekende in het maatschappelijke leven. Haar voortrekkers waren ervan overtuigd dat God handelt in de geschiedenis, kiest voor de gemarginaliseerde en onderdrukte mensen en met hen verbonden is in

hun strijd om bevrijding. De bevrijdingstheologen sloten zich aan bij de politieke bevrijdingsstrijd van de volksbewegingen in de jaren zeventig, en kwamen op grond van die actie tot een nieuwe bezinning op hun geloof. Deze theologische reflectie op de bevrijdingspraxis van 'de armen' werd bekend als 'de bevrijdingstheologie'.

De bevrijdingsbewegingen van nu hebben andere strategieën en uitgangspunten dan de bevrijdingsbewegingen in de jaren zeventig en tachtig. Dit zal de bevrijdingstheologie van vandaag noodzakelijkerwijs beïnvloeden. We zullen kort de context en enkele karakteristieken van de bevrijdingstheologie in haar beginjaren weergeven om beter te kunnen bepalen hoe de huidige context en bevrijdingspraktijken de hedendaagse bevrijdingstheologie veranderen.

Een geschiedschrijving

In haar beginjaren werd de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie sterk beïnvloed door socialistische denkers als Marx en Mariategui en door 'de theorie van de afhankelijkheid' van sociologen als Cardozo, Gunther Franck en Faletto. Latijns-Amerika bevond zich destijds in een sociaal-politieke en economische crisis. De 'theorie van de afhankelijkheid' beweerde dat Latijns-Amerika zich alleen kon bevrijden van zijn afhankelijke positie van het Noorden door het creëren van autonome nationale economieën. Daardoor had de bevrijdingstheologie een nationalistische tendens.

Toen de socialistische en nationalistische tendensen in Latijns-Amerika hardhandig werden onderbroken door militaire dictaturen, kreeg 'bevrijding' een urgente betekenis in de strijd tegen de onderdrukkende regimes. De kerk nam een belangrijke rol op zich in de verdediging van de mensenrechten. De bevrijdingstheologen stonden aan de kant van de massaal onderdrukte volksklassen, die leden onder vervolging en armoede.

Sinds de jaren negentig is de context van Latijns-Amerika radicaal veranderd. De dictaturen maakten plaats voor beperkte democratieën onder een neoliberaal economisch systeem. Door de globalisering verloor de 'theorie van de afhankelijkheid' aan kracht, omdat de stimulering van nationale autonome economieën irreëel was geworden. In plaats van naar onafhankelijkheid kon er nu hooguit gezocht worden naar gelijkwaardige, wederzijdse afhankelijkheid tussen landen. Met de val van de Muur werd bovendien de utopie van een socialistische staat onder kritiek gesteld. De belangrijkste ideologieën die de bevrijdingstheologie hadden gevormd, verloren dus aan actuele geldigheid.

In de nieuwe context werd ook 'de keuze voor de armen' minder vanzelfsprekend. In de neoliberale mondiale economische orde is het in-

gewikkelder te bepalen wie onderdrukker is en wie onderdrukt worden. Nu transnationale bedrijven onze wereld en onze regeringen overheersen, heeft 'de overheerser' geen eenduidig gezicht meer. En vele 'armen' beschouwen zichzelf niet meer als 'arm', omdat zij op krediet kunnen meedoen aan de consumptiemaatschappij.

Bovendien is de categorie van 'de armen' in de afgelopen jaren bekritiseerd door nieuwe theologische stromingen, omdat zij armgemaakte mensen beschouwt als een homogene groep. Vooral feministische theologen wezen erop dat de traditionele bevrijdingstheologie geen oog had voor andere tegenstellingen dan die tussen arm en rijk. Zij lieten zien dat daardoor vele vormen van onderdrukking onzichtbaar waren gebleven in deze theologie, zoals onderdrukkingen op grond van gender, etniciteit, huidskleur, seksuele geaardheid enzovoort. Ecologische theologen merkten op dat de traditionele bevrijdingstheologie evenmin aandacht besteedde aan de vernietiging van het milieu. Een eigentijdse bevrijdingstheologie moet op grond van deze nieuwe gezichtspunten haar horizon dus verbreden.

Diverse waarheden

De alternatieven tegenover het neoliberale geglobaliseerde imperium waarin we leven, zijn verscheiden en veelvuldig, omdat er een veelheid aan bevrijdingen nodig is. Dit vraagt ook van de bevrijdingstheologie open te staan voor diversiteit. Binnen de theologie is dit een uitdaging, want er bestaat een grote neiging onder theologen te zoeken naar een eenduidige 'waarheid'. Het waarheidsconcept van veel theologen sluit diversiteit in geloven en handelen uit. In de traditionele theologie van het Vaticaan is dat evident. Die heeft haar waarheid vastgelegd in onveranderlijke doctrines, en bezegeld door de hiërarchische organisatiestructuur van de kerk en de onfeilbaarheid van de Paus.

Maar ook de bevrijdingstheologen uit de jaren zeventig hadden weinig ruimte voor diversiteit. Zij bekritiseerden weliswaar de nadruk op 'orthodoxie' en benadrukten het belang van 'orthopraxis' – een 'juiste manier van handelen' –, maar in de eerste decennia waren veel ideologische uitgangspunten van de bevrijdingstheologie onomstreden, en werd de bevrijdingspraxis beperkt tot de politieke bevrijdingsstrijd in Latijns-Amerika.

De meest opvallende beperking van de eerste bevrijdingstheologen, voornamelijk priesters, was echter hun trouw aan de structuur van de katholieke kerk. Terwijl zij ageerden tegen de overheersingsstructuren in de maatschappij, stelden zij diezelfde hiërarchische structuren binnen de kerk niet ter discussie. De bevrijdingstheologie van de jaren zeventig brak veel traditionele kaders open, maar bleef androcentrisch, klerikaal, sterk afhankelijk van bepaalde marxistische en

socialistische theorieën en gefocust op de realiteit van Latijns-Amerika.

De Braziliaanse feministische bevrijdingstheologe Ivone Gebara geeft in haar boek *Longing for Running Water* aan dat de bevrijdingstheologieën van vandaag afstand moeten doen van de heersende westerse manier van 'kennen', die een androcentristisch, universalistisch en hiërarchisch karakter heeft. Zij pleit voor het ontwerpen van een nieuwe kenleer, waarin wordt erkend dat alle kennis contextueel bepaald is, en daarom in zekere zin relatief. Waarheid moet volgens haar dus steeds opnieuw gestalte krijgen in een open dialoog op grond van de diverse ervaringen van onderdrukte mensen, en kan nooit worden tot een onveranderbare ideologie.¹

Leven met verschil

Het is een hele omschakeling voor theologen te leren omgaan met een wereld waarin zowel de bevrijdingspraktijken als geloofsbelevingen divers zijn. De Engelse rabbijn Jonathan Sacks geeft in zijn indrukwekkende boek *Leven met verschil* aan, dat dit onder meer te maken heeft met de functie die religie heeft in de vorming van onze identiteit. Juist in een wereld waarin mensen door de globalisering een uniforme levensstijl opgedrongen krijgen, die te koop is in de multinationals en bepaald wordt door de markt, krijgen religieuze posities meer kracht. Zij bevestigen de identiteit van volken, van culturen, van individuen. Hij verklaart daardoor de belangrijke rol van religie in fundamentalistische stromingen en waarschuwt voor de gevaarlijke neiging van religie 'de ander' uit te sluiten.²

Sacks geeft de religie in zijn boek een andere rol. Hij hoopt dat religieuze leiders en theologen kunnen helpen in het stimuleren van een klimaat waarin debat en dialoog mogelijk zijn tussen verschillende geloofsovertuigingen, vooral als het gaat om de vraag hoe we de toekomst van onze wereld zien. In de zoektocht naar die andere wereld waarin meer recht en vrede heerst, kunnen geloofshuizen plaatsen zijn waar werkelijk gesproken kan worden over de manier waarop die andere wereld vorm kan krijgen. In een wereld waarin zo weinig werkelijke dialoog plaatsvindt, vestigt Sacks zijn hoop op de religieuze tradities als bronnen van wijsheid over de manier waarop we een menswaardig bestaan kunnen leiden te midden van de diversiteit.

Hij ondersteunt zijn pleidooi voor de 'waardigheid van onze verschillen' met een mooie uitleg van het verhaal over de toren van Babel. Hij beschrijft dat God in Babel de talen verwarde en de mensen uitzond over de hele wereld, omdat Hij niet wilde dat mensen hetzelfde zouden zijn. God wist dat uniformiteit en universalisme tot fundamentalisme leiden en daarom onderdrukking betekenen. Het is de taak van godsdienstleiders en theologen te erkennen dat God ons divers heeft

geschapen en dat mensen, ondanks en dankzij hun verschillen in cultuur, geloof en overtuigingen, allemaal hun eigen waardigheid hebben.³

De rol van de theologie

Theologieën die verschillen zien als een verrijking, en niet als een bedreiging, vormen volgens Sacks een tegenwicht tegen de competitie-cultuur die de globalisering ons oplegt. Godsdiensten kunnen helpen ruimte te maken voor die tegencultuur en mensen stimuleren tot coöperatie.⁴ Als de bevrijdingstheologie van vandaag zich aansluit bij de geest van het Wereld Sociaal Forum, kan zij juist in die zin een bijdrage leveren. Zij kan ondersteunen in de zoektocht naar coöperatie in plaats van competitie, ook tussen sociale bevrijdingsbewegingen. In die zoektocht is het van belang mensen te erkennen als subjecten van hun eigen situatie en hen zo in hun identiteit serieus te nemen. Theologen kunnen helpen in het ethisch debat te onderscheiden wat 'bevrijding' betekent in specifieke situaties, steeds zoekend naar het algemeen welzijn voor alle mensen op deze aarde. De hermeneutische sleutel kan daarbij 'coöperatie' zijn: waar kunnen we solidair zijn en samenwerken ten bate van iedere mens en van de wereld?

Bovendien kunnen bevrijdingstheologen samen met geestverwanten plaatsen creëren waarin bewegingen met deze nieuwe Geest kunnen groeien en gemeenschap kunnen oefenen in alle diversiteit. Zij beschikken daarbij over woorden en rituelen om die verbondenheid te vieren. In de liturgie kan een wereld gerepresenteerd worden die er nog niet is. Zo anticipeert de christelijke gemeenschap in het delen van brood en wijn al op die andere mogelijke wereld. Godsdiensten, waaronder het christendom, hebben daarmee een grote visionaire kracht. De eschatologische dimensie van de theologie kan visioenen doen ontwakken die het vanzelfsprekende overstijgen en het mogelijk maken het onmogelijke al te zien.

Bevrijdingstheologen die allianties aangaan met de sociale bevrijdingsbewegingen van nu, hebben de taak al die momenten waarop een nieuwe Geest al zichtbaar wordt, uit te lichten en te doen oplichten. Dat gebeurde op die pinksterochtend in de lutherse kerk, toen de dominee sprak over de scholierenbeweging. Deze protestbeweging behaalde een gedeeltelijke overwinning. De leerlingen kregen een gratis schoolpas, en de Chileense regering vormde een commissie om een hervorming van het onderwijs te bestuderen. De scholieren kregen in die commissie enkele zetels en staakten daarna vermoeid hun verzet. Maar in bevrijdingstheologische zin was er veel meer gebeurd: de scholieren maakten deel uit van een visioen van hoop. Want overal waar mensen profeteren, jongeren visioenen zien en oude men-

sen droomgezichten, daar is bevrijding mogelijk. Daar waait de Geest van God.

Noten

- 1 I. Gebara, *Longing for Running Water*, 19, 24-27, 44.
- 2 Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference. How to avoid the clash of civilizations*, 7-10.
- 3 Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference*, 51-52.
- 4 Ibidem, 142-159.

⇒ **Arianne van Andel** is theologe, voor CMC/Mensen met een missie werkzaam bij een vrouwencentrum en een oecumenisch centrum te Santiago (Chili). **Álvaro Ramis**, Chileen van geboorte, is theoloog, werkzaam bij het oecumenisch vormingscentrum Diego Medellin te Santiago (Chili).

Peter Beyer-seminar

Henri Gooren

Op 19 maart 2007 vond in het Academiegebouw van de Universiteit Utrecht een seminar plaats, georganiseerd door Norbert Hintersteiner, naar aanleiding van het nieuwe boek van de Duits-Canadese socioloog Peter Beyer: *Religions in Global Society* (London/New York: Routledge). Het doel van dit boek is de rol en functies van religie in de huidige gemondialiseerde samenleving te analyseren. Er zijn hoofdstukken over christendom en islam, hindoeïsme, confucianisme en shintoïsme, Afrikaanse traditionele religies, afro-Braziliaanse groepen als Umbanda, nieuwe religieuze bewegingen en New Age. Zes Nederlandse experts leverden kort commentaar op telkens een hoofdstuk dat aansloot op hun specifieke expertise.

Beyer gaf in zijn inleiding al feilloos aan waar hij de meeste kritiek verwachtte: op het theoretische kader. Het boek conceptualiseert religie als een van de zogenoemde 'functiesystemen' van de Duitse socioloog Niklas Luhmann: historische constructies die alle communicatie in bepaalde onderdelen van de samenleving richting geven. Typische voorbeelden zijn het mondiale religieuze systeem, het wetenschappelijke systeem, de kapitalistische economie, recht, massamedia, kunst en sport.

De ene na de andere Nederlandse expert gaf kritiek op Luhmanns abstracte functiesystemen, vooral vanwege het jargon en het reductionisme.

Henk Tieleman vond dat Beyer door zijn theoretische benadering de informelere religieuze organisatievormen over het hoofd zag.

Freek Bakker miste daarnaast de diaspora van hindoes.

Martin van Bruinessen concludeerde dat Beyers model weinig verhelderde over islamitisch fundamentalisme.

Peter van der Veer bespeurde een 'elite-bias' in Beyers benadering van religie in India en China.

Staf Hellemans, een Luhmann-kenner, betwijfelde de meerwaarde van Beyers gebruik van functiesystemen of mondialiseringtheorie.

Ondergetekende vond interreligieuze concurrentie om leden een al-

ternatief en eenvoudiger verklaringsmodel voor de wereldwijde groei van bepaalde religieuze groepen, zowel bij de radicale islam als bij de pinksterkerken.

Functiesystemen reduceren de samenleving tot communicatie, de wereldreligies tot binaire codes, en religie tot een exclusief sociaal verschijnsel, zonder psychologische en spirituele elementen. Vrijwel iedereen was het erover eens dat het boek sterker was geweest zonder het theoretische kader van Luhmann. Beyers antwoordde dat hij Luhmann bewonderde vanwege zijn doorwrochte theorieën, kon helaas niemand overtuigen.

Godslastering terug op de westerse agenda

Riky de Jong

Onder de titel 'Godslastering terug op de westerse agenda' vond, onder grote belangstelling, op 14 maart 2007 het symposium plaats ter gelegenheid van de faculteitsdag van de Faculteit der Religiewetenschappen en de Faculteit der Theologie van de Radboud Universiteit te Nijmegen. Vanuit diverse wetenschappelijke invalshoeken werd het thema van de blasfemie uitvoerig belicht en ter nadere meningsvorming en toetsing aan het publiek voorgelegd.

Opvallend was dat uit de bijdrage van de beide decanen van de genoemde faculteiten, professor dr. P. Nissen en professor dr. J.P. Wils, eensgezindheid bleek te bestaan over de definiëring die aan het woord blasfemie wordt gegeven. Zij konden zich vinden in de omschrijving dat godslastering het spreken van kwaad is over God of aan God toegewijde zaken. Maar wanneer gebeurt precies het eerste, wanneer het tweede, en wat zijn de sancties bij overtreding? En vervolgens: wie straft? Is dat God zelf, of wordt bij overtreding van het verbod de strafmaat uitgesproken door een burgerlijke rechter? Aan de hand van sprekende voorbeelden werd duidelijk dat in de middeleeuwen godslastering snel verstaan kon worden als een belediging van God, waarop lijfstraffen uitgesproken konden worden. In deze lijfstraffen werd het orgaan aangetast waardoor het delict veroorzaakt was, bijvoorbeeld het uitrukken van de tong of het afsnijden van de neus om blijvend aan te tonen dat de ander voor altijd 'zijn gezicht' had verloren.

In latere eeuwen kwam het accent bij godslastering meer te liggen op het onderzoeken van de vraag welke intentie er eigenlijk aan het gedrag van de overtreder ten grondslag had gelegen. Was het werkelijk een belasteren van God geweest, of ging het meer om vloeken, waarbij wellicht de religieuze overtuigingen van anderen geraakt waren. Gedacht werd dat in het eerste geval God zelf wel voor straf zou zorgen, en in de tweede situatie werd volstaan met milde straffen.

Inmiddels staat in onze tijd het thema blasfemie weer volop in het centrum van het publieke debat. Gebeurtenissen als de moord op Theo van Gogh, de film *Submission*, de cartoontekeningen van Deen-

se kunstenaars en de reactie van de Arabische wereld hierop hebben hier onder meer voor gezorgd.

Dr. J.J. de Ruiten, als islamkenner verbonden aan de Universiteit van Tilburg, maakte duidelijk dat de Koran zelf tolerant is tegenover blasfemie. Verscheidene deskundigen zijn zijns inziens dan ook terecht van oordeel dat in het hiernamaals over misprijzing van Allah door een gelovige geoordeeld zal worden. In de dominante traditie daarentegen worden de teksten over godslastering juist op een zeer orthodoxe wijze gedefinieerd, met als gevolg dat overtredingen streng gestraft worden.

Duidelijk is dat vraagstukken met betrekking tot het wel of niet overtreden van het verbod op blasfemie zich vooral in monotheïstische religies en culturen voordoen. Zo toonde dr. P. van der Velde, docent hindoeïsme en boeddhisme, aan dat godslastering in het hindoeïsme geen erg zwaar vraagstuk is. Het hindoeïsme kent immers vele goden, en als een gelovige boos is op zijn god omdat hij zich geraakt of onheus door hem behandeld voelt, kan hij deze god in de steek laten en een andere god uit de hindoeïstische godenwereld kiezen. Een onderscheid moet echter gemaakt worden voor de Bhakti-stromingen in het hindoeïsme. Deze stromingen tenderen namelijk juist naar het erkennen en aanbidden van één hindoeïstische god.

Interessant was tot slot de visie van mr. H. Hackers, hoofddocent straf- en strafprocesrecht. Hij zei in zijn betoog dat het in het strafprocesrecht vooral gaat om het wel of niet in gevaar brengen van de openbare orde. De openbare orde kan namelijk in gevaar komen wanneer bewust of onbewust de religieuze gevoelens van anderen gekrenkt worden. Dit gegeven speelt mee in het huidige discours over godslastering. Een discours dat in onze maatschappij met ruim vijfhonderdduizend islamaanhangers steeds complexer wordt. Complexer, omdat het vraagstuk samenhangt met ons aller grondrecht van vrije meningsuiting.

Over de vraag of en in hoeverre het bestaande artikel in het Wetboek van Strafrecht uit 1932 in de nabije toekomst wel of niet opgeheven kan worden, waren de meningen van de sprekers nog enigszins verdeeld. Belangrijker is echter de kwestie of het, politiek gezien, wel of niet opheffen ervan een wezenlijke bijdrage kan vormen in de meningsvorming en het beoogde gedrag van respectvolle omgang met de religie van de ander. En als dit niet het geval is, of er dan alsnog via bestaande wetten een klacht wegens smaad kan worden ingediend.

Alle lezingen van de dag zijn terug te vinden op de website www.ru.nl/religiewetenschappen (onder: actueel).

Pinksteren

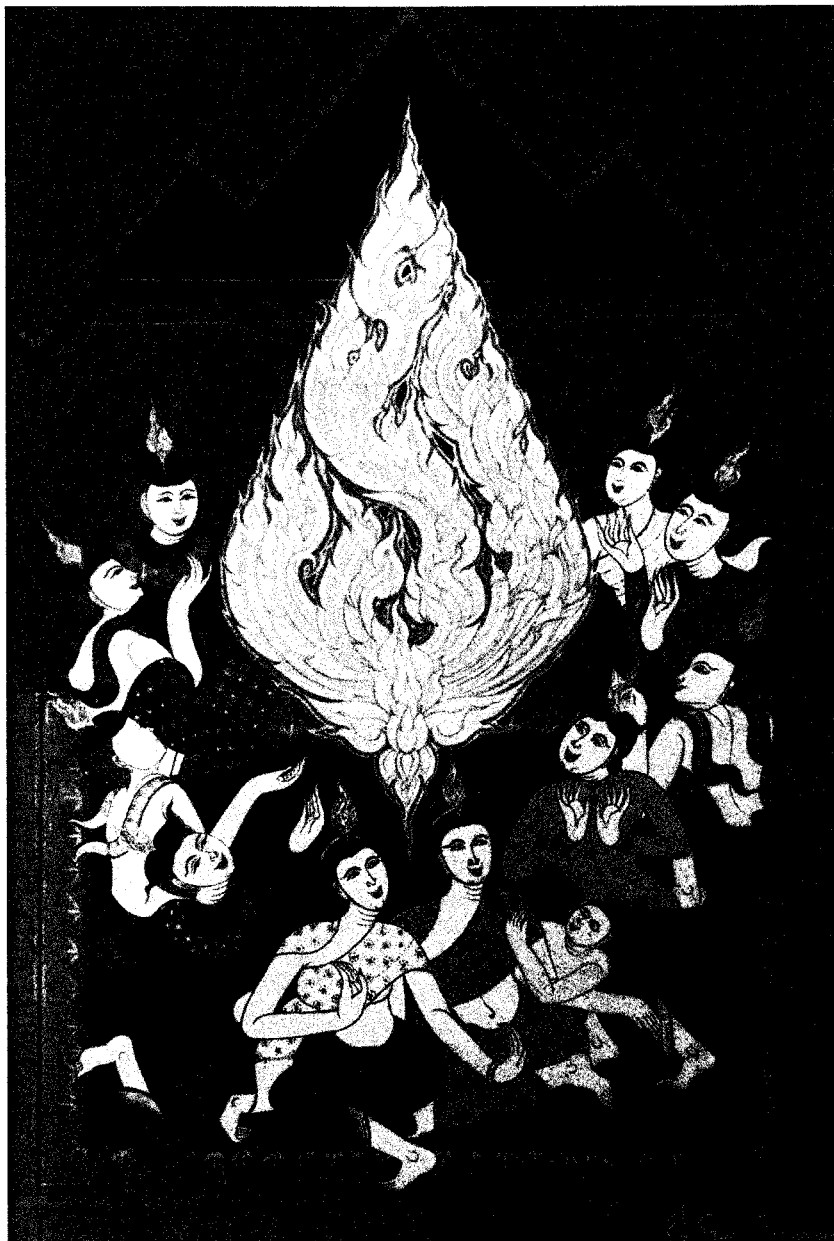
Sawai Chinnawong, Thailand

Volker Küster

Plaats van handeling van dit kunstwerk is het podium van een Siamse theater. Tien volwassenen en een kind komen in een kring op een eenvoudig tapijt bij elkaar zitten. Op de achtergrond hangt een rood gordijn, terwijl het toneel aan de bovenkant wordt bekroond door een eveneens rood bovenpaneel, met aan de onderkant een blauwe zigzagrand met daarin een mooi patroon. In het midden van de afbeelding zien we in druppelvorm de machtige vlam van de heilige Geest, met daarin allemaal kleinere vlammen. De tongen van de kleine vlammen hebben de vorm van een bloem en herinneren daardoor aan de levensboom, die in het Zuidoost-Aziatische schimmentheater zo'n belangrijk motief is. Op de hoofden van de mensen op het toneel zien we in het klein een kopie van de grote vlam. De personen gaan gekleed in de vrolijk gekleurde traditionele kleding die afkomstig is van het Thaise platteland. Hun gezichten hebben iets maskerachtigs. Bij nadere beschouwing valt op dat de groep eigenlijk uit twee delen bestaat. De zes personen op de achtergrond – drie aan weerszijden van de vlam – richten hun ogen helemaal op de grote vlam. Zij hebben hun handen in orante-houding uitgespreid, in de hoop de zegen van de Geest te mogen ontvangen. De vier personen op de voorgrond, van wie er twee door hun kleding duidelijk als vrouwen herkenbaar zijn, richten zich tot het publiek. Achter de rug van een van de vrouwen is een kind zichtbaar. Het hangt een beetje naar voren. De voorste van de twee vrouwen begint te dansen. Met haar handen maakt zij duidelijk een dansgebaar, maar zij steekt ook haar rechervoet naar voren over de rand van het tapijt. Klaarblijkelijk wil zij, geïnspireerd door de Geest, dansend de goede boodschap gaan doorgeven.

Uit het Duits vertaald door Freek Bakker

Sawai Chinnawong (1959) is in een boeddhistische omgeving opgegroeid. De boeddhistische kunst wekte bij hem de belangstelling voor het schilderen. Toen hij zich in zijn schooltijd tot het christendom bekeerde, besloot hij theo-



logie en kunst te gaan studeren. Momenteel is hij adviseur voor inheemse christelijke kunst voor de Thaise kerk.



Micha-campagne

De Micha-campagne roept christenen in Nederland op hun verantwoordelijkheid op zich te nemen voor de armoede in de wereld, veraf en dichtbij, en aan de slag te gaan. Dit is de uitdaging die uit Micha 6, 8 spreekt: 'Er is jou, mens, gezegd wat goed is. Je weet wat de HEER van je wil: niets anders dan recht te doen, trouw te betrachten en nederig de weg te gaan van je God' (NBV). Zie www.michacampagne.nl.

Millenniumgemeenten

Den Haag, Utrecht en Alkemade zijn de eerste drie Nederlandse gemeenten die zichzelf hebben uitgeroepen tot millenniumgemeente. Ze reageerden op een campagne van de Vereniging van Nederlandse Gemeenten (VNG). De VNG wil zo veel mogelijk gemeenten en burgers betrekken bij het behalen van de millenniumdoelen.

Internettips

Deze keer een rijtje gratis online-tijdschriften van en over religies:

- <http://moses.creighton.edu/jrs> (journal of religion and society);
- www.americanjewisharchives.org/aja/journal (joods);
- www.buddhanet.net/budzine.

htm (journal of global buddhism);

- www.al-islam.org/al-tawhid (islam);
- www.aril.org (crosscurrents);
- www.arts.ualberta.ca/axismundi;
- www.uni-marburg.de/religionswissenschaft;
- www.arsdisputandi.org (filosofie van religie);
- www.directionjournal.org (menonieten);
- www.findarticles.com (over vele onderwerpen).

Van een andere orde, maar ook interessant: Karel Steenbrink en zijn vrouw Paule Maas hebben het begin van de pensioentijd gevierd met anderhalve maand reizen in Zuid-India. Twee dagen strand in Goa, maar verder veel tempels, moskeeën en kerken. Hun weblog is te vinden op <http://blogger.xs4all.nl/paulmaas>.

The South moving North

Het zwaartepunt van de wereldkerk heeft zich verplaatst van het noordelijk naar het zuidelijk halfrond. Terwijl veel kerken in Europa moeite moeten doen om te overleven, ontwikkelen zich snelgroeiende kerken en vitale vormen van christelijk geloof in Afrika, Azië en Latijns-Amerika. Zijn wij ons voldoende bewust

van de implicaties van deze ingrijpende verschuivingen voor de praktijk van zending, kerk en gemeente? Over deze vraag beleggen de Nederlandse Zendingsraad (NZR) en de Evangelische Zendingsalliantie (EZA) op 26 september in Utrecht een dagconferentie: 'The South moving North – Klimaatverandering in de wereldkerk'. Deze dag is bedoeld voor leidinggevendenden van missionaire organisaties, predikanten en voorgangers.

In samenwerking met het Centrum voor Interculturele Theologie, Interreligieuze Dialoog, Missiologie en Oecumenica (IIMO) is er op 27 september een vervolg voor een voornamelijk academisch publiek.

Op beide dagen gaan verschillende sprekers – onder wie de internationaal bekende missiologen Andrew Walls (Schotland), Samuel Escobar (Peru) en Afe Adogame (Nigeria) – in op de gewijzigde kaart van het wereldchristendom. Inlichtingen: NZR (telefoon (030) 880 17 60, website www.zendingsraad.nl) en EZA (telefoon (0342) 46 21 98, website www.eza.nl).

Diverse reli-uitgaanstips

– Nog tot en met 19 augustus: de tentoonstelling *De Apocalyps van Max Beckmann* in het Bijbels Museum te Amsterdam. Van 25 mei tot en met 26 augustus is daar ook *De kracht van haar* te zien, geïnspireerd op de oudtestamentische vrouwen en moeders Sara, Rebekka, Lea en Rachel. Meer informatie: www.bijbelmuseum.nl.

– In het Maritiem Museum te Rotterdam is de tentoonstelling *Varen naar*

Mekka te zien, over de reizen van islamitische pelgrims op bedevaart. Informatie: www.maritiemmuseum.nl. Deze tentoonstelling wordt ook aangedaan in de City-safari, met een bezoek aan een moskee en een lunch in Hotel Bazar; zie voor meer informatie: www.rotterdam.nl.

– De meermaals bekroonde documentaire *Into Great Silence* (2006) is inmiddels als dvd te koop bij de betere platenwinkels. De meditatieve film van Philip Gröning laat het leven in La Grande Chartreuse zien, de vestiging van de meest gesloten orde van de rooms-katholieke kerk, de kartuizers, in de Franse Alpen. Zie www.intogreatsilence.nl.

– Nog steeds te zien: de tentoonstelling *In godsnaam! 1000 jaar kloosters* in Museum Catharijneconvent in Utrecht, tot en met 2 september 2007. Voorlopig ook nog te zien in hetzelfde museum: *Bijbelse vrouwen in de kunst*, nog tot en met 6 juni 2008. Inlichtingen: www.catharijneconvent.nl.

– In Baarle-Hertog (Noord-Brabant) is tot en met 30 september het Kaarsenmuseum weer open. Het gaat specifiek om religieuze kaarsen, maar niet om doop- of kerstkaarsen. De uit bijenwas vervaardigde voorstellingen op de kaarsen verbeelden onder meer het laatste avondmaal, Maria met kind en de verrijzenis van Christus. Het betreft hier een unieke driedimensionale kunstvorm. Meer informatie: telefoon +32 14 69 96 62 (B) of +31 13 507 89 39 (NL).

Barmhartigheid

Van 2 tot 6 april 2008 zal in het Vaticaan het eerste wereldcongres over barmhartigheid plaatsvinden. Dat heeft kardinaal Christoph Schönborn, aartsbisschop van Wenen, aangekondigd. Het congres zal sterk interreligieus georiënteerd zijn: er zullen ook joden, boeddhisten en moslims uitgenodigd worden. Volgens de kardinaal moet deze ontmoeting het mogelijk maken bruggen te slaan naar andere religies, maar ook naar agnostici en atheïsten.

— *Zenit*

Vrede

Sinds 1 januari 2007 vormen het Interkerkelijk Vredesberaad (IKV) en Pax Christi Nederland het samenwerkingsverband IKV Pax Christi. Samen staan de organisaties voor honderd jaar ervaring in vrede en veiligheid.

Sibiu

Ter voorbereiding op de derde Europese Oecumenische Assemblee in Sibiu (Roemenië) organiseren de Raad van Kerken Nederland en de Katholieke Vereniging voor Oecumene een serie lezingen in 's-Hertogenbosch. Zie www.oecumene.nl.

Bekering verboden

In verschillende Indiase deelstaten zijn 'antibekeringswetten' van kracht geworden. Celstraf tot vijf jaar is voorzien voor bekeringen die door verleiding, met oneerlijke bedoelin-

gen of onder dwang tot stand kwamen. De wetten worden bejubeld door aanhangers van de nationalistische hindoeëpartij BJP. De kerken daarentegen zeggen dat de wetten gericht zijn tegen de succesvolle christelijke missie in India. Sommige missionair werkers noemen hun werk sindsdien anders: geen 'zielzorg' meer, maar bijvoorbeeld 'vredeswerk'.

Tempelbezoek gestimuleerd

De Thaise regering bemoeit zich ook met het religieuze leven van de bevolking. Ze overweegt kinderen 22 euro te geven als ze twintig keer per jaar naar een tempel komen. De regering hoopt zo drugsgebruik en schooluitval van de kinderen te voorkomen, en hen tegelijkertijd deugdzzaamheid bij te brengen.

Benoeming

Hielke Wolters, nu nog directeur van stichting Oikos, is door de Wereldraad van Kerken benoemd tot directeur van het programma *Justice, Dikonia and Responsibility for Creation*. De Protestantse Kerk in Nederland heeft Wolters voorgedragen voor de nieuwe functie in Genève, waar hij komende zomer begint. Hij gaat zich inzetten voor samenwerking tussen de kerken op het terrein van maatschappelijke vraagstukken, de bestrijding van onrecht en het bevorderen van duurzame ontwikkeling.

Hans van de Wal, *Een aanvechtbare en onzekere situatie. De Nederlandse Hervormde Kerk en Nieuw-Guinea 1949-1962*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2006, 384 bladzijden, ISBN 978 90 6550 905 5, 2006, € 29,00

Hans van de Wal, oud-zending in Indonesië (1968-1977), verdedigde deze studie als proefschrift aan de Theologische Universiteit Kampen. Hij wil een kerkhistorische analyse geven van de oproep van de Generale Synode der Nederlands Hervormde Kerk tot bezinning op de verantwoordelijkheid van het Nederlandse volk inzake de vraagstukken rondom Nieuw-Guinea van juni 1956. De auteur is van mening dat het effect van de oproep onderbelicht is, maar dat hij in feite een keerpunt vormde in het Nederlandse beleid ten opzichte van Nieuw-Guinea, dat uiteindelijk leidde tot de overdracht van het gebied aan Indonesië in 1962. Van de Wal plaatst de oproep in de context van de ontwikkeling van het denken van de Raad voor de Zending over de Indonesische vrijheidsstrijd tegen het Nederlandse bewind.

Het boek bestaat uit drie delen van ongeveer gelijke omvang, die de periode 1945-1956, het jaar 1956 en de periode 1957-1962 behandelen. In het eerste deel wordt zowel de naoorlogse vernieuwing in de Nederlandse Hervormde Kerk geschetst als de 'Christus belijdende volkskerk' met de 'Doorbraak'-gedachte. Van de Wal zegt dat de kerk enerzijds graag het geweten wil zijn van het Nederlandse volk, maar anderzijds snel terrein aan het verliezen is door de secularisatie. De jaren vijftig zijn hier een omslagpunt (60). De Nederlandse Hervormde Kerk heeft gezwegen in de periode 1945-1949 van de Indonesische onafhankelijkheidsstrijd. Feitelijk steunde ze het beleid van de Nederlandse regering (82). In 1949 bleef Nieuw-Guinea buiten de overdracht. Hier reageerde de Nederlandse Hervormde Kerk verdeeld op. Sommige zendingsmensen in Jakarta, onder wie de zendingsconsuls en J. Verkuyl, zeiden dat ze vonden dat Nieuw-Guinea bij Indonesië hoorde. De terreinleider van de hervormde zending in Nieuw-Guinea, dominee Izaäk Kijne, pleitte aanvankelijk voor aansluiting van het gebied bij het federale Indonesië, met handhaving van een speciale relatie met Nederland. Na de opheffing van de federale staat Indonesië in augustus 1950 wilde hij echter handhaving van het Nederlandse bestuur (97-98).

De kern van het boek is het tweede deel, waarin Van de Wal de oproep behandelt. In de oproep kritiseert de synode het Nederlandse Nieuw-Guineabeleid. Men zegt dat de Afro-Aziatische Conferentie in Bandung in 1955 achter de Indonesische eis tot overdracht staat. De agressie van Indonesië door het Nieuw-Guineabeleid werkt 'be-

lemmerend voor het getuigenis van de christelijke kerk' (347). De Generale Synode ziet de 'wil des Heren' in haar protest tegen 'geliefkoosde denkbeelden' van de handhaving van het Nederlandse bestuur (349). De oproep, die op 22 juni 1956 gepubliceerd werd, leidde tot een golf van protesten. Er kwam zelfs een Landelijk Comité Bezwaarden Synodale Oproep. Een principieel bezwaar is dat de oproep noch het recht op zelfbeschikking van de Papoea's, noch de mening van de zusterkerk in Nieuw-Guinea, noch die van de vele door de Raad uitgezonden zendelingen en onderwijsgeevenden aan de orde stelt. Van de Wal turft 26 bezwaren van procedurele, politieke en theologische aard in de pers, binnen de zending en op de classicale vergaderingen (354-356). De synode besprak deze in een speciale vergadering in december 1956. Dit leidde tot nuanceringen van de oproep. Deze mocht niet gelezen worden als een indirect pleidooi voor overdracht van het gebied aan Indonesië. Er mocht geen enkele oplossing in gelezen worden (206)!

Het derde deel omvat de periode 1957-1962, waar Van de Wal de aanloop tot de overdracht in 1962 schetst. In december 1961 komt er een nieuwe oproep, deze keer van het moderamen van de synode, dat pleitte voor overdracht van Nieuw-Guinea aan Indonesië ter voorkoming van een oorlog. Ook deze leidde tot protesten in Nieuw-Guinea en van de Nederlandse overheid, die maximale manoeuvreerruimte wilde bij de onderhandelingen. Van de Wal citeert Lijphart dat deze tweede oproep, samen met een soortgelijke oproep van de katholieke kerk, ertoe heeft bijgedragen dat Nederland de eis van het recht op zelfbeschikking van de Papoea's heeft laten vallen (261-262).

Van de Wal vindt, alles in aanmerking genomen, de oproep van 1956 terecht, vooral gezien de onvermijdelijke uitkomst: de overdracht aan Indonesië (336). Dit is meteen de zwakte van zijn analyse. Zijn visie is duidelijk: Nederland had Nieuw-Guinea in 1949 moeten overdragen. De periode 1949-1962 is er een van voortgezet kolonialisme. Dit is het officiële Indonesische standpunt. Het leidt tot een onevenwichtigheid in het gebruik en de interpretatie van bronnen. De auteur ziet Van Baal bijvoorbeeld als 'de koloniale ambtenaar', die 'niet vrij van paternalisme' is (214). De stemmen van de Papoea's en van vooraanstaande zendelingen als Kamma en Kijne komen onvoldoende tot hun recht. Van de Wal gebruikt slechts twee artikelen van de hand van Papoea's. Onder de zeventien geïnterviewden is er slechts één Papoea. Met het schrijven van *Een aanvechtbare en onzekere situatie* heeft Van de Wal ons een boeiend en leesbaar verslag gegeven van het interne functioneren van de Raad voor de Zending en van de hervormde synode met hun externe netwerken bij een thema dat tot vandaag toe

veel emoties oproept bij hen die betrokken zijn bij Papoea en bij de Papoea's.

— At Ipenburg

Jan Slomp, *De Soefi-beweging (serie Wegwijs)*, Kampen: Kok, 2007, 151 bladzijden, ISBN 978 90 435 1239 8, € 15,50

De Soefi-beweging is een bescheiden religieuze organisatie: wereldwijd zijn er tweeduizend leden, van wie ongeveer vijfhonderd in Nederland, met oud-minister van financiën J. Witteveen als bekendste. Het hoofdkwartier van de beweging is in Den Haag. De naam doet denken aan het soefisme of de soefi-beweging binnen de islam. Inderdaad groeide stichter Hazrat Inayat Khan (1882-1927) op in India, in de cultuur van de islamitische mystieke broederschappen. Vooral via muziek en andere kunsten heeft hij zich daaruit min of meer losgemaakt en een eigen beweging gesticht, die tussen 1910 en 1927 vooral in Amerika en Europa een kleine groep enthousiaste aanhangers kreeg. Het was de bedoeling een beweging te beginnen waarin alle belangrijke religieuze stromingen zich zouden moeten kunnen terugvinden en verrijken. Omgekeerd worden door deze soefi's de boeken van de belangrijke wereldreligies geëerd en gelezen. Inayat Khan is niet de enige die uiteindelijk toch de stichter van een aparte beweging bleek te zijn geworden. De theosoof Krishnamurti (vanuit het hindoeïsme) en Mirza Ghulam Ahmad (binnen de islam), zijn voorbeelden van stichters van soortgelijke bewegingen. De Baha'i (vanuit Iran) kan ook als zodanig worden gezien. Slomp plaatst de beweging binnen deze brede historische context, geeft een korte biografie van Inayat Khan en een overzicht van leerstellingen en praktische toepassingen. Hij constateert dat Inayat Khan uiteindelijk niet binnen de brede islamitische traditie is gebleven. Dat heeft de beweging dan wel scherpe veroordelingen van die zijde bespaard, maar toch ook remmend gewerkt op de verspreiding.

— Karel Steenbrink

Greetje Witte-Rang, Hielke Wolters en anderen, *Uitsluitend participatie. Theologische overwegingen bij globalisering*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005, 220 bladzijden, ISBN 978 90 239 1912 2, € 19,20

De laatste veertien jaar hebben kerken en oecumenische organisaties wereldwijd tal van documenten, brieven en teksten gepresenteerd over economische mondialisering of het neoliberale marktdenken. In

het tweede deel van het boek zijn die teksten opgenomen, en ze ademen het kerkelijk verzet tegen de nefaste gevolgen van de mondialisering. Maar nog steeds is het niet evident dat kerken zich buigen over dit actuele onderwerp. Op bladzijde 65 wordt opgemerkt dat de Nederlandse kerken nauwelijks gereageerd hebben op de verschillende uitingen van mondialisering. In het eerste gedeelte van het boek wagen de (protestantse) auteurs Wolters en Witte-Rang zich aan een zoektocht naar de relatie tussen theologie en mondialisering, en het resultaat is een spannend, diepgravend en daarmee onthullend boek met zowel beklemmende als hoopvolle aspecten. Die indruk bood het mij althans bij het lezen. De echte theologische vragen komen aan bod in het vijfde hoofdstuk. De eerste vier hoofdstukken besteden achtereenvolgens aandacht aan de motieven van de schrijvers, een karakterisering van het fenomeen economische mondialisering, de gevolgen hiervan voor Nederland en de dynamisering van het fenomeen macht, veroorzaakt door deze mondialisering. Het laat de evenwichtige opbouw van het boek zien.

Dat de mondialisering verschillende facetten heeft, krijgt aandacht in dit boek. Naast de dominante financieel-economische factor zijn er culturele, sociale, ethische en technologische factoren. Er is ook interesse voor de positieve gevolgen. Maar het verschijnsel mondialisering wordt in het boek toch gezien als een ideologie of een imperiale macht die is behept met een tunnelvisie. Feitelijk is de relatie tussen geld en goederen drastisch veranderd: 'De internationale handel in geld en geldproducten is vijftig keer zo omvangrijk geworden als de totale internationale handel in goederen' (30). En de effecten op de samenleving zijn immens. Treffend (en ook benauwend vanwege hun diepe doorwerking in het huidige sociaal-maatschappelijke weefsel) worden die beschreven in hoofdstuk 3 door gastauteur Gert van Maanen. De vraag of het proces van mondialisering kan worden gestuurd of getemd, wordt niet uit de weg gegaan. De auteurs pleiten voor kritische participatie (zie ook de titel van hun boek) en zoeken aansluiting bij wat hierover al in de oecumenische beweging is ontwikkeld. Volgens hen loopt dit begrip als een rode draad door alle kerkelijke visies heen (98). De lezer krijgt goed inzicht in het sociale denken van de protestantse, katholieke en oosterse orthodoxe tradities. Nader ingevuld krijgt kritische participatie in het boek drie aspecten: deelname in schepping en herschepping, participatie in de strijd om een menswaardig bestaan en deelname in hoop en bevrijding. In hoofdstuk 6 komen concepten als *status confessionis* en *processus confessionis* aan de orde: het in belijdende geloofstermen spreken van kerken over een economie die armoede en onderdrukking veroorzaakt.

Uitsluitend participatie is soms best wel een pittig boek, maar niettemin zeer boeiend en met grote kennis van zaken geschreven.

Toch heb ik wel enkele bezwaren. Er zijn amper statistische gegevens over armoede en rijkdom in het boek opgenomen. Dat armoede kinderen en vrouwen het hardst treft, wordt niet duidelijk. De weergave van de sociale leer van de oosterse orthodoxe traditie blijft beperkt. Is die sociale doctrine echt zo kritisch als wordt gesuggereerd (103)? De klemtoon in het boek ligt op het bijsturen van de economische mondialisering door middel van vormen van transparantie, democratie en kritische participatie, maar moet niet meteen grondiger gezocht worden naar geheel anders gestructureerde economieën?

— Huub Vogelaar

Jean-Paul Messina en Jaap van Slageren, *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours. Approche œcuménique.* Paris/Yaoundé: Karthala/Éditions Clé, 2005, 431 bladzijden

Afrikaanse theologen hebben aandacht voor de geschiedenis van het christendom in hun eigen omgeving en land. De archieven van theologische opleidingsinstituten liggen vol scripties en werkstukken over de ontwikkeling van het christendom in de geboortestreek van de auteurs, meestal theologiestudenten. De verkondigers van het evangelie blijken daarin vooral de Afrikanen zelf te zijn. Deze Afrikaanse geschiedschrijvers geven daarin blijk van een andere aanpak dan die van de grotere handboeken over kerkgeschiedenis in Afrika, waarin vooral nadruk wordt gelegd op de activiteiten van zending en missie vanuit het Westen. Dit boek levert een overzicht van de ontwikkeling van het christendom in de twintigste eeuw, met veel aandacht voor de initiatieven van Kameroenezen zelf, en gebruik makend van talrijke deelstudies. Het boek bestaat uit drie delen. In het eerste deel beschrijft de Nederlandse theoloog Jaap van Slageren het protestantisme in Kameroen. In deel twee behandelt Jean-Paul Messina, hoogleraar aan de Katholieke Universiteit van Yaoundé (Kameroen), de geschiedenis van het katholicisme. In het derde deel, getiteld *Action et Témoignage*, brengen verschillende, vooral Kameroenese, auteurs bijzondere aspecten van de kerk naar voren, zoals medisch werk en onderwijs, plattelandsontwikkeling, oecumenische initiatieven, het aankweken van ecologisch bewustzijn als evangelische opdracht en de plaats van vrouwenbewegingen in de kerk van Kameroen.

Van Slageren, die tijdens zijn jarenlange werkzaamheid in Kameroen een grote kennis van de geschiedenis van de kerken in dat land heeft

opgebouwd, getuigt in zijn onderdeel van een groot respect voor de vele persoonlijkheden die een rol hebben gespeeld. Dat begint al bij de eerste zendelingen, enkele honderden (!) zendelingen, meestal bevrijde slaven uit Jamaica, in de periode 1842-1851. Van Slageren is een verteller die zijn betoog kruist met tal van gezegden, citaten en opvallende details. Zo signaleert hij dat in Foumban reeds in 1920 de eerste vrouw als lid van de kerkenraad werd gekozen. Deze vorm van geschiedschrijving maakt het boek van belang en ook aantrekkelijk voor Kameroenese studenten en geïnteresseerde leken.

Jean Messina beschrijft op overtuigende wijze de tegenstellingen tussen kerkelijke en politieke gezagsdragers. Het koloniale regime wil niet ingrijpen in de traditionele huwelijksverhoudingen, terwijl de missie juist wel monogamie eist. De kerk verzet zich tegen dwangarbeid. Na de onafhankelijkheid heeft Ahidjo, de eerste president, een stem in de benoeming van de Kameroenese aartsbisschop monseigneur Paul Etoga. Messina spreekt met achting over de gedoopte leken in de periode 1916-1922, die, toen er geen missie in het land was, de belangen van de kerk hebben verdedigd.

Het risico van deze vorm van geschiedschrijving is dat soms wat al te dicht wordt ingezoomd op de details en de plaatselijke situatie. De complexe samenstelling van de bevolking (250 etnische groepen) en de politieke ontwikkelingen rondom de onafhankelijkheid worden in dit werk soms wel aangeduid, maar nergens verhelderd. Het lijkt me een omissie dat in dit boek de pinksterkerken in het geheel niet worden genoemd, terwijl ze in de laatste decennia een belangrijke plaats innemen te midden van de kerken.

De grootste verdienste van het boek is wellicht dat het oecumenisch van opzet is, terwijl uit de beschrijving van de kerken blijkt dat protestanten en katholieken tot voor kort volstrekt buiten elkaar om hebben geopereerd. Deze oecumenische aanpak maakt het boek hopelijk tot een baanbrekend werk.

— Gerard van 't Spijker

Jan Willemsen, *Nederlandse Missionarissen en hun Missiegebieden* (2 delen), Nijmegen: Katholiek Documentatiecentrum, 2006, 222 en 221 bladzijden, € 25,00

In de negentiende en de twintigste eeuw was de missionaire activiteit van katholieken wereldwijd vooral een zaak van de religieuze orden en congregaties, al kwamen er vooral na 1950 ook steeds meer leken-

organisaties bij, die zich langzaam maar zeker ook meer in de richting van ontwikkelingssamenwerking zijn gaan ontwikkelen. In vervolg op een grote en gevarieerde serie publicaties over Nederlandse inzet op dit gebied heeft onderzoeker Jan Willemsen nu twee delen met encyclopedische gegevens gepubliceerd. Het eerste deel is een zeer rijke bibliografie over de religieuze orden, congregaties en missieorganisaties. In vergelijking met de bibliografie van Jos van Vugt en C. Voorvelt (*Kloosters op Schrift*, Nijmegen: KDC, 1992) staan er niet alleen nieuwere studies in, maar is de publicatie ook veel rijker wat de oudere betreft. Vooral belangrijk is het overzicht van de 55 missieorganisaties en seculiere instituten, waarmee een fors deel van de missieactie in Nederland in kaart is gebracht, maar ook het effect in vele gebieden elders. Het tweede deel beschrijft de (missie)gebieden waar Nederlanders werkzaam zijn (geweest). Veel ervan zijn inmiddels 'gewone' bisdommen, en hebben lokale religieuze congregaties of kloosterlingen die vanuit andere landen zijn gekomen. Zo krijgen we vooral een indruk van 'onze missiën'. Het blijkt dat in de hoofdsteden en bij de aartsbisdommen altijd veel kerkelijke organisaties zijn gevestigd, in de verafgelegen bisdommen maar weinig.

Heel veel informatie is momenteel via de op bladzijde 7 genoemde website www.catholic-hierarchy.org te vinden. De gegevens in dit deel gaan alleen over de Nederlandse participatie, die in de meeste gevallen al verleden tijd is. Een documentatie dus van een groots verleden.

— Karel Steenbrink

Jan Peter Schouten, *Jezus als goeroe. Het beeld van Jezus Christus onder hindoes en christenen in India*, Budel: Damon, 2006, 267 bladzijden, ISBN 978 90 5573 782 6, € 19,90

Al jaren houdt Jan Peter Schouten zich bezig met India en het hindoeïsme. Uit dit boek blijkt dat hij ook geïnteresseerd is in het Indiase christendom en de Indiase theologie. Het boek is mooi uitgegeven, maar ook de inhoud mag er wezen. In een reeks van fraai uitgewerkte literaire schilderijen passeert een lange serie mannen, maar ook een enkele vrouw de revue. Schouten begint aan het einde van de achttiende eeuw met Rammohan Roy. Daarna komen Nehemiah Goreh, Pandita Ramabai, Ramakrishna en Vivekananda met zijn Ramakrishna Mission, V. Chakkarai, Mahatma Gandhi, de *ashram*-beweging, Raimon Panikkar, M.M. Thomas, Stanley Samartha en de *dalit*-theologen. Tussendoor wijdt de auteur vijf hoofdstukken aan enkele Indiase schilders die Jezus op Indiase wijze hebben uitgebeeld.

Het mooiste portret vind ik dat van Mahatma Gandhi. Schouten zou wel eens de eerste kunnen zijn die laat zien dat ook het lijden van

Jezus voor Gandhi van grote betekenis is geweest. Meestal wordt, wanneer het over Gandhi gaat, verteld dat de bergrede voor hem heel belangrijk was, en dat was ook zo. Maar de auteur laat zien dat Gandhi in zijn geweldloze strijd voor een vrij en in religieuze zin tolerant India ook heel veel gehad heeft aan het gegeven dat Jezus te maken kreeg met tegenstand en geweld, en desondanks niet opgaf, maar doorzette. Dat had Gandhi hard nodig, omdat ook hij lange perioden in zijn leven omringd was door heftige tegenstand en geweld. Het is echt een juweeltje van een hoofdstuk geworden.

Maar ook de andere hoofdstukken zijn zeer de moeite waard. Schouten kan heel goed mensen neerzetten zonder hun zijn kritiek te sparen. Hij geeft die kritiek echter op zeer milde wijze en met veel gevoel voor de moeilijke omstandigheden waarin een aantal van hen bezig was.

Natuurlijk is er op het boek van Schouten ook kritiek mogelijk. En dan gaat het bij een boek als dit al gauw over de mensen die weggelaten zijn. Wat opvalt, is dat er slechts één vrouw bij is. Dat heeft te maken met het feit dat het denken en schrijven over Jezus in India inderdaad een mannenactiviteit was. Toch zou het geen kwaad gekund hebben als Schouten in zijn behandeling van de *ashram*-beweging ook aandacht geschonken zou hebben aan Vandana. Ook enkele mannen ontbreken, vooral de protestantse theoloog M. Thomas Thangaraj. De omissie van Thangaraj is opmerkelijk, omdat deze met hetzelfde thema bezig geweest is als Schouten. Zijn boek over Jezus heet immers *The Crucified Guru*. Hij schrijft daarin zeer behartigenswaardige dingen over dit beeld van Jezus.

Een ander tekort van het boek is dat nergens duidelijk omschreven wordt wat Schouten precies onder Indiase theologie verstaat. Is dat de bezinning van mensen die in India geboren zijn in Indiase families? Dat lijkt zo, want Schouten begint met Rammohan Roy. Maar later, vooral in het hoofdstuk over de *ashram*-beweging, mogen ook mensen van buiten India meedoen die daar jaren vertoefd hebben. Dan komt echter de vraag op waarom Schouten niet begonnen is met Roberto De Nobili, die in de zestiende eeuw jaren lang in India verbleef en in menig opzicht voor de Indiase interculturele theologie de basis heeft gelegd.

De laatste omissie waaraan ik niet wil voorbijgaan, is dat het boek geen register heeft. Dat maakt de studie een stuk minder toegankelijk, en dat gaat ten koste van de waarde ervan.

Toch is het al met al een heel mooi boek geworden, waarvan het eigenlijk jammer is dat het in het Nederlands is uitgegeven. Dit boek verdient een bredere lezerskring. Een vertaling in het Engels of het

Duits, of nog beter in het Hindi, zal nog meer recht doen aan de inhoud.

— Freek L. Bakker

Martien E. Brinkman, *De niet-westerse Jezus. Jezus als bodhisattva, avatar, goeroe, profeet, voorouder en genezer*, Zoetermeer: Meinema, 2007, ISBN 978 90 211 4141 1, € 24,90

Brinkman verraste mij met dit boek, omdat ik de indruk had dat zijn belangstelling meer op de westerse Jezus gericht was. Maar hij zegt ergens in zijn boek dat hij er al meer dan tien jaar mee bezig is. Hij begint met een lange inleiding over de culturele bedding waarin hij de niet-westerse Jezus wil plaatsen. Daarin staat een prachtige omschrijving van religie (19-20). Vervolgens staat hij stil bij de kritiek op de westerse theologie. Hij laat bovendien zien hoe die westerse theologie zich ontwikkeld heeft en dat in het begin van de geschiedenis daarvan allerlei titels, begrippen en omschrijvingen uit de Griekse en Romeinse wereld zijn toegepast op Jezus. Dat was niet zo vanzelfsprekend als het nu lijkt, omdat die begrippen, toen ze hun intrede deden in de christelijke theologie, nog helemaal gekleurd waren door de Griekse en Romeinse context waaruit ze kwamen. Daarna behandelt de auteur achtereenvolgens de Chinese, de boeddhistische, de Japanse, de Koreaanse, de Indiase, de Indonesische en als laatste de Afrikaanse Jezus. Ten slotte keert hij terug naar een algemener niveau en gaat hij de betekenis na van de volgende typering van Jezus: *bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer*.

Door zijn inleiding en uitleiding dreigt de indruk te ontstaan dat het materiaal dat de auteur in zijn boek verzameld heeft, niet meer is dan bewijsmateriaal om te laten zien dat hij gelijk heeft. Maar dat valt mee, hoewel hij, omdat hij heel Azië en Afrika behandelt, zich enorm heeft moeten beperken. Voor zover ik kan overzien, is de keuze die Brinkman heeft gemaakt, redelijk representatief. Hij had wel nadrukkelijker op zoek kunnen gaan naar de motieven die bij de minderheid van vrouwelijke theologen naar voren komen.

Een andere vraag is of Afrika niet meer aandacht had moeten krijgen. Nu heeft het hele continent dezelfde status als een van de landen van Azië. Hoe groot die landen ook mogen zijn, het aantal christenen in Afrika is absoluut hoger dan in Azië. Een ander risico van deze grote geografische omvang is dat er belangrijke motieven blijven liggen. Ik zie inderdaad twee motieven die ook behandeling hadden verdiend.

Wanneer Brinkman over de confrontatie met het boeddhisme schrijft, staat hij, zoals eerder vermeld, uitvoerig stil bij de *bodhisattva*, maar in de dialoog tussen christenen en boeddhisten gaat de vergelijking ook heel vaak tussen Jezus en Boeddha. De afgelopen tien jaar schreef Thich Nath Hanh twee boeken met als titels *Boeddha leeft*, *Christus leeft* en *Jezus en Boeddha als broeders*. Sterker nog, ook het omslag van zijn boek maakt deze vergelijking, want in het schilderij van Alfred Thomas dat op de voorkant staat, verschijnt Jezus in de gestalte van de Boeddha. Waarom is er geen aandacht gegeven aan dit motief, waarin het beeld van Jezus veel meer dat van de wijsheidsleraar wordt, een beeld dat tegenwoordig ook in de westerse wereld heel populair is?

Een tweede belangrijk motief dat Brinkman mist, heeft te maken met Indonesië. Een van de eerste beelden die in Indonesië voor Jezus werden gebruikt, en dan vooral op Java, is dat van de *ratu adil*, de rechtvaardige koning, die de Javanen verwachten aan het einde der tijden. In de jaren zestig was Jezus *ratu adil*. Als dat nu niet meer zo belangrijk is, hoe komt dat dan? Het had een interessante paragraaf kunnen worden, temeer omdat in dit beeld de eschatologische kant van het beeld van Jezus aandacht krijgt, iets wat in Brinkmans boek ook minder aandacht krijgt. Hij is immers gefocust op Jezus' middelaarschap.

Het boek wordt bovendien helaas erg ontsierd door spellingsfouten en onjuiste jaartallen. Maar toch: iedereen die dit boek koopt, schaft zich een goed geschreven en goed doordacht boek aan over de beelden en theologieën die in Azië en Afrika ontwikkeld zijn. De waarde van het boek wordt nog groter doordat Brinkman vooral in Japan en Indonesië niet alleen aandacht schenkt aan theologen, maar ook aan kunstenaars.

— *Freek L. Bakker*

R. van Eijksma (redactie), *Almachtig kwetsbaar. Reflecties op missionaire presentie*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant Uitgeverij, 2006, ISBN 978 90 441 2092 9, 110 bladzijden, € 14,90

In 2006 bestond de *Société des Missions Africaines* (SMA) honderdvijftig jaar. Ter gelegenheid daarvan vonden in Nederland drie studie- en ontmoetingsdagen plaats, die werden georganiseerd door SMA-jong (dat is de informele benaming voor de groep die bestaat uit geassocieerde leken en jongere priesterleden). De dagen waren mede georganiseerd met het oog op bezinning op de toekomst van de missionaire beweging in en vanuit Nederland. De meeste deelnemers waren

leken, werkzaam vanuit een missionaire of pastorale omgeving in Nederland.

Op deze dagen stond het thema '(missionaire) presentie' centraal. Daarmee werd aangesloten bij wat de stichter, Melchor de Marion-Brésillac, voor ogen stond: wie missionair wil zijn, moet contact hebben met mensen en op hen betrokken zijn. Charles de Foucauld, de bekendste vertegenwoordiger van de orde, die in de bundel meer dan eens genoemd wordt, wordt in zijn leven en werk niet voor niets gezien als een voorloper van het 'presentiemodel' in de missiologie (zie ook *Wereld en Zending* 2001-1, 100). Maar presentie is heden ten dage ook een werkmethode in oudewijkenpastoraat, arbeidspastoraat, geestelijke verzorging en dergelijke. De theoretische reflectie hierop in de zogeheten presentietheorie is vooral ontwikkeld door Andries Baart, en ondervindt in Nederland en in Vlaanderen steeds meer belangstelling, ook buiten de kerkelijke kring in het seculiere veld van welzijn en zorg. Het thema presentie sluit dus zowel aan bij de geschiedenis en identiteit van de SMA als bij het hedendaagse werk.

In de bundel vinden we acht bijdragen van zeven auteurs – de Nijmeegse hoogleraar fundamentele theologie Toine van der Hoogen leverde er twee –, die onderverdeeld zijn in drie delen: 'De Heerlense school', 'Tips voor het werkveld' en 'Ervaringen en reflecties'.

De Nijmeegse hoogleraar missiologie Frans Wijsen geeft allereerst een historische schets van het Missionair Centrum, dat in 1973 door de SMA geopend werd en dat nauwe banden had met de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat (HTP) in Heerlen. Hij typeert het werk van de pastores van de Heerlense School als 'missionair door present te zijn in de marge van de samenleving vanuit een wereldwijd perspectief en minder ingebed in kerkelijke structuren'. Toine van der Hoogen levert twee stevige fundamentele bijdragen waarin hij presentie theologisch doordenkt in een tijd waarin het christelijk godsgehoof geen vanzelfsprekendheid meer is. Oude theologische concepten als de incarnatietheologie uit de Franse theologie acht hij daarom minder adequaat. Daarna zijn er bijdragen uit de praktijk van het oudewijkenpastoraat en het justitiepastoraat (Herman IJzerman, Alexandra de Krijger, Ryan van Eijksma) en vanuit de optiek van een diocesaan bestuurder (Bob van Geffen). Voorts geeft Tom Boesten in beknopt bestek een overzicht van het concept presentie.

Het interessante en waardevolle van de bundel is dat de presentietheorie zoals die nu opgeld doet, verbonden wordt met een missiologische invalshoek, en dus niet alleen met een diaconale en pastorale invalshoek. Daarbij blijft het nog bij eerste aanzetten; meer was ook niet de bedoeling. Het zou interessant zijn dit theologisch, op grond

van historisch onderzoek naar missionair werk, verder uit te werken. Sluiten missiologische presentie en presentietheorie daarbij naadloos bij elkaar aan? Of geeft de missiologische presentie een eigen kleur aan de presentie?

— *Herman Noordegraaf*

Exchange 2006/4 opent met een artikel van Karel Steenbrink over interreligieus lezen van Bijbel en Koran, toegespitst op het verhaal over David. Al in de joodse Bijbel heeft het boek Kronieken de pijnlijke affaires van David weggepoetst, terwijl in de christelijke Schrift juist de recalcitrante David naar voren komt. In de Koran zien we een selectie van de verhalen, toegespitst op bekering. Abamfo Atiemo uit Ghana bespreekt de rol van traditionele hoofden, die oude cultuur willen handhaven als sociaal systeem, maar daarbij bezwaren onder vinden van christenen die dat voorouderverering vinden. Na het koloniale en marxistische nu het christelijke verzet tegen lokale cultuur en lokaal bestuur? Jan Joris Rietveld, priester en landbouwkundige in een afgelegen streek van Brazilië, beschrijft de overgangen van een koloniale naar een klerikale, vervolgens naar een progressief-klerikale en ten slotte naar een evangelicale katholieke gemeenschap, waarbij het typisch 'katholieke' dreigt te verwateren. Huub Vogelaar beschrijft de oecumenische ontwikkelingen in Hongarije na de val van het communisme. 'Eigen kerk eerst' lijkt het motto te zijn van orthodoxen, calvinisten en vooral de vroeger zo machtige katholieken van dit land.

International Bulletin of Missionary Research 2007/1 heeft een zelfportret als 'missiepelgrim' van Michael Amaladoss, de genuanceerde Indiase jezuïet-theoloog, alweer 71 jaar oud. Verder vooral statistieken en hun waarde. Nederland stuurde 10.800 missionaire werkers uit en ontving er 2.200 vanuit andere landen. Voor België zijn die getallen 10.800 en 2.700. Verder veel overzichten over de twintigste eeuw, vooral ook vanwege de voorbereiding op de Edinburgh-herdenking in 2010. Allan Anderson biedt een overzicht van de pinksterbeweging sinds 1906: sneller in zijn eerste eeuw dan welke religieuze beweging ook. Verder terug gaat een bijdrage over China van missionaris Rudolf Lechner († 1908). Francis Adeney uit Yogyakarta pleit voor meer aandacht voor lokale cultuur als het gaat om een pleidooi voor universele mensenrechten, met vooral aandacht voor vrouwenrechten.

Swedish Missiological Themes 2006/4 schrijft een heel nummer vol over de geschiedenis, maar vooral de huidige situatie en plannen van de missiologie in de Scandinavische landen, die stevig gesecculariseerd zijn, maar alle faculteiten hebben toch wel enige missiologie. Het is vaak bescheiden, wat staf betreft, terwijl gegevens over studentenaantallen ontbreken. Aarhus is nu sterk in interreligieus onderzoek, Stavanger het grootst als traditionele opleiding.

Mission Studies, het officiële blad van de IAMS, heeft met 2006/2 de achterstand helemaal ingelopen. De redactie zit nu in India, maar de

schrijvers komen toch uit Europa of Amerika. Stanley Kresnet wil de missiologie als klassiek theologisch vak versterken, onder meer door goede bibliografieën. Hier veel Jongeneel dus. De oude heer Gerald Anderson heeft een bijdrage over medische missie in China. David Emmanuel Singh, uit India (Hyderabad, Henry Martin Institute) naar Oxford verhuisd, bespreekt de kruisdood van Jezus met het oog op de kruisdood ontkenkende moslims. Een gedachte van de grote theoloog Ibn Arabi over Jezus als volmaakte mens zou hierbij kunnen werken. Klaus Hock vraagt zich af of de tegenstelling van Lamin Sanneh – ‘Christendom vertaalt, islam blijft een Arabische religie’ – wel klopt. Niet dus.

Studies in World Christianity 2006/3 heeft als speciaal thema de zorg voor kinderen. Er zijn bijdragen over weeskinderen in Zuid-Afrika, exploitatie van (straat)kinderen in Brazilië, kerkelijke projecten tegen kinderarbeid in Nigeria en een algemener statistisch rapport over de positie van kinderen wereldwijd. Niet bepaald om blij van te worden. Een heel andere bijdrage komt van Pan-Chiu Lai over sino-theology, een verschijnsel van de laatste twintig jaar. Een stevig nationalistische geest en een gebrekkige klassieke bijbelkennis kunnen tot een verrassend resultaat komen, zeker als de makers niet te veel eerbied hebben voor aanspraken op exclusiviteit van de christelijke traditie: ‘De weigering van de voorstanders van de sino-theology om de academische, sociale en culturele status van bijbelstudies te erkennen, is een groot probleem met het oog op de sino-theology als een intellectuele beweging die allereerst ontstond in academische kringen, waar geen betrokkenheid was op welke christelijke kerk dan ook.’

Het nieuwste nummer van *Voices of the Third World* (2006/2) heeft als titel *A New World and our Theologies*. Het is het verslag van de EATWOT-conferentie in Johannesburg, van 24 tot 27 juli 2006. Snel verschenen dus. Er zijn twaalf bijdragen, waarvan enkele van respectabele oudere bekenden als K.C. Abraham, Diego Irarrazaval, Tissa Balasuriya, Kom Yong-Bock. In een rapport van vicepresidente Meehyun Chung lezen we dat het meeste geld toch nog uit Nederland en Zwitserland moet komen, maar dat wordt dan toch aan de charme van de enige vooraanstaande vrouw daar overgelaten. Voorafgaand aan de algemene assemblee was er een vrouwenbijeenkomst van EATWOT, en hun verklaring staat er ook in het Engels en het Spaans. Zowel de verklaringen als de artikelen staan in het teken van de strijd tegen mondialisering en het verdedigen van de arme groepen en bedreigde culturen tegen de wereldwijde krachten. Balasuriya's oproep voor een religie die een andere wereld mogelijk moet maken, beslaat de bladzijden 44-79, in totaal bijna een derde van het hele nummer.

Spiritus 2006/185 is een speciaal en volumineus nummer dat de lezingen bevat van de derde Conferentie van de Associations Européennes de Missiologie die in augustus 2006 plaatsvond in Parijs. Het thema van de conferentie was: 'Het Europa van na de verlichting. Missionair durven zijn in het Europa dat in opbouw is'. Deze open oecumenische reflectie is in drie grote bewegingen verlopen: vooreerst het in kaart brengen van de fundamentele betekenis van de verlichting in de geschiedenis van Europa (F. Bousquet, G. Davie, K. Wenzel) en de impact daarvan op de kerken na 1970. Deze analyse wordt aangevuld vanuit de ervaring van Grieks-orthodoxe en pinksterkerken (A. Vassiliadou en A. Anderson). In een tweede beweging wordt nagegaan welke invloed deze ontwikkelingen uitgeoefend hebben op het leven, de organisatie en het getuigenis van enkele kerken in Europa. Voor Nederland wordt dat gedaan door Mechteld Jansen; voor Frankrijk is de analyse specifiek toegespitst op de Afrikaanse en de orthodoxe gemeenschappen (M. Bulangalire en P. Vlaicu). In het derde gedeelte worden bijbelse (F. Pérez-Herrero) en vier systematische misisologische bijdragen (J.-F. Zorn, B. Ugeux, T. Engelsviken en K. Kim) gepresenteerd, die vervolgens verrijkt worden met rapporten vanuit verschillende specifieke situaties. De Congolese theoloog L. Santedi Kinkupu sluit dit dossier af met de interpellaties en eisen die volgens hem van deze conferentie uitgaan. Missionair Europa wil de verlichting verder verteren, maar lijkt toch vooral uit te zien naar christelijke gemeenschappen die daarmee op een andere manier zijn omgegaan: migrantenkerken, pinksterkerken en de orthodoxe traditie. De teksten van de conferentie – een twintigtal – zijn inmiddels ook in het Frans gepubliceerd in het dubbelnummer *Perspectives Missionnaires* 2007/52 en in het Engels in *International Review of Missio*, december 2006, van de Oecumenische Raad van Kerken. Een keuze uit het geheel treft u ook in dit nummer van *Wereld en Zending* aan.

Nog verkrijgbare losse nummers

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

Thema's van geplande nummers

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

uitgeverij

K O K

Postbus 5018, 8260 GA Kampen,
fax +31 (0)38 331 17 76
e-mail abbonementen@kok.nl

Abbonementsprijzen

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.

Abbonementen 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.

Vrijheid en godsdienst

Van de verlichting tot op vandaag hebben wij met schade en schande geleerd dat wij vrijheid en godsdienst niet tegenover elkaar kunnen stellen

François Bousquet

Uitdaging

De notie dat geloof een privéaangelegenheid is, en daarom geweerd moet worden uit het publieke leven, is wijdverspreid in Europa. Maar veel mensen die nu nieuw in dit deel van de wereld aankomen, hebben duidelijk andere opvattingen, en dagen – eenvoudig door hun aanwezigheid – de Europese manier van leven uit.

Grace Davie

Beginpunt

Alleen de 'onbekende', ondoorgrondelijke, altijd verbazende God, de God van de paradox, de God die nederlaag omzet in overwinning, en dood in leven, en die alle dingen nieuw maakt, kan het beginpunt zijn van christelijke evangelieverkondiging.

Tomás Halik

Missie

Vanuit het perspectief van de dichter blijft de christelijke traditie altijd iets levends, omdat het evangelie telkens opnieuw vertaald moet worden in het leven van gelovige mensen.

Léonard Santedi Kinkupu