

Evangelie en cultuur

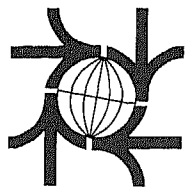


Wereld en Zending

1996 1

Evangelie en cultuur

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Jan van Butselaar	Evangelie en cultuur op de agenda van de Wereld Kerk	3
Rogier van Rossum	Evangelie en cultuur in de katholieke kerk	12
Vinay Samuel	Evangelie en cultuur in Athene en Bangalore Een beschouwing over Handelingen 17:16-34	23
Frits de Lange	Evangelie, cultuur en postmodernisme	30
Lieven Boeve	De godsdienst van de markt: religie in de postmoderne cultuur	38
Wim Kist	Culturele ongehoorzaamheid als actueel protest	48
Arie M. Oostlander	Het evangelie en het publieke domein	54
	Andries Knevel in gesprek met Ype Schaaf	61
	Jezus Christus omroepen	
	De inculturatie van de Evangelische Omroep	
Jan te Winkel	Op weg naar Nergenshuizen? We are on the road to nowhere... (The Talking Heads)	70
Gerda Slaghekke	De nieuwe inculturatie van religieuzen Zusters uit verschillende congregaties actief in de Werkgroep religieuzen tegen vrouwenhandel	79
Jan Nijs sr.	Theedrinken als sjibboleth Protestant zijn in België	86
Mario Coolen	Voor de Maya's moet de dialoog nog beginnen	91
	Kroniek	101
	Boekbesprekingen	110
	English Summaries	119



Wereld en Zending

Oecumenisch tijdschrift voor missiologie
en missionaire praktijk, voor Nederland en België

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

Drs. Eric Manhaeghe
Dr. Karel Steenbrink
Dr. Frans Wijsen, vz.
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Theo Akerboom
Dr. Pieter Bouman
Drs. Mario Coolen
Dr. Catharine Cornille
Drs. Wiel Eggen
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Herman Heijn
Dr. Jan Jongeneel
Drs. Wout van Laar
Dr. Leen Schellevis
Dr. Jaap van Slageren
Dr. Lieve Troch
Dr. Rob van der Zwan

adres redactie

Ds. Y. Schaaf
Baantjebolwerk 1
9101 NH Dokkum
tel. (0519)-298104
fax (0519)-292870
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter recen-
sie

directie

Henny van Dolderen, vz.
Drs. Huib Lems, secr.
Armand Berghmans
Jozef Bergmans

Wereld en Zending verschijnt viermaal per jaar en wordt uit- gegeven door

Uitgeverij Kok Kampen
Nederlandse Missieraad,
's-Hertogenbosch
Nederlandse Zendingsraad,
Amsterdam
Comité van de Missionerende In-
stituten, Brussel
Verenigde Protestantse Kerk in
België, Brussel

administratie

Voor opgave abonnement en be-
stelling losse nummers: uitgeve-
rij Kok, Postbus 130, 8260 AC
Kampen, tel. 038-3392585

contactadres België:

C.M.I.
Haachtsesteenweg 3
1030 Brussel
02-2192971/2192871

abonnementsprijs

f 54,50/Bfrs. 990,- per jaar
Buiten Benelux f 69,00
Studentenabonnement f 43,50/
Bfrs, 790,- per jaar
Buiten Benelux f 57,50
Losse nummers f 16,90/Bfrs.
310,-
Losse nummers buiten Europa
f 19,90 incl. portokosten

copyright

Overname van artikelen alleen
met toestemming van de redac-
tie en met bronvermelding

ten geleide

Evangelie en cultuur

Het thema 'evangelie en cultuur' staat hoog op de agenda van de wereldkerk. De wereldzendingsconferentie van de Wereldraad van Kerken, eind 1996 in Bahia Salvador in Brazilië wordt eraan gewijd. De najaar 1995 door de paus bekend gemaakte resultaten van de Afrikaanse bisschopssynode hadden ermee te maken, maar ook de groeiende belangstelling voor Indiaanse theologie en Latijns Amerika, en het proefschrift dat de Papoea Benny Giay vorige zomer verdedigde in Amsterdam over de inculturatie van het evangelie in zijn eigen volk. Er is al een studiedag gehouden over evangelie en cultuur vorig najaar op het HKI in Oegstgeest; op 16 maart komt er in Leeuwarden een beraad over de inculturatie van het evangelie in Friesland, en ook op de Nederlandse kerkendag van september 1996 in de Bijlmer komt het onderwerp aan de orde. Reden genoeg voor een themanummer dat samengesteld is door

Lien Willems, Pieter Bouman, Wout van Laar en Karel Steenbeek.

Jan van Butselaar zet evangelie en cultuur allereerst in een oecumenisch kader, waarna Rogier van Rossum, met een scheef oog naar Latijns Amerika, een zeer kritische analyse geeft van de stand van zaken in Dezen in de *Romana*. De Indiër Vinay Samuël heeft op de studiedag van september in Oegstgeest een exegetische beschouwing gegeven over evangelie en cultuur naar aanleiding van Paulus op de Areopagus in Handelingen 17. De tekst van zijn verhaal is de bijbelse fundering van dit nummer.

Frits de Lange en Lieven Boeve proberen vervolgens de plaats te bepalen van de thematiek van evangelie en cultuur in onze westerse postmoderne samenleving, waarbij Boeve het enige overgebleven 'grote verhaal', dat van de markteconomie, als uitgangspunt neemt.

Wim Kist ziet als enige christelijke reactie op de huidige ontwikkelingen een christelijke protest-beweging van 'culturele ongehoorzaamheid'.

Arie Oostlander doet bijna zake-lijk uit de doeken wat de plaats vandaag is en kan zijn van het evangelie in het publieke domein. Andries Knevel komt met het zeer duidelijke antwoord van de Evangelische Omroep: 'Jezus Christus' omroepen en hij wil dat eigentijds doen.

Jan te Winkel vervolgt met een speurtocht naar evangelische sporen in het 'Nergenshuizen' van de popmuziek.

Gerda Slaghekke vertelt over de nieuwe inculturatie van zusters uit verschillende congregaties door

zich in te zetten tegen de handel in vrouwen.

En ten slotte legt Mario Coolen uit dat de dialoog van het evangelie met de Maya's vanuit hun oude Latijnsamerikaanse cultuur nog moet beginnen.

Om het postmodernistisch te zeggen: Dit nummer biedt een veelheid van 'kleine verhalen'.

In de Kroniek komt onder anderen aan de orde hoe men in Nederland al bezig is met het thema 'evangelie' terwijl het nummer afgesloten wordt met besprekingen van recent verschenen boeken.

Ype Schaaf
eindredacteur

Jan van Butselaar

Evangelie en cultuur op de agenda van de Wereld Kerk

Sinds de Wereldraad van Kerken heeft aangekondigd dat de wereldzendingconferentie die dit jaar in Bahia Salvador, Brazilië, zal worden gehouden, als thema 'evangelie en cultuur' heeft, lijkt wereldwijd de studie over dat onderwerp intensief te worden opgepakt. De keuze van de Wereldraad, op voorstel van de zendingsafdeling,¹ heeft de reeds bestaande discussie in een stroomversnelling gebracht. Kennelijk zijn overal ter wereld mensen vandaag geboeid door de moeilijk grijpbare relatie tussen evangelie en cultuur en de consequenties daarvan voor christelijke zending.

Het is geen nieuwe discussie. In feite gaat het om een 'ongoing story', die verbonden is met het eigen karakter van christelijk geloof. Dat geloof wil namelijk niet de gevangene zijn van een bepaalde cultuur; hoe belangrijk de cultuur van Israël in Jezus' dagen ook is voor het verstaan van de bijbel, normgevend voor wat wij vandaag geloven kan die bepaald niet zijn, al zou je in sommige publikaties wel eens een andere indruk krijgen. Christelijk geloof wil zich immers steeds opnieuw, in elke situatie, in elke cultuur, incarneren. Anders dan bij voorbeeld in de islam, is de oorspronkelijke tekst van de Heilige Schrift voor christenen niet 'heilig': er wordt opgewekt aan tekstkritiek gedaan. Nog belangrijker is dat wereldwijd christelijke missionaire actie wordt getekend door het vertalen van de Heilige Schrift.² Bijbelgenootschappen die overal ter wereld functioneren, zijn daar het levende bewijs van.

Het axioma, dat christelijk geloof altijd een band aangaat met de lokale cultuur, heeft gevolgen. De vragen die bovenkomen, liggen voor de hand: hoe vertaal je goed, hoe vertaal je fout? Hoe laat je het evangelie duidelijk

en bevrijdend spreken in een cultuur? Waar bevestigt het evangelie de cultuur, waar moet zij die noodzakelijkerwijs ontkennen? Vanaf het eerste begin van de christenheid heeft deze discussie plaatsgevonden. De apostelen waren er mee bezig toen het geloof in Jezus niet alleen aanhangers onder de joden vond, maar ook onder de heidenen. Wat was het onopgeefbare deel van het christelijk geloof en van de christelijke ethiek, waar ging het 'slechts' om elementen van de joodse traditie, die, als het evangelie andere culturen ontmoette, geen rol behoefden te spelen? De vragen rond onrein voedsel³ en besnijdenis⁴ zijn bekende voorbeelden van deze discussie onder de eerste christenen. In de jonge kerk kwamen naast de bekende strijd om de dogmatische definitie van het christelijk geloof (op zichzelf een interessante 'evangelie en cultuur' discussie!) ook botsingen tot stand over de aanvaardbaarheid van 'heidense' gebruiken: wat illustreert, wat verduistert de kracht van het evangelie?⁵

Het is duidelijk dat de vragen van evangelie en cultuur pregnant aan de orde komen zodra de kerk aan zending doet; zending is er immers per definitie op uit om het evangelie in een andere maatschappelijke en culturele context te laten klinken. Dit was niet alleen zichtbaar bij de geboorte van de kerk, maar ook in de eeuwen erna. Zo zijn bij voorbeeld de problemen die de Jezuïeten in China in de 17e eeuw hebben gehad met de hiërarchie in Rome heel bekend. De Romeinse autoriteiten stelden voor hen uitvoerige richtlijnen vast over wat mocht en vooral wat niet mocht in de formulering van de liturgie en de geloofsleer in de Chinese context. Rome was doodsbenauwd voor syncretisme.⁶ Later, in de achttiende en negentiende eeuw was de slavenhandel, lucratief bedrijf voor 'christelijk' Europa, een 'hot item' in de discussie tussen evangelie en cultuur, zoals te constateren valt in het optreden van de 'Clapham Sect'.⁷ Nog weer later in de negentiende eeuw, toen de moderne zendingsbeweging tot volle ontplooiing was gekomen, waren voor de missionaris en zendeling in het veld de problemen rond de relatie evangelie en cultuur aan de orde van de dag, evenals voor de missiebestuurders in Europa en Noord-Amerika. Intensief werd er gediscussieerd over vragen als polygamie en bruidsschat, of over zwagerhuwelijken. Maar ook fundamentele theologische vragen kwamen aan de orde.⁸ Het sprak in die tijd vanzelf dat degenen die deze vragen formuleerden, ook degenen waren die er een antwoord op gaven: Westerse mensen die de sociale en geestelijke praktijk van een voor hen vreemde cultuur (be)oordeelden in het licht van het evangelie, zoals zij dat zagen. Ze deden dat uiteraard met de beste bedoelingen; hun actie gaf echter vaak blijk van een te oppervlakkige, c.q., een te westers-cultureel gebonden visie. Het zou overigens niet anders hebben kunnen gebeuren. Toch doemde zo een levensgroot gevaar op: de indruk kon worden gewekt dat 'vreemde' culturen slechts met moeite in overeenstemming met het evangelie zouden zijn

te brengen, tegenover een westerse cultuur die daar 'van nature' beter in zou zijn.⁹

Het zou tot aan de Tweede Wereldoorlog duren voordat er in die stand van zaken in de moderne zending verandering zou komen. De opkomst van het nationaal-socialisme en de brutale claim die deze beweging uitbracht, toen zij zich opwierp als handhaver van de christelijke cultuur, opende de ogen van velen; een westerse cultuur die zo'n beweging kon voortbrengen had nog veel kerstening te ondergaan. De conclusie lag voor de hand: het evangelie diende de satanische trekken van de westerse cultuur evenzeer aan de kaak te stellen als in andere culturen.¹⁰ Een werkelijk nieuwe discussie over evangelie en cultuur kwam na de tweede wereldoorlog en zijn verschrikkingen op. Niet langer was de vraag: wat is christelijk en wat is niet-christelijk in de 'vreemde' cultuur? Maar: wat is de kritiek van het evangelie op mijn eigen cultuur? In het Westen was de publikatie van het bekende boek van Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, een belangrijke mijlpaal in de discussie.¹¹ Maar ook in het zuiden van de wereld kwam een nieuwe discussie op gang. De kerken daar, die veelal bestuurlijk zelfstandig waren nog voordat de politieke zelfstandigheid van hun landen een feit was, werden door de dekolonisatie voor nieuwe vragen gesteld. Was lange tijd de cultuur van de overheerser als superieur ervaren of gepredikt (overigens voornamelijk door anderen dan missionarissen en zendingen!) ten detrimente van de eigen Afrikaanse, Aziatische of Latijns-amerikaanse cultuur, nu moest worden ontdekt wat los van westerse (culturele) overheersing de waarde van de eigen cultuur was. Dit leverde in eerste instantie op dat velen in het Zuiden radicaal afstand namen van de overgeleverde traditie, die werd ervaren als teveel getekend door (geestelijke) onderdrukking en uitbuiting. Daarvoor in de plaats kwam de strijd om het herwinnen van eigen cultuur, van eigen culturele interpretaties van het evangelie. Een beweging als de Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) is een exponent van de strijd van die jaren, waarin men theologische onderdrukking wilde vervangen door contextuele bevrijding. In de oecumenische beweging werd deze nieuwe ontwikkeling niet van het begin af in verband gebracht met de eeuwenoude discussie over evangelie en cultuur. Dat woordenpaar leek slechts beelden uit de 19e eeuw op te roepen, belast met werkelijke of vermeende superioriteitsgevoelens uit het zendingsverleden. Dat was nogal belastend en gaf de indruk van een 'retour en arrière'. En daar wilde natuurlijk niemand zich mee identificeren... De marsorder was niet: evangelie en cultuur, maar een andere: voor recht en vrijheid, tegen onderdrukking en uitbuiting. Het zou tot de algemene vergadering van de Wereldraad van Kerken in Vancouver (1983) duren alvorens het thema 'evangelie en cultuur' opnieuw duidelijk geformuleerd

kon worden. In het rapport van de sectie over zending van deze vergadering, onder het thema 'Witnessing in a divided world',¹² wordt begonnen met het herhalen van de kritiek op de westerse zending, zoals die sinds de jaren zestig tot de verplichte 'oecumenische litanie' was gaan behoren. De vermeende cultuurvernietigende werking van die missionaire actie wordt veroordeeld.¹³ Maar daarna volgen er nieuwe wijzigingen. Aangegeven wordt dat er in iedere cultuur 'life affirming' en 'life denying' aspecten te vinden zijn. Het evangelie dient het eerste te bevestigen, het tweede aan de kaak te stellen. Uiteindelijk nam Vancouver het besluit om een Wereldraad-breed studieproces over evangelie en cultuur te starten. Daarvan is, evenals van andere Wereldraad-brede projecten uit die tijd, in de jaren na Vancouver weinig gekomen. Er was een consultatie in Riano (1984)¹⁴ en er kwam een aanzet tot het schrijven van een studiebrochure, maar veel meer gebeurde er niet. De wereldzendingconferentie van San Antonio (1989) kreeg dan ook weinig nieuwe ideeën over het thema voorgeschoteld. In de rapporten van die conferentie wordt wel regelmatig aan evangelie en cultuur gerefereerd. De meest interessante daarvan zijn de opmerkingen in het rapport van sectie IV, waar gewezen wordt op de relatie tussen cultuur, identiteit en geloof.¹⁵

Men kan zich afvragen waarom de Geneefse oecumene zo'n moeite had het thema 'evangelie en cultuur' op te pakken. Naast allerlei praktische problemen, zou een van de oorzaken geweest kunnen zijn dat oecumene staat voor het zoeken naar eenheid. Een oecumenische beweging zal altijd modellen willen ontwikkelen die de eenheid bevorderen. 'evangelie en cultuur' lijkt niet aan de eis van eenheidsbevordering te voldoen. evangelie en cultuur stelt immers verschillen, soms diepgaande verschillen tussen christenen op de voorgrond, en lijkt ze te legitimeren.

De doorbraak voor de oecumenische beweging op het punt van evangelie en cultuur kwam tijdens de algemene vergadering van de Wereldraad in Canberra (1991).¹⁶ De wereld van streven naar eenheid, van streven naar ideologische eenheid, was aan het einde van de jaren tachtig ten onder gegaan. De Wereldraad van Kerken had dat echter, gezien de opzet van de vergadering in Canberra, niet onderkend. Hardhandig werd men tijdens de bijeenkomst in Australië uit de droom geholpen. Diepe verdeeldheid ontstond er rond de schuldvraag van de Golfoorlog (die in diezelfde dagen woedde), rond de vragen van oorlog en vrede in het algemeen, rond de vrijheid van contextuele theologen als dr. Chung Hyun-Kyung.¹⁷ Met kracht kwam naar voren dat de vragen rond de relatie tussen evangelie en cultuur bepaald nog niet waren opgelost. Het thema werd vanaf dat ogenblik als een prioriteit voor de oecumenisch agenda erkend.

Dat was overigens enige decennia later dan in de z.g. 'evangelical' kringen.

Daar was de bezinning over evangelie en cultuur in de jaren zeventig op gang gekomen, zoals blijkt uit de consultatie in Willowbank.¹⁸ Een verklaring voor die voorsprong van de 'evangelicals' op dit punt is niet zonder diepgaand onderzoek te geven. Te vermoeden valt echter dat het feit dat de 'evangelicals' zich in de jaren zestig en zeventig minder hebben laten beïnvloeden door de effecten van de dekolonisatie en de daarbij behorende kritiek op het werk van de westerse zending, hen wellicht eerder oog heeft gegeven voor de nieuwe fase waarin het debat over evangelie en cultuur terecht was gekomen.

Maar nu staat dan, ook in de Geneefse oecumene, de vraag van evangelie en cultuur voluit ter discussie.¹⁹ In de voorbereiding van de wereldzendingconferentie van Bahia zijn vier deelgebieden voor verdere discussie geïdentificeerd.²⁰ Ze kunnen worden weergegeven door de volgende vragen:

- Hoe kun je, in jouw cultuur, authentiek van je geloof in Christus getuigen?
- Hoe kun je waarachtig kerk zijn in een plurale samenleving?
- Hoe ga je vandaag om met de nieuwe rol van begrippen als (culturele) identiteit? Hoe reageer je op culturele invasies in jouw samenleving vanuit andere delen van de wereld?
- Hoe verhouden zich eenheid en veelheid, het ene evangelie en de vele culturen? Kun je eigenlijk nog wel van (christelijke) eenheid spreken?

Het is een volle agenda voor de wereldzendingconferentie. Het is nu nog te vroeg om te kunnen zeggen welke kant het oecumenisch studieproces zal opgaan. Er zijn verschillende mogelijkheden. De hoop is dat de huidige fragmentarisering van onze wereld, de culturele diversiteit en de concurrerende identiteiten zullen worden geconfronteerd met het licht van het evangelie en de rijkdom van elkaars ervaringen. Dat zou nieuwe gegevens kunnen opleveren, nieuwe mogelijkheden voor bevrijdende missionaire actie. Het risico is echter niet geheel uitgesloten dat men uiteindelijk terugdeinst voor nieuwe, op het oog mogelijk oecumene-onvriendelijke conclusies die het proces kan opleveren. Nu al ziet men hier en daar in het studieproces de remmende kracht van de traditie; de Wereldraad is inmiddels niet meer van gisteren... Sommigen lijken de optie van de veilige weg te kiezen: niet je wagen aan nieuw onderzoek, maar herhalen wat reeds gezegd is en daar hoogstens een regeltje aan toevoegen. Zo breekt het (oecumenische) lijntje niet...

Wil het proces en wil de wereldzendingconferentie echter van werkelijke betekenis zijn voor de kerk en haar zending in de wereld, dan zullen de nieuwe uitdagingen rond evangelie en cultuur voluit gehonoreerd moeten

worden. Deze uitdagingen zijn tenminste op drie terreinen duidelijk te onderkennen.

In de eerste plaats zal in alle situaties kritischer gekeken moeten worden naar het begrip cultuur op zichzelf. Lange tijd is het in de oecumene gemeengoed geweest culturen in het Zuiden te verheerlijken, of tenminste van het stempel slachtoffer te voorzien, en westerse cultuur te verguizen, of tenminste onder het aspect van onderdrukking en uitbuiting te presenteren. Vooral in bepaalde expressies van contextuele theologie leken deze beelden meer evangelie dan het evangelie zelf te zijn. Beide culturele karaktertekeningen zijn op zich niet onjuist, maar bepaald onvolledig. Vandaag zal men moeten erkennen dat ook culturen in het Zuiden 'life denying'-krachten kunnen produceren, en wel van een schokkende intensiteit. Overal in de wereld eisen de oplevende ethniciteit en het oplevende tribalisme hun gruwelijke tol. Vandaag zal moeten worden gezegd dat westerse cultuur, met zijn idealen van persoonlijke vrijheid en eerbiediging van mensenrechten, van overleg en rationaliteit, ook positieve aspecten heeft. Dat heft uiteraard de negatieve effecten van deze cultuur niet op. Maar een evenwichtiger beeld zal aan de orde moeten komen.²¹

Het zal nodig zijn het begrip cultuur in de oecumene te 'entideologisieren'. Niet langer kan men een ideologische lezing van de verhouding tussen de culturen geven, wil men vandaag relevante taal spreken. Contextuele theologie die geen blijk geeft van kritiek op de eigen cultuur, maar het onheil slechts van buiten ziet komen, zal in de nieuwe fase van het debat over evangelie en cultuur zichzelf buiten de orde plaatsen. De nieuwe aandacht voor culturele identiteit in het Westen en in het Zuiden zal voluit verdisconteerd moeten worden.

Een tweede uitdaging voor de huidige discussie over evangelie en cultuur zal zijn om op nieuwe wijze de verhoudingen tussen de wereldreligies te bestuderen. Sinds het begin van de jaren zeventig is de interpretatie van deze verhoudingen het bijna exclusieve recht geweest van aanhangers van de dialoog-theologie. Deze theologie werd geboren in de Verenigde Staten, waar vervolgens vele theologen uit het Zuiden en het Noorden ermee vertrouwd werden gemaakt. De aanhangers ervan hebben buitengewoon veel en waardevol werk gedaan in het creëren van een positiever beeld van andere wereldreligies bij christenen overal ter wereld. Zij hebben opgeroepen tot een dialoog waarin men met respect naar elkaar zou luisteren en van elkaar zou leren. Die oproep is in de kerk wereldwijd herkend en erkend. Die oproep dient ook vandaag luid en duidelijk te klinken.

Tegelijkertijd echter moet worden onderkend dat de dialoog-activiteiten van de laatste decennia niet erg veel resultaat hebben gehad buiten de

christelijke kring. Er is internationaal nauwelijks een echte dialoog tussen de wereldreligies en hun organisaties op gang gekomen; het Parlement van de Wereldreligies dat in oktober 1993 na honderd jaar voor de tweede maal bijeen kwam, kan nauwelijks als dialoog-activiteit worden gekarakteriseerd; het was eerder een rariteitenkabinet.²² Veelbelovende dialoog-projecten uit de jaren zeventig, zoals op Sri Lanka,²³ leiden vandaag een kwijnend bestaan. In geen enkel conflict in de wereld waar religieuze tegenstellingen een rol van betekenis speelden, hebben de wereldreligies door gezamenlijke actie enige bijdrage tot een oplossing kunnen bieden. Schrijnende conflicten zoals in Sudan woekeren nog steeds door.

De beelden in de media laten zien dat niet alleen christendom kan worden beticht van gewelddadig optreden, maar dat islam, hindoeïsme en boeddhisme evenhoog of nog hoger scoren op dat gebied. Bij velen heeft het beeld van de andere religies daardoor nog andere kleurschakeringen gekregen dan alleen het hemelsblauw van de zuiverheid, waartegenover slechts het schaamrood van de christenen gesteld kon worden. Het debat over de verhouding tussen evangelie en cultuur zal daarom vandaag niet alleen moeten oproepen tot dialoog, maar ook in het reine moeten zien te komen met het feit dat in alle religies 'life denying' aspecten voorkomen, die vanuit het evangelie ondubbelzinnig dienen te worden afgewezen.

Een derde en laatste uitdaging voor het debat over evangelie en cultuur dat vandaag moet worden gevoerd, betreft de verkondiging van de naam van Jezus. Lange tijd is men, zeker in het Westen, terughoudend geweest in het rechtstreeks communiceren van de naam van Jezus, in ieder geval zuinig in de oproep om Hem te volgen. Schuldgevoelens en schaamte remden christelijke mensen om zich daaraan te wagen, zelfs tegenover hun eigen kinderen. Relativisme nam de opengekomen plaats van getuigen in. Vandaag zal duidelijk moeten worden wat het belang ervan is in deze wereld duidelijk voor Jezus te kiezen en achter Hem aan te gaan. Dat heeft niet te maken met het herstel van de macht van de kerk in de westerse samenleving, of met het vestigen van die macht in de oosterse samenleving. Dat heeft te maken met het heil van de mensen zelf. Zonder vast anker, zonder een duidelijk kompas is de strijd van het leven te zwaar; velen gaan dan ook in de vrije, relativistische cultuur ten onder. Men zal de mensen een betrouwbare gids moeten bieden. De ontdekking die men in Afrika gedaan heeft, midden in de ellende, dat je je maar beter aan Jezus kunt toevertrouwen dan aan de laatste politieke mode van democratisering, moet in het Westen nog gemaakt worden. In landen als China is deze ontdekking nog nauwelijks gedaan.

Er is nog een ander argument om duidelijk op te roepen te kiezen voor of tegen Jezus, te kiezen voor of tegen zijn 'politiek' van vrede, van recht, van

liefde. De historicus Van Deursen schreef dat een cultuur van schuivende normen onherroepelijk teloor gaat.²⁴ Een cultuur dient dus een keuze te maken. Als christelijke kerk, als christelijke zending kunnen we daarom niet anders dan wijzen op de weg, de waarheid en het leven die wij ontdekt hebben. Dat moet onbekrompen, luid en duidelijk gebeuren. Niet alleen met woorden, maar ook in actie.

evangelie en cultuur. De discussie gaat beginnen. Over enkele maanden zullen we weten welk licht 'Bahia' heeft laten schijnen op dit voor kerk en zending cruciale vraagstuk.

-
- 1 Vroeger heette deze CWME: *Commission on World Mission and Evangelism*. Thans is zending een van de aandachtspunten van Unit II van de Wereldraad: Churches in Mission- Health, Education and Witness. Voor alle duidelijkheid: er is ook nog steeds een CWME: de *Conference for World Mission and Evangelism*. Dié CWME komt dit jaar in Bahia bijeen. Bestuur en organisatie van die CWME zijn sinds de fusie van de International Missionary Council met de Wereldraad, in handen van de laatstgenoemde organisatie.
- 2 De nieuwe bijbelvertaling in het Nederlands, die thans in voorbereiding is onder auspiciën van het Nederlands Bijbelgenootschap, de Katholieke Bijbelstichting, e.a., zou een bewijs ervan kunnen zijn dat ook bij ons in elke generatie opnieuw naar de juiste verhouding tussen evangelie en cultuur wordt gezocht.
- 3 cf. Handelingen 10 en 11.
- 4 cf. Handelingen 15.
- 5 cf. C. Andresen, 'Altchristliche Kritik am Tanz- ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen heidnische Sitte' in: H. Frohnes und U. W. Knorr (Her.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Band I: Die alte Kirche*, München 1974, p. 344-376.
- 6 cf. G. Bédouelle, 'l'Église des temps modernes' in: J. Loew et M. Meslin (dir.), *Histoire de l'Église par elle-même*, Paris 1978, p. 363-367.
- 7 Voor meer informatie over deze beweging kan men b.v. de biografie over de bekende leider ervan raadplegen, cf. J. Pollock, *Wilberforce*, Trings 1977.

- 8 cf. J.H. Bavink, 'Zending en cultuur' in: *Indische Dag*, Heemstede z.j.
- 9 Al moet men voorzichtig zijn de negentiende-eeuwse zendingsbeweging te verwijten dat ze westerse cultuur heeft geïdentificeerd met christelijke cultuur. Juist onder missionarissen en zendelingen was veel kritiek op de eigen samenleving en de eigen landgenoten te horen. Niet voor niets trokken velen enthousiast weg uit hun cultuur en probeerden in het nieuwe vaderland een zuiverder christelijke cultuur te ontwikkelen dan ze thuis hadden ervaren!
- 10 Op de wereldzendingconferentie in Tambaram, 1938, werd het goddeloze karakter van de nazi-ideologie duidelijk aan de kaak gesteld, cf. L. Newbiggin, 'A Sermon Preached at the Thanksgiving Service for the Fiftieth Anniversary of the Tambaram Conference of the International Missionary Council' in: *International Review of Mission* Vol. LXXXVIII, No. 307, p. 325-331.
- 11 New York 1951.
- 12 *International Review of Mission*, Vol. LXXII, No. 288 (1983), p. 651-659.
- 13 Vandaag worden ook andere aspecten van die periode van de zendingsgeschiedenis naar voren gehaald, cf. L. Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll 1989.
- 14 'Gospel and Culture: The Working Statement Developed at the Riano Consultation' in: *International Review of Mission* Vol. LXXIV, No. 294 (1985), p. 264-267.
- 15 F.R. Wilson, *Your Will Be Done: Missi-*

- on in Christ's Way. The San Antonio Report*, Genève 1990, p.71-73 (Nederlandse vertaling J.J. van Capelleveen (red.), *Durf geboortzaam te zijn! Zending in de jaren negentig = Allerwegen XX*, 2 Amsterdam 1989, 2.
- 16 M. Kinnamon (ed.), *Signs of the Spirit. Official Report Seventh Assembly World Council of Churches, Canberra, Australia, 7-12 February 1991*, Genève en Grand Rapids 1991.
- 17 cf. Chung Hyun Kyung, *Struggle To Be the Sun Again*, Maryknoll 1990.
- 18 *The Willowbank Report* (Lausanne Occasional Papers No. 2), 1979.
- 19 cf. het uitstekende artikel van K. Raiser, 'Gospel and Cultures' in: *International Review of Mission* Vol. LXXXIII, No. 331 (1994), p. 623-629.
- 20 De Nederlandse Zendingraad coördineert de Nederlandse voorbereiding op deze conferentie, o.m. door een eigen studieproces over evangelie en cultuur en een Nederlandse Zendingconferentie, die in september van dit jaar in de Bijlmer zal

- worden gehouden. Coördinator is drs. W. van Laar, secretaris coördinatie en reflectie van de NZR.
- 21 Dat gebeurt bij voorbeeld in het internationale studieproject 'Towards a Missiology for Western Culture' onder leiding van de Amerikaanse missioloog Wilbert Shenk. Over twee jaar zal een handboek over dit thema worden gepubliceerd.
- 22 cf. het interview van L. Veerman met H.M. Vroom, 'Vroom: Uit die ijskast' in: *Trouw* 27.10.95, p. 10.
- 23 cf. mijn *Sri Lanka, een verwarrende ervaring. Impressies van een oriëntatieris, juni 1995* (=NZR 302/95), Amsterdam 1995.
- 24 in: *NRC Handelsblad* 10.12.94, p. 8.

Dr. G.J. van Butselaar is sinds 1983 algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingraad te Amsterdam. Hij is gepromoveerd op een studie over de Presbyteriaanse kerk van Mozambique en heeft o.a. als theologiedocent in Ruanda gewerkt.

Evangelie en cultuur in de katholieke kerk

Op de bisschoppensynode voor Afrika is gesteld: incarnatie is inculturatie. Hoe ligt de problematiek evangelie en cultuur in de Romana? Hoe centralistisch kan Rome nog zijn en denken?

Rome: centralisme vanwege nieuwe evangelisatie

Rome is en denkt centralistisch en dat is de laatste jaren alleen maar scherper geworden. Het centralisme is aangescherpt door een Poolse paus, door een steeds internationaler samengestelde kern van curiekardinalen, door een onderschikking van heel het curie-apparaat aan het staatssecretariaat, de mensen van de politiek dus, door die feitelijke ontwikkeling dat voormalige nuntii de topfuncties in de curie hebben, de mensen dus met internationale ervaring. Het zijn eerder politieke dan pastorale instincten die het huidige Romeinse centralisme inhoud geven en elke vorm van conciliarisme en lokale kerkelijkheid geen schijn van kans geven.¹

Die feitelijke ontwikkeling is de kerk niet zomaar overkomen; ze wil het aangewezen antwoord zijn op de ontwikkelingen in de westerse wereld, de unipolaire wereld. Zonder met die wereld te willen breken, wil men dat 'rijk van het kwaad' confronteren door hoog in te zetten op 'de mens', op de cultuur van het leven. In het Vaticaan heeft men een soort Titanicgevoel, het gevoel dat een interne, antropologische, maar ook politieke en ecologische catastrofe het Westen bedreigt. Een soort integristische interpretatie van de Europese werkelijkheid. Aan dat gevoel beantwoordt de uitgesproken wil om de politieke dimensie van het christendom opnieuw te affirmeren. Dat moet gebeuren tegen het wereldwijde secularisatieproces dat het geloof betekenisloos maakt.

De 'politieke zichtbaarheid van het geloof' vormt de kern van de Woytila-strategie.

Het katholicisme als tegencultuur, het katholicisme gestaald op de vraag van Lucas 18:3: 'Maar de mensenzoon, zal Hij nog geloof op aarde vinden?' Ons bestuursapparaat is gericht op een kerk die zijn vlag plant op de rand van de apocalyptische krater, die de wereld is en rond die vlag zijn partizanen verzamelt. Het won het gevecht met de curiemensen, die zich ook bewust van het einde van het tweede millennium, toch in het rumoerig zoeken van de hele mensheid willen mengen zonder zich zorgen te maken over de woorden die daarbij gesproken moeten worden. Zij menen dat er met de wereld samen te werken valt, ook om zich te reinigen van de demonen van de moderniteit, van Auschwitz tot Hiroshima en verder, om zonder vaststaande christelijke matrix samen 'een nieuwe rede' te bouwen, in staat om nieuwe menselijke verantwoordelijkheid te funderen voor het 'aan de goden ontstolen vuur'.

Goed voorbereid op het jaar 2000

De overgang van het tweede naar het derde millennium, het denken in millennia en jubeljaren überhaupt, jaagt Romeinse meerderheid en minderheid op. Precies zoiets 'rooms' of katholieks moet ons niet ontgaan in dit oecumenische tijdschrift.

Johannes Paulus II heeft eens gesteld dat een van de voornaamste sleutels tot het verstaan van zijn pontificaat is: de bijdrage die het levert aan de voorbereiding van het jaar 2000. Ieder moet op dat evenement gericht staan. Om de 50 jaar vierde het volk van Israël een jubeljaar, herinnering aan het feit dat de rijkdommen van de schepping moesten worden gezien als gemeenschappelijk goed van heel de mensheid. De katholieke kerk kent deze traditie sinds 1300 in de vorm van een 'heilig jaar'.

De paus heeft zijn evangelisatiecampagne afgesteld op dat heilige jaar 2000, op de uitzuivering die dat jaar vraagt, op de genade die het kan brengen. Goed katholiek ziet hij zich daarin als doorzetter van hetgeen zijn voorgangers in de twintigste eeuw begonnen zijn, en wijst dan op Pius X met zijn program gezet op 'alles herstellen in Christus'; op Pius XII met zijn minutieuze plannen voor een nieuwe wereldorde; op het tweede Vaticaanse concilie als een 'nieuwe Advent'; op Paulus VI die de kern van evangelisatie aangaf in *Evangelii Nuntiandi*.

Johannes Paulus ziet zich als krachtig voortzetter van deze evangeliserende traditie in de vele documenten die zijn pontificaat afscheidt; in wat hij zijn pelgrimstochten noemt over de hele wereld, tochten die hem overigens nog moeten brengen naar Serajewo waar de curie hem weghield en naar Moskou en Peking waar andere krachten dwarsliggen.

Bovendien wil hij nog naar al die heilige plaatsen tussen Egypte en

Damascus die lagen 'op de weg van het volk van God van het Oude Verbond'.

Daarmee wil hij overigens aantonen dat de deur naar het jubeljaar niet enkel open staat voor katholieken, want ook 'al is het niet mogelijk vandaag hun volledige *communio* te voorzien, men kan minstens hopen dat een gezamenlijke viering van de geboorte van de Heer de andere christenen minstens dichterbij brengt dan ze vandaag zijn'. Eenmaal op deze vleugelen denkt de paus ook aan ontmoetingen met de twee andere monotheïstische godsdiensten, aan ontmoetingen met vertegenwoordigers van de andere religies. Ieder is uitgenodigd om te doen wat in zijn vermogen ligt om de uitdaging die het jaar 2000 vormt niet te ontgaan.

Het is zelden gezien dat een paus zo scherp de lijnen aangeeft waarmee hij zijn pontificaat beoordeeld wil zien en waaraan hij ook vasthoudt.

Niet toevallig werd juist hij gekozen door *Time* als de man van het jaar 1994. En voor wie dat maar Amerikaans gedoe is, in de jagers de paus zeer kritische *Le Monde Diplomatique* werd hij de mondiale religieuze figuur genoemd, die ondanks de controverses die hij oproept, het einde van deze eeuw heeft gedomineerd.

Hoe centralistisch kan Rome nog zijn en denken? Na een aantal jaren vlak na het tweede Vaticaanse concilie van aarzelen, hernam de curie niet enkel haar macht. Ze kon zich ook herschikken met een inhoudelijk program geschikt geacht voor het weerstaan van het secularisme, voor het open houden van de publieke kanalen voor de christelijke boodschap.

Deze macht en deze overtuiging hebben de aarzelende stappen in de kerk in de richting van het subject worden van de katholieke gelovigen via participatiestructuren als lokale kerk, bisschoppenconferentie, bisschoppensynode niet helemaal weggevaagd. Ze worden benut als kanalen die van boven naar beneden stromen en alle stroomopwaartsverkeer tegenhouden. Katholiek Nederland ondervond dit specifieke misbruik van het woord synode in 1980, Latijns Amerika in Santo Domingo in 1992, Afrika tijdens de synode van 1994.

Vergeleken met de dogmatische constitutie over de Kerk van het tweede Vaticaanse concilie *Lumen Gentium* voltrok een van de ideologen van het Romeinse neo-centralisme, Ratzinger, een volkomen verschuiving van perspectief. Deze constitutie stelt in nr. 23: 'de afzonderlijke bisschoppen zijn het zichtbaar beginsel en fundament van de eenheid in hun particuliere kerken; deze zijn naar het beeld van de universele kerk gevormd en in hen en door hen bestaat de ene en enige katholieke kerk'.

Ratzinger verordondeerde in 1992 doodleuk: 'Men behoort niet op een middellijke manier tot de kerk door toe te behoren tot een particuliere kerk, maar men behoort op een onmiddellijke manier tot de kerk, zelfs als intrede tot en leven binnen de universele kerk zich noodzakelijkerwijs

afspelen in een particuliere kerk'. Dit vernieuwde ecclesiocentrisme zou niet zover kunnen gaan als het niet kon appelleren aan allerlei behoeften, zorgen en angsten in de ruimere katholieke wereld en als het niet zo'n lange adem had.

Europa blijft kern van de christenheid

Het blijft Europa zien als kern van de christenheid en ziet tegelijk dat Europa mentaal noch sociaal gestempeld is door het christelijk systeem. In West- noch Oost-Europa is er nog een christenheid die een sociale macht vormt, zeker is van zichzelf en met genoeg positie om waarden en inzichten op te leggen. Het bijt zich vast in de fictie: 'God verloren, humaniteit verloren'. Zo kan men niet zien waar het huidige Europa wel voor staat; zo maakt men allerlei waarden verdacht die in de particuliere kerken worden opgenomen.

In de katholieke kerk wier leden al voor 70% niet-Europeanen zijn – gelovigen voor wie de Europese geschiedenis steeds minder betekent, gelovigen die lijden onder de keerzijde van het Europese project van de moderniteit – overheerst de idee: 'Europa verloren, alles verloren' en hoe continentaler de curie wordt samengesteld, hoe minder de Europese vorm van christenzijn lijkt te kunnen worden losgelaten; we moeten zijn wie we misschien wel zouden willen, maar niet meer kunnen zijn, een kerkelijke tegencultuur.

In de lijn van *Comunione e Liberazione* moet de kerk een cultureel milieu zijn, onafhankelijk van de verzorgingsstaten en van de kapitalistische maatschappij. Zo wordt ze na de ineenstorting van de marxistische wereldbeschouwing de ziel van een autonome burgerlijke samenleving. De teloorgang van het marxisme en de aan het liberalisme inherente ontbinding van de maatschappij bieden een historische kans voor de katholieke kerk. Zij wordt minstens op cultureel vlak een alternatief voor het kapitalisme. Aldus het ideaal van een nieuwe christenheid waarin de kerk de cultuur beheerst. Niet uitdrukkelijk wordt onder woorden gebracht dat de zogenaamde vrije culturele ruimte een soort pact met het kapitalisme vraagt.²

Als uitdragers van deze religieuze tegencultuur zijn niet de klassieke religieuze ordes en congregaties aan het werk, maar de zg. nieuwe bewegingen zoals het reeds genoemde *Comunione e Liberazione* en verder *Opus Dei*, *Schönstatt*, *cursillos de cristandade*, *neocatechumenaat*, enz.

Deze bewegingen zijn primair lekenbewegingen, leken die via die bewegingen een niveau van verantwoordelijkheid halen dat hen zelfs in de Katholieke Actie nooit is toegestaan. En al deze bewegingen trekken meer katholieke jeugd dan welke beweging ook die de revolutie van 1968 overleef-

de, c.q. met Vaticanum II verbonden was. Een katholiek verhaal over 'evangelie en cultuur' is primair het bovenstaande verhaal van kerk en tegencultuur.

Supercultuur

Buiten Europa is de Romeinse bemoeienis met de problematiek van cultuur en evangelie sterk bepaald door wat Hervé Carrier een 'supercultuur' noemt, en niet zozeer door de relatie evangelie en lokale cultuur.³

De idee supercultuur komt voort uit discussies binnen de Pauselijke Commissie voor Cultuur, gevormd bij de start van Johannes Paulus' oproep tot (her)evangelisatie van culturen die ooit als christelijk werden beschouwd. Daarbij ligt niet de nadruk op individuen, maar op de specifieke culturele constellatie eigen aan de westerse verzorgings- of waarborgsamenlevingen. Gretig gaat men in op de cultuurkritiek die de laatste jaren opkomt in die samenlevingen alsmede op het zoeken naar religieuze ervaring die diffuus is en zonder institutionele binding.

Deze supercultuur heeft een diepgaande invloed op alle lokale culturen waar ter wereld ook.

Dat kan men de centrale kerkelijke beleidsmakers moeilijk betwisten. Wel, het mogelijk onbedoelde effect, de blijvende problematiek van evangelie en lokale cultuur. Rome ziet geen spoken, het ziet zeer juist dat de interactieprocessen tussen de culturen definitief een eind hebben gemaakt aan die cultureel-antropologische benadering die culturen opsluit in hun homogeniteit. Vraag is of er oog is voor de pogingen, lokaal, om telkens tot ad-hocsyntheses te komen, ook ter zake de verwerking van allerlei christelijke waarden, symbolen, gedragingen.

De nieuwe evangelisatie in Latijns Amerika

De redactie vroeg me deze problematiek toe te spitsen op Latijns Amerika. Dat is niet de overzichtelijkste context van de relatie 'evangelie en cultuur'. Ik geef er de voorkeur aan me toe te spitsen op de problematiek van de erkenning van de Indiaanse en Afro-Amerikaanse religiositeit als op velerlei wijzen verbonden met het katholicisme. De erkenning en acceptatie daarvan staat haaks op de eeuwenoude praxis van uitzuivering en wordt vooral niet gediend door de negatie van het andersreligieuze in het spreken over het radicale katholieke substraat van de Latijnsamerikaanse cultuur. Juist op dit punt wil ik de laatste algemene vergadering bekijken van de Latijnsamerikaanse bisschoppen in Santo Domingo.

Latijns Amerika, een 19e-eeuwse Franse naamgeving, heeft zich de voorbije decennia onder noeste druk van een aantal kerkhistorici onder enkele mistlagen weten uit te werken en zo zijn eigenheid onderstreept. Deze enige 'koloniale christenheid' is precies daarom niet zomaar een aanhangsel van de Europese kerkgeschiedenis noch zomaar een onderdeel van de 'derde wereld'.⁴

Latijns Amerika was het eerste oefenterrein van Europese christianisatie en kolonisatie. De middeleeuwse kersteningsmethode: direct dopen – desnoods met geweld – en later volgt binnen de christelijke instellingen die het gehele leven omvatten de interiorisatie van het geloof, onderging geen fundamentele wijzigingen, ondanks alle disputen over de aard van het geweld. Overtuigen was toch meer 'evangelisch'.

Was het dan al Spaans of Portugees wat er klonk? Waarom dan zoveel menging en vermenging? En dat bij aangehouden verspaansing? Hoe werkte hier 'evangelie en cultuur'?

Her is belangrijk ons te realiseren dat het begrip cultuur een door de latere Verlichting uitgevonden abstractie is. Het behoort typisch tot de ontwakende rationaliteit en het zelfverstaan van de burgerlijke maatschappij om onbekende opvattingen, gewoonten en leefstijlen waar te nemen in het kader van 'systemen' en die systemen te benoemen als 'culturen'. Zo kon men vergelijken en 'vernederen'.

Met dit ambivalente begrip kunnen we wel terugkijken op het missiewerk, wezenlijk voor de schepping Latijns Amerika, maar of het ons werkelijk bijlicht, is de vraag. Voor de missionarissen in het spoor van Columbus, maar vooral Cortez, was er maar één cultuur en trouwens, ook maar één godsdienst. De kern ervan was door God in de harten van alle mensen gelegd. Afwijkingen ervan waren des duivels, konden rationeel worden aangetoond (er was maar één mensheid) en zo worden uitgezuiverd. Het winnen van nieuwe volkeren met hun gebruiken en gewoonten, vormde een verrijking van die ene cultuur en godsdienst. Binnen dit perspectief van uitzuivering en verrijking is een wetenschappelijk monument als Bernardino de Sahaguns '*Historia General de las Cosas de Nueva Espana*', samengesteld in het Spaans en het Azteeks tussen 1569 en 1575, volkomen plaatsbaar. Die 'zaken' dienden te behoren tot het gezamenlijk patrimonium van de volkeren. En alleen binnen zo'n perspectief is een actueel monument als de Lieve Vrouwe van Guadeloupe plaatsbaar.⁵

De duivels die moesten worden uitgedreven, d.w.z. bepaalde zeden en gewoontes, woonden niet enkel in de anderen, ze waren herkenbaar omdat ze net zo goed ons konden beheersen.

Natuurlijk waren daar gigantische controversen en disputen over, maar fundamenteel ging het niet over wij en zij, maar over ons. In de grond was

juist de tragiek dat men de ander niet zag of ontdekte. Men zag meer van hetzelfde.

Tot aan de systematische uitzuiveringscampagnes, geleid door de Inquisitie vanaf het derde kwart van de 16e eeuw, was daarom insluiting, symbiose het kenmerk van de missionering. Door het omvangrijke vertaalwerk dat de 'geestelijke verovering' kenmerkte, stelde men de nieuwveroverde volkeren in staat hun mentale structuren te bewaren en het nieuwe in te passen daar waar de Indianen waren met geloven, hopen, wanhopen, liefhebben, lijden. Het maakt een hemelsbreed verschil of men het Onze Vader leert in het Nahuatl of in het Spaans. Dat verschil zie je in de religieuze creativiteit van de Nican Mopohua.

Feitelijk is deze eerste missionaire impuls met haar ongetwijfeld niet bedoelde gevolgen zo krachtig geweest, c.q. is zo goed door de Indianen opgevangen, dat haar resultaat niet meer kapot te krijgen was bij de latere uitzuiveringscampagnes van de Inquisitie.⁶

Deze hebben, gezien binnen ons perspectief van evangelie en cultuur, overigens uiterst negatieve gevolgen gehad tot op de dag van vandaag. Een lange traditie werd ingezet welke de Indiaanse religieuze gebruiken niet als uitdrukkingen van authentieke religie beschouwt, maar als heidens.

De verindiaansing van het christendom of de verchristelijking van de Indiaanse godsdiensten als authentieke inculturatie van het evangelie aanvaardt of niet, vormt de kern van de problematiek 'evangelie en cultuur' ook in het Latijns Amerika van vandaag. Het gaat dan om een dialoog binnen de kerk.

Het gaat dan in de eerste plaats om een dialoog binnen de kerk. Het gaat ook om een dialoog met de oorspronkelijke godsdienst, ook met de godsdienst van de Afro-Amerikanen. Maar die moet volgen op de relativering van het clericale geloof en het erkennen van allerlei nieuwe syntheses met name op het niveau van het volk dat een rijke en gevarieerde 'volksgodsdienstigheid' schiep, die door de mensen wordt beleefd als 'ons geloof' en 'onze godsdienst'.

De katholieke pastoraal kende en kent een viertal benaderingswijzen ten aanzien van de volksreligiositeit en daartussen een soort windstilte, waarin alles als het ware toch ten goede komt. Men ziet in de volksgodsdienst positieve en negatieve aspecten. Die moeten worden uitgezuiverd en dan gerevalueerd. Anderen beschouwen die als halfheidens, bijgelovig en achterhaald. Via nieuwe kerkelijke groepsvorming moet er 'echt geloof' voor in de plaats komen. Weer anderen willen de volksreligiositeit opkrikken en promoveren als 'gemengde cultuur', het volkskatholicisme als bron van Latijnsamerikaanse integratie, een etappe in de nieuwe evangelisatie. Tenslotte ziet men in de volksreligiositeit vooral weerstand en verzet, dat verder

versterkt kan worden in nieuwe basisvormen van christendom.

Deze benaderingen wisselen elkaar af in de pastoraal en op een moment van windstilte komt dan de idee naar boven van Latijns Amerika kent 'een radicaal katholiek substraat'.

Die idee was kenmerkend voor de vergadering van de Latijnsamerikaanse bisschoppenconferentie en van de pauselijke commissie voor Latijns Amerika in Puebla in 1979. Deze derde algemene vergadering moest Medellin evalueren met zijn door velen gevreesde bevrijdingsideeën. Johannes Paulus II, net aan zijn pontificaat begonnen, was er ook bij.

Santo Domingo 1994

In het herdenkingsjaar 1992, 500 jaar Amerika, kwamen de CELAM (de Latijnsamerikaanse bisschoppenconferentie) en de CAL (pauselijke commissie voor Latijns Amerika) opnieuw bijeen.⁷ De commissie die het stuk '*Eenheid en pluraliteit van de autochtone, Afro-Amerikaanse en mestiezen culturen*' had voorbereid, week totaal af van de idee van het 'radicaal katholiek substraat' van het Latijnsamerikaans continent en sprak in het conceptdocument in nr. 226 van: 'Latijns Amerika en de Caraïben vormen een multi-etnisch en pluricultureel continent. Daarin leven globaliter samen: autochtone volkeren, Afro-Amerikanen, mestiezen en afstammelingen van Europeanen en Aziaten, elk met hun eigen cultuur die hen situeert in hun onderscheiden sociale en religieuze identiteit'.

De auteurs van deze ontwerp-tekst waren praktisch allen bisschoppen uit gebieden met een Amerindiaanse of Afro-Amerikaanse meerderheid. Weg dus de allen dragende katholieke ondergrond. Hun instelling week echter wezenlijk af van die van de mensen in en rond het CAL. De samenstelling van het CELAM-secretariaat werd veranderd om de voorgestelde tekst niet in discussie te brengen. Uiteindelijk rolde er een tekst uit die niet meer de werkelijkheid onderschrijft, maar de gewenste katholieke werkelijkheid.⁸

In de definitieve tekst, nu nr. 244 luidt het: 'Latijns Amerika en de Caraïben vormen een multi-etnisch en pluricultureel continent. Daarin leven globaliter samen: autochtone volken, Afro-Amerikanen, mestiezen en afstammelingen van Europeanen en Aziaten, elk met hun eigen cultuur die hen situeert in hun respectievelijke sociale identiteit conform de cosmovisie van elk volk. Zij zoeken echter een eenheid vanuit de katholieke identiteit'.

Weggestreept werd dat aan de culturele en sociale pluraliteit ook een religieuze pluraliteit beantwoordt. De tekst valt zo terug op de benadering van Puebla, van het katholieke substraat als verworteling van al het cultureel-religieuze. Men spreekt namelijk niet meer over de religieuze identiteit, maar over de wereldbeschouwing van elk volk. En er wordt een

zin aan toegevoegd die praktisch een ontkenning vormt van de voorafgaande beschrijving van de werkelijkheid: 'Zij zoeken echter een eenheid vanuit de katholieke identiteit'. Zo wil men terugkerend naar Puebla in het levend houden van het 'radicaal katholiek substraat en de versterking ervan tegen de via de stedelijke cultuur oprukkende secularisatie' het voornaamste speerpunt formuleren van de nieuwe evangelisatie. Daartoe moet het meer doordrenkt worden van de katholieke 'leer' en 'uitgezuiverd' van bijgeloof en andere afwijkingen.

Men moet deze Romeinse obstructie, die krachtig steun vindt bij de 'hispanisten', in de vergadering vullen met heel de vraag naar publieke boete over wat de kerk Indianen en negers aandeed.

De inzet was heel duidelijk en cruciaal voor de beoogde nieuwe evangelisatie: gaat die om het behoud van de zg. katholieke identiteit of om inter-religieuze dialoog? Gaat die om een koppige bestrijding van het zg. syncretisme of om een aanvaarding van de lange historische conviventie met Indiaanse en Afrikaanse religiositeit?

En dan valt het elders in de stukken van Santo Domingo veel gebruikte wachtwoord 'geïncultureerde evangelisatie', uiteindelijk doorslaggevend voor de opstelling van Santo Domingo. Men moet niet vergeten dat het over 50 miljoen Indianen gaat en 100 miljoen Afro-Amerikanen.

Naast de aanvaarding van een pluriforme katholiecisme volgen dan drie opgaven die met elkaar verbonden zijn. De eerste is het recht van godsdienstvrijheid voor de Indiaanse en Afro-Amerikaanse religies. Het is niet voldoende dat dat recht in nagenoeg alle grondwetten staat, in Latijns Amerika werkt dat pas als de katholieke kerk hen ziet als werkelijke gesprekspartners in een inter-religieuze dialoog. De tweede is het recht van de gedoopte autochtone en Afro-Amerikaanse bevolking hun christendom te leven conform eigen cultuur en gebruiken. De derde is het missionair-pastoraal omgaan met de werkelijkheid van het zg. dubbel-toebehoren en dubbel praktiseren.

Feitelijk zwabberen de teksten van Santo Domingo tussen 'geïncultureerde evangelisatie' en 'evangelisatie van de culturen', tussen een kerk die zich laat interpellieren door de mensen, de onderdrukte volken en hun culturen, en een kerk die zichzelf in het centrum houdt, en van de mensen, volken en culturen voorwerpen van haar handelen maakt. Het evangelie is hen dan vreemd en de universele kerk werpt zich op als rechter van mogelijke aanpassingen. In de Romeinse revisie van de reeds door de bisschoppen goedgekeurde tekst werd bij nr. 230 nog de uiteindelijke rol van Rome toegevoegd.

Van geïncultureerde evangelisatie is bv. sprake in nr. 302 waarin wordt gezegd dat ze zich incarneert in de autochtone en Afro-Amerikaanse

culturen. Zij veronderstelt diepgaande veranderingen in de kerk, d.w.z. willen binnentreden in een proces van zeer brede culturele verscheidenheid. En dat zal moeten blijken in liturgie, theologie, pastorale organisatie. Op evangelisatie van de culturen valt men terug waar feitelijk sprake is van het inplanten van een christelijke cultuur met alle kansen op een renaissance van intolerantie en integrisme.

Men gaat daarbij van de vooronderstelling uit dat er 'universele' symbolen bestaan boven en buiten welke cultuur ook. Los van het ethnocentrisme van zulk een vooronderstelling wordt de tucht van de kerk normatief criterium voor het aanvaarden van inculturatie. Overigens vallen de bisschoppen ook bij de zo centrale kwestie van de moderne cultuur en de uitdagingen die daarvan uitgaan terug op het zeer ambivalente begrip 'christelijke cultuur'.

Korte conclusie

De katholieke kerk maakt voor het eerst, sinds de vroegmiddeleeuwse pausen, mee dat paus en curie niet enkel het van onderaf in de kerk voortkomende missiewerk coördineren, maar ook zelf een nieuwe, zeer wel bepaalde richting en inhoud geven.

En nieuw is ook dat de uitvoerders van dat missionaire program niet als vanouds de religieuzen zijn, maar de zg. nieuwe bewegingen van katholieke leken. Zij identificeren zich wel sterk met de kerkelijke leiding, staan voor een 'alternatieve presentie' in de wereld, bouwen de katholieke identiteit op een diskwalificering van de wereld, op een 'christelijke cultuur', op een tegencultuur. Dat nieuwe wil antwoord zijn op de secularisatie die de christelijke presentie in het publieke domein wegvaagt.

De wijdere katholieke ontvankelijkheid ervoor hangt samen met het ontbreken van het gevoel iets aan die secularisatie te kunnen doen. Dat geldt ook voor Latijns Amerika juist op het moment dat een antwoord als dat van de basisgemeenschappen in de nieuwe democratieën niet meer geldt. Zelf ontdekken ze geen voorhoedefunctie meer te hebben, niet meer eenvoudig te kunnen steunen op het traditioneel volkskatholicisme. Dat toch zet eerder zijn kern voort in het pentecostalisme. Dat toch kan worden gezien als een nieuwe stadsuitgave van het traditionele volkskatholicisme. De Pinksterkerken zijn werkelijk het nieuwe religieuze feit in Latijns Amerika. En wat me missiologisch helemaal verwart is dat niet de kerkelijke basisgemeenschappen met hun martelaren in de strijd voor de rechten van de Indianen in Guatemala het antwoord hebben op de dynamiek van de protestantse secten in Guatemala, maar de katholieke charismatische beweging.

1 Voor de analyse van het Romeinse centralisme met de daarmee verbonden (her)evangelisatiecampagne gebruikte ik de volgende literatuur:

Colonna-Cesari, C., *Urbi et Orbi. Enquête sur la géopolitique Vaticane*, Paris 1992. Zizola, G., *Le successeur*, Paris 1992. Ladrrière, P., Luneau, R., *Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris 1987. Luneau, R., Ladrrière, P., *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris 1989. Luneau, R., Michel, P., *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris 1995.

2 De studie van Salvatore Abbruzzese, *Comunione e Liberazione; Identité catholique et disqualification du monde*, Paris 1989 biedt een goede inleiding in deze invloedrijke beweging.

3 Hervé, Carrier, *Evangelizing the culture of modernity*, New York 1993.

4 Dussel, E., *500 Anos de Historia da Igreja na América Latina*, São Paulo 1992, uitgegeven als *Historia Liberationis*, is feitelijk coördinator van 23 collega's uit de school van de Latijnsamerikaanse school voor de kerkgeschiedschrijving, CEHILA. Bij alle lof blijft ook deze geschiedschrijving toch in die zin beperkt dat noch de oorspronkelijke religiositeit, noch de Afro-Amerikaanse hun heilshistorische plaats krijgen. Ze blijven proto-historie. De uitdaging van het protestantisme wordt wel en zeer goed door Jan Pierre Bastian gere-

leveerd, maar is niet geïntegreerd in en als kerkgeschiedenis van Latijns Amerika.

5 Van deze zevendelige studie van de Sahagún is het 'zesde boek' in het Nederlands vertaald als *De Azteken*. Kroniek van een verdwenen cultuur, Amsterdam 1991. Voor ons onderwerp is dit overigens het belangrijkste deel.

6 Nebel, R., *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation*, Immensee 1992 geeft de voor ons meest toegankelijke studie van dit fenomeen waarin catholicisme en Azteekse religiositeit overstegen worden.

7 Het slotdocument in Portugese editie IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 12-28 de outubro de 1992.

8 Voor mijn analyses ben ik afhankelijk van Beozzo, J.O., *Inculturização, evangelização e libertação em Santo Domingo*, in: *REB* 53, 1993, 801-823; Boff, Cl., e.o., *Santo Domingo. Ensaio teológico-pastoral*, Petrópolis 1993.

Rogier van Rossum (1935), sinds september 1955 lid van de congregatie van de Heilige Harten, studie missiologie afgerond in Nijmegen in 1964, 1965 exposurejaar in Brazilië, vanaf 1966 missiologie-docent aan de KUN in Nijmegen en aan de UTP in Heerlen, begeleidt sinds 1989 de theologie-opleiding van zijn congregatie in Mozambique.

Vinay Samuel

evangelie en cultuur in Athene en Bangalore

Een beschouwing over Handelingen 17:16-34

1 Stadscultuur

Athene was destijds een intellectueel centrum. De stad domineerde niet meer op het gebied van kunst, filosofie en literatuur, maar had nog wel faam als centrum van filosofische studie door haar vooraanstaande universiteit. Paulus beschrijft Athene als een stad vol afgodsbeelden (vs. 16) en van nieuwe ideeën (vs. 20, 21). Het was een multiculturele stad met een bevolking bestaande uit 'Atheners en vreemdelingen' (vs. 21). Het was een markt van ideeën en religies. Immers, ideeën en religies werden gepresenteerd en gepropageerd op publieke plaatsen, daar besproken, afgekraakt of toegestaan om te bloeien. De Areopagus, of beter de Raad van de Areopagus, oefende niet meer de politieke controle uit over de Atheners, maar had nog wel enig gezag als het ging om godsdienst en moraal. Zij hield nieuwe religies, nieuwe filosofieën en goden in de gaten en trad op als de waker over de publieke atmosfeer in dezen. Immers, religie en filosofische ideeën hadden een centrale plaats in het openbare leven en bleven niet beperkt tot het privé-domein.

Paulus begreep dat hij niet zomaar mensen toesprak maar mensen die gevormd waren door de cultuur van Athene. De wijze waarop Lucas de situatie beschrijft is volgens deskundigen zeer accuraat.

Paulus zag overal tempels, altaren en godenbeelden. Hij constateerde dat het belangrijkste kenmerk van de Atheners, dat uit al die plaatsen van verering naar voren kwam, was dat ze godsdienstig waren (vs. 22). Hij prijst hen op dit punt van toewijding tot godsdienst en godsdienstige praktijk. Daarom moet vers 22 niet gezien worden als een cynische of kritische opmerking. Het is een compliment, wanneer Paulus zegt dat ze 'buitengewoon ontzag voor godheden hebben'; hij heeft namelijk zelf ook groot ontzag voor zijn eigen god.

Naast de kleurrijke expressie van godsdienstige praktijken in de verering van vele goden, was er het verlichte filosofische gesprek. Paulus stelde vast dat de Epicuristen en de Stoïcijnen de overheersende filosofenscholen waren. Marktculturen geven meer en meer inhoud aan het stadsleven van onze dagen. Dat geldt evenzeer voor Nederland als voor India. Bangalore, de stad waar ik vandaan kom was voorheen een onderwijs- en bestuurs-centrum, maar kan vandaag de dag niet meer onderscheiden worden van Bombay, dat meer een marktplaats is dan een stad. Oxford in Engeland, waar ik nu woon, is beroemd als universiteitsstad, maar wordt vandaag de dag meer beheerst door de realiteit van het marktmechanisme dan door de inzet tot het vergaren van kennis omwille van de kennis. Het is interessant vast te stellen dat het Athene van Paulus' tijd in hoge mate zichzelf zag als een markt van religieuze overtuigingen, filosofieën van en voor mensen. Men gaf ruimte aan pluraliteit en speculatieve belangstelling in alles wat nieuw en alomvattend (holistisch!) was.

2 Godsdiensten en filosofieën

Paulus had zich geërgerd aan de afgodsbeelden van de stad. Het had hem droevig gemaakt (vs. 16). Maar hij verheugde zich over de belangstelling van de mensen voor godsdienst en vroomheidsbeleving. De Atheners waren niet alleen godsdienstig maar ze stonden ook open voor nieuwe religieuze bewegingen en ideeën en wilden gezien worden als inclusief in hun benadering van religie. Het is Paulus duidelijk dat, terwijl zij eigen godsdienstige praktijken en overtuigingen hadden, ze die niet als exclusief beschouwden. Hun openheid en hun inclusieve benadering worden geprezen en dienen als uitgangspunt voor de communicatie tussen Paulus en zijn gehoor. Dit lijkt sterk op de dialoog en de communicatie tussen christenen en aanhangers van andere religies in sommige delen van Bangalore.

Inclusieve openheid en het zoeken naar nieuwe antwoorden kan ruimte scheppen voor meer verscheidenheid maar scheidt ook vaak ruimte voor afgodendienst.

Paulus was niet bang om afgodendienst als probleem te onderkennen juist in een omgeving waarin religie hoog gewaardeerd werd. Afgodendienst is geen antwoord op de zoektocht naar God maar het sluit de weg af of verschaft een onaanvaardbaar en leeg surrogaat. Paulus is er op uit om de aandacht van de mensen te vragen voor de grootsheid en de intimiteit van Gods realiteit.

De filosofie van de Epicuristen bekritiseerde de afgodendienst en de volksreligiositeit als irrationeel geloof in goden. De Epicuristen onderstreepten het belang van geluk als het hoogste goed. Zij prezen rust aan. Vrede en

geluk waren de doelen van het mensenleven en de onderwerpen van hun filosofische reflectie. Zonder een realistische erkenning van zonde in het mensenleven, verwerd de Epicurische praktijk tot pure sensualiteit, die de filosofen vrij cynisch rechtvaardigden.

Stoïcijns denken onderstreepte 'het belang van de rede als principe dat onafscheidelijk verbonden was met de structuren van het universum en als uitgangspunt waar mensen bij hoorden te leven.

Mensen dienen in harmonie met de natuur te leven, individueel voor zichzelf te zorgen en hun verlangens te beheersen. Zelfbeheersing, individualisme en eenheid met de natuur waren de bases van Stoïcijns leren en leven.

De culturele paradigma's van de Atheners hebben veel overeenkomst met de heersende paradigma's in de stad Bangalore. Religieuze pluraliteit, die 'inclusief wil zijn' religieuze praxis, die uitdrukking vindt in persoonlijke devotie en levenspraktijk; de wettigheid van het zoeken naar plezier en rust. De erkenning van de eenheid van het individu met de hele natuur, het lijkt allemaal op elkaar.

Paulus waardeert terecht de religieuze belangstelling en levenspraktijk van de Atheners niet negatief. Het was geen ervaring waarvan ze zich zouden moeten losmaken. Hoe anders zijn de ervaringen van missie en zending in India. De godsdienstige overtuigingen en praktijken van mensen daar zijn vaak en worden nog soms gezien als verkeerd, zondig en boos. Het idee van verloren zijn wordt gebruikt om ieder aspect van het leven en de religieuze praktijk van andersgelovenden te kwalificeren. Het 'verloren zijn' wordt volledig begrepen en inhoud gegeven als zonde en voorwerp zijn van Gods toorn. 'Verloren zijn' veronderstelt een volledig breken met het oude geloof en de geloofspraktijk. Op deze wijze benadert Paulus de situatie in Athene niet. Hij oordeelt de Atheners niet als verloren, maar als mensen die een onvolkomen godsdienst aanhangt. Paulus biedt hen een vervulling van hun religieuze aspiraties, die onvermijdelijk zal uitlopen op een opnieuw evalueren van hun oude geloof en godsdienstige praktijk.

Paulus gebruikt het opschrift: 'Voor een onbekende God', dat hij aantreft boven een altaar, als uitgangspunt voor het verkondigen van het evangelie. Dit altaar maakt hun behoefte naar een religieuze zoektocht zichtbaar. Dat zoeken wordt gebruikt als een begin voor de verkondiging van het evangelie. Hoe kan die aanpak vertaald worden naar de Indiase godsdienstige situatie, waar de overgrote meerderheid van de mensen andere religies aanhangen dan het christendom? Paulus onderstreept met overtuiging dat de godsdienstige aspiraties en behoeften van de Atheners vervuld zullen worden door het evangelie dat hij verkondigt.

Hij prijst de religieuze ervaring van de Atheners, maar tegelijk aarzelt hij niet om naar voren te brengen dat, in het licht van het evangelie van

Christus dat hij hen verkondigt en zijn aanbod van een nieuwe relatie met God door Christus, hun eigen religieuze ervaring niet meer gezien kan worden als adequaat of voldoende. Zij worden uitgenodigd om mee te gaan op de weg van de vervulling.

Het is interessant om vast te stellen dat het vierde evangelie een vergelijkbare aanpak van Jezus beschrijft. Jezus zegt tegen de Samaritaanse vrouw dat zij 'aanbidt wat zij niet weet' en wijst haar op de mogelijkheid tot vervulling van haar behoefte door de God te gaan aanbidden die Geest is (Joh. 4:21-24).

Verder baseert Paulus gemeenschappelijke humaniteit in de Ene God die verscheidenheid schept in volken en culturen. In Handelingen 15 staat het verslag van het Apostelconvent in Jeruzalem. Op deze bijeenkomst werd de geloofsrelatie tussen de universaliteit van het evangelie en de veelheid van culturen in principe uitgewerkt. De culturen van de andere (niet joodse) volken werden niet verworpen, ze dienden gevormd te worden door het evangelie. Wanneer Paulus dus in Athene mensen van verschillend ras treft die in relatieve harmonie met elkaar leven onder de Pax Romana, dan kan hij daar de Ene God en de Universaliteit van die God verkondigen als de basis voor die verscheidenheid. Paulus vindt steun in de leer van Atheense filosofen voor deze nadruk op de Ene God.

De ene God en de universaliteit van zijn liefde en bewogenheid voor mensen worden bij Paulus niet ondermijnd door de menselijke verscheidenheid. Voor Paulus heeft God de verscheidenheid van mensen geschapen, opdat mensen Hem zouden zoeken en vinden en zo tot eenheid komen. Paulus erkent dat God dichtbij en aanwezig is bij mensen die leven in verschillende geografische en religieuze context. Dit is een vergaande stellingname. De God waar Paulus van getuigt is al aanwezig in al die verscheidenheid. Hoewel de context vol is van afgoderij, waar Paulus niets van moet hebben en waarover hij bedroefd is, weigert Paulus om zijn verwerping van afgodenverering te gebruiken als ondermijning van zijn erkenning van de aanwezigheid van de Ene God in alle godsdienstige pluraliteit. En nogmaals, heel wat christelijke zending in Bangalore en India wordt zo afgeschrikt door de variëteit en afgodendienst van de vele religieuze overtuigingen dat men niet in staat is om Gods aanwezigheid te herkennen in die gevarieerde veelheid.

Paulus heeft dit wel begrepen en gezien. Hij gebruikt dit inzicht ook als een uitgangspunt om hun afgodendienst af te wijzen. 'Wanneer God zo dicht bij jullie is, waarom dan goden maken met jullie eigen handen?' vraagt hij. Paulus erkent verschillen, maar verschil is niet zijn laatste woord. Verschil op zich kan pluralisme demonstreren, maar levert vrijwel altijd vijandschap op in menselijke samenlevingen. Daarom is Paulus' invalshoek

ten aanzien van pluralisme de verzoening die God biedt en tot stand brengt in Christus (Eph. 2:14-21). In Bangalore komen wij verschillen tegen in godsdienstige overtuigingen, in geloofspraktijk; onderscheid in etniciteit en in taal. Er is een rijke variatie op de meeste terreinen van het leven. Echt leven in en met verschillen kan alleen maar vruchtbaar zijn wanneer we de verschillen tegemoet treden in een geest van verzoening.

Paulus haalt nog een keer zijn Atheense gehoor uit hun wereld van afgodendienst, religieus zoeken, pluraliteit en filosofische speculatie, om hen binnen te leiden in de wereld van het evangelie. Centraal staat nu de man 'die God aangewezen heeft' (vs. 31). De opstanding van Christus tilt hem uit boven zijn eigenheid als jood en maakt het mogelijk in Hem de rechter en redder van alle mensen te herkennen. De opstanding maakt dat Christus ontdekt en toegeëigend kan worden door iedere cultuur.

Baba Amte is een internationaal bekende milieu-activist uit India. Hij komt uit dezelfde streek als wijlen Mahatma Gandhi. Hij behoort ook tot de kaste van de Brahmanen. In zijn biografie vertelt hij dat, hoewel hij godsdienstig nog altijd Hindoe is, de dood en opstanding van Jezus Christus de inspiratie voor zijn leven en werk zijn. Hij is een volgeling van Christus die Hem vereert als Heer. Baba Amte heeft zich naar Christus gekeerd en is tegelijk in zijn eigen cultuur gebleven. Hij heeft Christus in zijn eigen cultuur en context vertaald. Maar de Christus, die hij erkent en over wie hij spreekt, lijkt veel op de Christus die gevonden is en ervaren wordt in andere contexten in India. Het gaat om de universele Heer.

3 Strategie en conclusies

Paulus' strategie hield in dat hij de oprechte religiositeit van de Atheners erkende; dat hij een gemeenschappelijk uitgangspunt vond in de leer van hun filosofen; dat hij Gods aanwezigheid in hun midden herkende en dat hij zich uitsprak tegen een grote leugen in hun cultuur.

Terwijl Paulus respect had voor hun godsdienstige toewijding heeft hij hen ook ervaren als medereizigers. Paulus sprak hier niet over licht en duisternis, waarheid en leugen, redding en veroordeling. Dit soort thema's beheersen Paulus theologie zoals we die vinden in zijn brieven. Hier zijn de Atheners medereizigers, die onderweg zijn in de goede richting.

Paulus bekritiseert de cultuur van de Atheners niet als buitenstaander. Hij nodigt hen uit met hem op weg te gaan om de realiteit van het evangelie zelf te ontdekken. Wanneer zij de Christus van het evangelie eenmaal als zodanig herkend hebben, zal berouw, dat het hart is van deze ontdekking, hen leiden tot het ontwikkelen van een houding van zelfkritiek.

De aanwezigheid van de kerk en de verkondiging van het evangelie hebben

in India bijgedragen tot de ontwikkeling van zelfkritiek in de andere culturen en religies. Wanneer het evangelie gepresenteerd werd als een 'kruistocht', een militante aanval op een boze vijand, riep het alleen maar weerstand op. Wanneer het evangelie werd verkondigd als een gave voor alle volken en culturen en wanneer toegestaan werd dat het een eigen plaats vond te midden van de pluraliteit, kreeg het op verschillende manieren gestalte. Eén daarvan was de ontwikkeling van zelfkritiek in een religieuze cultuur, die een dergelijke traditie niet kende.

Paulus troost de Atheners ten aanzien van het probleem van de verering van afgoden. Hij ziet dat als een afdwalen van hun religieuze zoektocht hun gelovige toewijding onwaardig. Hij vereert een God die vergeving schenkt ten aanzien van dergelijke praktijken op het ogenblik, dat hij ontdekt dat ze ontstaan zijn in onwetendheid. Hij laat hen zien dat de tijd nu gekomen is voor een nieuw bewustzijn en engagement.

Paulus ziet de boze bezig in alle menselijke culturen naast de gelijktijdige aanwezigheid van God daarin. Hij aarzelt niet om een culturele transformatie aan te bieden in Christus.

Die functie heeft het christelijk getuigenis in India ook gehad. Het evangelie van Christus heeft een basis geleverd voor de verbetering van de positie van vrouwen en voor de ontwikkeling van een bevrijdend zelfbewustzijn onder verdrukten.

Hij is duidelijk met zijn stelling dat er in elke cultuur een confrontatie is met de opgestane Christus. De mens geworden Christus, die gestorven is en opgestaan, treedt elke cultuur tegemoet en vraagt om een beslissing.

Paulus wilde verder gaan met de Atheners dan alleen de dialoog, want die moet leiden tot een ontmoeting met Christus en een beslissing.

De keuzen die toen gemaakt werden, waren verschillend. Sommigen verwierpen Christus, anderen trokken zich terug om het allemaal nog eens te overwegen en sommigen geloofden.

Paulus optreden in Athene is een zeer nuttig paradigma ten aanzien van de thematiek van evangelie en cultuur in Bangalore en India.

– In moderne stadsculturen is er ruimte voor religieuze pluraliteit. De markteconomie maakt het mogelijk om ook godsdiensten als marktwaar te verkopen. Daardoor vermindert het belang van religieus gemotiveerde inzet met oog op het veranderen van het persoonlijke en het gemeenschapsleven. Een mens kan geïnteresseerd raken in en vreugde beleven aan religieuze ervaringen, maar dat hoeft niet het uitgangspunt te worden van een individuele of maatschappelijke transformatie. In Bangalore krijgen religies de ruimte om zich te presenteren en zich te manifesteren. Maar religie is in de stad niet meer een belangrijke bron voor moraal en sociale veranderingen. Dit is net zo in de Indiase hoofdstad Delhi.

Godsdiensten bevredigen de persoonlijke behoeften aan geestelijk welzijn en ontplooiing (of ze worden gebruikt voor politieke doelen).

- In zijn eerste ontmoeting met de in godsdienst geïnteresseerde Atheners gebruikt Paulus niet het schema van verloren en gered. Hij is inclusief en bereid om mensen van andere religies te erkennen als medereizigers op de weg naar de Ene God. Zijn inclusieve aanpak is niet alleen tactisch maar oprecht, omdat hij zijn inclusieve benadering weet te koppelen aan een geloof zonder compromis in de universaliteit voor alle mensen van het evangelie van Jezus Christus. Deze stellingname doet recht aan de bijbel en is, zoals wij ervaren hebben in Bangalore ook vruchtbaar in de evangelisatie.
- Paulus ziet religieuze pluraliteit als een heenwijzing naar de Ene God en regelmatig de Ene God als de verwerping van elke vorm van afgodendienst. In de Indiase setting is dit een nuttige constatering. Pluraliteit in godsdienstige ervaring moet mensen brengen tot de ontmoeting met de Ene God. Pluraliteit wordt niet gezien als fundamenteel en eeuwig.
- Paulus stelt dat elke religieuze ervaring een positieve start kan worden op de weg die naar Christus leidt, zelfs bijgelovige afgodendienst. Hij wijst religieuze ervaring niet bij voorbaat af als verdacht. Dit is een belangrijk aspect van zijn aanpak, dat overeenkomt met de ervaringen van christelijk zendingswerk in India en Azië in het algemeen.
- Paulus stelt zich op tegenover de afgodendienst. Hij aarzelt niet om over dit aspect van het leven van de Atheners harde oordelen uit te spreken. Het is mogelijk dat Paulus' keuze om zich te richten op de afgodendienst, en niet op de filosofie van de Epicuristen, tactiek was. Ik veronderstel echter dat zijn keuze theologisch was. Vanuit het evangelie van Jezus Christus geredeneerd, was afgodendienst de grote belemmering op de weg naar begrip en erkenning van Christus als Heer. Het is wel mogelijk dat men trots was op de speculatieve filosofie zoals dat ook in Corinthe het geval was, maar Paulus heeft ervoor gekozen om zich te profileren tegenover de volksvroomheid in plaats van tegenover de filosofenscholen. In India hebben de zendingen hetzelfde gedaan.

Vertaling: Y. Schaaf

Canon Dr. Vinay Samuel is voorganger in de Kerk van Zuid-India. Hij studeerde theologie in India en in Cambridge. Hij was predikant in Bangalore en bouwde daar stadsevangelisatie op. Hij stichtte TAFTEE, een programma voor Open Theologische Studies. Hij is Executive

Director van de 'International Fellowship of Evangelical Mission Theologians' en Executive Director van het 'Oxford Centre for Mission Studies' in Oxford in Engeland. Hij schreef boeken en artikelen en is mede-eindredacteur van het missiologisch tijdschrift *Transformation*.

Evangelie, cultuur en post-modernisme

De relatie tussen christelijk geloof en cultuur vormt een 'enduring problem', aldus H. Richard Niebuhr, als hij zijn klassiek geworden studie over deze kwestie opent. Dat neemt niet weg dat het probleem nu eens in slaap lijkt te zijn gesukkeld, terwijl het dan weer als bijzonder nijpend wordt ervaren. Dat de cultuurproblematiek in onze tijd weer hoog op de theologische agenda staat genoteerd, nadat zij daar eeuwenlang een sluimerend bestaan heeft geleid, heeft een tweetal redenen die beide op een verlies aan vanzelfsprekendheid teruggaan. In de eerste plaats heeft het christelijk geloof in het Westen zijn plausibiliteit verloren nu het geen deel meer uitmaakt van de basisveronderstellingen van de moderne cultuur, maar tot de religieuze overtuiging van een getalsmatige minderheid is gereduceerd. Zij is een levensbeschouwing onder andere geworden. In de tweede plaats heeft de westerse cultuur, waarmee het christelijk geloof organisch leek te zijn vergroeid, zelf haar Europa-centrische zelfvertrouwen verloren. Zij is cultuur onder de culturen geworden. Dit gelijktijdige verlies aan vanzelfsprekendheid van het christelijk geloof en dat van de westerse cultuur samen, maakt ook een eind aan de eeuwenlang vanzelfsprekende verstrengeling van beide. Het Constantijnse tijdvak is voorgoed voorbij. De vraag naar de verhouding van evangelie en cultuur ligt weer open. Hoe deze vraag goed te stellen, in een tijd waarin evangelie en cultuur hun oude identiteiten hebben verloren? De theologie kan zich met vrucht spiegelen aan de theorievorming en de praktijken van inculturatie in niet-westerse contexten.

Een gelijktijdige lezing van evangelie en cultuur (R.J. Schreiter)

De mijns inziens tot nog toe meest vruchtbare visie op inculturatie is verdedigd door Robert Schreiter. Hij neemt afscheid van het, wat hij noemt, overdrachtsmodel, waarin de verhouding tussen evangelie en cultuur kan worden vergeleken met een in zichzelf gelijk blijvende pit (evangelie) en een wisselende schil (cultuur). Het evangelie is echter niet tot een abstracte essentie terug te voeren, aldus Schreiter. Bovendien gaat deze visie ook uit van een nogal simplistische en positivistische opvatting van cultuur. Alsof culturen zich zo gemakkelijk in kaart laten brengen! Cultuur en evangelie zijn eerder als de schillen van een ui, onlosmakelijk met elkaar verweven. Ook het zogenaamde aanpassingsmodel, dat Schreiter vanuit zijn eigen katholieke neo-thomistische traditie goed kent, voldoet zijns inziens niet. Het ziet de cultuur als een stabiele, nog onvoltooid 'natuur' die door de 'genade' (het evangelie) moet worden vervolmaakt. Cultuur en evangelie verhouden zich als zaad en akker; als ze zich met elkaar vermengen brengen zij samen vrucht voort. De vergelijking van inculturatie en incarnatie ligt dan voor de hand: zoals in Christus het Woord vlees geworden is, zo ook in de zending en de evangelisatie. Schreiter constateert dat de achterliggende visie op cultuur nogal statisch en idealistisch is: in werkelijkheid is elke cultuur een gistend vat van machtstegenstellingen en conflicten. Cultuur vraagt meestal niet om vervolmaking, maar om verandering. Bovendien is het een illusie te menen dat de kerk een soort bovencultureel kader zou vormen dat als tijdloos reservoir voor het evangelie zou kunnen fungeren. Beide modellen, het overdrachts- en het aanpassingsmodel, delen bovendien samen nog eenzelfde manco: zij zien de verhouding evangelie-cultuur primair vanuit de gevers-, en niet vanuit de ontvangerskant. Schreiter wenst daarentegen zijn eigen, contextuele model in te zetten bij de inventarisatie van de noden en behoeften van de cultuur. Het evangelie is antwoord op bestaande vragen, of het is geen evangelie. Schreiter beschouwt de verhouding tussen christelijke gemeenschappen, de hen omringende culturen en het evangelie vervolgens als een drievoudige dynamische interactie, die nadrukkelijk in haar lokale context geplaatst moet worden. De contextuele verhouding tussen (ons huidige verstaan van respectievelijk) evangelie en cultuur wordt gekenmerkt door een voortdurende wisselwerking. Het is opvallend dat de term evangelie bij Schreiter nauwelijks een inhoudelijke omschrijving ontvangt. Op meer dan 'het goede nieuws van Jezus Christus en de redding die God door Hem heeft bewerkstelligd' kunnen we hem niet betrappen. Deze zuinigheid heeft zo zijn redenen: het christelijk geloof is een transformerende kracht in de cultuur die pas achteraf zijn bevrijdende

identiteit onthult. Wat evangelie in een bepaalde context is, dat is inzet van een voortdurende dialoog binnen christelijke gemeenschappen afzonderlijk en tussen kerken onderling, waarbij men in een gelijktijdige lezing van zowel de christelijke traditie als de omringende cultuur tot verstaan probeert te komen; een antwoord op de vraag te geven: 'Wie is Christus voor ons vandaag?'

Daartoe is in de eerste plaats de ontwikkeling van een visie op de christelijke traditie en van criteria voor christelijke identiteit noodzakelijk. Een lectruur van de christelijke traditie die antwoord geeft op de vraag: wat is voor mij, voor ons als concrete, lokale gemeenschap, evangelie? Een levensvatbare herformulering van de christelijke traditie moet voor mensen van nu overtuigend, geloofwaardig en verstaanbaar zijn. Ze moet bovendien het vermogen bezitten om opnieuw bevestigd en vernieuwd te worden. Tegelijk – en in de tweede plaats – moet de cultuur worden 'gelezen'. Niet van een afstandje, als een buitenstaander, maar door middel van participerende observatie, door er voluit deel aan te nemen. Door middel van een 'thick description' (Cl. Geertz) moet men proberen zijn cultuur 'open te leggen', haar als een verzameling teksten proberen te lezen. Wat zijn de vragen waar de cultuur een antwoord op is? Wat zijn haar noden en behoeften. Waar verlangt zij naar *verlossing*? Op welke wijze heeft zij het leven en samenleven gestructureerd en georganiseerd? Hoe geeft zij vorm aan de *schepping*? (En ik zou er als reformatorisch theoloog nog wel een vraag aan toe willen voegen: waar ligt haar falen en schuld? Waar ligt de blinde vlek van haar *zonde*?)

Nodig is dus een analyse van de cultuur, waarin haar centrale waarden en betekenissen worden beschreven en waarin haar levensader, haar zenuwcentrum, wordt blootgelegd. Daartoe vraagt men naar de bronnen van haar identiteit, de bedreigingen waaraan zij is blootgesteld, maar ook: naar de idealen en krachtbronnen waar zij uit put.

De dialoog tussen 'christelijke traditie' en 'cultuur' die zo in lokale gemeenschappen wordt gevoerd, is alleen geslaagd als zij tot een werkelijk gesprek tussen een spreker en een hoorder wordt. Wie zich opsluit in zijn kerkelijke traditie en aan cultuuranalyse niet meer levert dan natte vingerwerk en borrelpraat, mislukt in het gesprek. Maar ook degene die zich, omgekeerd, wel volledig laat onderdompelen in de cultuur, maar aan de christelijke traditie geen ruimte meer biedt om haar eeuwenoude taal te spreken, faalt in het contextuele gesprek. Het evangelie verwordt dan tot de modieuze waan van de dag. Luisteren geldt in beide gevallen als de basishouding. Het behoort tot de voorwaarden van een vruchtbaar gesprek. De spreker richt zich op de verstaanbaarheid en de geloofwaardigheid van zijn boodschap, maar ook op haar integriteit. Alleen zo, via de dialectische zig-zag beweging van het voortgaande gesprek, komt de ontwikkeling van

– wat Schreiter noemt – een relevante *local theology* tot stand.

In de westerse situatie zal men dus niet meer eenvoudig van 'de' houding van 'de' kerk tegenover 'de' postmoderne cultuur kunnen en mogen willen spreken. Wat christelijke identiteit is, is niet a priori te poneren. De vraag naar de verhouding evangelie - postmoderne cultuur is slechts contextueel te beantwoorden. Het gegeven antwoord is de altijd voorlopige resultante van het antwoord op de vraag wat men zelf op een gegeven ogenblik gelooft, hoe men over de kerk en haar traditie denkt en hoe men in de cultuur staat. De vraag naar de wisselwerking tussen kerk, evangelie en cultuur is niet essentialistisch – vanuit een voorondersteld 'wezen' van het evangelie en de cultuur –, maar uitsluitend hermeneutisch te beantwoorden. En onder hermeneutiek versta ik dan de aanhoudende, maar altijd voorlopige bemoëienis om tot verstaan te komen van wat niet (meer) vanzelf spreekt. Wie God voor ons is, is nooit voor eens en voor al te zeggen. 'Gott ist uns immer gerade heute Gott', schreef Dietrich Bonhoeffer.

Postmodernisme: moderniteit zonder illusies

Ik heb nu de weg vrijgemaakt voor die meer specifieke vraag: welke rol kan het evangelie spelen in de hedendaagse postmoderne cultuur? Een gelijktijdige lezing van cultuur en evangelie is daartoe nodig. Ik kan hier niet meer dan een impressionistische momentopname geven uit de voortgaande dialoog waarin ook ikzelf betrokken ben.

We zullen ons moeten afvragen: wat zijn de waarden en betekenissen waarop de postmoderne cultuur zich oriënteert, wat zijn de bronnen van haar identiteit? Wat zijn de bedreigingen waaraan zij is blootgesteld, de blinde vlekken die zij niet ziet, waar ligt haar falen en haar schuld? Maar ook: hoe luiden haar idealen en utopieën, waaraan ontleent ze haar kracht? Met andere woorden: wat is schepping, zonde en verlossing, postmodern gesproken? Vervolgens en in de tweede plaats: waarin ligt voor ons het bevrijdende gehalte van de christelijke traditie? Wat is voor ons, persoonlijk en/of als lid van een concrete geloofsgemeenschap, evangelie? Welke elementen uit de christelijke traditie achten we bevrijdend voor, of kritisch oordelend over, de hedendaagse cultuur? Maar ook omgekeerd: welke elementen uit de cultuur helpen ons het evangelie beter te verstaan, of belemmeren ons het verstaan ervan? De vragen verdienen in heel hun breedte en diepte te worden gesteld. Ik moet me hier noodzakelijk beperken tot een enkele opmerking.

De term 'postmodern' is ondanks zijn onmisbaarheid misverstandwekkend. Men zou kunnen denken dat we een bepaald tijdvak (nl. het moderne) achter ons (post-) gelaten hebben en aan een volstrekt nieuwe periode zijn

begonnen. Dat is natuurlijk niet zo. Onze westerse cultuur is en blijft door en door modern. Postmodern wil niets anders zeggen dan dat we de illusies die de moderniteit ons heeft voorgetoverd, steeds beter doorzien. Het besef in een postmoderne samenleving te leven, is niets anders dan het inzicht dat we steeds indringender worden geconfronteerd met het ware, naakte gezicht van de moderniteit.

Als de postmoderniteit de radicale en illusievolle verwerkelijking van de moderniteit is, hoe laat zich dan de moderniteit omschrijven? De motor van de moderniteit ligt in de wil tot rationalisering, die nog steeds de dynamiek van onze samenleving bepaalt. Moderniteit is ooit als een project, een plan, een utopische droom begonnen. Weliswaar uit de nood geboren, toen aan het eind van de Middeleeuwen de geborgenheid in de veilige symbolische orde van de christelijk-aristotelische metafysica wegviel. De moderniteit vulde die leegte met zichzelf. De moderne mens sprong in dit zinvacuüm en wierp zich op als de schepper van een universele orde, gedragen door het fundament van zijn autonome rede. Wetgevers en filosofen, staatslieden en natuurwetenschappers werden samen de dragers van het geloof in de verwerkelijking van een transparante wereldorde die de chaos zou bedwingen. De natuur en de samenleving zouden beide volgens het *design* van de rationele wet worden vormgegeven. De mens zou zichzelf een kunstmatige schepping realiseren, die de natuurlijke creatie van God nog zou overtreffen in beheersbaarheid en inzichtelijkheid. Een mensenstad als een geordende kosmos, een 'kosmopolis' (S. Toulmin). De utopieën van Francis Bacon en Thomas More voorzagen een vredige samenleving zonder de indringers ziekte, lijden, gebrek en dood: een hemel op aarde. Zover was het weliswaar nog niet. Er was sprake van een project, want gerealiseerd was de moderne droom niet van de ene dag op de andere. De Rede had de Geschiedenis nodig voor haar zelfverwerkelijking. Moderniteit impliceert dan ook vooruitgangsgeloof. Er moest hard gewerkt worden, onkruid gewied, gesnoeid in de chaos van de natuur, die niet aan zichzelf kon worden overgelaten. Er moest aan 'beschaving', aan *Bildung* gedaan worden, en dat kon wel eens hier en daar pijn doen. De mens of de zaak die zich niet wilde conformeren aan de eenduidige transparantie van de rede (de geesteszieke, de vagebond, de jood), maar zich bleef verzetten, oninpasbaar of onaangepast, moest op een lichte dwang of zelfs uitsluiting rekenen.

Zo werd de natuur, maar ook de samenleving onderworpen aan een proces van creatieve destructie: de ambivalentie werd uitgebannen, de helderheid geïnstalleerd. De moderniteit was voor alles een technologisch project: zowel in de politiek als in de techniek ging het om beheersing van processen en mechanismen, ten einde elke dubbelzinnigheid te elimineren. De chaos van de wereld zou uiteindelijk bedwongen worden vanaf de tekentafel van de moderniteit (Z. Bauman).

Hoopvol pluralisme, hopeloos relativisme

Postmoderniteit wil zeggen: uit de droom van deze transparante wereld ontwaken. De bange vraag stellen of het niet veeleer een nachtmerrie is geweest, een fatale vergissing om zo onvoorwaardelijk te geloven in het zekere fundament van de universele rede, de maakbaarheid van de samenleving, de kolonisering van de toekomst. Het betekent: inzien dat de kosten van de technologisering van de wereld in techniek en bureaucratie de directe keerzijde vormen van de baten waar we ons lange tijd in hebben verheugd. Het betekent: inzien, dat de 20e eeuw, bij al haar zegeningen, ook de eeuw van Auschwitz en van de Goelag Archipel is geworden, de eeuw van 'ethnic cleansing'. De wil tot beheersing heeft zijn utopische geladenheid verloren. Wij zien de moderniteit naakter dan ooit. En er is niemand die er nog echt in kan geloven. Het technologische beheersingsproces gaat onweerstaanbaar door en lijkt zelf onbeheersbaar geworden, omdat het door zijn eigen innerlijke motoriek wordt voortgestuwd. We leven in een 'risico-maatschappij' (U. Beck) waarin de techniek ad hoc-oplossingen aandraagt voor de problemen die door de techniek geschapen zijn. Als we modern blijven, dan omdat we ertoe veroordeeld zijn.

Sommigen spreken van een totale mislukking van het project van de moderniteit. Voor anderen is het daarvoor nog te vroeg. Bovendien, we hebben geen alternatief. Het proces van creatieve destructie werkt immers uitermate grondig: de zich globaliserende moderniteit slokt alle alternatieven in zich op. Maar het geloof, de hartstocht slinkt. En in het ideologische vacuüm dat ontstaat, komt er opnieuw ruimte voor het andere dan het moderne; het niet inpasbare en onaangepaste mag weer van zich laten horen. Dat is te merken, op tal van terreinen. De natuurwetenschap verliest haar alleenrecht op kennis, ook de kunst en de mystiek worden als legitieme vormen van weten aangemerkt; de passies en de emoties worden gerehabiliteerd, het lichaam mag weer zijn taal spreken, naast de ratio. 'Cultuur' is niet alleen die van een kleine burgerlijke elite, maar ook die van de massa, VPRO en Veronica beide. 'Moraal' staat niet meer uitsluitend voor de universele geldigheid van de individuele autonomie, maar wordt ingebed gezien in tal van particuliere tradities en gemeenschappen. Enzovoort. Het autoritaire centralisme van de Ene Rede, de Ene Mens, de Ene Geschiedenis, de Ene Staat heeft afgedaan. Postmodernisme biedt weer ruimte aan verschillen. Een geweldige pluralisering van de samenleving is het gevolg. De werkelijkheid is weer veelkleurig en veelsoortig geworden.

Dat is een positief te waarderen ontwikkeling, ook christelijk gezien. Religie mag weer. Het evangelie vindt niet meer het ene forum van de Verlichtingsrationaliteit tegenover zich, maar kan haar eigen redelijkheid

verantwoorden temidden van andere rationaliteiten. Het postmodernisme biedt in dit opzicht nieuwe kansen voor de christelijke apologetiek (A. McGrath). De troon van de Godin van de Rede, zo trots door de Verlichting opgericht, is weer vacant. En het ziet er naar uit dat hij leeg blijft.

Maar al te vrolijk stemt het vastlopen van het project van de moderniteit niet. Haar crisis reikt diep. Niet alleen het geloof in de Ene Waarheid en Rede geeft zij op, maar zij lijkt ook het vertrouwen in redelijkheid en waarheid als zodanig te hebben verlaten. Het postmodernisme houdt voor velen de ontkenning in, dat er zoiets bestaat als een alle mensen verbindende waarheid. Friedrich Nietzsche is bij uitstek hun zegsman. Voor hem vormde waarheid niets anders dan een manier van zeggen, een afgesloten beeldspraak, waarvan we vergeten zijn dat het beeldspraak is. In werkelijkheid zijn er zoveel waarheden als er perspectieven zijn op de werkelijkheid, ontelbare dus. Laten we de waarheid dus maar voor wat ze is, en laten we ons voortaan maar leiden door de gidsen lust en onlust, door dat wat ons bevalt en wat onze weezin wekt. Laten we de pretentie van wetenschap en ethiek maar opgeven, en estheet worden.

Het postmodernisme betekent een crisis in de epistemologie. Het twijfelt aan het bestaan van een vorm van kennis en moraal die mensen met elkaar verbindt. Het in principe positief te waarderen pluralisme dreigt zo langzaam af te glijden naar een hopeloos relativisme. Er is dan geen enkele gedeelde wereld meer, waarop wij ons ooit zouden kunnen beroepen als we het niet meer eens kunnen worden. Dit radicale subjectivisme brengt mensen tot wanhoop. Zij moeten zich nu een eigen zinvolle wereld scheppen, zonder dat er nog ergens een *design* van klaar ligt. Een doe-het-zelf-universum creëren, en dat terwijl het moderne scheppingselan is uitgeblust. Rondkomen met eindigheid en dood, schuld en falen, goed en kwaad, zonder dat er nog een ideologie, een Groot Verhaal bestaat, waarmee de gebeurtenissen van het leven betekenisvol aan elkaar kunnen worden geregen. Dat is een welhaast onmogelijke klus die de postmoderne mens veelal alleen lijkt te klaren door er in opperste zorgeloosheid vrolijk voor weg te lopen.

Ik meen dat voor de christelijke traditie in dit opzicht een rol van betekenis is weggelegd. De belijdenis van God als Schepper houdt immers het geloof in de *objectiviteit* van de wereld levend. Het radicale postmoderne subjectivisme is een doodlopende weg. Noch voor de zingeving, noch voor de moraal, noch voor de kennis biedt zij uitkomst. Dat God de wereld geschapen heeft; dat deze goede God zich in Christus op leven en dood met het lot van de wereld verbonden heeft; dat zijn Geest de schepping doorademt – die klassiek-christelijke overtuiging zal voor postmoderneren opnieuw aantrekkelijk worden, mits ze geloofwaardig wordt verdedigd. Dat zal filosofisch misschien nog een hele klus zijn. Religieus en moreel gezien is

het mijns inziens echter de enige strategie met toekomst.

Opnieuw een Groot Verhaal dus? Het hangt er maar van af wat men daar onder verstaat. Als men bij 'Verhaal' denkt aan een afgesloten geschiedenis met een vaststaand begin, midden en eind, verteld vanuit het perspectief van één alwetende verteller, dan niet, neen. De moderniteit heeft de keerzijde laten zien van de gewelddadige transparantie die een dergelijk verhaal nastreeft. De verteller speelt dan als het ware voor God zelf. Ook christenen moeten dat niet meer willen doen. Postmodern leven is leven in fragmenten; christenen moeten dat niet betweterig willen ontkennen of goedkoop willen overschreeuwen. Maar de fragmenten vragen om een zekere mate van integratie, zij wekken het verlangen naar duiding en naar heling van de pijn die zij veroorzaken. Als dan met 'Groot Verhaal' bedoeld wordt: een vertrouwenwekkend kader, een eenheidstichtende horizon van zin waartegen het drama van het verbrokkelde leven zich aftekent, dan kan het evangelie wat mij betreft best zo worden genoemd.

Literatuur:

- U. Beck, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986.
Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1991.
idem, *Life in Fragments*. Essays in Postmodern Morality, Cambridge 1995.
A. McGrath, *Bruggen bouwen*. Over het effectief doorgeven van het christelijk geloof, Kampen 1995.
H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951.
R. J. Schreier, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll 1984.
S. Toulmin, *Kosmopolis*. Verborgene agenda van de Moderne Tijd, Kampen 1990.

Dr. F. de Lange (1955) studeerde theologie aan de Theologische Universiteit te Kampen. Hij promoveerde in 1985 op een studie over Dietrich Bonhoeffer. Hij was van 1985 tot 1990 gereformeerd predikant te Parijs. Vanaf 1990 is hij docent ethiek aan de Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschappen van de Rijksuniversiteit Groningen en vanaf 1992 tevens hoogleraar evangelistiek aan de Theologische Universiteit Kampen. Publicaties o.m. *Totale beschikbaarheid*. Het ethos van Simone Weil, Baarn 1991; *Ieder voor zich?* Individualisering, ethiek en christelijk geloof, Kampen 1993; *Onzelf als een ander*. Evangelistiek: van techniek naar hermeneutiek, Kampen 1993; *Wachten op het verlossende woord*. Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God, Baarn 1995.

De godsdienst van de markt: religie in de postmoderne cultuur

De postmoderne cultuur – de cultuur na het einde van de zgn. moderne grote verhalen – lijkt het speelveld bij uitstek geworden te zijn van een niet minder groot verhaal dat de crisis van de moderniteit wonderwel wist te overleven. Het economiserende verhaal van de markt blijkt *de facto* het enige functionerende verhaal dat nog alomvattend is en de postmoderne fragmentering weet te integreren. Wie cultuur en religie in onze actuele context op elkaar wil betrekken, doet er dan wellicht ook goed aan het feitelijke, ten zeerste ambivalente bondgenootschap tussen postmodernisme en economisering als aanknopingspunt te nemen. Op één of andere manier worden de godsdiensten opgevorderd zich ten aanzien van het expansieve verhaal van de markt te profileren. In deze bijdrage beogen we hierover wat klaarheid te brengen en bestuderen we de kansen voor een vruchtbare betrokkenheid van godsdienst en postmoderne context op elkaar.

Het einde van de grote verhalen

De bijdrage van Frits de Lange opent met de vaststelling dat heden ten dage het christendom in onze westerse culturele omwereld slechts één levensbeschouwing naast andere geworden is, en dat in het licht van de erkenning van een wereldwijde veelheid aan culturen bovendien ook deze westerse cultuur haar centrale betekenis verloren heeft: ze werd tot één van de vele culturen. Dergelijk besef van veelheid is typerend voor de postmoderniteit. Dit postmoderne bewustzijn van pluraliteit is, algemeen gesteld, het resultaat van het wegvallen, of beter het verlies aan geloofwaardigheid, van de moderne grote verhalen. In de 'moderniteit zonder illusies' ziet de

postmoderne mens het futiele in van zijn/haar pogingen om het al te beheersen. Met name twee soorten grote verhalen, vaak met elkaar verknoot, botsten op hun grenzen: de grote verhalen van de kennis die het geheel van de werkelijkheid inzichtelijk, (be)grijpbaar, en (dus) technisch-manipuleerbaar wilden maken, en de grote verhalen van de emancipatie die, alvast op maatschappelijk vlak, een betere wereld hoopten te construeren. Beide verhalen bouwden op een grenzeloos vertrouwen in de menselijke rede en in de grensverleggende kracht van het menselijke subject. Beide verhalen wortelden ook in het modern onverwoestbare geloof in de geschiedenis van de vrijheid: in zijn/haar kennen en/of handelen zou de moderne mens een groeiend potentieel aan vrijheid bewerken. Deze grote verhalen konden hun wensdromen echter niet waar maken. Bovendien verdween in het zog van het plausibiliteitsverlies van deze verhalen vaak elk vertrouwen in redelijkheid, waarheid, goedheid – elk vertrouwen in een verhaal dat nog perspectief meent te bieden om zinvol met het vrijheidspotentieel van de moderniteit om te gaan. Immers, op haar zoektocht naar menselijke vrijheid knipte de moderniteit onherroepelijk van oudsher bestaande banden door en trok ze tradities in twijfel. De doorgeknipte banden en de twijfel aan de tradities zijn gebleven; de utopie van vrijheid doofde uit, samen met de moderne grote verhalen.¹

Of misschien toch niet helemaal. Er rest nog één verhaal dat de vrijheid voorstaat – althans: het claimt de vrijheid voor te staan, ook al zal het in een tijd waarin elke ideologie, elk groot verhaal, verdacht is, zich niet te sterk profileren. Het is een verhaal dat, merkwaardig genoeg, juist nieuwe impulsen vond in het wegvallen van de grote verhalen en er een kans in zag om ongezien en onbevroegd patronen van integratie te installeren voor de in veelheid uiteengevallen leefwereld. Op deze wijze kon het zo alomvattend en schijnbaar onontbeerlijk worden dat het bijna niet meer opvalt, zelden gethematiseerd wordt – laat staan bevroegd wordt. Bedoeld is het sluipende verhaal van de economisering van de leefwereld, het verhaal dat alles en iedereen in marktperspectief drijft en zo de hele omwereld – tot op wereldvlak – poogt te reguleren.

Het wegvallen van de grote verhalen heeft immers als keerzijde dat de culturele omwereld in fragmenten uiteengevallen is. De cultuur verloor haar geïntegreerd karakter en raakte versplinterd in diverse domeinen waar rivaliserende elementen naast elkaar staan, zonder dat een mogelijk overzicht nog te verwachten valt. Dit proces werd versterkt door de toenemende mundialisering. Brokstukken uit eigen tradities kwamen zo naast fragmenten uit vreemde tradities te staan.

Omwille van de nefaste uitwerkingen van de moderne grote verhalen treurt de postmoderniteit niet om het verloren gaan van de droom van het bemeesterende subject. In eerste instantie lijkt het wegvallen van de

menselijke overtrokken beheersingsdromen bevrijdend te werken en zelfs nieuwe, verruimde kansen te bieden voor vrijheid en humaniteit. Zo opgevat kan, menen sommigen, de postmoderne cultuur een nieuwe etappe vormen in de menselijke bevrijdingsgeschiedenis.² Vrijheid wordt keuzevrijheid. Individuen kiezen hun gading uit de voorradige pluraliteit aan opties. Hiermee is echter niet alles gezegd, want de veelheid van (brokstukken uit) tradities, oriënteringskaders, handelings- en leefpatronen biedt niet onmiddellijk oriëntering, geen vanzelfsprekende patronen van integratie. Er zijn geen voorgegeven standaarden meer, geen normen, geen modellen; het bewustzijn overheerst dat alles relatief is, dat de veelheid aan brokstukken naast elkaar staat als op een supermarkt. Illustratief hiervoor zijn bijvoorbeeld de diverse samenlevingsvormen, partnerrelaties, gezinspatronen, die vandaag niet alleen getolereerd worden maar ook steeds meer officiële erkenning vinden. Maar, bij afwezigheid van een standaard, hoe maken mensen hun keuzen dan?

Het verhaal van de markt: 'postmoderne vrijheid blijheid'

In een radicaal gepluraliseerde cultuur lijken, zoals gezegd, inhoudelijke perspectieven niet langer in staat voor eenheid in de menselijke cultuur te kunnen zorgen. Het ontbreekt meer en meer aan oriënterende patronen van integratie, aan verhalen die de vele fragmenten in een zinvolle samenhang samenhouden. Juist op dit punt komt het economiserende verhaal op de proppen. Het presenteert zich, bij ontstentenis van andere verhalen, als het ultiem integratiepatroon. Het verhaal van de markt integreert, niet door de pluralisering als dusdanig op te heffen, maar door het resultaat ervan, de onoverzichtelijke veelheid, te uniformiseren. De onherleidbare pluraliteit die verbeeldend als culturele markt werd omschreven, wordt hierbij daadwerkelijk volgens de economische logica van de markt georganiseerd. De inhoudelijk heel diverse culturele brokstukken worden formeel aan elkaar gelijkgesteld: ze worden marktwaar, consumptieproducten, verkoop- en koopbaar. Individuen en groepen worden kopers en verkopers, consumenten en leveranciers. Alle gebieden van het dagelijkse leven worden in dit marktperspectief binnengetrokken. We spreken nu achteloos over de arbeidsmarkt, de vrijetijdsmarkt, de huwelijksmarkt, de kapitaalmarkt, de voedingsmarkt, de drugmarkt, het onderwijs(markt?)aanbod. Salons, exposities en (super)markten enerzijds, de diverse communicatiemediën anderzijds, presenteren de veelheid als beschikbaar, inwisselbaar, te consumeren. Hoe divers de producten naar hun aard en afkomst ook mogen zijn, uiteindelijk brengt enkel een verschil in kostprijs – in functie van vraag en

aanbod – nog onderscheid. Orde, overzichtelijkheid, wordt in monetaire categorieën uitgedrukt.

Het postmoderne kiezende individu wordt zo compleet herleid tot consumptie, tot kopende factor op de markt. Kiezen is kopen. Dit heeft enorme gevolgen voor de identiteitsvorming van individuen en groepen. Onderscheid tussen individuen en groepen – en wie wil zich nu niet onderscheiden van een ander – wordt uiteindelijk financieel uitgedrukt. Vrije-tijdsbesteding, lichaamsverzorging, auto, woonst, reizen, gedragingen, kortom de gehele levensstijl die men zich aanmeert, wordt aangekocht op de markt van vraag en aanbod. Niet te verwonderen dat de reclame, en meer algemeen de media, een cruciale rol gaan spelen. Levensstijlen worden er produktmatig gepresenteerd, nieuwe snufjes prijst men telkens opnieuw aan als een must voor de bijdetijdse consument. Het kopen, het zich op de markt begeven, wordt in dit proces een waarde op zich. De oriënteringsloos geworden postmoderne mens is een gemakkelijke prooi voor het economiserende verhaal. Identiteit is er voor wie het zich kan permitteren: iemand is wat hij/zij zich kan aanschaffen.

Vrijheid wordt geïdentificeerd met koopkracht, maar ook erdoor begrensd: de holle 'vrijheid blijheid' van de kapitaalkrachtige. Bij afwezigheid van zinstichtende patronen blijft het postmoderne vrijheidspotentieel na de val van de grote verhalen immers een louter negatieve vrijheid. Het lossnijden van de traditionele verbanden resulteerde in een bandeloze vrijheid, losbandigheid, willekeur – een relativisme waarbij niets nog meer waard kan/mag zijn dan iets anders, waarbij dus alles even waardevol, of beter even waardeloos wordt. Juist een dergelijk relativisme grijpt het verhaal van de markt aan om de eigen logica aan de cultuur op te leggen. Waar keuzen willekeurig zijn, waar identiteit volkomen relatief wordt, waar geen inhoudelijke oriëntering meer rest, functioneert de logica van de markt oppermachtig. Het economiserende verhaal heeft er dan ook alle belang bij de pluralisering (inclusief de relativisering en het oriëntatieverlies) te stimuleren. Niet voor niets overspoelen de media het individu dagelijks met enorme hoeveelheden boodschappen, culturele fragmenten, prikkels – een stortvloed die niemand nog vermag te verwerken. Het voor de markt belangrijke 'primaat van de willekeur' wordt op die manier onbevraagde, en zo goed als onbevraagbare, achtergrond van leven en denken.

De godsdienst van de markt

In het overheersende economiserende verhaal geldt uiteindelijk niet wát gekocht wordt maar dát gekocht wordt. Niet de aard van het produkt dat de consument zich aanschafft, maar het koopproces zelf staat centraal; zozeer

zelfs dat het bijwijken een quasi-religieuze lading verkrijgt en het economische verhaal religieuze trekjes aanneemt. Nieuwe quasi-religieuze rituelen, mythen, sacramenten, ethische codes, instituties ontstaan en sacrificiën de economiserende overheersing van de leefwereld: bedevaarten naar Disneyland, beursgoeroes, bankgebouwen met tempelallure, het kerstfeest van de consumptie (en de consumptie van het kerstfeest), de mythe van de self-made-man.³

Rudi Laermans en Lieven De Cauter, resp. cultuursocioloog en -filosoof, namen elk een element van de omvattende consumptie maatschappij onder de loep en schreven er religieuze kenmerken aan toe. De eerste bestudeerde de produktie en consumptie van lichaamsstijlen, de gezondheidsrages inclusief, en concludeerde dat gezondheid als nieuwe religie, schoonheids- en lichaamscultus als seculiere godsdienst beschouwd kunnen worden, zeker wanneer men ze in het licht plaatst van de toenemende macht van de media en de schoonheidsindustrie.⁴ De Cauter stelde vast dat het toerisme een onlosmakelijke deel is gaan uitmaken van de kapitalistische consumptie: 'We consumeren naast eten, drinken, wasmachines, detergents, films en boeken, ook monumenten en landschappen.'⁵ Het cultuurtoerisme neemt, schrijft hij verder, 'ongemerkt de plaats in van vroegere collectieve rituelen en zingevingssystemen', het is misschien wel 'een nieuwe vorm van religiositeit'.⁶ In het consumeren van lichaamsstijlen enerzijds, van toeristische bezienswaardigheden en resten uit een (ver) verleden anderzijds, zoekt de hedendaagse mens naar betekenis, identiteit, zingeving. De religieuze proporties die het consumptieproces aanneemt, vinden hier hun wortels. Het enige verhaal dat *de facto* aantoont de in fragmenten uiteengevallen omwereld nog te kunnen integreren, krijgt zo bevestiging en onbevraagbaarheid.

De godsdiensten worden, wanneer de markt religie wordt, twee maal slachtoffer van de economisering. Vooreerst worden ze in naam van het primaat van de willekeur van hun klassieke alomvattende integratieve dimensie ontdaan en krijgen daarna eventueel een plaats op de religieuze markt. Een tweede functionalisering van de godsdienst is perfider van aard: het verzet van de religie tegen dit reduceren van de gehele menselijke leefwereld en de godsdienst tot marktwaar gebruikt het economiserende verhaal zelf om juist dit primaat van de willekeur verder te vestigen, dus ondanks en tegen de godsdienst in. Vaak draagt de godsdienst zelf echter mede de verantwoordelijkheid hiervoor. We werken beide punten even verder uit.

De markt van de godsdienst

Zoals opgemerkt aan het begin van deze bijdrage raakt ook de wereld van de godsdiensten gepluraliseerd. In zoverre godsdiensten grote verhalen vormden, analoog aan of als reactie tegen de moderne grote verhalen, delen ze vandaag in hetzelfde verlies aan geloofwaardigheid als deze verhalen. Bovendien kwamen met de confrontatie met de veelheid aan verschillende (wereld)godsdiensten de elkaar uitsluitende (of onderschikkende) religieuze waarheidsclaims onder verdachtmaking. Alle godsdiensten lijken even (on)waar te zijn. Het primaat van de willekeur is dan ook niet ver weg; en ook het economiserende verhaal meldt zich.

Want ook op de markt, die denkt in termen van behoeften, vraag en aanbod, kan de godsdienst nog een nuttige functie vervullen. In zoverre er een religieuze behoefte leeft bij het individu en de gemeenschap – meer algemeen omschreven als een verlangen naar harmonie, troost, heiligheid –, voorziet de markt in een aanbod van religieuze en para-religieuze produkten die deze behoefte kunnen bevredigen. Dit religieuze marktsegment bestaat uit brokstukken uit oudere inheemse maar ook uitheemse religieuze tradities, naast een diversiteit aan nieuwere religieuze artikelen.⁷ Kenmerken waren consumeerbaarheid, beschikbaarheid, manipuleerbaarheid, inwisselbaarheid. De consument wordt voorgespiegeld naar eigen vermogen zijn/haar religieuze identiteit samen te kunnen stellen.⁸

De traditionele christelijke kerkgemeenschappen, meestal bij monde van hun leiders, laten dit echter niet zomaar gebeuren. Ze protesteren heftig tegen de reductie van de godsdienst tot marktwaar. Dit protest vindt meestal zijn plaats in een bredere beweging van kritische oppositie tegen de postmoderne pluralisering en relativisering, en het eruit voortkomende primaat van de willekeur (dat, zoals gezegd, het aanknopingspunt vormt voor het verhaal van de markt). De godsdiensten, kerken, betwisten dit primaat van de willekeur en kritiseren het nihilisme, de normloosheid en de genotzuchtige consumptiedrang waarvan het postmoderne individu bezeten lijkt. Ze nemen afstand van de postmoderne cultuur die als wezenlijk zondig wordt bestempeld – een 'cultuur van de dood', waarvan ongeremde seksualiteit (met aids als gevolg), druggebruik, euthanasie en abortus tekenende illustraties zijn. Als remedie tegen dit culturele verval poneren zij met veel verve de eigen waarheid en morele code, zoals deze in de overlevering gestalte kreeg, en wordt de dialoog met de hedendaagse cultuur als onmogelijk opgeschort; godsdiensten en kerken menen dat enkel een kritische afstandname van en terugtrekking uit de cultuur past. Om, tegen het primaat van de willekeur in, de exclusieve waarheid van de

waarheid en de universeel vaststaande moraliteit van de morele code te verdedigen, beroepen de religieuze overheden zich op hun eigen autoriteit, of op de autoriteit van de tot nu toe overgeleverde traditie, want wegens het opschorten van de dialoog met de cultuur kunnen de religieuze waarheid en het religieuze normbesef niet meer cultuur-plausibel gemaakt worden. Des te meer staan de kerken zo in regelrechte oppositie met de postmoderne cultuur van pluralisering en relativisering. Maar hierdoor dragen ze paradoxaal genoeg tegelijk bij tot de vestiging van het primaat van de willekeur dat ze juist afwijzen. Want door het staken van de dialoog met de postmoderne cultuur plooiën de godsdiensten zich terug op hun eerder ingenomen posities en roepen vanuit de eigen autoriteit de gelovigen op tot gehoorzaamheid. Niet meer de geloofwaardigheid van wat geloofd moet worden is dan van tel, maar wel het loutere feit dat de kerk(leiding) het voorhoudt. Gelovigen die zich bewust geworden zijn van de pluraliteit en van het vrijheidspotentieel dat steekt in de val van de moderne grote verhalen, worden zo gedwongen de postmoderniteit bij voorbaat af te wijzen. Menig gelovige neemt dit niet, gaat in verweer binnen de eigen religieuze gemeenschap (of trekt eruit), en klaagt het wereldvreemde, autoritaire karakter van de waarheids- en moraliteitsclaims van de kerk(en) aan.

Dergelijke binnen-kerkelijke discussies vinden ruime weerklank in de media. Als bijvoorbeeld het rooms-katholieke leergezag vrouwen uitsluit van het priesterschap, voorbehoedmiddelen blijft verbieden, critici uit de eigen kerkgemeenschap de mond snoert, dan haalt dit, alsook de verontwaardigde reacties van gelovigen en anderen, steevast de frontpagina's van de geschreven pers en de diverse nieuwsbulletins op radio en televisie. Een dergelijk polariserend nieuwsitem is immers niet alleen goed voor de oplage, de luister- en kijkcijfers, maar ook voor de nivellering van elk gezag en normbesef. Winnaar is uiteindelijk het primaat van de willekeur, het relativisme, en zo, de markt. Kritiek – in ons voorbeeld – op het Vaticaan en de reactie van het Vaticaan op die kritiek (die vaak een bevestiging vormt van de kritiek), heffen elkaar in de media zodanig op dat de overtuiging die overblijft deze is, dat niemand erin slaagt te overtuigen. Waarheid en waarde zijn blijkbaar louter individueel en subjectief en ontstijgen het niveau van de private willekeur niet. Zo gaat de discussie tussen cultuur en godsdienst functioneren als de discussie tussen het primaat van de willekeur en het onaantastbare gezag van de religieuze claims op waarheid en moraliteit. Dit is een gevecht dat de godsdienst op het marktgeoriënteerde publieke forum niet kan winnen. Het verhaal van de markt haalt zo twee maal zijn slag thuis. Niet alleen vormt de discussie sensationeel lees-, luister- en kijkvoer ter consumptie, maar tegelijk kalft het oriënteringspotentieel, dat de christelijke godsdienst mogelijk ook in onze cultuur kan bieden, verder af.⁹

Maken de kerken louter een strategische blunder door zich binnen de autoriteit van het eigen verhaal op te sluiten en zo de eigen geloofwaardigheid op het culturele forum op het spel zetten? Wellicht is er meer aan de hand. Het genoemde verlies aan geloofwaardigheid komt immers bovenop het plausibiliteitsverlies dat alle grote verhalen als bemeesterende patronen van integratie in de postmoderne tijd te beurt valt. Wel is zeker dat de kerken zich niet zomaar onschadelijk kunnen laten maken en als produkt laten opvoeren in een overwoekerend economiserend verhaal, dat zich bovendien quasi-religieuze proporties aanmeet.

Weg uit de grijpparmen van de markt? Naar een kritisch contextueel verworteld christelijk geloof

We suggereerden dat de kerken wellicht niet zomaar een strategische blunder begaan in hun confrontatie met de postmoderniteit. Niet dat hun kritiek op het overwoekerende economiserende verhaal onterecht is, wel integendeel. Maar als we willen nagaan wat de plaats van de godsdienst in de postmoderne context is, en of deze mogelijk een oriënteringspotentieel kan bieden in een gefragmenteerde, oriëntatieloze pluraliteit, kunnen we het postmodern^e levensaanvoelen, dat tot uitdrukking komt in het plausibiliteitsverlies van de grote verhalen, niet zomaar naast ons neerleggen. De grote verhalen – we noemden ze ook beheersende patronen van integratie – konden hun beloftes niet waarmaken en verloren alle vertrouwen.¹⁰

Wie zich nu afsluit van de postmoderne cultuur dreigt de lessen van de recente geschiedenis mis te lopen. In zoverre pluralisering en relativisering de grote verhalen onderuit hielpen, kunnen ze immers niet zomaar afgewezen worden, maar bezitten ze een potentieel aan bevrijding. Door bij dit potentieel aan te knopen, stoten we op mogelijke kansen om het christelijke geloof te recontextualiseren, cultureel te revitaliseren, en een vernieuwde plausibiliteit op te bouwen. Overgeleverd geloof wordt zo opnieuw levend, actueel geloof. Het christendom, dat heel zijn geschiedenis lang steeds naar aanknopingspunten, patronen, modellen, beelden en woorden heeft gezocht om de eigen bevrijdende boodschap vorm te geven, slaagt er zo wellicht in ook de klip van de postmoderniteit te nemen.

Daarom moeten christenen, kerken, als zij kijken naar de actuele cultuur, verder kijken dan het primaat van de willekeur, het verhaal van de markt, de pluralisering die omslaat in uniformisering. Zowel het relativistische pluralisme van de markt, als de autoritaire religieus-fundamentalistische tegenreactie gaan voorbij aan datgene wat in de postmoderne crisis oplicht: namelijk dat grote hegemonische verhalen die waarheid claimen, vergeten dat waarheid niet iets is dat in bezit genomen kan worden of beheersbaar

is. De mens is niet zomaar meester, de wereld niet zomaar bemeesterbaar. De ervaring van de postmoderniteit is dat bemeesterende verhalen die alles in zich pogen te sluiten, op hun grenzen stoten. Steeds biedt een rest van onbeheersbaarheid hardnekkig weerstand tegen alle pogingen het al te beheersen. Ook dit bewustzijn is kenmerkend voor de postmoderniteit. Echte postmoderne verhalen zullen dan ook open verhalen zijn, die ruimte willen maken voor wat men niet meester kan worden; verhalen die open willen staan voor wat vreemd is en zich niet zomaar eigen laat maken. De erkenning van het andere stelt zo een grens aan de pretenties van het eigen verhaal. Postmoderne verhalen menen niet de waarheid te bezitten of deze zich eigen te maken, maar staan in relatie tot een waarheid die zich steeds terugtrekt, zeker wanneer verhalen zich er meester van willen maken. Waarheid wordt er niet geclaimd maar betuigd, niet bezeten maar bemind. Voor postmoderne patronen van integratie vormen de pluraliteit en de relativisering de keerzijde van dit openstaan voor het andere. Nooit kan één verhaal zich nog sterk maken alleenzalmakend te zijn. Christelijke verhalen, ook al stonden/staan ze meer dan eens onder de verleiding de waarheid voor zich te op te eisen, zijn naar hun aard wellicht open verhalen bij uitstek. Hoezeer God zich ook in de geschiedenis laat kennen, God laat zich er niet in vangen. Zo leert een aandachtige dialoog met het postmoderne culturele aanvoelen christenen in hun eigen verhaal weer de ruimte open te laten voor de God die altijd groter is, *Deus semper major*. Wat christelijke verhalen met andere postmoderne open verhalen zal verenigen, is de kritiek op het overwoekerende verhaal van de markt en het primaat van de willekeur. Deze gaan immers voorbij aan de lessen van de postmoderniteit en parasi-teren op het bewustzijn dat waarheid nooit verworven is, steeds precair en niet afdwingbaar. Ze vergeten dat, omdat waarheid niet be/gegrepen kan worden, dit niet betekent dat het onderscheid tussen waar en vals in willekeur opgeheven wordt. Integendeel, slechts wie openstaat voor wat zich te midden van pluralisering en relativisering als onbeheersbare waarheid aandient, verhoudt zich correct tot de waarheid en vindt postmodern, tussen de fragmenten door, oriëntering.

1 Voorbeelden zijn de ideologieën, de -ismes die vanaf de 19de eeuw zo bepalend waren: liberalisme, kapitalisme, socialisme, communisme, positivisme, conservatisme. Waar deze ideologieën in een democratische samenleving concurrentieel naast elkaar bestonden, gaven ze vaak aanleiding tot zuilvorming (b.v. in Nederland, België, Oostenrijk). Dat de verzuiling vandaag sterk bevraagd wordt, is dan ook een uiting van het plausibiliteitsverlies van de moderne grote verhalen.

2 Cfr. b.v. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (Acta humaniora), Weinheim 1987.

3 Cfr. L. Boff, De markt en de godsdienst van de handelswaar, in *Concilium* 28 (1992) nr. 3, p. 6-9.

4 Cfr. R. Laermans, *Individueel vlees. Over lichaamsbeelden*, Amsterdam 1993, p. 35.

5 L. De Cauter, Transcendentiaal toerisme. Een causerie, in: Idem, *Archeologie van de kick. Verhalen over moderniteit en ervaring*, Amsterdam/Leuven 1995, p. 182. Even verder formuleert De Cauter het nog radicaler: het hedendaagse individu staat als toerist in het leven; het toeristische consumptiemodel bepaalt de verhouding tussen het individu en zijn/haar omwereld.

6 *Ibidem*, p. 185-186.

7 We hebben het dan over de pluriforme veelheid van onder andere traditionele religieuze rituelen en belevingen, meditatieve technieken, positief denken, geloofsgenezing, natuurdiëten, mystiek, yoga, waterkuren, acupunctuur, astrologie, Jungiaanse psychologie, biofeedback, buitenzintuigelijke waarneming, spiritisme, biologisch tuinieren, oude mythologieën, archaische natuurcultussen, hekselij, vrijmetselarij, kabbalisme, kruidengeneeskun-

de, hypnose, oosterse mirakelboeken, irisscopie, kosmische knieschijfmassage, handleeskunde, reïncarnatietherapie, helderziendheid, telepathie, macrobiotiek, ufologie, en dergelijke (voor deze opsomming, zie o.m. J. de Hart, Het derde milieu. Jongeren en New Age, in: *Kultuurleven* 60 (1993) 30-39, p. 30; R. Woods, New Age Spiritualities: How are we to Talk of God?, in: *New Blackfriars* 74 (1993) 176-191, p. 177).

8 Kerken die zich omvormen tot servicekerken, schakelen zich onbedacht vaak in deze markt-gerichte functionalisering van het religieuze in.

9 Voor deze paragrafen, zie ook: H. Verweyen, *Der Weltkatechismus ꝛ Therapie oder Symptom einer kranken Kirche*, Düsseldorf 1993, p. 99-113.

10 Uiteindelijk loopt ook het laatste grote verhaal spaak daar waar ingezien wordt dat vrijheid er de gelimiteerde pseudo-vrijheid van de koopkracht is en identiteit een construct van de markt. Ook dit beheersingsverhaal maakt al te veel slachtoffers, zowel nabij als ver weg.

Dr. Lieven Boeve studeerde wijsbegeerte, theologie en godsdienstwetenschappen in Leuven. Hij promoveerde in 1995 op de uitdaging van de postmoderniteit voor de theologie. In juli 1995 werd hij houder van het mandaat van Postdoctoraal Onderzoeker van het Belgisch Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek met de opdracht van een studie op het gebied van de negatieve theologie. Sinds 1992 is hij tevens medewerker van het Centrum voor Bevrijdingstheologie in Leuven.

Culturele ongehoorzaamheid als actueel protest

Voor we ons begeven in de vragen rond de recente beweging van 'culturele ongehoorzaamheid' is het verhelderend de werkelijkheid van het begrip cultuur te omlijnen. Dat valt echter niet mee als je van een gezaghebbend Amerikaans cultuursocioloog hoort dat we dan eerst van ongeveer 250 definities van het begrip cultuur moeten kennismaken.

Ik stel daarom voor om van een even originele als eenvoudige omschrijving uit te gaan, waarin de vele aspecten van het omvangrijke verschijnsel cultuur, zoals die zich in onze mensenwereld manifesteert, verrassend zijn verenigd: 'de levensstijl van een samenleving'. Deze verhelderende vondst stamt van wijlen Prof. Bouman, in 1948 de eerste hoogleraar in de sociologie in Groningen.

Met zijn omschrijving verwijdt zich ineens onze gebruikelijke verengde kijk op cultuur, die voor velen alleen bestaat uit 'kunsten en wetenschappen'. Nee, zegt Prof. Bouman: in een cultuur gaat het om de hele breedte van het maatschappelijk samenleven van een collectiviteit van mensen in een groter of kleiner verband (van buurt, dorp, stad, volk, of groep van landen). Levensstijl! Dus niet iets 'geestelijks' of theoretisch wetenschappelijks, maar de dagelijkse praktijk van een groep mensen met de daarin voor het gewone maatschappelijke gedrag in alle sectoren geldende doeleinden, normen, verwachtingen en waarden. De dagelijkse praxis van een grotere of kleinere groepering.

Daar hoort dus ook het economische, politieke, arbeids- en bedrijfsleven enz. bij zoals dat op zijn eigen wijze in die groepering bedreven wordt, maar evenzeer sport, amusement, de vrije tijd. En natuurlijk het kerkelijk leven. Kortom cultuur is de levensstijl van een samenlevingsverband met vaak speciale substructuren.

Incarnatie is inculturatie

Incarnatie is inculturatie, dit nieuwe baanbrekende concept met name in de katholieke kerk van Afrika (zie Wereld en Zending 1995 nr. 2: Dossier I van Ype Schaaf blz 101-104) is minstens even vernieuwend en richtinggevend voor de Europese kerken in hun identiteitscrisis binnen de huidige postmoderne westerse cultuur. Met dit nieuwe concept maakt de Afrikaanse kerk zich vrij tot het beleven en bevorderen van een eigen met hun specifieke culturen corresponderende vorm van kerk-zijn en geloven. Cultuur dus verstaan als levensstijl van de volken van Afrika.

Als Europeanen moeten wij niet te gauw komen aandraven met waarschuwend spandoeken als 'syncretisme' en 'verraad aan het evangelie' e.d. Als er ooit op grote schaal syncretisme is gepleegd dan was het door de christelijke kerken van de eerste eeuwen door hun identificatie met het Griekse filosofische denken, zoals dit nog voortwoekert tot op de huidige dag. Op een andere wijze gingen die vrijages vele eeuwen later door met de Verlichting. En in onze dagen wemelt het in de kerken van de mesalliances met het postmoderne individualisme en technocratisch denken om niet de ogen te sluiten voor het hartstochtelijk 'hokken' met het universele economisme.

Intussen is het bijbels waar dat er grenzen zijn aan dat incultureren. Er is een scherp onderscheid tussen het sociologisch proces van incultureren en het bijbelse inculturatieproces.

Waarom?

Omdat de bijbelse inculturatie een onderdeel is van het niet algemene maar unieke en specifieke proces van de incarnatie van de Messias. Die uniciteit waarschuwt ons voor, of eigenlijk beter gezegd, verhindert ons dit messiaanse incarnatieproces te globaliseren en te identificeren met alle sociologische processen van het introduceren en het implementeren van een bepaalde levensstijl in een bevolkingsgroep. De incarnatie van de Messias Jezus is eenmalig en van een eigen kwaliteit, namelijk die van het Koninkrijk Gods zelf. Door die eigensoortigheid van de incarnatie van het de mensheid reddende Woord van God zelf verlopen de inculturatieprocessen, die zich laten inspireren door de messiaanse incarnatie, anders en met andere doeleinden en consequenties dan de gangbare sociologische inculturatieprocessen – hoe waardevol op zichzelf.

Sociologisch geredeneerd is het zo dat vóór de Afrikaanse kerken (en ik denk ook aan kerken van andere werelddelen en regio's) hun bevrijding uit het westers denken en het imiteren van het westers kerktype vinden door zich voor inculturatie in hun eigen cultuur in te zetten, de westerse sociologen al lang opereerden met de term enculturatie. Dat en is Grieks voor in, terwijl

het woord inculturatie uit het Latijn stamt. Het is dus eigenlijk hetzelfde woord, alleen in de sociologie wordt gesproken van enculturatie bij overdracht van de groeps cultuur aan het in die groepering in te lijven *individueel*: het gaandeweg leren van een nieuw groeps lid van de in de groep levende doeleinden, normen, verwachtingen en waarden (levensstijl). Enculturatie is dus ook in de volwassenwording een *individueel* veranderingsproces van de persoonlijkheid.

De inculturatie waar de kerken van Afrika nu van spreken, is iets heel anders, namelijk de door de kolonisatie en imitatie van het westers kerktype te lang aanvaarde kerkcultuur herleiden tot het originele, maar door het westen verholde collectieve cultuurpatroon. Dit is een nieuw procédé, omdat de Afrikaanse broeders en zusters met hun cultuur niet ingelijfd willen worden – dat gebeurde in de koloniale periode – maar zelf hun eigen wortels willen zoeken.

Het is niet aan mij om als broeder van die Afrikaanse kerken antwoord te geven op de vraag of deze zoektocht naar de eigen wortels inderdaad laat zien dat in Afrika incarnatie zo leidt tot een nieuwe inculturatie in collectieve zin. Veel noodzakelijker is het voor ons als Europese gelovigen en kerken, en daarmee als Europese volgelingen van Jezus, om aangespoord door de Afrikaanse zusterkerken ook op weg te gaan om de bevrijding te zoeken van vroegere en huidige ideologieën en de eigenlijke wortels van het in Europa begonnen geloof op te diepen. Bij die ideologieën kan men denken aan Grieks denken, Verlichting, verabsolutering van het natuurwetenschappelijk denken, technificatie, vereconomisering, 'elektronische snel-weg'.

De incarnatie van Jezus

Dat vreugdevolle en veelbelovende verdiepingsproces zal echter niet lukken zonder eerst besef te krijgen van het bijzondere karakter van het onbeschrijflijke mysterie Gods dat we met de term 'incarnatie' benaderend aanduiden. Door dat unieke heilskarakter van Jezus' incarnatie krijgt het beleidsconcept 'incarnatie is inculturatie' voor ons een ongewone en hoogst kritische lading waaraan kerken en hun volgelingen de vingers (en die niet alleen) zullen branden. Daarbij zullen sociologische inzichten – hoe belangrijk die overigens voor ons zijn – niet kunnen baten.

Immers wat we te snel en te gemakkelijk 'incarnatie' noemen is het ontzaglijke heilsgeschiedenis van het wereld en mensheid reddend historisch ingrijpen van Gods liefdesgeschiedenis met deze onmogelijke planeet aarde: de vleeswording van het Woord Gods. Uit onvermogen waag ik me er niet aan om de aard en de zin van dit heilsgeschiedenis verder onder woorden te

brenge. Dat kan – hoe armetierig ook – alleen zingend in gedichten.

Valt er dan niets over te zeggen? Zeker wel, omdat namelijk deze incarnatie van Gods Woord zich in inculturatie voltrok, namelijk in een zichtbare en aanwijsbare geschiedenis van drie elkaar doordringende werelden, de Griekse, de Romeinse en de joodse. In de voelbare confrontatie van die drie op elkaar botsende en over elkaar heenvallende culturen lopen de joodse ouders van Jezus in hun door een heidense grootmacht bezet vaderland dagen lang van Nazareth naar Bethlehem. Waarom? Omdat de als godheid vereerde, vergriekste keizer van dat Romeinse rijk, ter financiering van zijn legers, economisch in het volksleven van Gods Israël ingrijpt. Tienduizenden joden zijn net als Jezus' ouders onderweg naar hun vaderstad. Onder de – ook toen al bestaande – tweedeling van enkele rijken en vele armen hebben Jozef en Maria zich te onderwerpen aan de economische discriminatie: geen pensioen, maar onderdak in een schuur samen met het vee is hun deel. Zij zijn zo een stuk politieke, economische en sociale geschiedenis van die dagen. In die stuitende context wordt hun eerste zoontje als een sociaal schandaal geboren. Drie onweerstaanbare culturen omringen en ketenen hem. De inculturatie van Jezus is begonnen en wordt door de wrede massale mensenrechtenschennis van Herodes luguber voortgezet. Inculturatie is ook marteling, geestelijk en lijfelijk. Want inculturatie is meestal een onontkoombaar produkt van politieke en economische macht: de levensstijl van de kleine groep, die de regering en de financiën beheerst.

Maar daarmee is niet het laatste woord over inculturatie gezegd. De inculturatiegeschiedenis van Jezus openbaart een joodse tegencultuur, die op een bepaald moment het hele seculiere Romeins-Griekse inculturatieproces in de geschiedenis van het joodse volk, temidden van de andere volken, in de war schopt.

Om het tot Jezus eerste dagen te beperken: Zacharias en Elisabeth komen voorbeeldig in geloof in Gods beloften ten tonele; Johannes de Doper krijgt een profetische taak in Israël; de uiterlijk onbeduidende Maria ontvangt een de hele wereld veranderende roeping; de hoge naam Immanuël valt; wetenschappers en monarchen worden gealarmeerd dat een tweede vorst als de grote David met een goddelijk koningschap is begonnen; het echte oervolk op de velden wordt gemobiliseerd tot het vinden en dienen van een nieuwe Koning die heel het volk van de Grieks-Romeinse en van elke heerschappij bevrijden zal. Ik zou zo door kunnen gaan.

Er is in Jezus' inculturatie ook een tegencultuur aan het incultureren. Een uiterst kritische tegencultuur die keizer Augustus ontmaskert, Herodes in zijn hemd zet, de sociaal gediskwalificeerde onderklasse op de eerste rij lanceert, weer uit ongelletterden profeten kiest en in de tempel laat spreken en zelfverzekerde theologen het zwijgen oplegt.

Een uiterst kritische tegencultuur: de cultuur van het Rijk Gods. Een

cultuur met andere, meestal tegenovergestelde doeleinden, verwachtingen, normen en waarden. Een volslagen andere levensstijl zoals Johannes de Doper het concreet voor ieders dagelijks leven duidelijk maakt. Een nieuwe levensstijl van voortdurende praktische gehoorzaamheid aan God zelf zoals Jezus die tijdens zijn verzoeking in de woestijn waar gemaakt heeft door zijn afwijzing eerst van de door 'de Boze' aangeboden materialistische levenstriomf, vervolgens van de politieke wereldmacht en tenslotte van de eeuwige zelfverheerlijking.

De culturele ongehoorzaamheid

Voor de Europese kerken van 1996 is er maar één ons mensenleven bevrijdende inculturatie temidden van het pluralisme in onze postmoderne wereld: de inculturatie van Jezus, die de nog over ons regerende 'Boze' ontmantelt met zijn tegencultuur van het Koninkrijk Gods. Hij heeft glashelder gesteld dat we idioot zijn als we doorgaan met ons zielige gedoe van het trouw dienen van vele heren tegelijk: de mammon en het ver-economiseren van het bestaan met alle daarbij horende gestalten van consumptisme, super-comfort, commercialisering, vertechnificeren, vermilitariseren, vermaterialisering, ver-ikken, hoogst oppervlakkig denken en doen enz. Alles ten koste van mens, dier, natuur en milieu.

In deze levensopheldering dat met God dienen het dienen van andere 'heren' niet te combineren valt, actualiseert Jezus het eerste woord uit Gods bevrijdingsproclamatie tot het door hem uit Egypte uitgeleide joodse volk in Exodus 20:3 'Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben'. 'Geen andere goden', dus niet toegeven aan en niet gaan gehoorzamen aan andere door ons mensen zelf bedachte instellingen, regels, gewoonten, mogelijkheden en systemen, als die afwijken van de 'woorden' van die unieke enige God, die Israël en ons bevrijd heeft, bevrijdt en zal bevrijden, omdat zijn Naam en werkelijkheid inhoudt: 'bevrijdend bij ons en voor ons te zijn'. (Ex. 3:14)

God liefhebbend, God dus gehoorzaamend leven sluit het flirten en heulen met alle vormen van moderne en postmoderne 'afgoden' radicaal uit. Dat actualiserend besef dreef in 1986 zo'n duizend sympathisanten met een oproep tot grondige levensoriëntatie ertoe om uit een herboren liefde voor de Bevrijdinggod, en krachtens een daarom met plezier hernieuwde gehoorzaamheid aan het in Christus Jezus geopenbaarde, mens geworden en toekomstcultuur scheppende Woord, voortaan 'cultureel ongehoorzaam' te leven. Geen burgerlijke ongehoorzaamheid, want dat is protesterend overtreden van voor burgers geldende wetten, maar culturele ongehoorzaamheid in de zin van het negeren van en protesteren tegen de 'zeden',

gewoonten en trends van onze tijd, die de humaniteit van onze cultuur aantasten. Culturele ongehoorzaamheid niet als leus of als nieuw gebod of bindende leefregel, maar als vanzelfsprekend en onvermijdelijk gevolg van de liefde voor deze God in dank voor Zijn bevrijding van de mensheid door Christus Jezus, de Messias van Israël en de volken. Bevrijding dus tot een nieuwe levensstijl, tot een nieuwe cultuur, die van Gods Koninkrijk. We noemden deze bevrijdingsbeweging het 'Landelijk Missionair Collectief' en hebben die ervaren als een in Jezus Christus begonnen inculturatieproces dat naar Gods beloften mensen als mosterdzaadjes in de tuinen van Gods Koningschap op deze aarde plant.

De concrete inhoud van deze culturele ongehoorzaamheid was en is een voortdurend agendapunt in onze samenkomsten en in de gedachtenwisselingen van ons Bulletin. Niet moralistisch, niet wettisch, maar vóór alles gevolg van bewust geloof, gevoelde dank, besefte liefde en bezielende hoop als tekenen van de eigen, van de bevrijdende God ontvangen vrijheid. Ieder dient, niet buiten zijn of haar gebedsleven om, zijn of haar eigen vormen van culturele ongehoorzaamheid te vinden en waar te maken. Soms hebben we in het Landelijk Missionair Collectief gemeenschappelijke mogelijkheden aangeduid zoals:

Tienden van je energiegebruik, van je vrije tijd om je in te zetten voor actuele gerechtigheid, van je geld.

Woensdag in solidariteit een soberheids/vastendag (uitgespaard geld is voor armoedebestrijding ginds en hier).

Minstens eenmaal per week kennis nemen van profetische bijbeluitleg.

Het zijn maar voorbeelden. Er zijn tientallen andere vormen van culturele ongehoorzaamheid in omloop (o.a. t.a.v. autogebruik).

Cultureel ongehoorzaam leven – wat meer is dan culturele ongehoorzaamheid als begrip – blijkt niet altijd eenvoudig om vol te houden. Persoonlijk geloof ik daarom dat daarbij begeleidend kringvormingswerk nodig is in daartoe meewerkende gemeenten en kerken.¹ Pas dan worden grote publieke collectieve acties mogelijk.

¹ A. W. Kist, *Omwenteling*. Brieven over geloofsvernieuwing, maatschappijvernieuwing, kerkvernieuwing. Baarn, 1994

Dr. Mr. A. W. Kist (1915) studeerde rechten in Leiden en was in 1945 één van de oprichters van het nieuwe hervormde instituut Kerk en Wereld in Driebergen. Hij bleef lid van het directorium tot 1960. In 1951 werd hij directeur van het oecume-

nisch vormingscentrum Oud Poelgeest. In 1971 promoveerde hij in de theologie op een proefschrift dat *Antwoord aan de machten* heette.

In datzelfde jaar werd hij rechter in Arnhem en dekaan van de nieuwe landelijke opleiding voor de rechterlijke macht. In 1986 deed Wim Kist zijn oproep tot 'Culturele Ongehoorzaamheid'.

Het evangelie en het publieke domein

'In den beginne was het woord', zo begon de socialistische voorzitter van het Europese Parlement zijn tafelrede tot zijn collega, de Marshall van de Poolse Sjeim. Hij wees erop dat we allemaal dat boek, waarin die uitspraak te vinden is, wel kennen. De volgende dag kon ik er, in een uiteenzetting voor de voorzitters van de parlementen van de, met de Europese Unie geassocieerde, Centraal- en Oosteuropese landen, bij aansluiten: 'Als het woord op de juiste wijze beziel is dan zal daaruit een creatieve orde ontstaan, dat weten we uit de bijbel'. Iedereen knikte instemmend. We voelden dat we terecht bezig waren de voorbereiding van de aansluiting van deze landen aan de Europese Unie van nieuwe impulsen en zekerheden te voorzien. 'We hebben immers allemaal deel aan de christelijke cultuur, of men nu gelooft of niet', zei onlangs nog een Portugees (liberaal) lid van de Europese Commissie. Zo hebben al die technische voorschriften aan de interne markt nog een religieuze achtergrond ook. Door daar nog terloops even op te wijzen wisten de Centraal-Europeanen dat het ons ernst was.

Steeds weer ervaar je in het Europese hoe wij als extreem geseculariseerde Nederlanders verrast worden door de veel gemakkelijker manier waarop elders naar het christelijke in onze cultuur verwezen wordt. We staan daarin overigens niet geheel alleen. Zo was er eens een Franse collega die zich beklaagde over een koortje dat in de hal van het Palais de l'Europe een volks-christelijk versje ten gehore bracht. 'Dat kan niet door de beugel in een openbaar gebouw' riep hij de plenaire vergadering toe. De humoristische reacties die hij vervolgens over zich heen kreeg (van Spaanse tot Griekse en Britse zijde) zal hij niet licht vergeten. De zaal heeft zich minuten lang op de dijen geslagen van het lachen. Door dat soort gebeurtenissen word je je ervan bewust dat de krampachtige afweer tegen het christelijke in het openbare debat een achterlijk trekje is van de Nederlandse maatschappij.

Eenmaal dat beseffende kan een uiteenzetting over de plaats van het evangelie op het publieke domein niet meer defensief zijn, alsof het een probleem was. We verlenen de samenleving veeleer een dienst als we dit thema op een analyserende en zakelijke wijze behandelen.

Doorgaans zijn mensen zich er niet van bewust waar en wanneer het evangelie op het publieke domein te vinden is. Het is nu eenmaal een deel van het water waarin we zwemmen en de lucht die we in- en uitademen. Die Euro-Commissaris zei dat al. Meestal vertoont het zich niet in de vorm van een geloofsgetuigenis. Het openbaart zich onopvallend, als een kenmerk van de cultuur. Buitenstaanders kunnen zulke kenmerken gemakkelijker benoemen dan de deelgenoten van die cultuur zelf. Men spreekt dan van 'waarden', 'visies' e.d. Overigens bestaan die naast de 'waarden' van Griekse en Hellenistische oorsprong, van het ten dele christelijk geïnspireerde humanisme, maar ook van het Europese racisme, het nationaal-socialisme en andere, al of niet totalitaire, stromingen. Een aantal daarvan kunnen een tijdlang onderdrukt worden of hebben een slapend bestaan. Het zijn denk- en handelingsmodellen die beschikbaar zijn en die materiële aanknopingspunten vinden in de fysieke en institutionele werkelijkheid. Soms worden bepaalde waarden ten onrechte voor christelijk aangezien. Dat heeft zijn oorzaak in de neiging om zich zonder scherp-kritische toetsing bij de omgeving of bij populaire trends aan te sluiten. Later moet de christenheid, de christelijke organisatie of de kerk, daarvan de zure gevolgen dragen. Niet altijd is dat zo pijnlijk als in het geval van de 'Deutsche Christen' en de 'christenen voor het marxisme'. Maar schadelijk is het steeds. Daarom heeft het zin om, eventueel gewapend met een goede wijsgerige of een theologische analyse, een politiek gevecht aan te gaan om op het publieke domein de doorwerking van evangelische inspiratie een optimale kans te geven.

Waar het gemeenschappelijke van een politieke cultuur beschreven kan worden als 'joods-christelijk', zoals in het Europees Parlement, kan ook publiekelijk naar de karakteristieken of verworvenheden van die cultuur verwezen worden. In rapporten voor het Parlement kan men, ter toelichting van de gevolgde koers, naar aspecten of leefregels verwijzen die binnen de christelijke cultuur ontstaan zijn. Zo bijvoorbeeld de leer van de gerechtvaardigde oorlog, of van de gerechtvaardigde opstand. Sporen van het evangelie zijn nu eenmaal gegevenheden. Hun aanwezigheid in het publieke domein is dus een, van ons onafhankelijk, analyseerbaar feit. Ze kunnen object van wetenschappelijk onderzoek zijn, waarbij de onderzoeker niet noodzakelijk een gelovige hoeft te zijn. Belangrijke moderne staatkundige gegevenheden en processen zijn zonder die inwerking van het evangelie

nauwelijks denkbaar. De Europese integratie is niet toevallig een vernieuwing die door christelijk geïnspireerde politici gestart is. Dat heeft te maken met het streven naar een rechtvaardige overheid voor allen, met grenzen overschrijdende solidariteit en met zorg om de mens als verantwoordelijke persoon. De democratie zoals we die in ons land kennen, is eveneens door een christelijk personalisme gestempeld. En het streven naar een maatschappij, waarin een veelheid van zelfbesturende instellingen publieke diensten aanbieden, is gebaseerd op het inzicht dat opstapeling van macht niet goed is voor mensen. Wie deze heilzame invloeden van evangelische oorsprong ongedaan zou willen maken is eigenlijk bezig met het bevorderen van regressie of verachterlijking van de publieke cultuur. Een flink deel van de politieke strijd die vanuit christelijke beginselen gevoerd wordt, slaat op de verdediging en verdere ontwikkeling van dit soort verworvenheden.

De publieke zichtbaarheid van het evangelie

Dat er bovendien ruimte is voor religieuze inspiratie als motor voor sociale actie is wel een héél expliciete uiting van evangelisch engagement. Doorgaans wordt de bevordering van zulke expliciete uitingsvormen als de publieke doorwerking van het evangelie gezien. Dat gaat dan gepaard met geloofsuitspraken die exclusief passen bij de gelovige christen en niet bij iemand anders. Hier gaat men spreken over de antithese tegen de (ongelovige) wereld. Daarmee plaatst men zichzelf in het isolement, een isolement dat eigenlijk ook gezocht wordt. Het is alsof de inzet voor het christelijke daarmee in een hogere versnelling komt. Van coalitievorming is daarbij uiteraard geen sprake meer. De brug naar andersdenkenden schijnt er niet meer te zijn. En in een gesecculariseerde omgeving (indien althans een bekrompen reactie op religie daarin standaard is) komt dan de vraag op of er nog wel plaats is voor het evangelie op het publieke domein. De ruimte voor levensbeschouwelijke organisatie is een wezenlijk kenmerk van onze democratie. Het is wellicht de belangrijkste oorzaak voor het feit dat Nederland internationaal doorgaat voor een super-democratisch land. Mensen kunnen op het publieke domein terecht met wat hen ten diepste motiveert. De wederzijdse erkenning van die ruimte is de basis voor onze pacificatie-democratie. In Ierland en Bosnië, en vooral waar van minderheden sprake is, kijkt men met verbazing en jaloezie naar het samenlevingsmodel waarmee wij in dit minderhedenland met elkaar hebben leren leven. Het is een complex model dat ervan uitgaat dat de burgers de spelregels daarvan tot hun geestelijk eigendom hebben gemaakt. Om die reden is het niet eenvoudig over te planten naar een andere maatschappij. De vestiging van zo'n model kost tijd. In Nederland hebben we meerdere decennia nodig

gehad voordat de vrijheid van onderwijs een feit was. In het verlengde daarvan zijn op andere culturele en sociale gebieden soortgelijke vrijheden ontwikkeld. Daardoor wordt vermeden dat de godsdienst uit het openbare leven verdwijnt. Er is plaats voor het evangelie naarmate de politieke strijd voor handhaving, vernieuwing en uitbreiding van deze vrijheden succes heeft.

Volgens oude christelijke tradities past overheidsmacht niet bij de verbreiding of verdediging van het geloof, of van een godsdienst. De overheid hoeft niet neutraal te zijn. Daarvoor heeft godsdienst een te grote publieke betekenis. Maar onpartijdig moet de overheid wel zijn. De overheid dient een optimale ruimte te garanderen voor de beleving van de godsdienst en voor het handelen op basis van levensovertuiging. Dus dient de overheid zich positief op te stellen. Haar principiële onpartijdigheid betekent dat ook aan niet-christelijke overtuigingen een evenwaardige positieve aandacht wordt besteed. Bij zo'n overheid heeft iedereen belang. Vanuit christelijk gemotiveerde politiek gezien is de vraag of er plaats is voor het evangelie op het publieke domein te beperkt. Vandaar dat bijvoorbeeld het CDA in de Tweede Kamer de verdediger van de rechten van de nieuwe islamitische minderheid is. Het CDA blijft anderzijds principieel in gebreke als het de vrijheid van onderwijs niet voor aanhangers van de 'openbare' ontmoetings-school bepleit. Wie rechten en vrijheden alleen voor de eigen aanhang wenst die is niet principieel en zelfs niet democratisch bezig. Op zo'n manier loop je onherroepelijk vast in brute machtspolitiek waarbij minderheden per definitie het loodje leggen. Als je daarentegen kans ziet om vrijheden en rechten te scheppen waar iedereen belang bij heeft, dan hoef je ook niet zo bang te zijn voor eventuele bedreigingen van die vrijheden en rechten. Vrijheid voor alleen het christelijk onderwijs is een heel kwetsbare vrijheid. Het verzet van de organisaties van het christelijk onderwijs tegen een principiële, onderwijsvrijheid ook voor de 'openbaren' bevorderende, politiek komt als een boemerang op het eigen hoofd neer.

De realiseerbaarheid van christelijke politieke principes

De wijze waarop in de politiek met 'het evangelische' wordt omgegaan komt dicht in de buurt van het zogeheten cultuur-christendom. Dat is inderdaad een ander niveau dan het persoonlijke geloofschristendom. Om die reden wordt het vaak niet herkend als resultaat van christelijk gemotiveerde actie. Toch hebben christenen uitdrukkelijk een cultuurvormende opdracht. En omdat het daarbij om de maatschappelijke en politieke realisatie van inzichten gaat, speelt machtsvorming een wezenlijke rol. Als

we terecht stellen dat geloofsverbreiding niet met de sterke arm kan en mag plaats vinden, dan is daarmee geen tegenstelling tussen religie en macht in het algemeen geponeerd. Macht moet bijvoorbeeld in dienst genomen worden bij de doorvoering van recht voor allen. Je kunt stellen dat recht niets anders is dan naastenliefde in contractvorm. Vanwege de evangelische visie op het recht als iets dat niet groeps-, klasse- of natiegebonden is, maar naar zijn aard grenzen-overschrijdend, kan christelijk gemotiveerde politiek rekenen op medewerking, ook van buiten eigen religieuze kring. Alleen religies en levensbeschouwingen, die het recht voor de eigen aanhang wensen te monopoliseren, zullen deze poging tot samenwerking afwijzen. De politieke en maatschappelijke dialoog met andersdenkenden, wordt door die christelijke visie juist mogelijk gemaakt.

Dat maakt dit soort christelijke actie niet minder interessant. Het scheidt wel meer waardering voor de inbreng van anderen. De werkelijkheid kan in principe door ieder worden gekend. De één heeft daarbij een lamp voor zijn voet terwijl de ander het op de tast moet doen. Dat laatste is uiteraard een geloofsuitspraak. Deze visie brengt tevens de wil mee om een meter verder te springen dan mensen uit zichzelf geneigd zijn te doen. De zogenaamde eigenwettelijkheid van de politiek kan door een christelijk gemotiveerde politicus niet worden aanvaard. Temeer omdat die eigenwettelijkheid doorgaans volslagen paganisch wordt ingevuld. Zo zou bijvoorbeeld de ethiek in de politiek geen significante rol mogen spelen. De ellendige gevolgen van zo'n opvatting zagen we recentelijk in ex-Joegoslavië. Een amorele politiek leidt in concreto tot honderdduizenden doden, die bij een meer gewetensvolle politiek vermeden hadden kunnen worden. Dat zo'n meer gewetensvolle politiek de inzet van doeltreffend en overtuigend tegengeweld kan inhouden, onderstreept dat volgens bijbelse visie de overheid het zwaard niet tevergeefs draagt. Ziet zij, op momenten van crisis, af van haar zwaarmacht (onder welk mooi-pacifistisch voorwendsel ook) dan laadt ze een enorme schuld op zich. Niemand is gerechtigd om zijn medemens ter bevrediging van de eigen behoefte aan schone handen (of omdat het eigenbelang niet om ingrijpen vraagt) de dood in te jagen. Dit voorbeeld toont tevens aan dat het evangelie op het publieke domein nooit in zijn absolute tot gelding komt. Immers, er zijn altijd neveneffecten aan politiek handelen verbonden die in wezen niet aanvaardbaar zijn. Anderzijds is het onjuist om, indien het evangelie blijkbaar slechts in zekere mate tot gelding komt, te stellen dat er vanuit evangelisch standpunt bezien niets tot stand is gebracht. Als we de christelijke politiek, vanwege dit gebrek aan absolute of radicaliteit, verwerpen dan moeten uiteraard ook andere christelijk gefundeerde organisaties verworpen worden. En wie zou, met een blik op de geschiedenis en op de tegenwoordige tijd, dan nog durven spreken van christelijke kerken? ...

Het evangelie en de leuke dingen

Als we vragen naar de plaats van het evangelie in het openbare leven, dan gaat het niet per definitie om 'leuke dingen voor de mensen'. Het gaat al helemaal niet om het scheppen van een veelzijdig consumenten-walhallen. Voor politici draait het om de vraag: hoe voor de burgers zoveel mogelijk ruimte kan worden gemaakt, opdat zij hun eigen politieke, sociale en persoonlijke verantwoordelijkheid kunnen verwerklijken. Daarvoor is een effectieve rechtsbescherming nodig, een sociale zekerheid waardoor mensen niet hoeven op te gaan in de zorg voor het naakte bestaan, een goed rentmeesterschap over de aan ons toevertrouwde schepping, een democratische inrichting van de staat en een pluriforme structurering van de maatschappij. Dit soort christelijke (maar Gode zij dank niet exclusief christelijke) doelstellingen liggen niet in de sfeer van het getuigenis en de vroomheid. Voor de christen bestaan echter tal van andere mogelijkheden om God te dienen. De methode van het geloofsgetuigenis moet niet overschat worden. Dat zou op zich een vorm van verabsolutering en dus van idolatrie zijn! Godsdienst vergt in vele omstandigheden dat we 'gewone' naastenliefde bedrijven en niet 'aan de overkant voorbij gaan' op weg naar onze liturgische verplichtingen. Het is bijzonder prettig als we in dat 'gewone' werk Samaritanen als kameraad tegenkomen. Dat is zeker geen reden om ons bezorgd af te vragen of we, godsdienstig gezien, wel op de goede weg zijn. Bij het verzekeren van een plaats voor het evangelie op het publiek domein kunnen we de medewerking van de niet-gelovigen heel goed gebruiken. Ook zij zijn in die gevallen instrumenten in Gods hand en kunnen derhalve ook de initiatiefnemers zijn. Maar het is helaas niet zo dat iedere 'Samaritaan' het met deze 'gewone' doorwerking van het evangelie wel eens zal zijn. In sommige landen moet voor de zojuist gedefinieerde ruimte fors gestreden worden. In Nederland zijn er steeds weer regressieve krachten die, bijvoorbeeld, een einde willen maken aan de pluriforme samenleving, met name als het om geïnspireerde organisaties gaat.

De vraag of er 'nog' plaats is voor het evangelie op het publieke domein, wordt gesteld tegen de achtergrond van een cultureel klimaat waarin mensen onder de indruk zijn van negatieve trends wat betreft het meeleven met kerken en met christelijke instellingen. Bovendien wordt er een sterke druk uitgeoefend om de strijd voor christelijke waarden en normen op te geven. Zelfs vanuit de wetenschap wordt, in welhaast propagandistische vorm, aan de secularisatie ruim baan gegeven. Zo zou maatschappelijke vooruitgang gelijk op lopen met afname van de rol van de godsdienst. Samen met een een-dimensionaal vooruitgangsbegrip (progressie zou

slechts één richting kennen) komt men dan uit bij de gedachte dat voorstanders van de doorwerking van het evangelie óf achterlijk óf kwaadwillend zijn. Wie een beetje kritisch de krant leest en mensen hoort praten, ontdekt al gauw dat er inderdaad heel wat mensen zijn die dat denken. Een grappige gedachte. Als wetenschappelijke hypothese wordt ze in diverse (snel ontwikkelende) landen al overtuigend gefalsifieerd. Voor de Nederlandse situatie mag voorts gelden dat aanhangers van deze gedachte eens zouden moeten nagaan of ze zich hiermee niet in de kring van de bekrompen figuren plaatsen. Kom je met de secularisatie-hypothese al niet snel tot intolerantie-om-bestwil? Is dit niet een nieuwe 'Staphorster-variant'?

Voor diegenen die het wél menen met de publieke betekenis van het evangelie past evenzeer een waarschuwing. Indien het evangelie alleen functioneert op het vlak van het geloofsgetuigenis en als elke andere functie in feite wordt ontkend of gekleineerd, dan ben je zelf al bezig met de secularisatie van het openbare leven. De vraag die we hier behandelen, hoeft dan niet meer beantwoord te worden. Immers, dan is de secularisatie niet meer dan normaal. Vooral in de kring van theologen is er vaak weinig inzicht in die andere functies van het evangelie. Het lijkt soms wel of ze het christelijke monopoliseren voor het eigen 'vakgebied'. In tegenstelling tot hun werk zou de openlijk christelijk gemotiveerde inzet van mensen in andere levensgebieden het evangelie maar bezoedelen! Een opvatting, die van weinig zelfkritiek getuigt.

Het is reëler om te stellen dat er voor het evangelie op elk domein plaats is; ja, dat de doorwerking daarvan essentieel is voor de enkele mens en voor de samenleving. Maar van een radicale doorvoering is helaas geen sprake. Vanwege onze eigen gebreken, zelfzucht, gebrek aan moed maar met name omdat deze verscheurde werkelijkheid zó in elkaar zit dat het kwaad als pek aan onze vingers blijft kleven, hoezeer we ons er ook voor inspinnen om ons daarvan te bevrijden.

Daardoor is ons werk nooit af en dat wil tegelijk zeggen dat onze inzet ook eendeloos zinvol blijft.

Drs. A. M. Oostlander studeerde economie aan de VU. Hij is de eerste directeur geweest van het Wetenschappelijk Instituut van het CDA en heeft zich in die periode met name ingespannen om met zijn medewerkers de opvattingen van de We-

reldraad van Kerken over 'responsible society' eigentijds gestalte te geven. Hij is nu voor het CDA-lid van het Europese Parlement, waar hij deel uitmaakt van de EVP-fractie.

Andries Knevel

Jezus Christus omroepen

De inculturatie van de Evangelische Omroep

Dit artikel is gebaseerd op een gesprek met drs. Andries Knevel, de programma-directeur van de EO, die als presentator van een talkshow bredere bekendheid heeft gekregen. Knevel is een christelijk-gereformeerd theoloog, die gestudeerd heeft in Amsterdam en in Utrecht.

Dit artikel is geschreven door Y. Schaaf, die van 1953-1959 als werkstudent bij de radio gewerkt heeft in Groningen (Regionale Omroep Noord) en in Hilversum (IKOR) en daarna tot 1987 regelmatig radio en televisieprogramma's gemaakt heeft voornamelijk voor de NCRV.

Bij de massale invoering in Nederland van de televisie begin jaren zestig zijn door mensen als televisiepionier Erik de Vries dromen gedroomd over de rol die dit nieuwe medium zou kunnen vervullen in de samenleving.

Het in die dagen bij de Unesco populaire begrip 'éducation permanente', de levenslange educatie die moderne wereldburgers nodig hebben; het betrekken van veel grotere groepen mensen bij het kunstgebeuren; de bevordering van een mondigheid die alles bespreekbaar maakt; alle mogelijke vormen van bewustwording en emancipatie; het participeren in vormingsprocessen, het zou allemaal via het scherm in de huiskamer kunnen plaatsvinden.

Bovendien zou de televisie door snelle informatieverschaffing van mensen wereldburgers maken.

Dit alles sloot aan bij de in de jaren zestig opkomende idealen in progressief Nederland van de maakbare samenleving.

En natuurlijk was het ook mogelijk om – net als dat al met het gedrukte woord en met de radio gebeurde – de televisie te gebruiken tot eer van God.

We zijn nu 35 jaar verder en de apen zijn uit de mouw gekomen.

De televisie heeft inderdaad van ons wereldburgers gemaakt, in die zin dat alles wat er op deze wereld gebeurt, onze huiskamer binnenkomt. We zijn er wijzer door geworden maar ook machtelozer. En aangezien normen ten aanzien van goed en kwaad, maar ook als het gaat om respect voor dood en zelfs ten aanzien van de bescherming van persoonlijke gevoelens, veranderd zijn, komt alles open en bloot, hard en vaak wreed de huiskamer binnen. Dat betekent dat het veilige eigen (christelijke) milieu, waar men de eigen krant las en de eigen radiozender beluisterde, niet meer bestaat. De gereformeerden en katholieken hebben dat aanvaard nu hun emancipatie in de Nederlandse samenleving voltooid is, terwijl de gereformeerde gezindte bestaande uit de rechtervleugel van de hervormde kerk, de gereformeerde gemeenten, de christelijk gereformeerden, de vrijgemaakte gereformeerden en ook groepen evangelikale christenen het daar moeilijk mee hebben. Zij zijn immers als laatste christelijke groep in onze samenleving nu bezig met hun emancipatie.

Het resultaat is wel dat we in het algemeen beter weten wat er in de wereld aan de hand is via kort geformuleerde informatie gekoppeld aan beelden, die – en dat is bewezen – beter blijven hangen dan gedrukte woorden.

Minstens zo belangrijk is het gegeven dat de televisie zich in de allereerste plaats ontpopt heeft als het medium van het vermaak. Daar horen de soap-series bij en de komedies, maar ook de spelletjes en zelfs de politseries en de geweldfilms. Sport en nieuws worden meer en meer als amusement – infotainment – gepresenteerd.

In het huiselijke Nederland is de televisie enorm populair geworden, omdat het toestel in de huiskamer staat. De gemiddelde Nederlander zit nu meer dan twee uur per dag voor de buis. Het medium heeft daarmee ingrijpende veranderingen teweeggebracht in het sociale, culturele en huiselijke leven. Natuurlijk is er door sociologen en psychologen nagedacht over en onderzoek gedaan naar de verschuivingen in het medialandschap door de komst van de tv, die door velen gekarakteriseerd is als het einde van het Gutenbergtijdperk.

Als het gaat om het brengen van nieuws kan men de theologische stelling wagen dat de televisie, net als de radio en de krant, een medium van onze gebroken wereld is. Immers de televisie heeft een grote voorliefde voor slecht nieuws.

Het falen van een politicus is groter nieuws dan zijn succes.

Rampen en ongelukken leveren de grote koppen.

De kapotte relatie van een bekende persoonlijkheid is voorpaginanieuws. Zijn 25-jarig huwelijksfeest niet.

In praatprogramma's op radio en televisie krijgen kapotte relaties en verloederde verhoudingen alle aandacht.

In de series gaat het vaak over ellende, die mensen elkaar aandoen, over geweld en over de destructie van het eigen lichaam, of dat van anderen door drugs of prostitutie.

Brengen van Goed Nieuws lijkt in deze wereld voorbehouden te zijn aan kerken.

Ten aanzien van de invloed van de televisie zijn er verschillende theorieën:¹

– televisie als injectienaald

Dat houdt in dat de tv druppelsgewijs mensen in een bepaalde richting beïnvloedt en heeft te maken met het doseren in de berichtgeving maar ook door gebruik te maken van mensen. Zo stelt EO-programma-directeur Andries Knevel dat, wanneer Heleen Dupuis op de Nederlandse televisie naar voren wordt gehaald als een deskundige op het terrein van de medische ethiek, zij tegelijk de kans krijgt een zeer uitgesproken mening ten aanzien van euthanasie druppelsgewijs uit te dragen. Op dezelfde wijze werken televisiepersoonlijkheden als Jos Brink en André van Duin door hun optredens mee aan de maatschappelijke acceptatie van de homoseksualiteit.

– de mediating theory

Daarbij wordt ervan uitgegaan dat de kijker selectief opneemt en ook selectief onthoudt. De kijker is bepaald geen spons, die alles opneemt.

– uses and gratification

Deze theorie gaat nog verder door te stellen dat de ontvanger selecteert en bepaalt wat hij of zij al dan niet wil opnemen.

De laatste twee theorieën impliceren dat de televisie eerder mensen in hun mening bevestigt dan hun mening verandert. Velen kijken televisie om te kunnen zeggen: 'Kijk maar, ik heb alweer gelijk'.

Over de invloed van de televisie kan in het algemeen gezegd worden dat in onze dagen iets alleen maar nieuws is, wanneer de televisie er aandacht aan schenkt.

Daar ligt de reden dat bijvoorbeeld schrijvers en uitgevers hun uiterste best doen om een nieuw boek op televisie te krijgen. Daarom ook lopen er in het Hilversumse 'pluggers' rond, die ervoor moeten zorgen dat nieuwe cd's gedraaid en vertoond worden.

Het politiek bedrijf is verworpen tot televisie-democratie, waarbij een politiek leider die op de televisie niet overkomt, het kan schudden.

Ook hangt het succes van financiële actie op televisie niet af van de omvang van de ramp, maar van de hoeveelheid aansprekend beeldmateriaal dat beschikbaar is.

Over het amusement heeft de Amerikaan Neil Postman een boek geschreven, waarvan de titel voor zichzelf spreekt: 'We amuseren ons kapot'.² Dat slaat niet alleen op shows en soap en sport maar, aldus Postman, (in de VS)

verkopen ook de dominees van de zgn. elektronische kerk godsdienst als amusement.

De Canadees Marshall McLuhan³ kwam in 1965 met de stelling: 'The medium is the message', waarmee hij bedoelde dat het medium bepaalt welke boodschap men kan overbrengen.

Hij heeft daar tot op grote hoogte gelijk in. Zo is, wanneer men over godsdienst praat, de televisie niet het medium van de protestantse kerkdienst, maar wel van mensen die laten zien dat ze hun overtuiging waar maken.

De televisie is – in tegenstelling tot de boekdrukkunst – niet een medium voor de dogmatische vertogen uit de brieven van Paulus, maar wel dat van de grote verhalen uit het Oude Testament en de gelijkenissen uit het Nieuwe.

De televisie is niet het medium van een geloofsbelijdenis maar wel van moderne heiligenlevens.

Een tweede zeer belangrijke stelling van McLuhan was dat een nieuw communicatiemedium nooit betekent dat de tot dan gebruikte media verdwijnen: ze krijgen alleen een andere plaats en functie. Het amusement van de gezellige 'Bonte Dinsdagavondtrein' of van 'Negen heit de klok' verdwijnt van de radio omdat tv visueel leuker mensen kan amuseren. Ook het hoorspel verliest het goeddeels van het televisiedrama. Maar de radio blijft, wordt een akoestisch ornament, dus behang dat lawaai maakt, maar ook tussen krant en tv de snelste bringer van het actuele nieuws. De radio wordt ook veel sterker dan voorheen de regionale nieuwsbrenner, die mensen nieuwsgierig maakt naar de gedetailleerder verhalen van de regionale krant. Het internationale en het nationale nieuws van de tv roepen op hun beurt vraag op naar achtergrondinformatie in nationale kranten en weekbladen.

Ook bevordert de televisie de behoefte aan het lenen van boeken in bibliotheken om meer te weten te komen, of om zelf na te lezen wat de tv gebracht heeft. Tegelijkertijd groeit het aantal nieuwe analfabeten; dat zijn mensen die vrijwel niet meer lezen omdat ze genoeg hebben aan hun televisie.

Radio kan zich verder met gespecialiseerde thematieken richten op kleinere groepen, terwijl door radio en tv de verschillen tussen stad en platteland ook vervagen.

Met name in de Derde Wereld (en tot de val van de Berlijnse muur ook in de Tweede Wereld), spelen internationale radiostations op de korte golf de belangrijke rol van objectieve nieuwsbrenner in situaties waar de eigen media gecensureerd zijn.

Pessimistisch

Programma-directeur Andries Knevel is in het algemeen, maar speciaal wanneer hij denkt aan de 6 à 700 000 protestanten uit de hoek van de 'Gereformeerde Gezindte' en de evangelikalen, die de achterban van de Evangelische Omroep vormen, pessimistisch over de functie en de rol van de televisie.⁴

Hij noemt de televisie 'de grote aanjager van de secularisatie, omdat de tv de grote verbreider van een meer en meer normloze westerse wereldcultuur is. De soap toont alles wat God verboden heeft! De rol van geweld is gigantisch.

Sociologen onderstrepen de potentie van de televisie om verbreider van het negatieve te zijn. En dat alles gebeurt in de huiskamer.'

Op een vraag of die versnelde secularisatie niet eerder de consequentie is van de voltooid emancipatie van gereformeerden en katholieken, die niet meer één lijn hoeven te trekken om hun plaats te veroveren in de Nederlandse samenleving en die zich niet meer hoeven in te spannen om mondigheid binnen de eigen kring te veroveren; of nog verder gaande op de vraag of de secularisatie niet het laatste station is in de ontwikkeling van de westerse samenlevingen sinds de Verlichting, blijft Knevels antwoord dat de televisie in één generatie de grote verbreider is geworden van de secularisatie die best wel door de Verlichting geïnspireerde emancipatie en mondigheid als grondoorzaken kan hebben.

Dat hijzelf als christelijk-gereformeerd theoloog toch bij de televisie werkt en wil werken, heeft in hoge mate te maken met de uitdaging om een christelijk antwoord te geven op de door deze televisie aangejaagde secularisatie.

Wat Isaïc da Costa⁵ in de negentiende eeuw gezegd heeft ten aanzien van de boekdrukkunst, dat die 'ten hemel kan voeren en ter helle' geldt zó niet voor de televisie, aldus Knevel. De negatieve potentie van televisie is veel groter.

Er is echter meer met de televisie aan de hand dan dat het medium geworden is tot de grote amuseerder overgoten met wat informatieve saus.

De schaarste is ook voorbij en dat geldt voor de televisie en de radio. Vele jaren lang is er namelijk een schaarste geweest aan golflengten. Die is bij de radio opgeheven door de komst van de FM, die gebruik maakt van radiogolven die niet met de aarde mee buigen en dus gemakkelijk beperkt te ontvangen lokale of regionale stations mogelijk maakt. De schaarste is wat de tv betreft opgeheven door satellieten en de kabel.

Per september 1995 zijn er in vrijwel alle huishoudens tien Nederlandstalige tv-stations te ontvangen met daarnaast nog minstens tien in andere talen.

Verder is meer dan de helft van die stations commercieel. Het enige doel ervan is zo hoog mogelijke kijkcijfers, omdat die geld van adverteerders opbrengen.

Het in vele buitenlandse landen altijd bewonderde Nederlandse omroepbestel van niet-commerciële organisaties, gebaseerd op levensbeschouwelijke uitgangspunten, staat onder druk van commerciële vermaakconcurrentie en van een paarse coalitie, die een nationale publieksomroep stijl BBC schijnt voor te staan.

Hoewel er niet minder naar televisie wordt gekeken, zijn de kijkcijfers aanzienlijk lager, omdat er in plaats van drie programma's meer dan twintig de huiskamer binnenkomen. Bovendien is het geheel er kwalitatief niet op vooruit gegaan, zodat een groeiende groep kijkers voor hun verstrooiing alleen nog via een abonnement op Filmnet naar (goede) speelfilms kijkt.

Het grote aanbod gekoppeld aan de individualisering maakt dat er veel gezapt wordt, dat wil zeggen overgeschakeld van de ene zender naar de andere.

Omdat men niet meer met velen naar hetzelfde programma kijkt, levert de televisie veel minder gespreksstof bij de sociale contacten dan in het tijdperk van de schaarste.

Duidelijk

Tegen dit mediadecor heeft de EO een zeer duidelijke visie op haar taak en opdracht: 'het evangelie van Jezus Christus omroepen'. Daarbij wordt gesteld dat de verkondigende programma's speerpunten moeten zijn.

Deze stellingname roept twee vragen op:

1. Staat het publieke omroepbestel een dergelijke benadering toe?
2. Kan een dergelijke opdracht inhoud gegeven worden in een medium dat als belangrijkste functie het amuseren van mensen heeft gekregen?

Het antwoord op de eerste vraag staat in de concessieaanvraag zoals het jaarverslag van de EO van 1994⁶ die citeert:

'De Evangelische Omroep weet zich onderdeel van het publieke omroepbestel, dat zich onderscheidt van commerciële omroepen door het aanbod van een gevarieerd pakket van informatieve, educatieve, culturele en ontspannende programma's, zowel voor een breed publiek als voor kleinere doelgroepen. De Evangelische Omroep committeert zich aan deze brede programma-opdracht niet in het minst omdat hij het evangelie van Jezus Christus naar alle mensen van Nederland wil omroepen. Vanuit zijn berkenbare en zich van die andere zendgemachtigden onderscheidende missie en zonder daaraan concessies te doen, wenst de Evangelische Omroep met zijn programma's de brede kijkers- en luistermarkt te bereiken. Waardevolle programma's zijn immers bedoeld om niet door weinigen maar door velen bekeken en

beluisterd te worden. Zeker als het gaat om het levend en levendmakende Woord van God.

De Evangelische Omroep wil met zijn programma's midden in de wereld staan. Niet op het kerkplein maar op het marktplein. Niet elitair uit de hoogte, maar zoals Jezus Christus was. Zoals hij voortdurend de nabijheid van de Vader zocht maar tevens at met hoeren en tollenaars, zo willen EO-programma's eveneens dichtbij God en dichtbij de mensen zijn: een open brief van God...

Zij zijn niet gericht op het opleggen van een religie, maar op het vestigen van een relatie met God de Vader van Jezus Christus...

De EO wil met zijn programma's midden in de realiteit van het leven staan. Kijkers en luisteraars niet altijd een 'kant en klaar' eindproduct bieden, maar hen – soms real live – laten meemaken hoe ontwikkelingen zich voltrekken. Hen laten zien dat christenen mensen van vlees en bloed zijn die vallen en opstaan, dat geloven strijd kost, dat het vaak een worsteling is om het geloof in God handen en voeten te geven in de barre werkelijkheid van deze tijd.

Juist in de schijnwereld, die radio en televisie vaak creëren, wil de EO in zijn programma's echtheid, oorspronkelijkheid, integriteit en authenticiteit uitstralen.

Midden in de wereld van vandaag staan, betekent overigens ook neen zeggen. Soms impliciet door uit programma's te weren wat in strijd is met de normen van de bijbel. Soms ook expliciet door in programma's stelling te nemen tegen wat Gods eer aantast of Zijn gebod flagrant schendt.'

Hierbij kan aangetekend worden:

- a. De EO is expliciet en duidelijk in zijn missionaire doelstelling. Het 'evangelische' van de EO wordt niet ondergeschikt gemaakt aan de algemene opdracht, die elke publieke omroep volgens de omroepwet ook heeft. In tegenstelling tot sommige andere christelijke publieke omroepen, presenteert de EO alle programma's potentieel herkenbaar als evangelische uitzendingen. Dit betekent ook dat het personeelsbeleid zeer strak is: elke medewerker moet honderd procent achter de doelstellingen van de EO staan.
- b. De platform-formule van de NCRV, waarbij men aandacht wil geven aan de veelheid van (christelijke) stemmen die klinken, wijst de EO af. Omdat de EO ruwweg bestaat uit mensen van de bevindelijkheid van de Nadere Reformatie, uit evangelikalen en ook nog uit Pinkstergelovigen, is dat opmerkelijk. De gevarieerde groep protestanten van verschillende komaf en geloofsbeleving, ziet kans één stem te laten klinken als het erom gaat Jezus Christus om te roepen.

Het zou kunnen zijn dat het feit, dat ze allemaal op eigen wijze meer

aandacht geven aan het persoonlijk beleven van de relatie met de Heer dan aan de juiste dogmatische formulering van de geloofsleer, hier een rol speelt.

- c. Het derde opmerkelijke feit is dat blijkbaar de overheid, die de concessie moet verlenen, geen bezwaar heeft tegen het benaderen van de algemene omroepopdracht van een publieke omroep met een uitgesproken missionaire invalshoek, zoals de EO die heeft geformuleerd.

Wat de tweede vraag betreft of 'Jezus Christus omgeroepen kan worden' via een medium, dat als eerste en belangrijkste functie amusement heeft, geeft Knevel het volgende antwoord:

- a. In de programma-opzet moet je voldoen aan de eisen van het medium.
b. De inhoud van je boodschap maakt dat je genoeg moet nemen met lage kijkcijfers.

Omdat televisie in de kleine kring van de huiskamer functioneert, wordt er daarbij gestreefd naar bekende vertrouwde gezichten: dus Henk Binnendijk voor verkondiging en catechese; Feike te Velde voor persoonlijke getuigenissen; een quizprogramma met als presentator 'de ideale schoonzoon' Bert van Leeuwen; Otto de Bruijne als vast punt in een serie over de veranderingen in Afrika, en Knevel zelf in een talkshow met een wat hardere aanpak. Daarbij moet het gaan om geloofwaardige mensen. Iemand die komedie speelt valt op tv onherroepelijk door de mand.

Omdat de dramatische vorm het best communiceert (het kleine huisje op de prairie) probeert de EO nu eigen televisiedrama te ontwikkelen.

Heiligenverhalen, dus het verslag van wat het geloof in het leven van een bepaalde man of vrouw heeft gedaan, kan bij de KRO de vorm krijgen van een documentaire over de vermoorde aartsbisschop Romero, of bij de IKON de vorm van een film over Desmond Tutu. Bij de EO heeft Feike te Velde een hele serie programma's gemaakt, waarin mensen vertelden wat geloof en bekering voor hen persoonlijk betekende. De vraag wordt dan of in deze aanpak God en geloof niet afhankelijk gemaakt worden van menselijke ervaringen. Daar tegenover kan gesteld worden dat het woord vlees – mens is geworden en waarom zou God niet nog steeds door mensen spreken? In de Hebreënbrief is sprake van een 'wolk van getuigen'. Getuigen van je geloof op basis van individuele ervaringen van heil is modern – aldus Knevel – maar we moeten wel oppassen. Wanneer de ervaring van bekering die iemand gehad heeft, de norm wordt van het ware geloof, zoals dat bij de Oud-Gereformeerden het geval is, zitten we op het verkeerde spoor.

De vraag in hoeverre de EO in de nieuwsuitzendingen ook christelijk commentariërend bezig is, buigt Knevel in een andere richting: 'Wij zorgen ervoor dat voor christenen belangrijke zaken in het nieuws aan de orde komen'.

En wij zijn ons ervan bewust dat wat op tv gezegd is als waar wordt gezien.

Dat maakt met name de keuze en de toon van de nieuwsprogramma's belangrijk.

Een breder publiek dan de eigen aanhang voelt zich aangesproken door de muziekprogramma's met als uitschieters de Muzikale Fruitmand en de gospelmuziek.

Tenslotte hoort bij de EO-aanpak ook dat de nazorg op uitzendingen uit pastorale en missionaire overwegingen in eigen hand wordt gehouden.

De EO-familiedagen en jongerendagen trekken tienduizenden bezoekers. Knevel acht die bijeenkomsten, alsmede de omroepgids van de EO van groot belang, omdat namelijk binnen het Nederlandse omroepbestel een omroepvereniging een achterban moet hebben, die meedenkt en meeleeft en meebidt.

Programmatisch wordt er met die aanhang nog op een speciale manier rekening gehouden door hen op zaterdag op radio 5 – de zender van de beperkte groepen – theologische cursussen te bieden en lange praatprogramma's op hun toon.

Er is wel eens schamper gezegd dat er meer EO-leden naar een toogdag komen dan naar de eigen uitzendingen kijken. De tijd dat die opmerking misschien hout sneed, lijkt voorbij. Wel is duidelijk dat de hele EO-aanhang het volledig eens is met de doelstelling: Jezus Christus omroepen. Het piëtistische zendings- en missiebesef met de nadruk op persoonlijke bekering krijgt in de EO een eigentijdse gestalte. In een tijd van individualisering nadruk leggen op de persoonlijke relatie met de Heer kon wel eens modern wezen. En net als in het begin van de zendings- en missiebewegingen van de negentiende eeuw is de missionaire EO niet opgezet door kerken, maar door bewogen individuen.

Er klinken tegenwoordig stemmen die zeggen dat de toekomst van het christendom aan de evangelikale bewegingen is. De ontwikkelingen in Afrika, Latijns-Amerika en ook Rusland wijzen in die richting. Is de EO de Nederlandse bijdrage? Of is de EO ondanks haar breed gerichte doelstelling toch in de eerste plaats een factor in de christelijke emancipatie van de Gereformeerde Gezindte?

1 J.G.Stappers, A.D.Reijnders en W.A.J. Möller. *De werking van de massamedia; een overzicht van inzichten.* Amsterdam 1990.

2 Neil Postman met een voorwoord van Gerrit Komrij.

Wij amuseren ons kapot. De geestdodende werking van de beeldbuis. Houten 1986 naar het Amerikaans van 1985

3 Marshall McLuhan. *Understanding media: the extension of man.* New York 1965

4 Drs. A. G. Knevel. *De wereld in huis.* Kampen 1961. Sindsdien zes drukken.

5 Isaäc da Costa. *Bezwaren tegen de geest der eeuw.* Bleiswijk 1974

6 Jaarverslag 1994 van de Evangelische Omroep. Hilversum 1995.

Op weg naar Nergenshuizen?

We are on the road to nowhere...

(The Talking Heads)

Er zijn ouderen die geen goed woord over hebben voor de jeugd van tegenwoordig. Jongeren van nu leven voor de lol, ze doen maar wat ze leuk vinden en denken niet na over de geheimen van het leven; kortom: ze hebben een 'pluk-de-dag-mentaliteit'. Voor deze mensen staat vast dat de jeugd echt op weg is naar Nowhere, naar Nergenshuizen.

In gesprekken met jongeren heb ik gaandeweg geleerd dat ze wel degelijk nadenken over levensvragen, maar dat ze dat op een andere manier doen dan hun ouders dat in hun jeugd deden. Zo ben ik 'aan de verlegenheid voorbij' geraakt.

Massasuggestie of niet...

Ik heb begrepen dat met name de popmuziek bij het nadenken over levensvragen een grote rol speelt. Zo vertelde een achttienjarige me dat hij graag met zijn ouders zou willen praten over wat hem beweegt. Daarvoor kan hij niet met bijbelwoorden uit de voeten, omdat ze te ver van zijn leefwereld afstaan. Met behulp van teksten van U2 (You too: U ook!), een Ierse megaband onder aanvoering van Bono Vox (de goede stem), die er geen geheim van maakt zich door de bijbel te laten inspireren, kan hij dat wel. Die band vertolkt zijn eigen gevoelens.

Een headbanger, iemand die heavy-metal te gek vindt, zegt dat hij niet alleen heavy is, maar ook heavy denkt, omdat deze muziek een leefwijze voor hem geworden is. Samen met zijn lotgenoten gaat hij tijdens concerten bij de eerste tonen van de band 'headbangen' (met het hoofd schudden). Dat hoort erbij, evenals een bepaalde kledij: leren jackje, stuts en hoge schoenen. Een punk noemt zijn zienswijze religieus, omdat punk voor alles verzet

tegen maatschappelijke misstanden betekent. Dat doen rasta's met hun dreadlocks ook en daarom is hun muziek, de reggae, ook religieuze muziek, aldus de punkfan.

Deze signalen maakten dat ik me in de popmuziek ging verdiepen, omdat deze een (niet de) spiegel vormt van de leefwereld van jongeren. Dat betekende vooral dat ik vragen moest stellen om de bedoeling van de nummers en de sfeer tijdens de concerten te leren begrijpen en aan de weet te komen waarom jongeren zich juist in die muziek herkennen. Luisteren was de boodschap. Al gauw begreep ik dat pop bijna eenzelfde liturgische betekenis had als voor anderen de kerkdienst. Daarvan heb ik op het symposium 'De verlegenheid voorbij' met videobeelden een aantal vrij willekeurige voorbeelden laten zien. De vraag die bij elk fragment te stellen is, luidt: 'Is dit massasuggestie, massahysterie of kan de Geest, Die waait waarheen Hij wil, ook in deze liederen en gebeurtenissen opereren?'

Wat te denken van David Bowie, die in het Wembleystadion, in Londen, tijdens de herdenking van de aan AIDS overleden leadzanger van de Engelse groep Queen, Freddy Mercury, zegt dat Aids-patiënten maar op één goede manier herdacht kunnen worden. Vervolgens zakt hij door de knieën en bidt het 'Onze Vader'. Het stadion wordt even muissil.

Wat te zeggen van 'stage diving'? De bezoekers van Pinkpop '92 zagen Eddie Vedder, de zanger van Pearl Jam, van het podium springen, opgevangen worden door de schare en meters lang over de handen van de fans verplaatst worden. Is dit een ineensmelting van voorganger en gemeente? Hoe komt het dat de fans van U2 minutenlang, nadat de band het podium verlaten heeft, a capella het traditionele slotnummer 'Fourty' blijven doorzingen? Dat gebeurde ook, toen de band met een kerkkoor in Harlem, het lied 'I still have not found what I'm looking for' zong.

Het is opmerkelijk dat de reggaezanger Bob Marley tijdens concerten optreedt met een foto van Haile Selassie en een embleem met daarop de leeuw van Juda, belangrijke symbolen voor de rastafari-beweging. Deze voorbeelden, die met talloze andere aan te vullen zouden zijn, roepen vragen op, zeker bij hen die bezig zijn met of zich inzetten voor de communicatie van het evangelie in de Nederlandse samenleving. Het is mijn vaste overtuiging dat daarbij de jeugdmuziek niet genegeerd mag en kan worden.

Verstaat u wat u hoort?

Voor alles is het nodig dat de boodschappen die in de popmuziek gebracht worden, verstaan worden. Dat kost moeite. Daarbij kan niet alleen op de tekst afgegaan worden, maar moet ook gelet worden op de manier waarop de zanger de boodschap brengt. Is dat jubelend, neutraal, of cynisch? Dat

maakt een groot verschil. Veel zangers zijn opgegroeid in Amerika en hebben hun eerste opleiding in het kerkkoor gehad. Het is opmerkelijk dat veel popsterren domineeskinderen zijn en een christelijke opvoeding hebben gehad, waarin de bijbel centraal stond. Daardoor waren ze al gewend om uit te komen voor hun levensvisie. Geen wonder dat ze veel bijbelwoorden in hun liedjes gebruiken. Voor sommige mensen is dat een reden om ze zonder nadere bezinning, tot christelijke liederen te verklaren, hoewel vaak de zanger dat absoluut niet bedoeld heeft. Daarom is het nodig dat, om tot een eerlijke beoordeling te komen, niet alleen geluisterd wordt naar de melodie, maar ook naar teksten en videoclips gekeken wordt. Af en toe een interview met sterren lezen, kan heel verhelderend werken. Iedereen wil in zijn waarde gelaten worden, popsterren ook.

Zo vertelde een moeder mij dat haar zoon zo christelijk was, omdat hij het nummer van Iron Maiden: 'The number of the beast' draaide. Wie deze song opzet, hoort een stem uit de afgrond, die de bijbeltekst: 'Wie verstand heeft, berekene het getal van het beest, want het is een getal van een mens, en zijn getal is zeshonderd zes en zestig' (Openbaring van Johannes 13:18), citeert. Daarna beschrijft de zanger, Bruce Dickinson, hoe hij verbijsterd staat te kijken naar alles wat op aarde gebeurt. Het tijdperk van het kwade is aangebroken. Hij zoekt contact met de handlangers van het beest. Het nummer eindigt met de woorden:

I'll have the power
I'll have the force
to make my evil takes its course
Six, six, six, the number of the beast
The one for you and me.

De hoofdpersoon gaat bepalen welk kwaad er op aarde zal gebeuren. Als men dit weet, zal geen mens dit nummer een christelijk lied noemen, integendeel.

De sterren lijken geen gelegenheid voorbij te laten gaan om mensen op het verkeerde (christelijke?) been te zetten. Wie het lied van de Army of Lovers: 'Crucified' hoort en de tekst leest, waarin bijbelse woorden als 'Jeruzalem' en 'Pasen' voorkomen, zal zweren dat hier de boodschap van de Catechismus over het lijden van Christus wordt overgebracht. Wie zich, echter, wat dieper in de tekst verdiept en ook nog let op de clip bij dit nummer, moet wel tot de conclusie komen dat het hier om SM gaat.

Ook de domineesdochter uit Missouri, Tori Amos, heeft een nummer opgenomen dat 'Crucify' heet. Bij de eerste lezing van de tekst krijgt men de idee dat zij de visie van de 'zwarte kousen' kerk over de doemwaardigheid van de mens aanhangt. Als men echter in een interview leest dat zij als wijlen Plato het kwaad ziet in de lichamelijkeheid van de mens, krijgt de tekst ineens een heel andere inhoud. Dan is het niet meer zo zeker dat zij,

hoewel zij bijbelwoorden als 'Savior', 'Easter' en 'crucify' gebruikt, een bijbelse boodschap uitdraagt.

Overigens klinkt in veel liederen wel de gedachte door dat het in het 'hier en nu' niet allemaal koek en ei is, maar dat er verlossing en een verlosser nodig zijn. Soms worden aan de natuur messiastrakjes toegedicht. In het nummer 'After the rain' van de Comsat Angels wordt aan de regen een reinigende betekenis toebedeeld. Fall, fall, zegt de zanger, Steve Follows, val maar, kom maar, ik ben er klaar voor.

Met deze voorbeelden heb ik willen aantonen dat luisteren de boodschap is als het gaat om de uitleg van popsongs. Als twee hetzelfde zeggen, hoeft dat nog niet hetzelfde te zijn.

Daarom gaan we in het kort in op de vraag welke bijbelse woorden en begrippen wel en welke niet in de popmuziek voorkomen en wat de kerk en haar leden, die verantwoordelijk zijn voor de communicatie van het evangelie, met deze kennis kunnen doen.

Als twee hetzelfde zeggen...

In alle verkeer tussen mensen geldt dat als twee hetzelfde zeggen, dit nog niet hetzelfde hoeft te zijn. Die regel geldt ook voor boodschappen in de pop. Voor Luther was bijvoorbeeld Babylon het Vaticaan, voor veel christenen de stad van de anti-christ en voor moderne mensen een stad uit de oudheid. Voor een rasta die het houdt met de reggae, heeft dat woord een negatieve en voor een headbanger die zweert bij hardrock, een positieve klank. Voor een rasta is Babylon de aanduiding van de decadente, westerse cultuur, die hij op zijn tocht naar het beloofde land, Ethiopië, moet afzweren. Dat blijkt uit het liedje 'Exodus':

Wij weten waar we naar toe gaan
wij weten waar we vandaan komen
wij zijn Babylon aan het verlaten
op weg naar het land onzer vaders
Exodus, een beweging van het volk van Jah.

Jah is de titel die rasta's aan God geven.

Bob Marley, die de rasta-beweging stem heeft gegeven, stierf in 1981 aan keelkanker. Zijn zoon Ziggy nam de fakkel over. Het getal 666 – the number of the beast – staat voor het Babylonisme. Ziggy verstaat hieronder elk systeem dat zich keert tegen recht en gerechtigheid. De reggae-revolutie verzet zich tegen elke vorm van Babylonisme.

Voor een headbanger is Babylon de verrukkelijke hel en de stad van de hemelse zonde. Het maakt nog al wat uit wie welk woord in de mond neemt. Kunstenaars zijn vaak verliefd op dubbele bodems, zodat eenzelfde woord

verschillende betekenissen kan krijgen. Eén en ander wordt verduidelijkt met teksten waarin het woordje 'love' een centrale rol speelt. Ook hier geven we weer een aantal willekeurige voorbeelden, die zonder veel moeite met vele andere uitgebreid kunnen worden.

Over liefde gesproken...

De kermis is de huwelijksmarkt bij uitstek. Jongens nodigen het meisje van hun dromen uit voor een rit in de roetsjbaan of door het spookhuis: de tunnel of love. Popzangers gebruiken deze term als een symbool voor het huwelijk. De Engelse band Fun Boy Three zingt op de LP 'Waiting' over de tunnel of love. Mensen vergooien hun leven in die tunnel. Omdat ze zo nodig op hun achttiende getrouwd moeten zijn, geven ze zo maar hun vrienden en toekomstperspectieven op. Na een poosje leidt dat huwelijk schipbreuk en zijn de beide echtgenoten alles kwijt.

You give up your friends
for a new way of life
and both ended up
as ex husband and wife.

De eeuwige vrijgezel, Bruce Springsteen, is eindelijk getrouwd. Hij kan zijn geluk niet op, maar wordt ook door onrust en twijfel bevangen. Daarover gaat het op de LP 'Tunnel of love'. Het huwelijk is 'a mystery ride' waarvan de afloop niet te voorspellen is. Het moet zo gemakkelijk zijn, maar toch...

Man meets woman and they fall in love
but the house is haunted (bezet: 't spookhuis op de kermis)
and the ride is rough (moeilijk)

De zanger wordt geconfronteerd met zijn andere 'ik' (two faces). Hij bidt en spreekt de hoop uit dat God hem zal helpen goed door het spookhuis te komen.

At night I get down on my knees and pray
our love will make that other man go away
Met die 'other man' wordt zijn andere 'ik' bedoeld.

Alle oproepen om lief voor elkaar te zijn, zijn niet even zuiver. Pas vooral op voor machthebbers die dierbare woorden gebruiken. Trap er niet in. Een gezonde dosis wantrouwen blijft nodig. De aansporing om van iedereen te houden klinkt wel leuk, maar is niet verstandig. Er is soms haat nodig om je te weer te kunnen stellen tegen mensen die het met de rechten van medemensen niet zo nauw nemen. Dat is de boodschap van de Engelse band UB 40. Op de LP 'UB 44' staat het nummer 'Love is all'.

Love is all is alright
but you left it a little too late
love is all is alright
but you've got to find a little hate.

Crass brengt een soortgelijke boodschap. Ze vinden dat de vrouw een geschenk van Gods onderdrukking is. Een echte romance staat eigenlijk gelijk aan een ideale vorm van onderdrukking. Er zijn mensen die beweren dat de wereld niet zou draaien als er geen liefde bestond. Dat is onzin, want liefde houdt veranderingen tegen en laat op alle gebieden de boel de boel. In het nummer 'Smother Love' wordt gezegd:

Love don't make the world go round
it holds it right in place.

Frank Zappa, de beroemde muzikant die aan het einde van 1993 overleed, vertelde in interviews regelmatig dat hij de liefdesliedjes die de hitparade bevolken zeer schadelijk voor de geestelijke volksgezondheid vond, erger dan druggebruik. 'Al die liedjes gaan over de grote liefde en de vrouw van je dromen, die je zult ontmoeten. Laat ik je dit vertellen: je zult haar niet ontmoeten. Als je haar wel kent, mag ze je niet. En als je haar wel krijgt gaat ze binnen twee jaar dood aan kanker. Liefdesliedjes geven een verkeerd beeld van de werkelijkheid.' Zappa verklaarde dat hij het toe zou juichen als zulke liefdesliedjes wettelijk verboden werden.

Op de LP 'The unforgettable fire' doet Bono Vox, de zanger van U2, aan de hand van allerlei historische situaties, zoals de bom op Hiroshima en de moord op de Amerikaanse negerleider Martin Luther King, die de beweging voor gelijke burgerrechten in de USA leidde en in Memphis werd neergeschoten, oproepen aan de mensheid om af te zien van elke vorm van geweld. In het nummer 'Pride' wordt gezegd dat Martin Luther King 'in the name of love' optrad. Zijn tegenstanders hebben hem misschien wel in de naam van diezelfde liefde doodgeschoten, want er gebeurt zoveel onrecht 'in the name of love'. Ze konden King wel zijn leven, maar niet zijn zelfbewustzijn (pride) afnemen.

Uit deze willekeurige voorbeelden blijkt hoe verschillend het woordje 'love' in de popmuziek geladen wordt. Als deze 'inhouden' met het begrip 'liefde' zoals dat in de bijbel beschreven wordt, vergeleken wordt, valt op dat de relatie tussen God en mensen, zoals die bijvoorbeeld in Johannes 3:16 aan de orde komt, in de pop niet en in de gospel wel ter sprake komt.

Waarheen leidt de weg?

Waar toe zijn we op aarde? Ook op deze vraag worden er in de pop verschillende antwoorden gegeven.

De inmiddels ter ziele gegane Duitse groep Abwärts vindt dat de wereld zo rot is dat het niet meer de moeite loont om nog een reddingsoperatie op touw te zetten. Laat de bom maar vallen. Als alles vernietigd is, is er een kans voor de komst van een nieuwe aarde. De bom als laatste redmiddel, als laatste hoop. Kan het harder en cynischer!

Ook Springsteen is niet erg enthousiast over de richting die de wereld inslaat. In 'Badlands' stelt hij dat de westerse samenleving een aaneenschakeling van 'badlands' is. Uit Adam is geen goddelijk ras voortgekomen, maar de eerste broedermoordenaar, Kaïn. Desondanks blijft het heimwee naar het beloofde land smeulen (I believe in a promised land).

De rasta's met dreadlocks (pijpekrullen) en een baret in de kleuren van de Ethiopische vlag, laten in de reggae hun levensvisie horen. De bakermat van deze muziek ligt op het eiland Jamaica en wil de discriminatie van de gekleurde bevolkingsgroepen aan de kaak stellen. Daarnaast is deze muziek het instrument van de Rastafarian-beweging, die een zwarte uitleg van de bijbel voorstaat. Een essentieel onderdeel van hun geloof is de zekerheid dat wijlen keizer Haile Selassie van Ethiopië – voor zijn kroning Rastafari geheten – eenmaal uit de doden zal opstaan en het vrederijk in Ethiopië zal stichten. De verlossing wordt een feit als alle zwarten teruggaan naar hun 'roots', naar Afrika. In het lied 'One love' wordt een hartstochtelijke oproep gedaan om de westerse cultuur – Babylon – links te laten liggen en eensgezind op weg te gaan naar Ethiopië. Op de clip ziet men de uittocht gebeuren. Op een gegeven moment is er een zwart-wit fragment te zien met een auto die over de kop gaat (de ondergang van de oude wereld) en verschijnt een foto van Haile Selassie. In reggaesongs worden bijbelse woorden als verzoening (Redemption song) en uittocht (Give us another Moses) veelvuldig gebruikt. Oproepen om het recht in eigen hand te nemen en met geweld het komende koninkrijk te forceren, zal men tevergeefs in de teksten van deze muziek zoeken.

In de pop wordt veel over dit leven gesproken en komt een leven na dit leven nauwelijks aan bod. Zo niet in het nummer 'Death is not the end' dat geschreven werd door Bob Dylan na diens bekering en dat gezongen wordt door de Ierse zanger Gavin Friday, overigens een goede vriend van Bono Vox van U2.

Just remember, that death is not the end. Dat is het refrein van dit nummer.

Friday vertelt dat hij dit lied een statement vol troost in tijden van AIDS vindt. Vroeger was hij zanger van The Virgin Prunes, die debuteerde met de LP met de veelzeggende titel 'If I die, I die'. Verder is het in dit verband vermeldenswaard dat de cabaretier Freek de Jonge zo onder de indruk was van de vertolking van 'Death is not the end', dat hij een Nederlandse vertaling van dit nummer maakte en het onder de titel 'Leven na de dood' opnam in zijn show 'De volgende' (1989).

Wat nut ons dit?

Resteert nog de vraag naar het nut van kennis van popmuziek voor de kerk en haar leden die bezig willen zijn met een eigentijdse communicatie van het evangelie aan en met jongeren. Die kennis heeft alleen nut als de kerk en haar leden bereid zijn om:

- er naar te streven haar boodschap op een niet-autoritaire, concrete en herkenbare wijze aan de orde te stellen;
- te luisteren naar wat jongeren beweegt, opdat door jongeren als relevant ervaren onderwerpen – die wezenlijk hun existentie raken – ter sprake komen;
- ouderen te helpen bij het verstaan van de leefwereld van jongeren, opdat in de gezinnen wezenlijke onderwerpen aan bod komen;
- contacten te onderhouden met de scholen over de manier, waarop in school en kerk de zaken van geloof en kerk worden besproken;
- gemeenteleden inspraak te gunnen bij de vaststelling van de vormen van geloofsoverdracht – veel aandacht te geven aan eigentijdse (kerk)muziek;
- naast de traditionele kerkdiensten ook samenkomsten te organiseren, waarin de 'leken' kunnen participeren en niet alleen maar toehoorders zijn.

Als aan deze randvoorwaarden voldaan is, kan de popmuziek een nuttige functie in het gesprek tussen jongeren en ouderen vervullen.

Jongeren moeten het gevoel hebben dat het in een kerkdienst over hun eigen situatie gaat. Als ze klagen over de kerkdienst dan zeggen ze altijd dat het daarin over vroeger gaat en dat de actuele betekenis van de bijbelwoorden niet uit de verf komt. Het sterke punt in popliedjes is dat daarin op een kleinschalige manier herkenbare situaties in beeldende, verhalende taal aan de orde komen. Komt het daardoor dat veel jongeren zeggen de psalmen meer te waarderen dan liederen uit het Liedboek die gaan over het Koninkrijk Gods, omdat in abstracte taal wereldomvattende onderwerpen ter sprake gebracht worden? Verhalenderwijs moet geprobeerd worden de geheimen van het leven bespreekbaar te maken.

Omdat jongeren groot geworden zijn in een kijkcultuur hoort bij bezinning op geloofsvragen ook enige kennis van de mogelijkheden en onmogelijkheden van andere media dan de taal. Bij het op gang brengen van gesprekken over levensvragen kunnen film, video, muziek en literatuur goede diensten bewijzen. Bij het kiezen van een medium gaat het erom om aan te sluiten bij de leefwereld van jongeren. Daarom is gebruikmaken van pop belangrijk, omdat volgens onderzoekers 85% van de Nederlandse jeugd om welke reden dan ook, naar popmuziek luistert.

Ik denk dat popmuziek in kerkdiensten moeilijk te gebruiken valt, tenzij het gebouw niet te groot is, en dan alleen als een illustratie van een situatie die in de dienst aan de orde wordt gesteld. Ik heb ervaren dat het gebruik van pop in groepsverband tot heel goede gesprekken kan leiden. Eén groepsdeelnemer neemt zijn favoriete nummer mee en zorgt ervoor dat de volledige tekst op papier staat. De rest van de groep krijgt de tekst onder ogen en moet aangeven wat hen aanspreekt en ook waarmee ze moeite hebben. Die reacties worden door de groep besproken. Daarna wordt de videoclip gedraaid om te ontdekken of de meningen van de groepsleden over het nummer veranderd zijn, of dezelfde zijn gebleven. Daarna krijgt iedereen een stukje uit de bijbel voor zich, dat of haaks op de boodschap van het popnummer staat of er heel veel op lijkt. Weer geven de groepsleden aan wat hen aanspreekt of tegenstaat. Als dat allemaal op een rijtje gezet is, is het duidelijk over welke punten het gesprek verder moet gaan.

Als op deze manier levensvragen aan de orde komen, doen jongeren meestal intensief mee, omdat zij een kans krijgen om de boodschap van kerk en bijbel te toetsen aan de werkelijkheid van alledag. Als de resultaten van die gesprekken ook nog vastgelegd kunnen worden op video, of door middel van een banddiashow, dan geeft dat een goede voorzet voor een gesprek met ouderen over de ontdekkingen van hun kinderen.

Meestal waren het zulke aardige bijeenkomsten dat ik me weleens afvroeg wie nu wie aan het bijscholen was. Was dat de oudere die jongeren bijschoolde of was het omgekeerde het geval?

In elk geval heb ik toen een optimistischer kijk op de jeugd van tegenwoordig gekregen dan alle criticasters die beweren dat jongeren van nu op weg zijn naar 'Nowhere', naar Nergenshuizen.

Jan te Winkel was voor zijn pensioen eerst gemeentepredikant en daarna staf-functionaris bij het bureau Gemeenteopbouw van de Gereformeerde Kerken in

Leusden. Hij promoveerde bij prof. dr. J. Verkuyl op een proefschrift over de communicatie van het evangelie in de eigen omgeving.

Gerda Slaghekke

De nieuwe inculturatie van religieuzen

Waarom en hoe zusters uit verschillende congregaties zich inzetten in de Werkgroep Religieuzen tegen Vrouwenhandel (WRTV)

Oorspronkelijk was de doelstelling van de meeste congregaties het onderwijs of/ten verpleging. Daarbij ging het kardinaal Charles Lavigerie, de stichter van de Missiezusters van Onze Lieve Vrouw van Afrika, erom het werk van Christus voort te zetten in de kerstening van de Afrikaanse volkeren. Hij was er zich van bewust dat dit incarnatie-gebeuren alleen tot levensvolheid kon komen met en door de Afrikanen zelf. Het was een menselijk waagstuk; een kwestie van geloof en eerbied voor iedere mens. Kardinaal Lavigerie hechtte veel belang aan de inzet van vrouwen. 'De vrouw,' zei hij, 'zaait in de kinderharten krachten die geen enkele tegenkracht kan uitroeien.'

Uitvoerige rapporten over slavenmarkten brachten een geheel nieuwe bewustwording teweeg. Zo begon Lavigerie zijn campagne tegen de slavenhandel. Ergens op een kaartje in zijn nalatenschap vond men de volgende tekst: Rechten van de mens, rechten van God. Twee waarheden die samen een groot geheim vormen.

Als lid van de werkgroep 'Religieuzen tegen Vrouwenhandel' durf ik daarom te zeggen dat wij teruggaan naar de wortels van onze roeping, alleen de wijze waarop we dit doen is aangepast aan deze tijd.

Dat de meeste congregaties van religieuzen hun oorspronkelijke werk niet meer doen, heeft verschillende redenen:

- a) Congregaties sprongen in op de noden van die tijd en deze zijn inmiddels gelengid of bestaan niet meer.
- b) Het werk dat oorspronkelijk alleen door religieuzen werd gedaan is nu overgedragen aan leken of aan initiatieven van de overheid.
- c) Het veranderde Gods- (en daarmee) mensbeeld doet ons openstaan voor nieuwe en hedendaagse uitdagingen.
- d) Een vrouw-waardige spiritualiteit komt op voor de eigen rechten en

mogelijkheden van de vrouw. Daarbij komt dat de religieuzen in Nederland ouderwordende mensen zijn en congregaties naar het einde lopen.

- e) Onze kijk op kerk en wereld van vandaag is drastisch veranderd. Geen godsdienst zonder mensendienst. Met mgr. Gaillot mogen we zeggen: 'Als de kerk niet dient, dient ze tot niets.'

Stond God vroeger meer centraal, nu gaat 't om de mens, want met Ireneus mogen ook wij zeggen: 'De glorie van God is de mens die volop leeft!'

Datgene wat we hebben, namelijk ten volle mens mogen zijn, wordt aan velen ontnomen. Daarom hebben we ons gezamenlijk afgevraagd: Hoe houden we geloof en kerk geloofwaardig? Ons eensluidend antwoord hierop was door zuster te zijn, of liever, te worden, voornamelijk voor vrouwen (mensen) die slachtoffer zijn geworden van de georganiseerde misdaad. De intentieverklaring van de SNVR (Stichting Nederlandse Vrouwelijke Religieuzen), sluit hierbij aan, want ze stelt:

- Op ons als vrouwelijke religieuzen wordt nu een appèl gedaan ons in te zetten voor de rechten van de vrouw, voor een rechtvaardige verdeling van de rijkdom.
- We kunnen geen vrede hebben met structuren in de maatschappij en kerk die de waardigheid van mensen onderdrukken.
- We beschouwen het als onze missionaire opdracht om ongerechtigheid aan te klagen.

Ondanks onze vergrijzing blijven we ons geroepen voelen actief bezig te zijn in de hedendaagse werkelijkheid, met de wereld en mensen van nu, met de kerk van nu.

Van de werkgroep 'Religieuzen tegen Vrouwenhandel' maken leden van verschillende congregaties deel uit, die, omdat ze in de missie hebben gewerkt, bekend zijn met andere culturen en talen. Ze hebben hun relaties, vooral ook met inheemse religieuzen. Omdat de meeste leden verspreid zaten over verschillende werelddelen was ons werkterrein in de werkgroep ook in een mum van tijd over heel de wereld verdeeld. De Dominicaanse Republiek, Indonesië, de Filippijnen en Afrika springen eruit.

De foldercampagne

Van regeringszijde bestaat de Stichting tegen Vrouwenhandel (STV) al vanaf 1987. Zij behartigt voornamelijk de juridische kant en zorgt voor opvang en begeleiding, nadat vrouwen aangifte doen en vrij komen. In 1991 startte de WRTV, na overleg met de Stichting, met enkele zusters. De oprichtsters merkten al gauw dat er aan voorlichting en vooral aan preventie nog geen aandacht was besteed. Dit werd dus het werkterrein

van de WRTV. Zonder subsidie, maar met bijdragen van goede gevers werden voor dit doel twee folders ontwikkeld: een bestemd voor leidinggevers in scholen, vrouwenorganisaties en kerkelijke instellingen, de andere folder gericht tot de buitenlandse vrouwen, voor bewustmaking. In eigen taal kunnen ze daarin lezen aan welke gevaren ze bloot staan als ze ingaan op meestal valse beloften van een mooie baan of een goed huwelijk. De folders zijn inmiddels verspreid in 20 talen en dat gebeurt op grote schaal over heel de wereld via ambassades en consulaten, door diverse vrouwenorganisaties, door eigen contacten van congregaties en individuele seculiere of reguliere priesters, zusters e.a. We vinden het van groot belang op preventief terrein bezig te zijn, met name in de landen waar de vrouwen en meisjes geronseld worden. Hiertoe was de foldercampagne en verspreiding een aanzet. Maar het doel van de WRTV is breder. De werkgroep wil namelijk al het mogelijke doen om vrouwen en meisjes uit Oost-Europa, Zuid-Oost-Azië, Afrika en Latijns Amerika te beschermen tegen de vrouwen- en mensenhandel en tegen de gedwongen prostitutie. Zij wil de groei van nationale en internationale netwerken bevorderen, waardoor zo direct mogelijk informatie en steun aan de betrokken vrouwen gegeven kan worden. Op die wijze kan steun verleend worden in de strijd tegen alle vormen van geweld die vrouwen aangedaan wordt. In het bijzonder dient een halt toegeroepen te worden aan de vrouwenhandel en de neo-slavernij!

Middelen

Middelen om dat doel te bereiken zijn:

- bewustwording bevorderen door middel van informatie;
- het vinden van opvangmogelijkheden bij congregaties;
- betrokkenen zoeken die verhandelde vrouwen kunnen en willen begeleiden;
- beïnvloeden van politiek en inspelen op acties;
- sekstoerisme en vrouwenhandeladvertenties bestrijden;
- opzetten van terugkeer/preventieprojecten, ook door het samenwerken met derden in diverse landen waar de vrouwen vandaan komen;
- daar waar mogelijk persoonlijk aanwezig zijn bij processen om morele druk uit te oefenen en verhandelde vrouwen te ondersteunen;
- het geven van voorlichting in Nederland;
- het versterken van internationale netwerken in het algemeen en in het bijzonder met Duitsland: SOLWODI (Solidarity with Women in Distress); met België via media en opvangcentra; met religieuzen in diverse landen, speciaal met hen die wonen in landen waar verhandelde vrouwen vandaan komen;

– samenwerking met de mannengroep, die met hetzelfde doel onlangs van start is gegaan.

De bewustwordingscampagne gebeurt met behulp van video's die door onze eigen secretaresse gemaakt zijn.

Uitgangspunt van ons werk is ten diepste:

En God sprak: 'Ik heb terdege gezien de ellende van de vrouwen en hun gewezen over handelaars gehoord. Ja, ik ken hun smarten. Ik heb gezien hoe de souteneurs hen verdrukken en hun gejammer is tot Mij doorgedrongen. Nu dan, ga, en werk voor de vrijheid van deze vrouwen' (vrij vert.naar Exodus).

En Jezus zegt: 'Vrees niet, Ik ben met U.'

Zoals eerder vermeld zag de oprichtster van onze werkgroep de noodzaak van preventie en goede voorlichting. Een aantal bewogen en enthousiaste vrouwen vonden elkaar. Afkomstig uit tien verschillende congregaties wilden we ons inzetten om iets te gaan doen voor de verhandelde vrouwen en/of te voorkomen dat vrouwen in dit handelscircuit terecht zouden komen. De problematiek kwam steeds meer in de publiciteit en we deelden in het leed en lijden van hen die het slachtoffer werden van deze lucratieve handel. Zo groeide de werkgroep snel en kreeg vrij spoedig bekendheid door belangstelling van de kant van de media. Een van de leden verwoordt het als volgt: 'Ik wilde naar Indonesië destijds om de mensen behulpzaam te zijn bij de opbouw van hun gezondheidszorg. Nu mijn werk daar is overgedragen kan ik elders hetzelfde ideaal vorm geven.' Velen van ons hebben altijd met vrouwen gewerkt: we zijn vrijgesteld, we beschikken over mogelijkheden om vrouwen tijdelijk op te vangen. We zijn misschien maar een kleine schakel, maar we moeten alles doen om door de gesloten cirkel van een vrouwenhandel heen te breken.'

Een ander lid getuigt: 'Toen onze eerste vrouwelijke missionarissen weg-trokken naar de tropen waren zij in het bijzonder nodig voor de vrouwen die waren vrijgekocht uit de slavernij. Met onze strijd nú keren we terug naar de wortels van onze roeping.'

Weer een ander lid die een schuiladres voor vrouwen uit de sexhandel runt, heeft een tijdlang hulp verleend bij de heroïnehoertjes in Amsterdam. Ze zegt: 'We kunnen veel voor deze vrouwen betekenen. Ze hebben toch zeker recht op veiligheid en een beetje zorg. Het is de weg terug van handelswaar naar menselijke waardigheid.'

Toekomst

Voortbouwen op deze basis kunnen we alleen met goede verhoudingen en stevige fundamenten. Ons netwerk is aan het groeien en we zien al iets nieuws gebeuren. Het is als met de parabel van de spinnen:

Mysterieus, maar heel reëel begonnen ze een groot web te spinnen. Steeds méer spinnen doken op, maar zij verscholen zich diep in hun web, want deze spinnen houden niet van het licht. Hun web dat een heel onregelmatig netwerk vormt, gebruiken zij voor de jacht. Deze spinnen zijn meesters op het gebied van camouflage. Ons web breidt zich zo uit. In steeds meer landen en in verschillende talen openbaart het zich nu. Door onderlinge samenwerking met religieuzen in de hele wereld, maar ook met vrouwen-groepen via ambassades en consulaten, worden de draden versterkt. Sinds kort doet ook een groepje mannen mee. In vier ontwikkelingslanden, namelijk de Dominicaanse Republiek, de Filippijnen, Indonesië en Thailand, werken we aan terugkomprojecten, waarbij ons netwerk vrouwen wil helpen zich te rehabiliteren om zo hun gezin weer waardig te kunnen opbouwen. We verheugen ons erover, dat steeds meer mensen ons werk materieel en/of moreel ondersteunen. Via Kerk en Zending en via vele andere wegen, ontmoeten we medestrijders die onze draden verlengen en bevestigen en dan kan het niet anders of via dit lichtend web, komen vrouwen tot vrijheid.

1. Daarbij ontmoeten wij groeiend enthousiasme bij kerkelijke en wereldlijke autoriteiten wat resulteert in steeds meer samenwerking. Wij mochten een eenmalige subsidie voor onze folders ontvangen en door het Ministerie van Buitenlandse Zaken worden onze folders op grote schaal over de hele wereld verspreid, via ambassades en consulaten, ook door diverse verwante organisaties, door onze eigen contacten en door congregaties en individuele zusters en paters/priesters.
2. In de Dominicaanse Republiek hebben we contact met een groep religieuzen die in Santo Domingo een opvangproject voor prostituees heeft. Zij bieden meisjes de mogelijkheid tot het leren van een vak om opnieuw een plaats te krijgen/veroveren in de maatschappij om zo mogelijk familiebanden te herstellen. Het prostitutieproject in Den Haag, in samenwerking met de GG/GD Amsterdam, werkt dit project uit. De Haagse parochies hebben dit project in samenwerking met de Vastenactie geadopteerd. De documentaire hier gemaakt, wordt gebruikt in de voorlichtings- en wervingscampagne voor groepen die dit project willen ondersteunen. Maar ook is het bruikbaar voor zusters en vrouwenorganisaties in de diverse ontwikkelingslanden.
3. Zusters uit Indonesië die tijdens hun bezoek aan Nederland ons materi-

aal hebben gezien, namen de boodschap mee en overwogen nu een opvangproject op te starten. Met zusters die in Thailand werken hebben we contact gelegd.

4. In de Filipijnen zijn oriënterende contacten gelegd om de mogelijkheden te bekijken ter realisering van een opvang/terugkeer-project. Voor onderzoek en de eerste uitwerking hebben we de Zusters Franciscanessen uit Breda bereid gevonden ondersteuning hieraan te verlenen. Een eerste bezoek is afgelegd. Dit plan is besproken op de Aziatische migrantenconferentie in Manilla.
5. De Wereldvrouwenconferentie – bijgewoond door twee leden van de WRTV – heeft een waardevol slotdocument. Het bevat volgens de regeringsdelegatie ook een doorbraak op het terrein van seksuele rechten van de vrouwen, die voor het eerst als mensenrechten worden erkend.
6. Raden van Kerken, gezondheidsdiensten, missionaire organisaties en diverse vrouwengroepen werken mee aan het verwezenlijken van een van onze doelen, nl., het creëren van een wereldwijd netwerk. Om ons werk verder bekend te maken hebben we ook besloten te participeren in nationale en internationale congressen en conferenties. Zo hebben wij een bijdrage geleverd aan een bijeenkomst van Poolse vrouwen, georganiseerd door Kerk en Wereld, in samenwerking met de STV (Stichting tegen Vrouwenhandel). In Wenen heeft een van ons een workshop gehouden tijdens een dag van de 'Offene Kirche'.

Op een studiedag van het OVC (Oecumenisch Vrouwencontact) te Amersfoort heeft onze werkgroep een resolutie ingediend die door het OVC aangenomen is. Aan het adres van de kerken vragen we meer aandacht voor de schandelijkheden die met gedwongen prostitutie, mensenhandel, enz., gepaard gaan en vragen we oorzaken van machtsongelijkheid krachtig te bestrijden.

Concreet impliceert dat:

- Aandacht te besteden aan het onrecht vrouwen (mensen) aangedaan door vrouwen (mensen) handelaars en op te komen voor de rechten van de vrouw.
- Opvangmogelijkheden voor vrouwen (mensen) die uit de greep van hun uitbuiters zijn gekomen, uit te breiden.
- Samen met de overheid te zorgen voor scholing van bovengenoemden.
- Mee te helpen bij het verspreiden van informatie- en waarschuwingsmateriaal in die landen waar vrouwen (mensen) handel plaatsvindt, via de eigen kerkelijke kanalen.

Met nadruk verzoeken wij de regering, het Europees Parlement en de Raad van Europa er op aan te dringen:

- dat vrouwen (mensen) die uit hun gedwongen situatie bevrijd zijn, op

humanitaire gronden een verblijfsvergunning wordt verleend en tijdens de looptijd van een klachtprocedure in het land van aangifte kunnen verblijven;

- dat aan deze vrouwen (mensen) mogelijkheden voor scholing worden geboden;
- dat vrouwen (mensen) hulp gegeven wordt bij repatriëring, zodat zij in staat zijn, een nieuw bestaan op te bouwen;
- dat een deel van de bij de handelaren in beslag genomen winst, aan de vrouwen (mensen) wordt afgestaan;
- dat de strafmaat voor handelaren wordt verhoogd;
- dat er voorlichting wordt gegeven over erkende vrouwenrechten zodat vrouwen weten hoe ze gebruik kunnen maken van hun grondrechten.

Als Kerken gerechtigheid preken, moeten zij zelf gerechtigheid doen en bevorderen, anders komt hun geloofwaardigheid in het geding (Mt.23:3). De handel in vrouwen is een gevolg van armoede, machtsongelijkheid, discriminatie waartegen in het Handvest van de Rechten van de Mens stelling wordt genomen. Ondanks het feit dat de VN dit document heeft aangenomen, krijgt de georganiseerde misdaad op dit punt volop kans zich wereldwijd te ontplooien. Wij vragen de aandacht van de politici daarvoor, want vrouwen mogen niet langer de dupe zijn van intimidatie en geweld. Om recht te doen aan alle onderdrukte vrouwen in de wereld strijden wij samen om de ketenen van deze slavernij te doorbreken.

Gerda Slaghekke Geboren in 1932 te Rijssen (Ov.), trad in 1952 in bij de Missiezusters van Onze Lieve Vrouw van Afrika en werkte vanaf 1960 in Tanzania, eerst als onderwijzeres, later als catechete waar

ze een gerichte opleiding voor volgde. Momenteel is ze lid van de WRTV en werkt als correspondentie van de SLF (Stichting Liliane Fonds) te Vlijmen, t.b.v. gehandicapte jongeren in Tanzania.

Theedrinken als sjibboleth

Protestant zijn in België

De oorsprong van het Nederlandse Calvinisme ligt in Vlaanderen. De Nederlandse geloofsbelijdenis komt uit Doornik en het waren Vlaamse vluchtelingen die in de Reformatie in Noord-Nederland de calvinisten de overhand verschafte. Na de vrede van Munster in 1648 wordt de Contra-Reformatie in Vlaanderen zo rigoureuus doorgevoerd dat er tenslotte nog één oorspronkelijke Vlaamse calvinistische gemeente overblijft, die van Maria Horebeke.

Wanneer in 1815 België verenigd wordt met Nederland komen er omwille van Nederlandse soldaten en Nederlands administratief personeel een aantal protestantse gemeenten. Na de onafhankelijkheid van 1830 blijven er een achttal officiële plaatselijke gemeenten en een 16-tal preekplaatsen over. Voorgangers komen uit Nederland.

Wanneer in de negentiende eeuw de westerse zending de wijde wereld intrekt wordt ook België zendingsterrein. Het Brits en Buitenlands Bijbelgenootschap stuurt colporteurs, die langs de deuren bijbels en bijbelgedeelten verkopen; Zwitsers beginnen in Wallonië en Silo wordt vanuit Nederland de belangrijkste zendingsorganisatie in Vlaanderen. Het is allemaal door buitenlanders geleid werk van buitenaf.

De Gereformeerde Kerken van Nederland beginnen ook in België, zij koppelen hun gemeenten daar aan de Nederlandse classis Dordrecht.

Na de Eerste Wereldoorlog komen er zendingsarbeiders uit de VS. Zij stichten de Belgische Evangelische Zending en de Methodistenkerk. Zij streven er van het begin af aan naar om het werk zoveel mogelijk door Belgen te laten doen. Bekeerlingen worden opgeleid tot evangelist.

Globaal kan men zeggen dat hun kerkjes volker zijn dan de uit het werk van de Nederlanders en Zwitsers ontstane kerken.

Na de Tweede Wereldoorlog komt er nadruk te liggen op meer opleiding voor Belgische voorgangers dan een evangelistenschool. Zo ontstaat de

theologische faculteit in Brussel, eerst Franstalig en daarna ook Nederlandstalig. Daarbij speelt de Nederlander dr. A.J. Bronkhorst een belangrijke rol. Opvallend is het begin van de kerk van Genk. Daar werden na de Tweede Wereldoorlog Duitse krijgsgevangenen in de mijnen van Limburg te werk gesteld. Een aantal van hen is blijven hangen en uit hun Duitse kerk is de huidige gemeente gegroeid.

In 1963 vormen de Belgische hervormden en methodisten samen één kerk waarvan de Belgische methodistenpredikant André Pieters de voorzitter wordt. In 1978 ontstaat dan de Verenigde Protestantse Kerk van België, waarin ook de gereformeerden participeren. Van die kerk is ruwweg 70 procent Franstalig en 30 procent Nederlandstalig.

Binnen de kerk is een groep evangelikalen actief. Zij willen geen afscheiding maar verdedigen eigen standpunten ten aanzien van zaken als de vrouw in het ambt en de abortus.

Tot de VPKB behoren ongeveer 40.000 gelovigen, terwijl een ongeveer gelijk aantal deel uitmaakt van een veelheid van evangelikale- en pinkstergroeperingen.

De protestanten zijn in België een kleine minderheid, die vaak nog niet los is van – en zeker nog aangekeken wordt op – haar Nederlandse, Zwitserse, Amerikaanse en zelfs Duitse wortels. Vlamingen zeggen dat de protestantse uitzendingen op radio en tv te herkennen zijn aan hun Nederlandse accent en de norm van protestant zijn is thee drinken, dus Nederlander worden, immers de echte Belg drinkt koffie. Verder is de grote verscheidenheid in geestelijke komaf binnen het Belgisch protestantisme opvallend.

Zelf werd ik Kajotter, vrijgestelde in de katholieke arbeidersjeugdbeweging. Vlak na de oorlog, tijdens mijn opleiding als oorlogsvrijwilliger in Ierland, ben ik in aanraking gekomen met het protestantisme, wat mij aansprak. Ik zat namelijk met een paar kernvragen ten aanzien van mijn katholieke geloof. Mijn pastoor was daar in feite niet op ingegaan. Hij vond dat zijn woord wet was en dat ik geen vragen mocht hebben.

Na een schriftelijke bijbelcursus werd ik voorganger van de hervormde gemeente van Mechelen. Ik ben begonnen met een anglicaanse liturgie, omdat dat de enige was die ik kende. Afhangend van hun eigen komaf bij de gereformeerden, baptisten, Leger des Heils enz. stelden de leden van de kerkeraad aan mij als voorganger hoge eisen. Van de een mocht ik geen glas bier drinken in een café, van de ander mocht ik niet roken, van een derde zondags niet naar het voetballen. Samen wilden deze protestantse broeders voor mij het leven als een normale Belg eigenlijk onmogelijk maken.

En wat ook bij het beeld van die dagen paste: werkend in een gemeente, getrouwd (met een Ierse!) en als vader van kinderen heb ik na een aantal jaren in Brussel de normale theologische studie kunnen afmaken.

Onderwijs

In het Belgische protestantisme speelt onderwijs een grote en merkwaardige rol. De katholieke kerk was tegen staatsscholen. Toen die er onder liberale, anti-clericale en later ook socialistische druk toch kwamen, wilde de overheid op die scholen ook verplicht godsdienstonderwijs. De bisschoppen weigerden eerst om godsdienstleraren voor die scholen ter beschikking te stellen. Na de Eerste Wereldoorlog kwamen ze er toch. Onder druk van de liberalen kregen later vervolgens ook protestantse kinderen op de openbare scholen recht op hun godsdienstonderwijs. Voor de niet-kerkelijke kinderen kwam er nog weer later de 'zedekunde'. Tegenwoordig krijgen ook joodse en moslimkinderen hun eigen godsdienstonderwijs.

Deze ontwikkeling betekende voor protestantse voorgangers de mogelijkheid een stuk inkomen te verwerven uit het geven van godsdienstlessen aan veelal kleine groepjes op de openbare scholen, maar ook om via dat godsdienstonderwijs toekomstig kerkelijk kader te kweken.

De katholieke collega's op de openbare scholen zagen deze protestantse collega's lange tijd helemaal niet staan. Protestantse verdoemde ketteren. Dat laatste standpunt werkte zelfs door in het maatschappelijk leven bij sollicitaties van protestanten naar banen.

Na het Tweede Vaticaanse Concilie veranderde dat helemaal. De katholieke kerk ontdekte de protestanten als medegelovigen. Men wilde weten wat dat geloof inhield en hoe protestanten dachten. Protestantse voorgangers kregen allerlei uitnodigingen om op katholieke bijeenkomsten voorlichting te geven en er kwamen oecumenische diensten.

Men krijgt de indruk dat deze duidelijke omslag ook te maken had met de autoritaire structuur van de katholieke kerk. Toen er uit Rome groen licht kwam, gingen meteen velen tot actie over. Men kan ook andersom stellen dat eigenlijk veel katholieken belangstelling hadden voor andersdenkenden en dat zij toen het licht op groen sprong oecumenisch meteen actief werden.

Nadat ik als jongeman actief was geweest in de Katholieke Arbeidersbeweging werd mijn politieke interesse opnieuw gewekt door een schriftelijke cursus van het nieuwe instituut Kerk en Wereld in Nederland over kerk en samenleving, die ik in handen kreeg.

Ik werd socialist. Maar in België was christelijke politiek katholiek. Bovendien zeiden de christen-democraten van de CVP en de leiders van de katholieke kerk dat de socialisten anti-godsdienstig waren.

Toen ik me in Mechelen bij de socialistische partij meldde heette de socialistische burgemeester Spinoit mij welkom: 'want we missen een geestelijke ruggegraat'. Hij bedoelde dat het socialisme in België sterk een sociale beweging was, die uit was op materiële levensverbetering, maar dat er ook andere waarden waren.

In één van de politieke functies, die ik sindsdien heb gehad, heb ik eraan kunnen meewerken, dat er in de publieke bibliotheek van Genk ook door protestanten geschreven boeken kwamen.

Mijn werkzaam leven lang gingen mijn socialistische activiteiten in twee richtingen: binnen de socialistische beweging begrip kweken voor de standpunten van christensocialisten en tegelijk binnen het protestantisme begrip kweken voor het feit dat ik socialist was. Immers sommige protestanten waren evangelikaal en zo gericht op de wederkomst van de Heer, dat ze geen oog hadden voor het hier en het nu, terwijl het Belgisch protestantisme politiek altijd sterk liberaal gestempeld is geweest, omdat de liberalen als eersten ruimte aan protestanten hadden gegeven in de samenleving.

Theologisch betekende een en ander een levenslange belangstelling voor Karl Barth en voor het Oude Testament.

Secularisatie

Intussen is in België ook een secularisatieproces aan de gang.

De katholieken merken dat aan het stilletjes verdwijnen van gelovigen. De tijd van de hoge katholieke geboortecijfers met name in Vlaanderen is ook voorbij.

Het woord van de pastoor is geen wet meer. De mensen zijn mondiger geworden.

Kerkverlating komt bij de protestanten minder voor. Je kunt er niet ongezien verdwijnen. De gemeenschappen zijn klein en de banden nauw. In een maatschappij met veel eenzaamheid wordt het wij-gevoel binnen een protestantse kerk dan ook een aantrekkelijke kwaliteit.

Wel zijn er veel gemengde huwelijken waarbij het stel in zeven van de tien gevallen niet samen praktizerend katholiek wordt. In drie van de tien gevallen wordt men samen actief protestant.

Het naar buiten treden van de protestanten in de samenleving dient naar mijn overtuiging alleen door Belgen gedaan te worden om te tonen dat we geen vreemdelingen zijn, hoewel Maria Horebeke om zo te zeggen ons heiligenverhaal is, terwijl we in werkelijkheid buitenlandse bronnen hebben en opleidingen met nog steeds een aantal buitenlanders, terwijl ook allerlei evangelikale bewegingen nog sterk buitenlands beïnvloed worden.

In onze plaatselijke gemeenten treft men mensen uit verschillende tradities. Dat is interessant maar soms ook lastig. Een gevolg is in ieder geval dat we plaatselijk sterk de soevereiniteit in eigen kring bedrijven.

De Belgische protestanten zijn vaak van katholieke komaf. Zij moesten leren om protestants te leven met als voorbeeld de reeds genoemde thee drinkende Nederlander. De Vlamingen hebben daarbij dan nog hun eigen problemen. Zij hebben moeite met

de Hollanders, die altijd meteen zeggen wat hen dwars zit. En Amerikanen hadden na de Eerste Wereldoorlog al snel in de gaten dat het protestantisme een eigen Vlaams gezicht moest krijgen, maar Nederlanders begrepen dat veel minder omdat wij in hun ogen een soort Nederlanders zijn en toch weer niet. Interessant is in dit verband dat veel Belgische protestantse ouders weigeren hun kinderen naar de Nederlandse christelijke school van Antwerpen te sturen, omdat die school in de klas en op het plein de kinderen Nederlandse vrijheden toestaat, die Belgische ouders niet kunnen waarderen.

Binnen het geheel van België werden tenslotte de Vlamingen lange tijd gediscrimineerd door de Walen. Datzelfde gebeurde precies zo in de eigen kerkelijke protestantse kring.

Mario Coolen

Voor de Maya's moet de dialoog nog beginnen

Moet de kerk vergiffenis vragen voor de fouten begaan bij de 'eerste evangelisatie' van Amerika? Deze heikеле vraag zorgde in oktober 1992 voor verdeeldheid op de vergadering van Latijns-amerikaanse bisschoppen in Santo Domingo. Tot een, door een deel van de bisschoppen gewenste, openbare boeteviering kwam het niet. Wel wordt in het slotdocument van Santo Domingo 'aan onze Indiaanse en Afro-Amerikaanse broeders' vergiffenis gevraagd voor 'alles wat getekend is door zonde, onrecht en geweld.'¹ Meteen daarop verklaren de bisschoppen dat de verkondiging van het evangelie voortaan zal geschieden middels een 'respectvolle, open en broederlijke dialoog.'

Al in de eerste paragrafen van het slotdocument wordt gewezen op de positieve waarden die vervat liggen in de precolombiaanse culturen, zoals 'openheid voor Gods handelden, het gevoel van dankbaarheid voor de gaven van de aarde, het sacrale karakter van het menselijk leven en de waardering voor het gezin, het gevoel van solidariteit en gezamenlijke verantwoordelijkheid in het gemeenschappelijke werk, het belang van de cultus, het geloof in een leven na de dood.'² Deze waarden wil de kerk mee helpen verdedigen. Indianen hebben, nog steeds volgens Santo Domingo, recht op nationale en internationale erkenning, op grond, op eigen organisaties, culturele verbanden en ontwikkelingsmodellen. Ook moet de kerk openstaan voor de symbolen, riten en religieuze expressievormen van de Indianen. Dat zijn 'zaden van het Woord, die al aanwezig en werkzaam waren in hun voorvaders, opdat zij gaandeweg de aanwezigheid van de Schepper zouden herkennen in al zijn schepselen: de zon, de maan, moeder aarde enzovoorts.'³

De kerk wil de Indianen ook begeleiden bij hun theologische reflecties, 'met respect voor de cultuurgebonden formuleringen die hen helpen om hun

Ds. Jan Nijs sr. (1923) was predikant in Mechelen, Kortrijk en Genk.

Hij is nu met emeritaat.

geloof en hoop te verantwoorden.⁴ Waar echter de culturele en politieke strijd van de Indiaanse volken in de slottekst van Santo Domingo royaal worden ondersteund, klinken, wanneer Indiaans geloof en spiritualiteit aan de orde komen, de nodige 'mitsen' en 'maren'. De kerk heeft respect voor Indiaanse symbolen en rituelen 'indien zij aansluiten bij een juiste opvatting van het geloof' en er sprake is van 'harmonie met de algemene discipline van de kerk.'⁵ Het aan de kerk toevertrouwde evangelie moet binnendringen tot in de 'dynamische kern' van elke cultuur om de positieve waarden te bevestigen, maar ook om iedere cultuur te vervolmaken, uit te zuiveren en te corrigeren. Door het proces van inculturatie van de boodschap van het evangelie ontstaat er een 'christelijke cultuur', die normerend is voor elk proces van dialoog, omdat 'wat niet door Christus wordt opgenomen, niet kan worden verlost.' Dat in een proces van dialoog in gelijkwaardigheid de beleving van het evangelie ook verrijkt kan worden vanuit de veelkleurigheid van de culturen, komt in Santo Domingo niet aan de orde. 'Andere' culturen zijn gebaat bij een ontmoeting met het evangelie, van een omgekeerde beweging is geen sprake. Pas tegen het einde van het slotdocument klinkt voorzichtig dat Indiaanse volken die het evangelie hebben geïncarneerd in hun culturen een verrijking kunnen zijn voor andere christelijke gemeenschappen.⁶

Ontwaken van de Maya's

Eén van de bisschoppen die in Santo Domingo krachtig pleitte voor 'een kerk met een Indiaans hart en een Indiaans gezicht' is mgr. Julio Cabrera uit Guatemala. In zijn bisdom, El Quiché, woont een deel van de Maya's, die samen meer dan 60% van de totale bevolking van Guatemala uitmaken. Al voor de vergadering van Santo Domingo hadden de gezamenlijke bisschoppen van Guatemala een pastorale brief geschreven over het thema 'vijf eeuwen evangelisatie van Amerika.' In die brief vragen de bisschoppen vergiffenis voor bij de verbreiding van het evangelie gemaakte fouten en betreuren zij de negatieve gevolgen van het optreden van de kerk voor de Maya-bevolking. Tegelijkertijd spreken zij hun blijdschap uit over het recente 'ontwaken' van de geest van de Maya's, dat zich onder meer uit in een proces van herontdekking en herwaardering van de eigen culturele en religieuze tradities. Die kunnen, aldus de bisschoppen, een corrigerende werking uitoefenen op de bestaande sociale, culturele en religieuze structuren van het land.

Ook in de brief van de Guatemalteekse bisschoppen staan de nodige opmerkingen over de noodzaak van inculturatie van het evangelie, zodat er een spiritualiteit, liturgie en theologie ontstaan waar de Maya's zich bij

thuis voelen. Daarvoor is het nodig dat de kerk haar hart, oren en ogen opent voor de Maya's. In hun schrijven doen de bisschoppen daartoe een opmerkelijke poging: op hun verzoek heeft een groep priesters die zelf tot de Maya's behoort het centrale hoofdstuk van de pastorale brief geschreven.⁷ Zij openen hun bijdrage niet met algemene beschouwingen over cultuur en spiritualiteit, maar met hét drama van de Maya's: het verlies van de grond en de vernietiging van de Maya-gemeenschappen als gevolg van de komst van de Spanjaarden. De katholieke kerk was bij dat drama nauw betrokken. Immers, evangelisatie werd verward met het opleggen van westerse modellen en om christen te worden moest je ophouden Maya te zijn. Door alles wat met de religie van de Maya's te maken had te verketteren en te vernietigen is de kerk mede verantwoordelijk voor etnocide. Toch schrijven de Maya's het evangelie en de kerk niet af. Het evangelie is een levende werkelijkheid voor de Maya-gemeenschappen, die in staat zijn te vergeven, te waarderen en lief te hebben. Wel wordt van de bringers van het evangelie, de missionarissen, gevraagd om zich niet als leermeesters maar op de eerste plaats als leerlingen van de Maya's te gedragen. Maar ook al zijn de Maya's in cultureel en religieus opzicht een volk met een volstrekt eigen plaats, er is – nog steeds volgens de brieven-schrijvers – wel degelijk plaats voor een Christus 'die de categorieën van ruimte en tijd overschrijdt en verschijnt in het symbolische universum van elk volk.' Een Christus die vrij is van elke vorm van fanatisme, niet gevangen zit in religieuze systemen en het Maya-volk tot eenheid brengt. Van de kerk wordt verwacht dat zij zich laat voeden door het leven van de Maya's, hun waarden, hun gemeenschapsverbanden, feesten en organisatiestructuren. Inculturatie van het evangelie is niet alleen van toepassing op de Maya's, het is een diepgaand proces waar heel de kerk doorheen moet. Zowel de Maya's als de kerk hebben volgens de katholieke Maya-priesters behoefte aan bekering en moeten openstaan voor een proces van voortdurende rijping en groei.

De prijs voor de bevrijding

Hoe is, na eeuwen van voornamelijk minachting en verwaarlozing, de vrij plotselinge aandacht van de bisschoppen van Guatemala voor de cultuur en spiritualiteit van de Maya's te verklaren? In hun reeds genoemde pastorale brief verwijzen de bisschoppen, meer in het algemeen, naar het recente proces van ontwaken van de Indiaanse volken, dat met de herdenking van '1492 – 1992' een krachtige impuls heeft gekregen. In heel het continent zijn Indianen bezig met het herontdekken, herstellen en herwaarderen van de eigen identiteit, die zich manifesteert in de eigen taal, mythen

en legenden, culturele patronen en religieuze tradities. Toch kan de belangstelling van de bisschoppen van Guatemala voor de religieuze erfenis van de Maya's niet los gezien worden van de golf van geweld die de Maya-gemeenschappen in de jaren tachtig heeft getroffen. In die periode werden honderden Maya-dorpen door het leger met de grond gelijk gemaakt. Duizenden Maya-leiders, vooral catechisten en leden van boerenorganisaties en coöperaties, werden ontvoerd, gemarteld en gedood.

De door grootgrondbezitters en militairen van Guatemala ontketende terreur had tot doel het proces van bewustwording en organisatie van de Maya's een halt toe te roepen. Bij het in gang zetten van dat proces speelde de katholieke kerk een cruciale rol. Vanaf de jaren zestig bevorderde zij tal van initiatieven die, door middel van sociale en economische ontwikkeling, de geleidelijke en vreedzame vooruitgang van de Maya's tot doel hadden. Via het door de kerk geïntroduceerde model van de Katholieke Actie, dat wortel schoot in praktisch alle gemeenschappen, kregen de vorming en organisatie van de Maya's een krachtige impuls. Dit tot groot ongenoegen van de grootgrondbezitters van Guatemala, die met recht vreesden dat de 'opstand' van de Maya's op den duur zou leiden tot een totale omwenteling op het platteland. Vanuit het groeiend inzicht dat 'beperkte' ontwikkelingsprojecten geen oplossing boden en onder druk van de groeiende repressie werd de Katholieke Actie, ontstaan als beweging voor sociale vooruitgang en religieuze vernieuwing met aanvankelijk een sterk anti-communistisch karakter, voedingsbodem voor breed maatschappelijk verzet tegen de onrechtvaardige structuren van het land. Toen vreedzaam verzet vanwege het toenemende geweld onmogelijk werd, zochten grote delen van de Maya-bevolking hun toevlucht bij de in hun woongebied opererende gewapende verzetsorganisaties. De tactiek van de verschroeiende aarde die het leger daarop aan het begin van de jaren tachtig ontketende had tot doel de gewapende verzetsgroepen te isoleren van de door Maya's gevormde sociale basis van dat verzet.

Nu de zwaargetroffen Maya-bevolking zich langzaam begint te herstellen van de zware klappen is één ding duidelijk: gemeenschappen die niet verdacht willen zijn in de ogen van de militairen doen er goed aan niet langer tot de 'subversieve' katholieke kerk te horen. Daarom zijn de afgelopen jaren, als onderdeel van een overlevingsstrategie, grote groepen Maya's overgegaan naar 'onverdachte' nieuwe religieuze bewegingen. Over dat verlies aan geloofgenoten maken de bisschoppen van het 'katholieke Guatemala' zich grote zorgen. Een van de zaken die zij de nieuwe religieuze bewegingen (doorgaans zonder veel onderscheid samengeveegd op de hoop van de 'sekten') verwijten is het totale gebrek aan aandacht en eerbied voor de religieuze tradities van de Maya's. Toch kan de katholieke kerk zich ook m.b.t. het recente verleden nauwelijks beroepen op een andere, meer op

respect gebaseerde houding. Ook in het organisatorisch model van de Katholieke Actie, met zijn nadruk op spirituele vernieuwing en materiële vooruitgang, werd het culturele en religieuze erfgoed van de Maya's eerder gezien als obstakel dan als stimulans voor de beoogde verandering. De door de kerk gepropageerde zuivering van 'heidendom' en 'afgoderij' leidde met name in de beginfase van de Katholieke Actie tot heftige confrontaties tussen de door de kerk gesteunde vernieuwers en de vertegenwoordigers van de 'costumbre', de met christelijke elementen vermengde erfenis van religieuze Maya-tradities.

Nu, vanwege de bloedige repressie, de weg naar radicale maatschappelijke verandering voorlopig voor de Maya's lijkt afgesloten, krijgen de aanhangers van de 'costumbre' een nieuwe kans. Maar ook veel tot voor kort met de Katholieke Actie verbonden leiders en catechisten (of hun kinderen) leggen momenteel de weg terug af naar de 'costumbre'. Geconfronteerd met de weerbarstigheid van het systeem en met de onmogelijkheid om op korte termijn en zonder grote schade verandering te brengen in de nationale structuren, zoeken zij weer aansluiting bij de culturele en spirituele wortels, die de Maya's eeuwen lang in staat hebben gesteld weerstand te bieden en – hoe dan ook – te overleven. Middels een veelheid aan lokale initiatieven op het gebied van landbouw, onderwijs, gezondheidszorg en gemeenschapsofbouw, proberen de Maya's momenteel – meer via de weg van de geleidelijkheid dan door confrontatie – invloed te krijgen op de maatschappelijke en politieke structuur van het land. Eigenlijk tegen haar gewoonte in lijkt de door de repressie eveneens zwaar gehavende katholieke kerk bereid het project van de Maya's positief tegemoet te treden. De kerk hoopt daardoor alsnog herkend te worden als betrouwbare bondgenoot en indirect het vertrek van veel Maya's richting andere kerken een halt toe te roepen.

Wat is er met de kerk gebeurd?

De katholieke kerk heeft er begrip voor dat haar recent geopenbaarde positieve waardering voor de religieuze beleving van de Maya's bij menigeen bevreemding wekt. Mgr. Cabrera uit El Quiché verwoordt het aldus: 'Vroeger heeft de kerk catechisten gevormd en hen daarbij voorgehouden dat echte bekering inhoudt dat je breekt met de cultuur en het geloof van de Maya's. Diezelfde catechisten horen de kerk nu verkondigen dat de eigen cultuur veel waardevolle elementen bevat. "Wat krijgen we nou?" is hun reactie. "Wat is er met de kerk gebeurd? Wat vroeger afgekeurd en veroordeeld werd, wordt nu ineens geprezen en gestimuleerd." Daardoor raken sommige catechisten in een crisis.'

Dat het bisschop Cabrera intussen wel degelijk ernst is met betrekking tot

de dialoog met de Maya's blijkt uit een nauwkeurig omschreven pastoraal plan voor zijn dioceses, waarin de inculturatie van het evangelie centraal staat. Ook op het niveau van de gezamenlijke bisschoppenconferentie van Guatemala bestaat er een geheel uit Maya's samengestelde Commissie voor Indiaanse Pastoraal. In het beleidsplan van de commissie wordt als een van de belangrijkste taken van de kerk genoemd het 'helpen bij het formuleren, eerbiedigen, waarderen en behouden van de wijsheid van onze volken, die ons is overgeleverd door de wijze mannen en vrouwen.' De leden van de commissie zeggen te geloven in de nieuwe openheid van de kerk en in de mogelijkheid van dialoog, ook al onderstrepen zij hoe anders, maar daardoor niet minder evangelisch, de godsdienstige beleving van de Maya's is: 'God-Christus heeft bij ons een ander gezicht, andere namen, kleuren en geuren. Het is de taak van de kerk de bevrijdende evangelische dimensie te onderkennen van de wijze waarop de Maya-gemeenschappen hun geloof beleven.' Naast officiële kerkelijke commissies voor Indiaanse pastoraal zijn er in de afgelopen jaren in Guatemala centra opgericht die de inculturatie van het evangelie centraal stellen. Een daarvan is Ak'Kutan ('Nieuw Licht', 'Nieuwe Dageraad') in Alta Verapaz, een door paters Dominicanen geleid instituut dat zich, via wetenschappelijk onderzoek en vormingswerk aan de basis, bezighoudt met de dialoog tussen een bevrijdend christendom en de rijke religieuze erfenis van de Maya's.

Maar ook al ontbreekt het dus niet aan welluidende namen en indrukwekkende programma's van met de kerk verbonden commissies en instellingen voor Indiaanse pastoraal, een groeiende groep Maya's zit het duidelijk dwars dat de kerk de regie van de aangekondigde interreligieuze en interculturele dialoog zelf in handen wil houden. Dat is o.a. de mening van een organisatie die zich 'Pastoraal van het Maya-volk' noemt. Deze groep stelt nadrukkelijk dat haar standpunten niet wezenlijk verschillen van de reeds genoemde commissie van de bisschoppenconferentie en dat ook zij, door het bevorderen van religieuze activiteiten op het platteland en in de stad, de wederzijdse verrijking van het geloof van de Maya's en de boodschap van het evangelie wil bevorderen. De grote vraag is volgens de groep echter of de kerk in staat is zich te ontdoen van machtsmiddelen en beklemmende structuren en of zij, net als Mozes, bereid is haar schoeisel uit te trekken wanneer zij de heilige grond van de Maya's betreedt.

Naast de organisatie 'Pastoraal van het Maya-volk' is er in Guatemala steeds vaker sprake van initiatieven aan de basis die een hernieuwde beleving en structurering van het geloof en de spiritualiteit van de Maya's tot doel hebben, maar die hun geheim voorlopig niet prijs geven en 'voor de zekerheid' ook buiten het bereik van een dialoog-vriendelijke kerk wensen te blijven. Veel Maya's vrouwen het nog lang niet. Onverwachte schuldbekeentenissen en mooie beloften zijn niet bij machte het wantrouwen

en de grieven van eeuwen t.a.v. de kerk weg te nemen. Dat vernam een lid van het Ak'Kutan-team uit de mond van een vertegenwoordiger van de 'costumbre', die bitter opmerkte: 'Met de bijbel hebben jullie het levensboek van de Maya's dichtgeslagen.' Dat ontdekten ook de bisschoppen van Guatemala toen zij onlangs op een bijeenkomst over Indiaanse pastoraal enkele traditionele Maya-priesters het woord gaven. Die reageerden met grote terughoudendheid op de nieuwe houding van de kerk. 'Toen de indringers 500 jaar geleden arriveerden kwamen zij met een gebod dat zegt: "Heb je naaste lief als jezelf", en zij doodden 75 miljoen broeders en zusters. Een paar weken geleden heeft de katholieke kerk vergeving gevraagd voor de afgelopen 500 jaar. Wij kunnen u niet vergeven, daar moet het volk zich over uitspreken. Wij hebben het gevoel dat er nu sprake is van toenadering. Eindelijk zien we een klein vlammetje hoop. Maar dat vlammetje kun je niet vastpakken; er zijn nog zoveel zaken waar eerst over gepraat moet worden.'⁸

Niet alleen op het gebied van religieuze beleving en duiding willen de Maya's klaarblijkelijk zelf het heft in handen nemen, verzetten zij er zich tegen nog langer door buitenstaanders geïnterpreteerd en gerepresenteerd te worden. Zo kwam er ook hevig protest van talrijke Maya-organisaties toen in maart 1995 tussen de regering en de gewapende verzetsgroepen van Guatemala een akkoord werd ondertekend over 'Identiteit en Rechten van de Inheemse Volken', zonder dat er bij die ondertekening één Maya betrokken was.

Cirkelen rond de Maya's

Is, bij al het praten over dialoog, de kerk wel in staat het mysterie van de Maya's te doorgronden en kan zij de pretentie hebben – nu dan via dialoog – aan dat mysterie iets toe te voegen? Jan De Vos, tot voor enige tijd missionaris bij de Maya's van Zuid-Mexico zegt door ervaring wijzer te zijn geworden, ook al weet hij dat er nog steeds personen zijn die vinden dat de Maya's bekeerd moeten worden. 'Ikzelf heb,' aldus De Vos, 'een tijdlang die illusie gekoesterd. Ik weet dat we er beter aan doen hen hun vrijheid te geven. De geheimen van hun tradities zijn niet door ons te doorgronden, en de boodschap daarin verborgen is niet voor ons weggelegd. Sinds een paar jaar beperk ik me ertoe de Maya-wereld te contempleren. Ik besef nu dat het om een mysterie gaat, en een mysterie is niet te begrijpen. Je kunt er alleen maar omheen lopen, in langzame, attente en welwillende kringen, in de hoop dat op die manier het mysterie zich hier en daar een beetje blootgeeft.'⁹ Maar ook al is een persoon als mgr. Cabrera onder de indruk van de spirituele rijkdom van de Maya's, volgens hem mag de kerk niet op

afstand blijven. 'Ik ben het volstrekt niet eens met antropologen die zeggen: "Laat de inheemse bevolking met rust, die heeft geen behoefte aan vreemde indringers." Ik ben er vast van overtuigd dat God, die zijn zoon naar ons gestuurd heeft, een boodschap heeft die bijdraagt aan het uiteindelijk geluk van de Maya's en hun horizon verbreedt.'

Maar, zo blijft de vraag, waarin bestaat dan die verrijkende boodschap? Hadden de bisschoppen van Guatemala in hun brief van 1992 al niet volmondig erkend dat de Maya's van oudsher in hun godsdienst een bevredigend antwoord vonden op alle belangrijke levensvragen en dat zij Gods aanwezigheid in de gemeenschap en in de natuur steeds met grote eerbied hebben gevierd? Tot op de dag van vandaag is de godsdienst van de Maya's 'functioneel', d.w.z. getekend door de dagelijkse omgang van moeder aarde en gestructureerd rond offers en rituelen die belangrijke momenten in de levenscyclus van de gewassen, de gemeenschappen en het individu begeleiden. De plaats of functie die door de westerse kerk gebrachte of opgelegde godsdienstige elementen hebben gekregen, wordt in wezen nog steeds bepaald door de 'religieuze logica' van de Maya's. Zo worden, bij de rituelen verbonden met het verbouwen van de heilige maïs, Christus en de heiligen in een adem genoemd met de heilige bergen en dalen, de zon, de maan, de regen en de wind. Voor zover er in het verleden bij de Maya's inculturatie van het evangelie heeft plaatsgevonden, lijkt die eerder het resultaat van het vermogen tot integratie en aanpassing van de Maya's zelf dan van een geslaagd beleid van de kerk.

In plaats van almaar te verkondigen dat het haar zending is andere culturen en religies te verrijken en te vervolmaken zou de kerk er goed aan doen de Maya's de interreligieuze dialoog zelf in handen te geven. Dat wil zeggen, zonder voorwaarden vooraf en zonder gevaar voor sancties, de Maya's zelf te laten bepalen of en op welke wijze zij de christelijke boodschap vorm willen blijven geven in hun godsdienstige tradities. Dat lijkt voor een kerk die zelden twijfelt aan haar geloofspretenties, een onverantwoord risico. Toch bepaalt uiteindelijk niet de kerk of het leven en de godsdienst van de Maya's worden verrijkt door het christendom. Dat oordeel moet, op basis van de concrete praktijk, door de Maya's zelf worden geveld.

In de dialoog van de kerk met de godsdienstige wereld van de Maya's vormt de door de kerk benadrukte en gedefinieerde uniciteit van Christus regelmatig een struikelblok. Dat Christus bij de Maya's ogenschijnlijk niet op de door de kerk gewenste eerste plaats komt, klinkt bijna terloops door in het beleidsdocument van de commissie voor Indiaanse Pastoraal van de bisschoppenconferentie: 'Onze spiritualiteit draait om moeder aarde, de maïs, het water, het vuur, de bergen en de heuvels, Christus en de heiligen.' Slaagt de kerk erin de Maya's een Christus te verkondigen die meer is dan een onbegrepen heilshistorisch unicum, en die 'geboren wordt in het

symbolische universum van de Maya's?' Dat kan alleen wanneer de gezamenlijke zoektocht naar God, en niet voor de kerk onbetwistbare godsdienstige apriori's, uitgangspunt vormt voor de interreligieuze dialoog. Uiteindelijk zal de kerk onder ogen moeten zien hoezeer zij bepaalde westerse normen en vormen heeft verward met de boodschap van het evangelie en hoezeer zij de neiging vertoont dat nog steeds te doen. De term 'christelijke cultuur' in het slotdocument van Santo Domingo wijst daarop. Aldus wekt de kerk de indruk te beschikken over een volstrekt eenduidige en uitputtende interpretatie van de boodschap van het evangelie. Daarmee gaat zij voorbij aan de reeds eerder genoemde overtuiging dat inculturatie van het evangelie niet alleen een probleem is voor de Maya's. Het is een proces waar heel de kerk doorheen moet, wil zij voorkomen dat een bloedeloze westerse cultuur gepresenteerd wordt als natuurlijke bondgenoot van de boodschap van het evangelie. De vaak nauwelijks onderkende voorsprong van de Maya's en van andere inheemse volken is dat zij, ondanks veelvuldige aanslagen op hun culturele en religieuze identiteit, beschikken over een levende en betekenisvolle erfenis van waaruit zij de dialoog met andere godsdienstige tradities kunnen aangaan. Voor de post-religieuze culturen van het westen – waar vaak de machtsstructuren van het instituut kerk gevestigd zijn – is het probleem eigenlijk veel groter, omdat daar a.h.w. een proces van 're-culturatie' vooraf moet gaan aan een relevante confrontatie met de boodschap van het evangelie.

Tot slot

Al eerder werd opgemerkt dat in recente kerkelijke documenten royaler steun wordt toegezegd aan de economische, culturele en politieke strijd van de inheemse volken dan aan een dialoog in gelijkwaardigheid met de religieuze erfenis van die volken. Dat hoeft geen ramp te zijn, mits de door de kerk toegezegde steun leidt tot daadwerkelijke zeggenschap en autonomie van die volken. Wellicht tot haar eigen verbazing zal de kerk onder ogen moeten zien dat het bestaan van krachtige culturen geen bedreiging, maar juist voorwaarde vormt voor een verrijkende interreligieuze dialoog. Intussen is het aan de westerse kerk (en ook in Guatemala, waar geen van de bisschoppen en slechts een kleine groep priesters tot de Maya's behoren, heeft de kerk een overwegend westers gezicht) de bevrijdende boodschap van het evangelie zó in woord en daad uit te drukken dat ze relevant en aantrekkelijk kan zijn voor andere religies en culturen. Pas dan, vanuit het bewust aanvaarde risico herkend óf afgewezen te worden, kan er evangelisatie in vrijheid plaats vinden. Op zijn beurt heeft het evangelie dan de kans vorm te krijgen in de veelkleurige beleving van volken die al van kindsbeen

af met God zijn opgetrokken. Kortom, bij een serieuze aanpak van de interreligieuze dialoog lijken alle partijen gebaat te zijn. Dat de kerk pas na vijf eeuwen tot die ontdekking komt, blijft ook voor de Maya's een teken aan de wand. Voor hen is de toegezegde dialoog voorlopig een klein vlammetje hoop. Alleen de praktijk kan uitmaken of er in de relatie met de kerk werkelijk sprake is van een 'nieuwe dageraad'.

Henk Berkhof: een buitengewoon 'gewoon mens'

Aan het einde van het jaar 1995 is Henk Berkhof overleden. Aan het einde van het jaar, alsof hij zeggen wilde: de tijd is vol voor me, ik ga naar betere oorden. Tegen Kerstmis: laat niemand twifelen wie ik verwacht te ontmoeten. Het moment van zijn overlijden was even duidelijk en getuigend als heel zijn leven dat was geweest. Over de mening van Henk Berkhof hoefde je je immers nooit het hoofd te breken, die kon iedereen weten. Ten aanzien van zijn geloof was het niet anders.

Zelf kwam ik Berkhof het eerst tegen in mijn studententijd, door een van zijn publicaties: *Christus de zin der geschiedenis*. Een titel die – alweer – aan duidelijkheid niets te wensen overliet. Het boek gaf wat de titel beloofde: een betrouwbaar uitgangspunt voor verder werken in de kerkgeschiedenis.

Het was een hoopvol verhaal. In de gemeente moest er in die jaren uit de catechismus gepreekt worden. Dat was een klus – niet omdat een leerdienst in de zondagse middaguren niet zou aanslaan: integendeel, de Zeeuwse mensen waren benieuwd naar wat er te geloven viel. Wel was het een klus omdat de vragen van de Heidelberger niet altijd de vragen van de mensen van de jaren zestig waren. Het was dan ook een ontdekking *Fundamenten en perspectieven van belijden* te vinden, dat een voortreffelijke leidraad bood om samen met de gemeente de schoonheid van de geloofstraditie van de kerk te ervaren. In die pre-SOW-tijden, waarin veel gereformeerden nog wisten waarom hervormden niet deugden, en waarin veel hervormden dat ook nog volmondig toegaven, leverde het preken met behulp van *Fundamenten en Perspectieven* bij hervormden én gereformeerden herkenning en inspiratie op: het

1 Slotdocument (No 248) IV de Algemene Vergadering van Latijnsamerikaanse Bisschoppen Santo Domingo (12-28 oktober 1992). Uitgave Secretariaat Rooms-katholiek Kerkgenootschap in Nederland. In het vervolg afgekort als SD.

2 SD 17

3 SD 245

4 SD 248

5 SD 248

6 SD 299

7 'Gods woord gezaaid in: Maya-grond' in *De Terugkeer van de Goden*, p. 36-43, uitgave Solidaridad Utrecht.

8 'Wij kunnen u niet vergeven' in: *De Terugkeer van de Goden*, p. 29-31.

9 Jan De Vos, 'De bekering van de Maya-indianen tot het Christendom' in: *Het Christendom en de Conquista 1492-1992*. Uitgave Leuven University Press, 1992, p. 61-71.

Mario Coolen studeerde theologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen; was van 1972 tot 1980 werkzaam in Guatemala; publiceerde over het thema Indiaanse cultuur en spiritualiteit: 'Tussen God en goud', 'Vensters op God' en 'Terugkeer van de goden'; huidige functie Studiesecretaris van de interkerkelijke ontwikkelingsorganisatie Solidaridad.

kenmerk van een echt oecumenisch werk. Ik wist toen trouwens niet eens hoe groot het aandeel van Berkhof in dat geschrift was geweest.

Dat had ik eerst ook niet in de gaten toen *Israël, volk, land en staat* uitkwam. Voor mij, die door geen enkele Israël-theologie was heen gekropen en enigszins verbaasd stond te kijken naar hoeveel strijd mensen over de visie op Israël konden leveren, was deze handreiking eindelijk een verhaal dat ik snapte, waarmee ik kon werken, waarmee ik kon geloven. Er is later heel wat kritiek op los gekomen, heb ik begrepen. Maar ik moet bekennen, dat ik het toch nog wel eens lees...

Je zou kunnen doorgaan, met het magistrale *Christelijke geloof* dat mij en de studenten in Rwanda over vele dogmatische hobbels heen hielp. Je zou kunnen doorgaan met vele andere publicaties. In elk van zijn werken waren twee dingen duidelijk: Henk Berkhof hield van gedegen werk, en hij hield van gewone taal. Toen hij eens in onze (gereformeerde) dorpskerk preekte (en ik in een naburige hervormde moest voorgaan), kwamen de kinderen enthousiast thuis: nu was er toch iemand geweest die echt zichzelf was en nog goeie dingen gezegd had ook!

Gedegen werk en gewone taal. Sniffelend vroeg hij me eens wat ik had gevonden van een indruk-

wekkend oecumenisch rapport over een missionair bezoek aan Nederland. Ik zei: 'Ik was toen nog in Afrika, maar toen ik het las, dacht ik, hé, dat ken ik, die opvattingen heb ik al eerder gehoord.' Het gniffelen werd schaterlachen: hij had meegemaakt dat het hele geval voor het bezoek al 'pre-fab' was...

Gedegen werk en gewone taal. Met veel humor, dicht bij de mensen. Geloof dat gehoord mocht worden. Henk Berkhof was een buitengewoon 'gewoon mens'. Henk Berkhof was een missionair mens, die zonder het te weten hard aan mijn bekering heeft gewerkt. En ongetwijfeld aan die van vele anderen.

Jan van Butselaar

Het christelijke geloof en de culturen

De door het Missiologisch Instituut in Aken georganiseerde internationale consultatie van februari 1994 over 'Het christelijk geloof en de culturen van de wereld', waarvan Frans Wijsen verslag heeft gedaan in *W en Z* 1994/2 pag. 94-99, heeft wereldwijd en Europees gevolgen gehad. Er zijn berichten binnengekomen in Aken van nieuwe contactgroepen, die mee willen werken en over researchprojecten die plaatsvinden.

Maria Rosa Lorbés, leidster van

het Instituto Bartolomé de las Casas - Rimac, Lima (Peru), bood de medewerking aan van haar instituut om vanuit het perspectief van bevrijding en ontwikkeling de rol van religie te bestuderen binnen de fundamentele en vergaande veranderingen die momenteel in Peru aan de gang zijn. William R. Burrows van Maryknoll Publications, U.S.A., heeft een grote belangstelling voor hetgeen zich voordoet binnen een proces van syncretisme, alsook voor de onderlinge relatie tussen Missie en Beschaving en wil daarover zijn bijdrage leveren.

Wilfred Sebothoma van de Universiteit van Zuid-Afrika in Pretoria berichtte dat hij al in augustus 1994 een conferentie georganiseerd heeft onder het thema 'Een Nationale Consultatie over Christendom, Afrikaanse Cultuur en Ontwikkeling in Zuid-Afrika', als voorbereiding op een grotere oecumenische consultatie met hetzelfde thema voor een latere datum, onder de auspiciën van de Zuidafrikaanse Raad der Kerken. Vanuit Oceanië berichtte Ennio Mantovani SVD dat het Melanesian Institute, een oecumenisch en interdisciplinair research instituut gedragen door de Anglicanen, de Lutheranen, de United Church en de Rooms-Katholieken, een publicatie in voorbereiding had over jonge mensen en fundamentele kwesties die hen betreffen in Papua Nieuw-Guinea en de Solomon Eilanden.

In India heeft zich rond Michael Amalados SJ een groep van een tiental theologen gevormd, die, op hun eerste bijeenkomst, duidelijke afspraken gemaakt hebben over gemeenschappelijk onderzoek en die daarover jaarlijks met elkaar van gedachten willen wisselen. In drie of vier jaren hopen zij hun resultaten te kunnen publiceren.

Jean A. Nyeme Tese van de Facultés Catholiques de Kinshasa bereidt in samenwerking met Université Catholique de l'Afrique Centrale (L'Institut Catholique de Yaoundé) een consultatie in augustus 1996 voor rond het thema 'Conflicten in Afrika, Culturele Identiteit en Christelijke Ervaringen.'

Een Europese regionale bijdrage voor verder onderzoek vond plaats van 13 tot 15 oktober jl. in het Afrika Centrum te Cadier en Keer, georganiseerd door de Afdeling Missiologie van de Universiteit van Nijmegen en het Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. Het thema luidde 'De gevolgen die zich merkbaar maken als men de samenleving uitsluitend vanuit economische gezichtspunten benadert – conflicten en christelijke ervaringen in Europa.' De vier werkhemas waren: 1. Het postmoderne tijdperk en de globale verstremgeling van de economie; 2. Politiek en religie; 3. Sociale veranderingen en de optie voor de armen, en 4. De verantwoording die christenen he-

den ten dage hebben ten aanzien van maatschappelijke tendensen. De discussies verliepen zeer levendig en deels ook zeer controversieel. Om tot een werkelijk Europese bijdrage te komen werd er enerzijds voorgesteld vanuit een oecumenisch perspectief rekening en verantwoording af te leggen over de inculturatie-pogingen der kerken in Europa. Als negatief punt in zo'n presentatie kon dan wel eens naar voren komen dat het economische marktsysteem het belangrijkste symbool en uitgangspunt is binnen de Europese Gemeenschap, waarop de kerken nog geen echt antwoord gevonden hebben. Daartegenover stond de opinie dat men het geheel moet zien als een diagnose van onze tijd, vanuit een historisch perspectief, waarin ook de Europese situatie binnen een juiste context gezien moet worden. De vraag zou zich dan wel eens kunnen opdringen of in een dergelijke context met zo'n duidelijk afgetekende economische instelling echte inculturatie wel plaats zou kunnen vinden in Europa. De vragen die onopgelost bleven, leken echter belangrijk genoeg om tot het besluit te komen in het voorjaar van 1996 nogmaals een Europese samenkomst van alle deelnemers te beleggen en de problematiek verder uit te diepen. Want alleen dan lijkt het mogelijk een echte Europese bijdrage te leveren aan de volgende internationale conferentie, die van 28 oktober

tot 2 november 1996, naar alle waarschijnlijkheid weer in Aken zal plaats vinden, als voortzetting van de conferentie van 1994. En binnen het netwerk dat toen opgericht werd, moet Europa de uitdaging aannemen en zich openstellen voor vragen van zijn partners uit andere werelddelen over een echte christelijke verbondenheid.

Henry C. Hoeben

'God terug in Nederland'

Op 3 november werd in Oegstgeest een symposium gehouden over inculturatie. De studiedag was georganiseerd door het Hendrik Kraemer Instituut en de Nederlandse Zendingsraad, met medewerking van de Evangelische Alliantie en de Nederlandse Missieraad, tegen de achtergrond van een wereldwijd studieproces dat zijn uitmondning vindt in de wereldzendingsconferentie in Brazilië, eind november 1996. Een flink aantal rooms-katholieke, oecumenisch-protestantse en evangelische missiologen en ander missionair volk boog zich, rijkgeschakeerd aanwezig, over de vraag hoe het in onze samenleving kan komen tot een nieuwe inculturatie van het evangelie. Inculturatie in Afrika? Akkoord, maar hoe staat het met de wisselwerking tussen evangelie en cultuur in onze eigen context? Geloven mag weer. Bete-

kent dat ook dat God weer terug is in Nederland? Begint de Geest toch weer (uit onverwachte hoek) te waaien? Staan wij wellicht een vernieuwende interactie tussen evangelie en cultuur in de weg?

Het morgenprogramma was geheel gewijd aan contextuele bijbelstudie. Prof. Ellen van Wolde maakte in haar exegese van Ruth 1 helder hoe de Israëlitische Naomi verandert onder de invloed van haar allochtone schoondochter. Beide vrouwen komen in een dynamisch proces van interactie tot bekering. Prof. Vinay Samuel uit India, rector of the Oxford Centre for Mission Studies, zag in het optreden van Paulus op de Areopagus (Hand.17) de onoplosbare spanning tussen verregaande openheid naar mensen en hun religies enerzijds en articulering van het geloof in de ene Naam anderzijds. Voor Indiërs is het niet vreemd religie als positief te ervaren. De presentie van de ene God temidden van het pluralisme van de Atheners wijst in de richting van de vervulling waarnaar allen verlangen (de volledige tekst staat elders in dit nummer).

's Middags vond een uitwaaiering plaats in een vijftal workshops. Op zoek naar een vruchtbare interactie tussen evangelie en jongere culturen pleitte Sabine van der Heyden-Geerts (Youth for Christ) ervoor relaties te leggen met jongeren en daarin zelf echt en au-

thentiek te zijn. Vraag uit de groep: zit de grootste belemmering niet in onszelf? Prof. Henk Vroom, hoogleraar godsdienstfilosofie zocht een antwoord op de vraag of de kerk boodschap heeft aan het publieke terrein. 'Nu de markt van het leven pluraal wordt, moeten de kerken ervoor zorgen dat ze met hun kraam op de markt komen.' Dhr. A.A. Truymaan, tv-journalist (KRO), gaf een boeiende aanzet om na te denken over mogelijkheden van een beeldende inculturatie in onze geseculariseerde cultuur. Het Woord is beeld geworden. 'Het Concilie van Chalcedon decreteerde – na veel verkettering van christenen onder elkaar – in het jaar 451 de hypostatische vereniging van een goddelijke en een menselijke natuur in Iemand. En dat vormde de basis voor de ontplooiing van de geweldigste mediastrategie in de geschiedenis.' Dr. Herman Noordegraaf, hoofd van het MCKS, gaf leiding aan de workshop over de beheersbaarheid van de economie. Vrije markt of vrije jungle? De toenemende globalisering van de werelddoelstelling maakt deze vraag iedere dag klemmender. Ten slotte werd onder leiding van de Utrechtse predikant Rob van Essen gezocht naar de zin en onzin van nieuwe uitdrukkingen van religiositeit, die de geesten hoop zeggen te bieden. De resultaten van het symposium zijn verwerkt in een studiedocument, dat is ingebracht tijdens

een Europese studieconferentie in februari in Hamburg (KEK), op weg naar Brazilië.

Wout van Laar

De Afrikaanse diaspora in Europa

Op 7 en 8 december 1995 vond onder auspiciën van de Theologische Faculteit van de Rijksuniversiteit Leiden een internationale conferentie plaats met als onderwerp 'Religious communities in the diaspora'. De eerste dag had het karakter van een besloten bijeenkomst waar deelnemers uit verschillende Europese landen kennis en ervaring uitwisselden op het terrein van wat algemeen als de 'Afrikaanse diaspora in Europa' wordt aangeduid. Daar werd tevens besloten tot het oprichten van een academisch netwerk met het doel bestaande onderzoekservaring te bundelen en verder onderzoek te bevorderen, met name vanuit de theologische faculteiten. In tal van Europese landen bevinden zich momenteel nieuwe, door Afrikanen gestichte christelijke gemeenschappen, waarover slechts zeer beperkte kennis bestaat.

De tweede dag van de conferentie betrof een openbare bijeenkomst waar het veel gebruikte begrip *diaspora* aan een kritische beschouwing werd onderworpen. Johannes Tromp van de Theologi-

sche Faculteit in Leiden opende de reeks lezingen met een historische analyse van het begrip diaspora. De term 'diaspora' is ontleend aan het Grieks en werd oorspronkelijk met name gebruikt in verband met de verstrooiing van de joden buiten het land Judea. Tromp kwam tot de verrassende conclusie dat in de oudheid joden in de diaspora als volwaardige burgers werden beschouwd van de Grieks-Romeinse wereld en zichzelf eveneens als zodanig beschouwden. Zij voelden zich thuis in hun nieuwe omgeving en koesterden geen enkel verlangen naar hun land van oorsprong, noch naar de stad Jeruzalem, die voor hen als een vreemde stad gold. Op zowel historische als sociologische gronden verwierp Tromp het gebruik van het begrip diaspora als aanduiding voor de positie van religieuze minderheden.

Genoemde conclusie sloot aan bij de bespreking van het begrip diaspora in relatie tot Afrikaanse christenen in Europa, zoals dit besproken werd in een bijdrage van Gerrie ter Haar, werkzaam aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Ook zij toonde in haar presentatie de ongeschiktheid aan van het begrip diaspora voor een goed begrip van vergelijkbare ontwikkelingen in het hedendaagse Europa. Zij betoogde daar dat de terminologie die algemeen wordt gehanteerd de bestudering van de zogenaamde

'Afrikaanse diaspora' in feite leidt tot segregatie van Afrikaanse christenen in de Nederlandse samenleving, hetgeen in schril contrast staat tot officiële uitspraken betreffende de noodzaak tot integratie van migranten. Ter illustratie analyseerde zij een aantal veel gebruikte begrippen in de bestudering van Afrikaanse gemeenschappen, te weten diaspora, ras en etniciteit en fundamentalisme. Zij toonde hoe het gebruik van deze begrippen een belangrijke rol speelt in het proces van 'othering', dat ten doel heeft onderscheid te maken tussen 'ons' en 'de ander', tussen 'wij' en 'zij'. Evenals Tromp wees zij op het recht van de betrokkenen om zelf hun identiteit te bepalen in plaats van deze van buitenaf opgedrongen te krijgen.

Drie buitenlandse sprekers gingen vervolgens specifiek in op de zogenaamde diaspora-situatie van Afrikanen in verschillende Europese landen. Dr. Roswith Gerloff van de University of Leeds en Dr. Patrick Kalilombe van het Centre for Black and White Christian Partnership van Selly Oak Colleges in Birmingham, beschreven de situatie van Afrikaanse christenen in Engeland. Dr. Amele Ekue, die verbonden is aan de Missionsakademie van de universiteit van Hamburg, besprak tenslotte de specifieke situatie van Afrikaanse vrouwen in Europa en de rol die religie daarbij speelt.

Lucinda Dirven en Nathal Dessin, beiden als onderzoeksters in opleiding verbonden aan de Theologische Faculteit van de universiteit in Leiden, presenteerden inzichten met betrekking tot de diaspora afkomstig uit hun eigen onderzoek. Dirven liet zien op welke wijze door de bewoners van de in de oudheid bekende stad Palmyre nieuwkomers werden geïntegreerd.

Zij ging tevens na wat voor veranderingen de oorspronkelijke religie onderging als gevolg van de diaspora-situatie.

Dat laatste deed ook Nathal Dessin, die een specifiek aspect besprak van religieuze verandering op het gebied van islam als gevolg van de migratie van moslims naar Nederland, te weten de besnijdenis. Zij toonde met name hoe het verschil in maatschappelijke context leidt tot specifieke aanpassingen in het religieus ritueel van de besnijdenis. Ook het religieus gedrag van de gelovigen ondergaat daarbij veranderingen. Het leek echter te vroeg om vast te stellen of een en ander ook gevolgen heeft voor de religieuze betekenis van de besnijdenis.

Onderzoek onder diasporagemeenschappen heeft aangetoond dat het uitdragen van een religieuze identiteit voor de betrokkenen dikwijls van doorslaggevend belang is. De religieuze dimensie van het bestaan van nieuwkomers in een samenleving blijft dikwijls onder-

belicht. De neiging om de religieuze factor te verwaarlozen is des te sterker aanwezig in een sterk geseculariseerde samenleving als de Westeuropese. De conferentie in Leiden was dan ook bedoeld om het belang van dit aspect duidelijk voor het voetlicht te brengen.

Gerrie ter Haar

Werkgroep voor de Geschiedenis van de Zending en Overzeese Kerken

De geschiedenis van de zending vanuit Nederland en van de Nederlandse kerken buiten Nederland, in verschillende landen van Europa en in andere werelddelen, trekt in de laatste jaren de aandacht van een toenemend aantal onderzoekers uit allerlei gebieden van de wetenschap: historici, kerkhistorici, anthropologen, sociologen, politicologen, pedagogen etc., zowel in Nederland als daarbuiten. Dat – en het feit dat er nergens een platform was waar de resultaten van het historisch onderzoek op dit terrein bijeengebracht konden worden – was de aanleiding tot de oprichting van de *Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* in 1993. De Werkgroep, die geleid wordt door de missioloog prof. dr. P.N. Holtrop (voorz.) en de zendingshistoricus dr. Th. van den End (secr.) en die op dit moment ongeveer 175 le-

den telt, heeft haar zetel aan de Theologische Universiteit van de GKN te Kampen. Het bestuur van de Werkgroep stelt zich ten doel het wetenschappelijk onderzoek op het genoemde vakgebied te bevorderen door het organiseren van studiebijeenkomsten en door het publiceren van onderzoeksresultaten.

Sinds 1994 verschijnt, in twee afleveringen per jaar, onder auspiciën van de Werkgroep, en onder een breed samengestelde redactie, het *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken*. In de tot op heden verschenen afleveringen treft men wetenschappelijke bijdragen over de geschiedenis van de kerk op Banda in de 17e eeuw, de Nederlandse kerken in Amerika, kerk en armenzorg aan de Kaap in de 17e en 18e eeuw, pedagogische aspecten van het zendingswerk op Java, en kinderemigratie vanuit het Réveil naar Zuid-Afrika in de 19e eeuw, over de oudleden van de Nederlandse Christen Studenten Vereniging in Indonesië in het Interbellum, over de godsdienstparagraaf in het voorlopig parlement van de deelstaat Oost-Indonesië, terwijl het laatste nummer geheel gewijd is aan kerk en christendom in de dekolonisatie.

Bronnen en Studies

Met ingang van 1996 zal onder auspiciën van de Werkgroep ook

een nieuwe serie verschijnen: *Bronnen en Studies*. De serie zal ruimte bieden voor grotere projecten, bronnenuitgaven en grotere monografieën, op het gebied van de Nederlandse zending en haar interactie met andere culturen en godsdiensten. Als eerste nummer in de reeks *Bronnen en Studies* zullen de memoires gepubliceerd worden van mw. Anna G. van der Klift, die met haar man Hendrik van der Klift ruim 25 jaar werkzaam is geweest in de zending onder de Tolaki en Tomoronene in Zuidoost-Sulawesi in Indonesië. Naast deze, naar de Werkgroep hoopt, langlopende projecten, heeft de Werkgroep ook nog andere projecten geëntameerd. Onder leiding van de vroegere bibliothecaresse en archivaresse van het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest, mw.drs. M.H. Dirkzwager, is op 1 december 1995 een omvattend inventarisatieproject op gang gekomen. Over het project 'Zendingsorganisaties en hun archieven in Nederland, 1793-heden' vindt men nadere informatie in het *Documentatieblad*, 2 (1995, 1) 72-77. Weer een ander project is het 'Molukkenproject', dat zal uitmonden in de uitgave van bronnen betreffende de geschiedenis van de protestantse kerk in de Molukken, 1605-1935. Het project, een Werkgroep-pro-

ject, dat echter is opgezet als een samenwerkingsconsortium van de THUK en de UKIM (Christelijke Universiteit van Ambon) en waarvoor via de KNAW subsidie is aangevraagd bij de Nederlandse en Indonesische regering, zal worden uitgevoerd door dr. Chr. de Jong en drs. H.E. Niemeijer. Vanzelfsprekend zal hun onderzoek worden begeleid door andere onderzoekers uit de kring van de Werkgroep. Het project voorziet in een vijfdelige bronnenuitgave rond 2000. Ook al is het aantal werkgroepleden (=abonnees) in twee jaar tijd geklommen tot 175, toch is hun aantal niet voldoende om de kosten van de uitgave van het *Documentatieblad* te dekken. De THUK zegde toe te willen bijspringen tot en met de jaargang 1996. Dat betekent dat wij in het komende jaar nog ongeveer 50 abonnees zullen moeten werven. *Indien U zich nog opgeeft voor een abonnement op de lopende jaargang 1995 (f 45,-), dan ontvangt u jaargang 1994 gratis.* U moet wel snel zijn want dit aanbod geldt zolang de – beperkte – voorraad strekt. Het administratieadres is: Werkgroep WZOK, Theologische Universiteit GKN, Postbus 5021, 8260 GA Kampen.

J. Friedman, Cultural identity and Global Process, London 1994, 270 p. Sage Publ., ISBN 0-8039-8638-6 (pbk) £ 12,95

De stelling dat de wereld een groot dorp is geworden met een eenheids-cultuur van blik, slikken we even snel als verhalen over de etnische groepen die (al dan niet onder religieuze voorwendselen) elkaar naar het leven staan. De kerken hebben een wereldbroederschap bepleit, maar zien nu christelijke (en soortgelijke) symbolen gebruikt worden om groepsidentiteiten te markeren. In missionaire kring wordt al jarenlang naar de antropologie uitgekeken om wat helderheid te krijgen in deze tegenstrijdigheden. Friedmans boek is een welkome, maar geen gemakkelijke hulp. Zijn bundeling van artikelen (sinds 1980) wil vooreerst enkele waanbeelden rechtzetten. Globalisering is niet hetzelfde als verwestering; antropologische noties over cultuur zijn zelf gegroeid in een politiek kader; de bedoelde groepen worden niet opgeroepen vanuit andere (conservatievere) krachten dan modernistische patronen. Via handel is er altijd een soort wereldproces geweest, met een grote fluïditeit van symbolen. Steeds als de hegemonie van één groep verzwakte, was er een dubbel proces: van de periferie, die symbolen gebruikte om de eigen identiteit te markeren, en van het centrum, dat de eigen symbolen niet langer als summum van de evolutie zag. Er moet hierin een proces gezien worden dat zich voltrekt binnen een kader van moderniteit, postmodernisme, traditionalisme en (ecologisch) primitivisme. Friedmans analyses laten zien hoe de wereldbevolking overal met verwante middelen probeert een antwoord te vinden op de crisis die sinds de jaren vijftig de westerse hegemonie heeft aangetast. De narcistische nadruk op de individuele of groepsidentiteit blijkt deel te zijn van een groter proces. Voor het missionaire denken is dit een nuttig, maar geen gemakke-

lijk boek. Uiteraard kan men van antropologen geen religieus-missiologicalhe duiding van dit proces vragen. De voorbeelden uit Congo en Hawaii, laten echter verstaan dat een missionaire keuze om die nadruk op eigenheid serieus te nemen, complexe vragen openlaat; want in welke mate is de menselijke zelfontplooiing in de christelijke zin ermee gediend? Dit boek kan in ieder geval een aantal stoffige noties helpen opklaren.

Wiel Eggen

Andrew C. Ross, A Vision Betrayed: the Jesuits in Japan and China 1542-1742, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1994, XVII en 216pp.

De auteur, hoofddocent in missiegeschiedenis aan de universiteit van Edinburgh, heeft het zichzelf niet gemakkelijk gemaakt. Hij heeft zichzelf een unieke taak gesteld: het beleid van de jezuiten in China en Japan gedurende de zestiende tot de achttiende eeuw onder één noemer te brengen. Hij noemt dat: de visie, en hij is van de overtuiging dat deze verraden werd. Dit is een moedige poging en nu zoveel bronnen gepubliceerd zijn, is dat ook een waardevolle poging. In details verhaalt hij de werkzaamheid van Franciscus Xaverius in Japan, de persoonlijkheid van Alessandro Valignano, die gedurende lange tijd de beleidsmaker voor Oost-Azië was, de christelijke eeuw van Japan en het daarna volgende debâcle, de strategie van Matteo Ricci om als christelijk priester en confucianistisch intellectueel aan het hof in Beijing een rol te spelen, de verdere geschiedenis van de jezuiten in China en het tragische einde daarvan, en ten slotte stelt hij de vraag: waar kwam deze visie vandaan? De lezer krijgt een verantwoord en zeer leesbaar overzicht van de gebeurtenissen en een goed inzicht in de denkwijze van de hoofdrolspelers. De gebruikte literatuur is ruim voldoende. En toch moet deze recensent erkennen, dat hij niet overtuigd is. Het geheel is iets te enthousiast gecomponeerd om zo maar aanvaard te worden.

Valignano was ongetwijfeld een uitzonderlijke strateeg. Maar de theologische bagage van die periode schudde hij niet van zich af en hij, evenals de andere hoofdrolspelers, beschouwde andere godsdiensten als heilloze idolatrie. Daarom kon zijn strategie alleen maar betrekking hebben op z.i. niet-religieuze zaken en bleef bij aanpassing steken. Het zou een interessante vraagstelling geweest zijn in hoeverre dit het uiteindelijk mislukken beïnvloed heeft. De auteur is van mening dat de visie tot stand kon komen omdat de hoofdrolspelers jezuiten waren en meestal Italianen, beïnvloed door het humanisme en niet behept met koloniale gedachten. Dit is niet te ontkennen. Maar dat is nog geen reden om hen af te zetten tegenover de Spaanse franciscanen in Latijns Amerika en de Philippijnen, die immers

behoorden tot diepgaande religieuze en humanistische hervorming van hun orde. Bovendien waren b.v. de stichter van de jezuïeten, Ignatius van Loyola, en Franciscus Xaverius, die volgens de auteur de visie sterk beïnvloed hebben, Spaanse Basken. Dit maakt het twijfelachtig of de visie zo veel te doen had met nationale afkomst en humanisme. Er moet meer aan de hand geweest zijn. Afkeer van het Spaans-Portugese patronaat leefde ook bij franciscanen en dominikanen, die als eersten in reductie-gebieden, los van elke koloniale macht, het evangelie wilden verkondigen. De auteur strijkt ook de verschillen van opvatting bij de jezuïeten onderling te glad. Waarom moest de eerste jezuïet in China, Ruggieri, verdwijnen en waarom steunden de jezuïeten in Japan de inval in Korea, wetend dat dit het werk van hun medebroeders in China ernstig in gevaar bracht? Eenzelfde vraag kan gesteld worden met betrekking tot het aandeel van de jezuïeten in Japan in de koloniale handel en overnemen van het civiele bestuur van de stad Nagasaki. De Chinese bestuurders zullen dit met wantrouwen gadeslagen hebben.

Er blijven dus nog vragen te beantwoorden. Maar Ross heeft de aanzet gegeven tot een dieper doordringen in de werkelijke motieven van een periode in de missionering die tot de dag van vandaag blijft boeien.

Arnulf Camps ofm

Karel Steenbrink, Islamitische Mystiek uit Indonesië, 's-Hertogenbosch: BEGRIP (Luybenstraat 17; 5211BR); 1994, 159 blz. ISBN 90-75087-01-2 Prijs f22,50 [Deel I in de serie SPIRITUALITEIT IN ISLAM EN CHRISTENDOM]

Mystieke broederschappen speelden sedert ongeveer 1200 een belangrijke rol in de islamisering van grote delen van de Indonesische Archipel. In tien hoofdstukken schetst de auteur de rol en betekenis van de moslim-mystiek in dit gebied door de eeuwen heen. De lezer komt direct in aanraking met de mystieke gedachtenwereld door de vertaling van zeventien mystieke tekstfragmenten die van begin tot eind het betoog illustreren. Door deze werkwijze bevat dit boek meer dan een historisch overzicht.

Zijn we over de islamitische mystiek in het Midden-Oosten en Afrika vooral goed geïnformeerd door J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (1971 en herdrukken) en over Iran, India en Pakistan door de vele publicaties van Annemarie Schimmel (met name *Mystical Dimensions of Islam*, 1975, herdrukken en vertalingen), genoemde auteurs vermelden Indonesië slechts en passant en in de marge. Steenbrink heeft, in navolging van onder meer Werner Kraus, met zijn boek de Indonesische mystieke traditie een volwaardige plaats gegeven binnen het geheel van het studiegebied van de

islamitische mystiek. Naar mijn mening zou dit boek daarom moeten worden vertaald in het Engels. Voorzover de ruimte het toelaat worden nog enkele impressies van de inhoud gegeven. De islam bereikte Indonesië via Mekka (pelgrimages!), Malakka en India. In de bekeringsverhalen is het moeilijk onderscheid te maken tussen wonderen en historische feiten. Maar is dat wel mogelijk in de geschiedenis van de uitbreiding van het christendom? Zo varen zowel de eerste hindoevorst van Java als een belangrijk boeddhistisch monnik direct na hun overgang tot de islam ten hemel. De eerste grote mysticus door Steenbrink behandeld, Hamzah Fansuri (ongeveer 1550-1605), staat met zijn *Al-Muntahi*, De Ingewijde, reeds geheel in de klassieke mystieke traditie. Hij is een tijdgenoot van Cornelis de Houtman, de eerste Nederlandse koloniale ontdekkingsreiziger in dit gebied. De Houtman verkeerde twee jaar in gevangenschap van de sultan van Atjeh, die hoopte hem tot de islam te bekeren. Nuruddin ar-Raniri, die in 1637 vanuit India in Atjeh arriveerde, bestreed Fansuri als een ketter, hoewel zijn eigen gedachtengoed niet eens zoveel verschilt van dat van zijn rivaal. Over de rechtzinnigheid van Fansuri bestaat in het huidige Indonesië nog steeds verschil van mening. Daarna verplaatst het geestelijke centrum zich naar Palembang. Abdussamad al-Palembani schreef een handboek voor pelgrims (reizigers in de geest), waarbij hij zich liet inspireren door de grote denker en mysticus Al-Ghazali. De mystiek krijgt steeds meer een pastorale, praktische inslag. De Javaanse mystiek uit de negentiende eeuw sluit aan bij die van het hindoeïsme. Sedert 1850 krijgt de internationaal zeer vertakte en ook politiek invloedrijke Naqsbandi-orde steeds meer aanhang. Hun met ademshalingstechnieken gepraktiseerde 'Allah-gebed' leidde tot theologische controverses. Steenbrink trekt de lijnen door naar het heden met de bespreking van Hamka (1908-1882), Emha Ainun Nadjib (1953-) en Danarto (1940-). Aangezien de recensent door de colleges van J.H. Bavinck over islamitische mystiek in Indonesië ooit tot de bestudering van de islam werd gemotiveerd, heb ik de studie van Steenbrink met veel genoegen gelezen en herlezen.

Jan Slomp

A. Geense, Geen reizak voor onderweg - Theologische Opstellen, Zoetermeer: Boekencentrum, 1995 170 blz. Prijs f39,50

De hervormde dogmaticus Adriaan Geense (1931-1994) was achtereenvolgens kerkelijk hoogleraar te Groningen, directeur van het Oecumenisch Instituut Bossey, en hoogleraar te Genève. In 1977 maakte hij deel uit van de Nederlandse delegatie naar de conferentie van de Wereldraad van Kerken over dialoog in Chiang Mai. Daarvan bracht hij verslag uit in

dit tijdschrift (WZ 1977 no 3). 'Geen reiszak voor onderweg' bevat een timental door zijn vrouw en enkele vrienden geselecteerde en vervolgens in het Nederlands vertaalde studies waardoor we deze oecumenicus beter leren kennen. Twee studies liggen duidelijk binnen de redactieformule van WZ: *Het christelijk dogma in het perspectief van zending en dialoog* (VI) en *De dialoog tussen de godsdiensten en de belijdenis van de Kerk* (VII). Hij neemt het op voor Karl Barth en indirect voor een van zijn voorgangers in Bossey, Hendrik Kraemer, wanneer hij tegenover sommige, met name Aziatische theologen stelt dat Barth's denken over religie allerm minst een struikelblok hoeft te vormen voor het gesprek met aanhangers van andere religies. Geense leverde ook een bijdrage over dialoog aan het honderdste nummer van *Begrip Moslims Christenen* (1990). Hij was geen veelschrijver maar verstond de kunst in vier talen helder en op de praktijk gericht te formuleren. Het boek bevat een bibliografie van zijn publikaties. Deze korte recensie is ook bedoeld als een postuum eerbetoon aan een medestudent aan de Graduate School of Ecumenical Studies in Bossey, 1958-59.

Jan Slomp

Kenneth Cragg, Returning to Mount Hira - Islam in Contemporary Terms, London: Bellew Publishing 1994 167 blz.; £ 25.-

De Anglicaanse bisschop Kenneth Cragg (1913-) heeft sedert hij in 1956 zijn intussen alombekende bestseller *The Call of the Minaret* (volledig herziene druk in 1985) publiceerde, dertig boeken en ruim honderd wetenschappelijke artikelen het licht doen zien. Nog is het einde niet in zicht, zo blijkt uit zijn autobiografie (beneden) en *Returning to Mount Hira*, beide in 1994 verschenen. In dat jaar verscheen ook nog een herdruk van zijn prachtige vertaling van Kamel Hussein, *City of Wrong A Friday in Jerusalem*. Het laatst genoemde boek gaat over goede vrijdag en de ook door de Koran niet ontkende intentie Christus te kruisigen.

In *Returning to Mount Hira* vergezelt Cragg die moslim-denkers, zowel modernisten als radicale traditionalisten, die naar de bronnen terug willen om inspiratie te vinden voor het oplossen van de crisis waarmee de hedendaagse islam te maken heeft. Wie hem daarbij van bemoeizucht zou willen beschuldigen, zoals onder meer de Britse moslim-geleerde Shabbir Akhtar keer op keer doet, herinnert Cragg er aan dat kritische, maar sympathiserende vragen van buitenstaanders voor de meeste godsdiensten alleen maar heilzaam zijn geweest. Cragg kruipt mijns inziens in dit boek dan ook meer in de huid van de moslim dan hij ooit eerder heeft gedaan. Wie terugkeert naar de plek waar Mohammed zijn openbaring ontving, bedenke wel dat de setting toen anders was dan die van de geseclariseerde wereld van nu.

De koran laat namelijk maar weinig ruimte tussen gelovigen en ongelovigen, oprechten en huichelaars. De moderne tijd vraagt om erkenning van meer variatie in de reacties op de boodschap, wil die niet in gewelddadig, autoritair verbalisme verloren gaan. Cragg gaat daarom op zoek naar de eigenlijke kern en intentie van de koranische verkondiging. Hij pleit daarbij, zoals ook in vroegere boeken, samen met auteurs als wijlen Fazlur Rahman, voor meer erkenning van de persoonlijke rol van Mohammed in het openbaringsproces, zonder dat dit volgens hem te kort hoeft te doen aan de goddelijke oorsprong. Integendeel, erkenning van die persoonlijke rol zal de moderne mens meer aanspreken dan het eenzijdig blijven hameren op het goddelijk karakter van de boodschap. Het betoog is strak en logisch opgebouwd hetgeen blijkt uit de titels van de acht hoofdstukken: (I) Waarom terug naar de berg Hira? Ter vergelijking komt Mozes op de Sinai ter sprake. (II) Afspraak, rendez vous met openbaring. Een conclusie: 'De teksten van de onthulling (disclosure) die tot Mohammed kwam, bevatten alle implicaties en uitvloeisels die behoren tot het bijbelse en christelijke theïsme.' Maar ze landden volgens Cragg in een samenleving, die deze elementen verduisterden door eenzijdig nadruk te leggen op de goddelijke macht. (III) Historische factoren die de islam hebben gekarakteriseerd. (IV) Op zoek naar de uiteindelijke Mohammed. (V) Een theologie Gode waardig; we mogen God niets toedichten (*shirk*), maar Hem ook niets ontzeggen, voegt hij er als christen aan toe. (VI) Een staatsbestel de mensheid waardig (met een kritisch betoog over het functioneren van de *sjari'a*; voor een *djihad* als verovering voor de 'dar al islam' is geen ruimte in de moderne wereld) (VII) Geloofwaardige relaties (met bijvoorbeeld christenen). In dit hoofdstuk worden wederzijdse misverstanden besproken zodat het er van kan komen dat moslims en christenen als gelovige schepselen samen verantwoording dragen voor de toekomst. De Indiër Kalam Azad, die zich met een moslim-minderheid kwetsbaar opstelde, ziet hij in een slot-hoofdstuk als een mogelijke wegbereider voor een minder zelfgenoegzame islam. Een echt Cragg boek, waarin bekende thema's doorklinken, maar als geheel een nieuwe uitdagende presentatie. Als zodanig ook een prima eerste kennismaking met Cragg's denkwijze.

Jan Slomp

Uit de internationale missiologische tijdschriften

Missiology is het tijdschrift van de *American Society of Missiology*. Het blad begon als *Practical Anthropology*. Gebleven is de op de praktijk gerichte mentaliteit van deze Amerikanen, die meer heil zoekt bij sociologie dan bij speculatieve theologie. Donald Brandt vraagt zich in een holistische visie op armoede af, wie nu eigenlijk de armen zijn, waarin en waarom. Hij heeft daartoe twee statistieken ontworpen en die op wereldschaal uitgebeeld: fysieke versus spirituele armoede. Op zijn spirituele armoede-schaal scoren de islamitische landen, inclusief Iran, allemaal *very high* tot *high*. Canada en zuidelijk Afrika krijgen een *very low*. De Benelux staat gemiddeld op deze schaal en Frankrijk doet het beter met slechts een lage graad van spirituele armoede. De overheersende criteria zijn de godsdienstvrijheid en de aanwezigheid van praktiserende christenen. De Nederlandse arts Gerard Jansen schrijft over dezelfde holistische visie in een 'archeologie van de medische missie'. Als ergens een pre-christelijke cultuur grondig is verdwenen, dan is het wel op Hawaï, waar zelfs van de oorspronkelijke taal nog maar weinig over is. De moderne herleving van de oude cultuur wordt door verschillende kerken ondersteund, onder meer als een poging om het gesecculariseerde Amerika buiten te houden. Jack Johnson-Hill beschrijft op een boeiende wijze deze veranderde houding van officieel christendom ten opzichte van de vroegere cultuur van de eilanden. Jean-Paul Wiest beschrijft de huidige toestand van de katholieke kerk in China, vooral vanuit het probleem van onderwerping aan het Vaticaan of de Chinese staat.

In de Afrikaanse theologie werd tot voor kort een scherp onderscheid gemaakt tussen de bevrijdings- en inculturatie tendensen. Onder het grote thema van *reconstruction* lijkt aan deze tegenstelling nu een einde te komen. In *Missionalia* 1995/2 schrijft Inus Daneels over de traditionele Shona-religie en de bevrijdende elementen die daarin aanwezig zijn. Louise Kretzschmar benadrukt de noodzaak van een eigen Zuidafrikaanse feministische theologie, terwijl Dons Kritzinger en Tinyiko Sam Maluleke de eigen context van een *urban mission* bespreken: de zwarte woonwijken van Johannesburg verschillen nogal van de oude stadswijken in Europa, maar in beide gevallen heeft de missiologie de stad nogal verwaarloosd; er is veel meer nagedacht over inculturatie in het traditionele dorp dan in de post-apartheid township!

Spiritus nr. 140 (september 1995) bespreekt de grote verschuiving in de missiologie van aandacht voor kerk(planting) naar Koninkrijk Gods. Niet het aanwezig stellen van een kerkelijke organisatie op een geografische

plaats, waar deze nog niet was, maar de blijvende opdracht tot verwachten en laten komen van het Koninkrijk is het object van de missiologie. Michael Amaladoss, vanuit Rome weer 'terug' in Delhi, zet de toon. Hij bespreekt de Vaticaanse documenten, moderne westerse en EATWOT-theologie en sluit met een beeld van het Koninkrijk, dat gericht is op de bevrijding van de armen. Aloysius Pieris uit Sri Lanka, Dina Trevisan uit Burundi, Pedro Casaldáliga uit Brazilië en nog een tiental korte bijdragen van andere auteurs werken dit thema verder uit.

Een nieuw tijdschrift voor Derde Wereld theologie: *Studies in World Christianity*. Prof. James Mackey is de eindredacteur, maar het openingsmanifest is geschreven door Andrew Walls, aan het einde van een lange periode van opbouw van het *Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World* in Edinburgh. In het eerste nummer (1995/1) schetst hij in algemene lijnen de geschiedenis van het christendom als steeds weer bepaald door nieuwe missionaire gemeenschappen, die juist ook in hun begin een nieuwe dimensie aan het wereldchristendom hebben toegevoegd. Concrete voorbeelden hiervan worden uitgewerkt door Edmond Tang en Zhuo Xinping (Oost-Azië), Kwame Bediako (Afrika), en Ian McDonald (over de joods-christelijke dialoog). 1995/2 geeft christologische voorstellen uit India (Sugirtharajah), China (Tang), Latijns Amerika (Marcella Althaus-Reid), Sudan (Marc Nikkel) en de moderne westerse alternatieve geneeswijzen (Martyn Percy).

Je ziet ze wel op de bumpers van auto's: zinnnetjes van twee, drie woorden als 'Jezus redt' of 'God loves you'. Dat zijn samengebalde uitspraken, die veel uitleg nodig hebben. Zij zijn kennelijk onontkoombaar. Het mechanisme van de wereldzendingsconferenties heeft voor de bijeenkomst in Salvador de Bahia, 24 nov.-3 dec. 1996 geleid tot de formule: *Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures*. Momenteel is het nog niet helemaal duidelijk welke richting dit thema op zal gaan. In het Editorial voor *International Review of Mission* nr. 334 (juli 1995) verwijst de internationale moderator Christopher Duraisingh naar de schokkende bijdrage van Chung Hyun-Kyung in Canberra, 1991, waar zij het pre-christelijke Koreaanse en Australische geloof verheerlijkte en op één lijn zette met het authentieke christendom. Daarop kwam de vraag naar het eigene van het evangelie. Maar wat gebeurt er? Veel thema's van bevrijdings- en Dalit-theologie, van inculturatie tot feministische theologie worden nu soms wel ietwat gemakkelijker (ook) onder deze paraplu weer naar voren gebracht. In dit nummer is er zo een bijdrage van de orthodoxe theoloog Ion Bria, waarin steeds maar weer termen als traditie en liturgie naar voren komen. Is 'evangelie en cultuur' dan alleen een paraplu voor de uitstalling van de reeds bestaande

ideeën of voegt het werkelijk ook iets toe aan de gezamenlijke bezinning van missionaire christenen?

International Bulletin of Missionary Research 1995/4 heeft als opening het wonderlijke verhaal over de DAB-programma's van IAMS (Documentation-Archives-Bibliography van de International Association of Mission Studies). Sinds 1980 werden pogingen gedaan om missiologische boeken en artikelen (met name ook de beginnende Derde Wereld theologie) via computer-systemen toegankelijk te maken. Het werk begon in Rome, ging via Parijs en Birmingham (Selly Oak) uiteindelijk naar Global Mapping International in de woestijn van Colorado en veranderde totaal. Eerst werd er gewerkt aan een gecomputeerde literatuurlijst met goede zoekfuncties. Nu is het project vooral gericht op het beschikbaar maken van kleine missiologische bibliotheken en encyclopedieën via CD-ROM. David Barrett, bij velen bekend als de samensteller van de encyclopedie die de statistieken tot in 2020 voorspelt, is professor in 'Missiometrics' en heeft in de bijbel de woorden voor tellen, meten en berekenen opgezocht. Bert Hoedemaker schreef een prachtig portret van J.C. Hoekendijk in die grootse serie van *Legacies*, waarin hij de zwakke kanten van diens theologie en persoon naast zijn unieke bijdragen zet. William Burrows, Maryknoll Father, algemeen directeur van Orbis Books geeft de ideologische achtergronden van deze uiterst actieve missiologische uitgeverij bloot. Zijn artikel bewijst eens te meer dat de missiologie aanzienlijk meer oecumenisch te werk gaat dan veel vormen van missionaire praktijk.

In *Exchange* 1995/3 geeft Frans Verstraelen een gedetailleerd beeld van de kerken van Zimbabwe, hun onderlinge en missionaire verhoudingen, vooral op basis van primaire documenten en interviews. Dit is een belangrijke bijdrage aan de algemene vergadering van de Wereldraad die in 1998 in Harare gehouden zal worden. De arts en missioloog Gerard Jansen heeft een bibliografisch onderzoek gedaan naar medische missiologie en pleit voor groter aandacht voor deze tak van missiologie. E.G. Singgih uit Yogyakarta beschrijft hoe de protestantse kerken van Midden Java moeite hebben om hun positie te bepalen ten opzichte van hun Javaanse én islamitische context vanwege een exclusivistische erfenis, ondermeer door het werk van Hendrik Kraemer.

Karel Steenbrink

English summaries

Gospel and culture

Gospel and culture is actually an important issue on the agenda of the churches of the world. The World Mission Conference of the WCC, which will be held by the end of this year in Bahia Salvador in Brazil, will be devoted to this theme. It was an eye-catching subject in the Roman Catholic African bishops-conference, the results of which the pope announced publicly in autumn 1995. It has to do with the growth of Indian theological reflection in Latin-America, with the much discussed theology of the South Korean dr. Chung and with the thesis which the Papua scholar Benny Giay defended last year in Amsterdam, on inculturation problems of the gospel amongst his own people in the inland of Irian Jaya.

A symposium on Gospel and Culture at the Hendrik Kraemer Institute in Oegstgeest attracted ecumenical, evangelical and rc participants in September 1994, and on the 16th of March 1995 a conference was held in Leeuwarden about the problems of gospel and culture in a cultural minority situation. Last but not least the national Dutch 'Day of the Churches', which will be held in September in the Bijlmer, a suburb of Amsterdam with a very mixed population, will also pay attention to this subject.

All these provided more than enough reasons to come forward with an issue of *Wereld en Zending* on 'Gospel and Culture', the fruit of brainstorming by Lien Willems, Pieter Bouman, Wout van Laar and Karel Steenbeek.

First Jan van Butselaar explains how gospel and culture came on the agenda of the churches in a new way, that is to say, not only as a concept of liberation of churches in the south from (neo)colonialism in society and church from the north, but as an effort to think about the need for a direct confrontation of the gospel with the cultures of this world, including the post-modern way of thinking of the west.

Rogier van Rossum gives a rather critical analysis of the efforts of Rome to

reintroduce centralistic thinking based on a superior western culture. He sees an attitude of superiority in the relation between Rome and the big church of Latin-America.

The next article is a bible-study of the Indian theologian Vinnay Samuel on the apostle Paul's 'performance' on the Areopagus in Athens from Acts 17. He applies Paul's approach on this marketplace of religions and convictions to the situations in Bangalore in India and in the west.

The Dutchman Frits de Lange and the young theologian Lieven Boeve from Leuven try to define the item of 'Gospel and Culture' in our western post-modern society. Boeve pays special attention to the market economy as the one 'big story' left. Wim Kist from the dutch movement 'cultural disobedience', shows that in the bible itself Jesus brings 'good news' but also starts a fundamental protest-movement, because the culture of God's Kingdom goes against the greco-roman, against any human culture.

Europarliament-member Arie Oostlander is impressed by the fact that within the European Union religion is a much more accepted item than in Dutch politics. He comes with a positive approach of christianity in public truth and warns against the intolerance of some types of secularisation.

Andries Knevel knows that television is a mass medium which primarily amuses people. He sees tv as a force behind hedonism and secularisation, but, at the same time respecting the inner laws of mass-media, he tries to use the programs of the EO in the Netherlands 'to broadcast Jesus'.

Jan te Winkel, in an analysis of the texts of modern popmusic, proves that it is wrong to suppose that today's youth is just 'on the way to Nowhere'.

Gerda Slaghekke reports how rc sisters, who have been working abroad, find a new inculturation of their vocation in assisting the victims of the trade in women, mostly for prostitution with men from the west.

Jan Nijs reports in a personal way on the inculturation of Protestants in Belgium. The 'sjibboleth' for this minority group proves to be 'drinking tea', which means to become dutch, for 'real' Belgians are catholics and drink coffee.

Finally Mario Coolen underlines the approach of Van Rossum in the beginning of this issue by defending the thesis, that if the church wants to take the dialogue with the Maya's in Guatemala seriously, the church must leave it to the Maya's themselves to find out in which way the christian message should be adapted to their religious traditions.

The Chronicle contains mainly reports on actual activities in the field of 'Gospel and Culture', while in one of the book reviews Karel Steenbeek asks the question how far 'Gospel and Culture' has become the new roof covering all missiological thinking.

Ype Schaaf editor

Wereld en Zending is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk voor Nederland en België en wordt geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

Wereld en Zending beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies in kerken in de Derde Wereld. Deze ervaringen en visies worden vanuit het evangelie kritisch bekeken en geanalyseerd, steeds zoveel mogelijk in samenhang met soortgelijke ervaringen en visies in onze westerse landen.

Wereld en Zending gaat uit van de overtuiging, dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving, bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Christenen moeten deze strijd voeren in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending wil zijn een ontmoetingsplaats voor mensen die zich beroepsmatig bezighouden met missionaire wetenschappen (in de Derde Wereld en in onze westerse landen) en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkander nodig. In 'Wereld en Zending' proberen zij elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending wil ook een ontmoetingsplaats zijn van mensen die in landelijke en in plaatselijke gemeenten/parochies op het terrein van missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking een inspirerende taak hebben in begeleiding, bewustwording, bezinning en actie.

Wereld en Zending

GEPLAND VOOR 1996

- De omgekeerde missie van allochtone kerken
- Christologie wereldwijd
- Vrouwen horen het evangelie

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen, tel. (038) 339 25 85.

- Godsdienstvrijheid 1995/1
- Afrikaanse antwoorden 1995/2
- Vijftig jaar Indonesië 1995/3
- Vrouwen bijeen in China 1995/4
- Nieuwe relaties (1994/1)
- Wereldwijde woede (1994/2)
- De missionaire functie van de taal (1994/3)
- Missiologie gewogen (1994/4)
- Evangelisatie in Oost-Europa (1993/4)
- Zwarte christenen in Nederland en België (1993/2)
- Varia Wereldwijd (1993/1)
- Christenen, moslims en Europa (1992/4)
- Het recht om Afrikaan te zijn (1992/3)
- Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2)
- Missionair Europa na 500 jaar(1992/1)

(Prijs incl. verzendkosten)