

# Opstandig leven

Bijbelse en theologische  
perspectieven op goed leven

nederlandse  
zendings  
raad

# Opstandig leven

Bijbelse en theologische perspectieven op goed leven

## Opstandig leven

Bijbelse en theologische perspectieven op goed leven

Onder redactie van: Kirsten van der Ham, Nienke Pruiksmā, Peter-Ben Smit, Geke van Vliet

Eindredactie: Redactie.AMG | Marieke (A.M.) van der Giessen-van Velzen

Vormgeving: Peter Slager | Garage bno

Productie: KokBoekencentrum, Utrecht

Omslagafbeelding: 'Teología de la Liberación en America Latina' – 'Theologie van bevrijding in Latijns-Amerika', bron: anoniem

NZR-Cahiers | nummer 6

© Nederlandse Zendingsraad, 2022

### Uitgave

Nederlandse Zendingsraad

Joseph Haydnlaan 2A

3533 AE Utrecht

(0343) 745 245

[zendingsraad.nl](http://zendingsraad.nl)

### NZR-Cahiers

*Opstandig leven. Bijbelse en theologische perspectieven op goed leven* is deel 6 in de Cahier-reeks van de Nederlandse Zendingsraad, een serie reflectie en toerusting over missionaire en missiologische thema's. Deze uitgave is tot stand gekomen in samenwerking met Kerk in Actie (hulpverleningsorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland) en het Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie (Protestantse Theologische Universiteit/Vrije Universiteit).

Eerder verschenen NZR-Cahiers:

*De 'ander' woont naast mij. Migratie – uitdaging voor de kerken* (2014)

*Uitzending nu. Veranderende visies in beleid en praktijk* (2016)

*Geroepen om leerling te zijn* (2018)

*Bijbel en 'beperking'. Contextuele en missiologische perspectieven* (2019)

*De schepping in het midden. Klimaatcrisis als theologische uitdaging* (2020)



De Nederlandse Zendingsraad (NZR) is het landelijke platform voor protestantse en oud-katholieke kerken en organisaties op het terrein van zending en evangelisatie. Het platform biedt ruimte aan ontmoeting tussen vertegenwoordigers van oecumenische en evangelische stromingen, kerkelijke zending en geloofszending, gevestigde kerken en migrantenkerken.

Woord vooraf	5
<b>I Themabijdragen</b>	
1 God openbaart zich in het leven van alledag Naar aanleiding van Marcus 5,41-43 <i>Marilú Rojas Salazar</i>	8
2 De kunst van het opstaan Een respons op Marilú Rojas Salazar <i>Mariecke van den Berg</i>	19
3 Zaadjes van verbinding In gesprek met Rommie Nauta <i>Nienke Pruiksmá</i>	28
4 Goed leven en het goede leven Een interculturele, dekoloniale en profetische dialoog <i>Nienke Pruiksmá</i>	32
<b>II Perspectieven</b>	
5 ‘Sororidad’ als bron van inspiratie De ‘visitatio’ in nieuw licht <i>Peter-Ben Smit</i>	54
6 Het kleine kring dat Jezus een lesje leerde Matteüs 15:21-28 lezen in een ‘jeepney’ <i>Revelation Enriquez Velunta</i>	60
7 Genezende relaties als weg Alledaagse spiritualiteit van gelovige vrouwen in Colombia <i>María León-Olarte</i>	68
8 Zien, oordelen en handelen Maaltijdproject in Amsterdam-Zuidoost <i>Kirsten van der Ham, Marjolein Hekman, Mirella Klomp, Peter-Ben Smit, Thijs Tromp</i>	77
9 Homoseksualiteit. Dialoog over goed leven in een verdeelde kerk <i>Eleonora Hof en Jos Moons</i>	87

### III Reflecties

- 10 Compassie in een complexe samenleving 93  
Wegen naar 'goed leven' in Nederlandse context  
*Manuela Kalsky*
- 11 Van groei naar rust 99  
Wat de sabbat ons kan leren over het goede leven  
*Elisabeth IJmker*
- 12 Goed leven en de academische theologie 109  
Reflecties op de rol van bevrijdingstheologische impulsen  
en de bijdragen van 'majority readers'  
*Peter-Ben Smit*

*Personalia* 117

## Goed leven is radicaal verzet

Bevrijdingstheoloog Ernesto Cardenal, fervent voorvechter van goed leven voor mensen voor wie de maatschappij een plek van overleven is, overleed op 1 maart 2020. Zijn nalatenschap moedigt ons aan om opnieuw te reflecteren op wat goed leven in verschillende christelijke contexten betekent, met name in contexten waar goed leven structureel wordt tegengewerkt. Met de term 'goed leven' bedoelen we hier een radicaal andere manier van menselijke verhoudingen in relatie tot God, de medemens en de schepping: ze nemen afstand van de huidige politieke en economische machtsverhoudingen. Cardenal brengt onrechtvaardige machtsverhoudingen sprekend onder woorden in één van zijn gedichten en verbindt dit met de onrechtvaardige Mammon uit Lucas 16:9.

### **Unrighteous Mammon** (*Luke 16:9*)

*In respect of riches, then, just or unjust,  
of goods be they ill-gotten or well-gotten:  
all riches are unjust.*

*All goods,*

*ill-gotten.*

*If not by you, by others.*

*Your title deeds may be in order. But*

*did you buy your land from its true owner?*

*And he from its true owner? And the latter ... ?*

*Though your title go back to the grant of a king*

*was*

*the land ever the king's?*

*Has no one ever been deprived of it?*

*And the money you receive legitimately now*

*from client of Bank of National Funds*

*or from the U.S. Treasury,*

*was it ill-gotten at no point? Yet*

*do not think that in the Perfect Communist State*

*Christ's parables will have lost relevance*

*Or Luke 16:9 have lost validity*

*and riches be no longer UNJUST*

*or that you will no longer have a duty to distribute riches!*



Marilú Rojas Salazar gaf in lijn met dit gedachtegoed op 16 november 2020 de (digitale) Dom Hélder Câmara-lezing aan de Vrije Universiteit Amsterdam en de Protestantse Theologische Universiteit. Zij gaf aan de hand van de levens van Mexicaanse vrouwen, het verhaal van de dochter van Jairus en een gedicht van priester-dichter Ernesto Cardenal een aanzet voor hoe het opstaan tegen onrecht en het scheppen van nieuwe verhoudingen binnen de gemeenschap – samenleving en kerk – vorm kunnen krijgen. Naar aanleiding van Salazars lezing is dit Cahier samengesteld.

Mensen die door ongelijke machtsverhoudingen buitengesloten worden van goed leven, vanwege bijvoorbeeld hun sociale positie, seksualiteit, etniciteit, functiebeperking, religie of gender en intersecties daartussen. Wat is bijvoorbeeld goed leven voor iemand die vrouw en moslim is in de Nederlandse maatschappij? Ook de natuur, de schepping, moet hierbij niet vergeten worden. De schepping is een primaire voorwaarde voor ons als mensheid om goed leven een mogelijkheid te laten zijn, maar haar eigen mogelijkheid tot goed leven staat sterk onder druk door het objectiveren van de natuur voor eigen gewin en door het verheffen van de mens boven de natuur. De posities van de mensen die baat hebben bij deze uitbuiting van de natuur en de posities van mensen die daar hard door geraakt worden, hebben weer alles te maken met de eerdergenoemde intersecties tussen sociale positie, seksualiteit, etniciteit, functiebeperking, religie en/of gender.

In dit Cahier denken we verder over hoe vanuit verschillende contexten en theologische disciplines goed leven kan worden verstaan. De bundel begint met een Nederlandse vertaling van de lezing van Marilú Rojas Salazar, gevolgd door reacties van Mariecke van den Berg en Rommie Nauta. Zij brengen perspectieven uit hun loopbaan in beeld van mensen die op hun eigen manier vanuit de marge goed leven inrichten. Nauta benadrukt bovendien de noodzaak van het theologisch reflecteren op de realiteit van alledag hierin, ook voor de academische theologie. In het kaderstellende artikel dat op deze reacties volgt, gaat Nienke Pruiksma aan de slag met de betekenisverschuiving van de begrippen goed leven en het goede leven. Dit resulteert in een dialoog tussen de internationale kerkelijke context, de Nederlandse en de Zuid-Amerikaanse, waaruit een aantal kritische reflectievragen voortvloeien.

Hierna volgt een vijftal perspectieven op hoe goed leven in de praktijk vormgegeven kan worden, in contexten waarin goed leven wordt bemoeilijkt.

Om te beginnen een reflectie op vruchtbaarheid en zwangerschap in de patriarchale kerkelijke context van Brazilië en hoe *sororidad* (zusterschap) hier zicht biedt op bevrijding uit normatieve genderrollen. Peter-Ben Smit borduurt in deze bijdrage voort

op gedachten van Mayara Leandro, een Braziliaanse studente die in 2019 deelnam aan het Bridging Gaps-programma van het Contextueel Centrum voor Bijbelinterpretatie.

Revelation Velunta gebruikt een metafoor van de Bijbel als Amerikaanse *jeep* en de hermeneutiek van een Filippijnse *jeepney* om tot een dekolonisatie van christelijke theologie te komen. Hij analyseert Matteüs 15 vanuit deze *jeepney*-hermeneutiek en interpreteert de tekst als een vorm van verzet.

María León-Olarte neemt ons vervolgens mee naar oecumenische vrouwengroepen in Colombia, die hun eigen rol vinden in het in opstand komen tegen het geweld van het gewapende conflict in Colombia, dat veel van deze vrouwen direct raakt, bijvoorbeeld door *gender based violence* of de vermissing van hun kinderen.

Ook komt een maaltijdproject tijdens de coronapandemie in Amsterdam-Zuid-oost aan bod, dat signaleert dat veel mensen al voor de pandemie moeilijk rond konden komen en overheidssystemen ontoereikend zijn voor hun situatie.

Eleonora Hof en Jos Moons gaan op papier met elkaar in gesprek over goed leven en homorelaties binnen de kerk: kan er goed leven binnen een kerk zijn waar de lhbtqi+-gemeenschap nog altijd ter discussie staat?

De bundel sluit af met drie academisch-theologische reflecties. Manuela Kalsky belicht de diversiteit die in de christelijke traditie te vinden is en hoe daarin verbondenheid en compassie vorm kunnen krijgen in plaats van afstand en angst voor de ander.

Elisabeth Ijmker reflecteert op goed leven in een veranderend klimaat door de joodse sabbatsrust te introduceren als een manier van goed leven in de hedendaagse maatschappij, waar de mogelijkheid om te consumeren vaak als 'goed leven' wordt voorgesteld.

Peter-Ben Smit besluit met een beschouwing over hoe bevrijdingstheologie en de focus op 'het goede leven' de gehele academische theologie ten goede kan komen.

*Kirsten van der Ham en Geke van Vliet*  
maart 2022



# 1 *God openbaart zich in het leven van alledag*

Naar aanleiding van Marcus 5,41-43

Marilú Rojas Salazar

## **Epitafio para la tumba de Adolfo Báez Bone**

*Te mataron y no nos dijeron donde enterraron su cuerpo,*

*Pero desde entonces todo el territorio es tu sepulcro.*

*O más bien; en cada palmo de territorio nacional en que*

*no está tu cuerpo tu resucitaste.*

*Creyeron que te mataban con una orden de ¡fuego!*

*Creyeron que te enterraban*

*Y lo que hacían era enterrar una semilla.*

## **Epitaaf voor het graf van Adolfo Baez Bone<sup>1</sup>**

Ze doodden je en vertelden ons niet waar ze jouw lichaam begroeven,

Maar sindsdien is het hele land jouw graf.

Of liever gezegd: in elke centimeter van het nationale grondgebied waarin

jouw lichaam zich niet bevindt stond jij op.

Ze geloofden dat ze je doodden met een bevel vuur!

Ze geloofden dat ze je begroeven

Maar wat ze deden was een zaadje in de aarde begraven.

## Inleiding

Epifanie of openbaring zou je kunnen beschouwen als God die een lichaam aanneemt, incarneert, in de realiteit van verachte of als afval behandelde lichamen. Dit is een handeling van solidariteit en wederzijdse afhankelijkheid die vorm krijgt in het dagelijkse en alledaagse leven. Het is een alledaags gebeuren waarin het leven en de geschiedenis zich aan ons als een geestelijke kracht openbaren, die op haar beurt voortkomt uit de lichamen waarin zij zichtbaar wordt. Epifanie is dus iets dat van buiten komt, als een alledaagse, microhistorische gebeurtenis.

Ik schrijf deze tekst vanuit de herinnering van het leven van alledag dat mijn lichamelijke bestaan doorkruist tijdens de lockdown door de Covid-19-pandemie. Die pandemie treft mijn bestaan als vrouw in een maatschappij waarin dagelijks tussen de elf en zestien vrouwen vermoord worden. Ik schrijf vanuit een land waarin het iedere dag gevaarlijker wordt om vrouw te zijn, en waar thuisblijven voor een vrouw vaak betekent dat ze zich in gewelddadige situaties bevindt. Een land waar het huis steeds minder vaak een veilige omgeving is voor vrouwen.

Mexico is een land van illegale graven, van duizenden verdwenen lichamen, zo- als ze in het gedicht van pater Ernesto Cardenal genoemd worden; van verdwenen lichamen, van begraven zaden die ontstaan in het verzet van vrouwen die verdwenen lichamen zoeken en in de protestbewegingen van vrouwen die er genoeg van hebben om op een betamelijke, charmante en fatsoenlijke manier om onze rechten te vragen.

Dit is het land dat Ernesto Cardenal ontving op de universiteit en hem gastvrijheid verleende in de stad van de eeuwige lente, Cuernavaca, in de staat Morelos, ongeveer 85 kilometer ten zuiden van Mexico Stad. Cuernavaca werd in de jaren 1960-1980 beschreven als de wieg van de bevrijdingstheologie in Mexico, met name dankzij de 'rode bisschop' Don Sergio Méndez Arce, vanuit zijn verlangen naar hervormingen in de kerk en door het aanmoedigen van kerkelijke basisgemeenschappen. Ongetwijfeld dronken de dichter en de pastor uit dezelfde bronnen die een op gemeenschap gerichte theologie voedden: een theologie die geïncarneerd is in de politieke en sociale werkelijkheid, en die de weg bereidde voor de opkomst van een politieke theologie die het gemeenschappelijke welzijn verkent.

Cardenals gedicht is van toepassing op de huidige realiteit in het land, omdat het hele gebied als een graf is. Niet langer is Mexico het land dat de dichter onderdak bood, vandaag de dag is het een zaaibed van clandestien gezaaide lichamen, waar groepen van vooral vrouwen ploegendienst draaien om de lichamen van verdwenen mensen te redden uit hun illegale graven. Dit is de realiteit in het leven van vrouwen die we hier 'de andere pandemie' noemen. Het is de plek van waaruit ik zowel het Evangelie volgens Marcus 5,41-43 benader als een prominente bevrijdingstheoloog zoals Ernesto Cardenal.

Desalniettemin kan ik het als feministisch theologe niet nalaten om de bevrijdings-theologie ook te bekritisieren. In al haar rijkdom heeft de bevrijdingstheologie gendercategorieën geen onderdeel gemaakt van haar hermeneutiek, ze incorporeerde de analyse van klasse, sekse en ras niet en bleef in de lijn van een patriarchale en westers-eurocentrische theologie, die niet in staat bleek om de koloniale modellen achter zich te laten en plaats te maken voor dekoloniale theologieën. We hebben in dezen dus veel te danken aan vrouwen, aan seksueel diverse mensen en aan het noodzakelijke proces van dekolonisatie.

Deze Nicaraguaanse theoloog was een kind van zijn tijd en had wat betreft deze groepen een blinde vlek in zijn theologische werk, maar in zijn poëzie verwerkte hij wel enkele kritische genderelementen. De kunstenaar kan immers bijna altijd professioneler zijn dan de theoloog. Kunstenaars lopen met *poiesis* op hun tijd vooruit, wat een theoloog niet altijd bereikt.

Ik zal met betrekking hiertoe een parallel construeren tussen de tekst Marcus 5:41-43, 'Gebed voor Marilyn Monroe' van de Nicaraguaanse dichter en de realiteit van de pandemie waarin we nu leven. Ik zeg daarbij van tevoren dat ik geen exegeet ben, noch een expert in de Bijbel, maar een feministische theoloog die een bijbeltekst probeert te benaderen vanuit eigen contextualiteit in een gesprek van lichaam tot lichaam; dat wil zeggen, tussen het lichaam van de tekst en mijn eigen seksuele, erotische en verachte lichamelijkheid.

### Evangelie volgens Marcus 5,41-43

*'Hij pakte het kind bij de hand en zei haar: 'Talita koem.' In vertaling betekent dat: Meisje, ik zeg je, sta op. Meteen stond het meisje op en liep rond. Ze was twaalf jaar. Ze raakten buiten zichzelf van opwindning. Hij beval hun met nadruk dat niemand dit te weten zou komen, en Hij vroeg hun om haar eten te geven.'*

*Marcus 5,41-43, Willibrordvertaling 2012*

We kennen de naam van het twaalfjarige meisje dat Jezus opnieuw in de maatschappij incorporeerde niet, we weten alleen dat ze de dochter was van de leider van de synagoge. Het feit dat we alleen dat weten, impliceert dat ze een meisje was dat onder het gezag viel van een patriarchaal religieus systeem en dito ordening van het gezin, zoals gebruikelijk in die tijd. We weten ook niet of ze een jonge vrouw was die al verloofd was of dat er al een bruidsschat voor haar was afgesproken. Wat we weten is dat Jäirus, de vader van het meisje, om de redding van haar leven ging vragen, ondanks dat het slechts om een dochter ging. In de patriarchale culturele tradities van die tijd

werden zonen immers meer gewaardeerd dan dochters, behalve wanneer een vader zijn eer niet wilde verliezen door zijn woord te breken als er al een overeenkomst over een dochter was gesloten met andere mannen. Dat was hoe in die periode met de lichamen van meisjes omgegaan werd. Het ging niet om liefde, aangezien het huwelijk in patriarchale samenlevingen in veel gevallen een verdrag is dat met goederen en bezit te maken heeft.

In dit verhaal wordt het goddelijke werkelijkheid in het dagelijkse leven van vrouwen en hun lichamen: Jezus overschrijdt een grens en geeft deze jonge vrouw haar lichaam terug, tot verbazing van een samenleving die de lichamen van vrouwen in bezit neemt om hiermee patriarchale verdragen te sluiten en om lucratieve bruidsschatten voor hen te verkrijgen.

Door Jezus' handelen is het lichaam van het meisje niet langer bezit van haar familie, maar is nu van haar. Het behoort niet langer tot het patriarchale systeem, dat dacht dat het de eigenaar en heer was van de lichamen van vrouwen. Het is niet langer het wegwerplichaam,<sup>2</sup> maar het lichaam dat er wel degelijk toe doet. Het is niet langer een verachtelijk lichaam, maar een lichaam dat recht heeft op een leven zonder geweld. Daarom is de roep van Latijns-Amerikaanse en Caribische feministen zo'n klap in het gezicht van racistische, seksistische en kolonialistische patriarchale systemen: 'Mijn lichaam is van mij.' Want het eigendom van de lichamen van Latijns-Amerikaanse en Caribische vrouwen werd altijd toegekend aan mannen, eens te meer in een neoliberaal kapitalistisch systeem dat een pact heeft gesloten met het christendom over vrouwenlichamen, wat leidde tot koloniserend geweld over deze lichamen en levens.

De tekst vermeldt dat de jonge vrouw opstond en alleen liep, zonder hulp van wie dan ook, zonder van iemand afhankelijk te zijn. Waarom veroorzaakte ze zoveel schrik bij de synagogegemeenschap en haar familieleden? Het is omdat ze nu de eigenaar van zichzelf was, omdat ze nu haar eigen beslissingen kon nemen, omdat vrije lichamen overheersing, macht en onderwerping verslaan. Jezus' gebod om haar te voeden stelt ons voor de vraag: stierf dat meisje van de honger? Verkeerde die jonge vrouw misschien in een depressieve toestand vanwege haar situatie? Of was ze gewoon weer een slachtoffer van het patriarchale systeem dat vrouwen in het leven laat verdorren? Dit meisje is teruggekeerd naar de 'normaliteit', maar naar welke vorm van 'normaal'? Naar de normaliteit van verspilling, van uitbuiting, naar de normaliteit van het niet als een persoon worden beschouwd, naar de normaliteit van een levensbestemming zoals die al was toegewezen aan de vrouwen van haar tijd, misschien als een bestemming waarbij ze zichzelf moest wegcijferen, maar die ze toch niet heeft geaccepteerd?

Het lichaam is het gebied waar het dagelijkse leven plaatsvindt. Het voeden van het lichaam houdt, volgens Lorena Cabnal, een communautair denkende feministe uit de Xinca-gemeenschap, het volgende in:

Het bewuste herstel van het gebied van ons ‘eerste territorium’, het lichaam, als een emancipatorische politieke daad en overeenkomstig de feministische overtuiging van ‘Het persoonlijk is politiek’, en ‘Wat niet genoemd wordt, bestaat niet’. Het aannemen van een eigen, individuele lichamelijke als iemands eigen en onvervangbaar gebied, maakt het mogelijk het gevoel van bevestiging te versterken dat je er bent, bestaat en er mag zijn in de wereld. Daardoor ontstaat zelfbewustzijn, dat rekenschap geeft van hoe dit lichaam heeft geleefd in zijn persoonlijke, bijzondere en historische geschiedenis.<sup>3</sup>

In lijn met het communautair denkende feminisme argumenteert ecofeminisme dat het herstellen van lichamen als territoriale ruimtes een emancipatoire politieke daad is, aangezien we niet voor ecologie kunnen vechten als dit niet eerst door het herstel van het gebied van onze lichamen heen is gegaan. Daarom beschouwen we de opdracht van Jezus om het lichaam van een jong meisje te voeden als een daad van overtreding; de dochter van Jairus, het hoofd van de synagoge, is nu de mensheid: het is een gemeenschappelijk lichaam. Maar dit is een mensheid in lockdown of quarantaine, een mensheid met ernstige problemen in het gemeenschappelijke huis (*oikos*) dat ze bewoont, en een mensheid die wegwerplichamen voortbrengt in een necrofiele samenleving.

Herstel van het gemeenschappelijke lichaam is voor ecofeminisme ook het herstellen van het erotische als een trans-theologische categorie, als een verzameling van kennis, een politieke kracht en een subversieve mystieke houding. Deze komt voort uit de geschonden en verstrooide lichamen die steunen en kreunen van verlangen naar een waardiger, gelijkwaardiger en rechtvaardiger leven. *Eros*, *oikos* en *sophia* zijn de hartstochtelijke liefde voor de verschillende vormen van kennis die het gemeenschappelijke huis bewonen, als ook de lichamelijke waaruit ze voortkomen.

Deze drie samen vormen een profetisch voorstel tegenover neoliberale en religieuze vormen van fundamentalisme. De fundamentalistische vormen wekken meerdere fobieën op die de christelijke wijze van bestaan beschadigen door de afwijzing van diverse vormen van lichamelijke, rassen, culturen en seksualiteiten. De *ero-eco-sophia* is de hartstochtelijk erotische kracht van elk lichaam dat zich verzet tegen de neiging om in gemeenschap bestaande lichamen te willen koloniseren. Het lichaam van het meisje uit het Marcus-evangelie kan ook het gemeenschappelijke lichaam vertegenwoordigen van een door het patriarchaat gekoloniseerde samenleving van vrouwen.

*Ero-eco-sophia* komt voort uit het verlangen naar een immanente goddelijke ervaring die de kern van de passievolle kracht representeert en die deze drie-eenheid verenigt: *eros-oikos-sophia* maakt menselijker, in tegenstelling tot de patriarchale markt-God die pornografie presenteert als iets materieels om te verkopen, die leidt

tot gebroken lichamen en de obsceniteit van wegwerplichamen – vooral die van vrouwen, kinderen, migranten en het lichaam van de aarde.

### ‘Talita koem.’ Meisje, ik zeg je, sta op

Mensheid, meisje, ik zeg je, sta op! Maar niet om terug te keren naar de ‘normaliteit’ van de logica van de patriarchale markt, van de autoritaire patriarchale staat. Niet om terug te keren naar het biopolitieke regime van digitaal toezicht; opstaan juist om niet toe te staan dat de systemen of de patriarchale en neoliberale kapitalistische staten bezit nemen van ons lichaam, onze gezondheid en ons territorium. Niet om thuis te blijven bij de verkrachter of in situaties van geweld.

Meisje sta op! Sta op uit je modellen en vaststaande beelden.

Sta op! Niet alleen uit quarantaine en lockdown.

Sta op! Uit geweld, uit ecologische verwoesting.

Sta op! Uit je eigen patriarchale logica en de logica van de marktgod.

Sta op! Uit het neoliberale kapitalistische systeem, om nee te zeggen tegen een stortvloed aan informatie en meningen, tegen paranoia en pervers afstand houden als autoritair beschermingsbeleid.

Sta op tegen het risico om hervormingen te willen doorvoeren zonder vrouwen!

Mensheid, meisje, herstart een andere manier van leven. En weten we niet welke? Opstaan is onszelf opnieuw uitvinden zonder kolonisatie, zonder racisme, zonder seksisme en zonder fobieën.

### Geef haar te eten

Het probleem dat het hoofd moet worden geboden is hongersnood en armoede, die steeds opnieuw vrouwen en de mensheid achtervolgen, want de trend is een feminisering van armoede. En Jezus vraagt dat ze het meisje-mensheid te eten geven. Zal het autoritaire en patriarchale neoliberale kapitalistische systeem de mensheid voeden of haar laten verhongeren?

Te eten geven is zorg geven, het gewonde, zieke en gewonde lichaam herstellen ... Kunnen we ons voorstellen hoe we van dag tot dag zullen moeten blijven leven van de alledaagse openbaring?

Ik versta onder openbaring van het dagelijks leven: het vermogen om in de micro-verhalen van het leven van alledag iets te ontdekken dat ons wordt onthuld als een esthetische en tegelijkertijd epistemische ervaring.<sup>4</sup> Net zoals de kunstenaar de

wereld aanschouwt en een epifanisch ('openbarend') moment van schoonheid heeft of de filosoof die wordt verblind door een onthullend inzicht in kennis, zo wordt de plaats tussen alle gewone dingen een bijzonder geschikte plek waar het oneindige zich kenbaar maakt en de heilige ruimte wordt terugveroverd op het profane. De schepping terugvinden als een nieuwe vorm van het goddelijke is een epifanische handeling die vanuit het vleselijke bestaan komt ... vanuit het fragiele, het kleine, het alledaagse, het gewone, de vuilnislichamen.

Het goddelijke verbindt zich solidair met gevallen lichamen, met geschonden en verminkte lichamen, met zieke lichamen, met geracialiseerde lichamen en met seksueel diverse lichamen. Dit gebeurt in een subversieve daad van openbaring op grond van de dagelijkse microverhalen die deze lichamen leven. Dit is een aanmoediging om de alledaagsheid van de geschiedenis op een specifieke, 'openbarende', epifanische manier te bekijken: als de plek waar het goddelijke zich in het alledaagse solidair verbindt met lichamen die als profaan worden beschouwd.

Dit alles gebeurt om een eschatologische tijd binnen te gaan, dat wil zeggen: een heropleving uit de chaos van geweld, onrecht, ongelijkheid en corruptie en het binnengaan van de tijd van de gemeenschap op kleine schaal. Het is als een erotische handeling, een daad van menselijke vrijgevigheid die boven zichzelf uitgaat, om de gevallen wereld te herstellen, uitgaande van het eigen, kwetsbare lichaam.

Dit houdt een verandering van ritueel in: een terugkeer naar huiskerken, waar geen leider, 'predikant', of gewijde pastoor is die voorgaat, maar waarin men terugkeert naar vormen van ritueel die betekenis hebben voor het gezin, die elk lid van het gezin kan uitvoeren, een spontaan ritueel, opkomend vanuit het dagelijks leven en vanuit de behoeften van elk lid van de gemeenschap. We moeten meer inzetten op een spirituele ervaring dan op een religieuze liturgie. We moeten breken met de logica van de markt en meedoen aan de profetische beweging van antiracistische, antiseksistische en anti-elitaire protesten die de aard van het systeem dat de wereld regeert ontmaskeren. Het is de 'kyriologische' tijd ('tijd bepaald door God') van profetische vormen van spiritualiteit, die het racistische, kolonialistische, kapitalistische en patriarchale wereldsysteem aan de kaak stellen. Deze vormen van spiritualiteit worden ingebracht door huiskerken, die de openbaring van het goddelijke in het alledaagse kunnen beleven omdat ze kleine, familiale gemeenschappen zijn. We hebben een verandering nodig van patriarchale metaforen van het heilige naar 'epifanische' metaforen van onderlinge gemeenschapsrelaties. We hebben ecologische spiritualiteiten nodig die nieuwe vormen van relatie met de natuur en met een waardig menselijk leven voor zichzelf en voor de planeet inbrengen in en vanuit verhalen vanuit het kleine en het alledaagse om de plaats in te nemen van een macrotheologie; dit is het alternatief van een ecofeministische nanotheologie.



## Gebed voor Marilyn Monroe

Heer,  
neem tot U dit meisje, dat de hele wereld kende als  
Marilyn Monroe,  
ook wanneer dit niet haar echte naam was,  
(maar Gij kent haar naam, de naam van het weeskind dat  
verkracht werd toen ze negen was,  
de naam van het verkoopstertje  
dat op haar 16de een eind wilde maken  
aan haar leven)  
dit meisje, dat nu voor U staat, zonder make-up  
zonder haar manager,  
zonder fotografen, zonder handtekeningen uit te delen,  
eenzaam als de astronaut voor de nacht van het universum.  
Als kind droomde zij dat ze naakt in een kerk stond  
(zo was te lezen in het weekblad Time)  
voor een knielende menigte,  
hun hoofden naar de aarde gebogen,  
en ze moest op de toppen van haar tenen lopen  
om hun hoofden niet te vertrappen.  
Gij kent onze dromen beter dan alle psychiaters.  
Kerk, huis, hol –  
dat betekent de veiligheid van de moederschoot,  
maar toch ook veel meer dan dat ...  
De hoofden, dat zijn haar bewonderaars, dat is toch duidelijk  
(de massa hoofden in de duisternis, in het schijnwerperlicht)  
maar de tempel, dat zijn niet de studio's van 20th Century Fox.  
De tempel – uit marmer en goud –  
is de tempel van haar lichaam.  
En daar staat de Mensenzoon met een zweep in de hand  
en verdrijft ze, de managers van 20th Century Fox,  
die uw gebedshuis tot rovershol maakten.

Heer,  
in deze wereld die besmeurd is door zonde en radioactiviteit  
bevindt Gij een verkoopstertje niet schuldig,  
die er, zoals alle verkoopstertjes, van droomde om filmster te zijn.

En haar droom werd werkelijkheid  
(maar een werkelijkheid in Technicolor)  
zij acteerde alleen maar volgens het draaiboek dat wij haar gaven  
draaiboek van ons eigen leven. En het was een absurd filmscript.  
Vergeef haar, Heer, en vergeef ons allen  
onze 20th Century  
deze kolossale superproductie, waaraan wij allen meedoen.  
Zij hongerde naar liefde en wij gaven haar kalmeringsmiddel.  
Tegen de treurigheid om ons gebrek aan heiligheid,  
raadde men haar de psychoanalyse aan.  
Gedenk, Heer, haar groeiende angst voor de camera,  
haar haat tegen het schminken – en zij schminkte zich voor iedere scène –  
en gedenk hoe haar afschuw steeds groter werd  
en zij almaar meer te laat op de set verscheen.  
Zoals ieder verkoopstertje  
droomde zij ervan een filmster te zijn.  
En haar leven was onwerkelijk als een droom,  
door de psychiater geanalyseerd  
en tot dossier gemaakt.  
Haar liefdesavontuurtjes waren als een kus met gesloten ogen,  
wanneer men dan de ogen opent, en merkt  
dat het slechts een filmkus was.  
En dan doven de schijnwerpers uit!  
En worden de beide wanden van de ruimte afgebouwd  
(het was een filmset).  
En de regisseur gaat er met het draaiboek vandoor,  
de scène is gedraaid.  
Of zoals een reis op een jacht,  
een kus in Singapore, een dans in Rio,  
de ontvangst in het landhuis van de hertog  
en de hertogin van Windsor  
allemaal bekeken vanuit een sjofele flat.  
De film is afgelopen – maar zonder *happy end*.  
Men vond haar dood in haar bed, de hoorn in de hand.  
En de politie wist niet met wie ze wilde spreken.  
Het was  
alsof iemand het nummer van de enige vriendenstem gedraaid had  
En een stem op de band hoort kraken: WRONG NUMBER.

Of wanneer iemand, getroffen door de kogel van de gangster,  
de hand uitstrekt naar een telefoon die niet aangesloten is.

Heer,  
wie het ook is, die zij wilde horen  
en niet bereikte (misschien was het ook niemand  
of iemand wiens nummer niet in het telefoonboek van  
Los Angeles staat).  
Neemt Gij de telefoon op!

*Ernesto Cardenal*<sup>5</sup>

Ik keer terug naar het werk van pastor Ernesto (en ik wil hem graag als priester aanduiden als een daad van verzet tegen de veroordeling van de kant van het instituut kerk waarmee hij zoveel jaren heeft moeten leven – en omdat ik denk dat hij het zou hebben gewaardeerd). Dit gebed toont de realiteit waarin vrouwen sinds de jaren zestig leefden. Wat ik wil benadrukken is het huiselijk en seksueel geweld, het geweld op de werkvloer, evenals het gebruik van vrouwenlichamen volgens de logica van de neoliberale kapitalistische markt. Deze hekelte Cardenal al in zijn poëzie. Het gaat om de verhalen van veel uitgebuite meisjes en van lichamen die te koop zijn. Het lijkt erop dat vrouwen, vooral uit verarmde landen, niet het recht hebben om te dromen; het zijn geracialiseerde en uitgebuite vrouwen die gebruikt worden als goedkope arbeidskrachten.

De mensheid die vertegenwoordigd wordt door Marilyn, was hongerig naar liefde en we boden haar kalmerende middelen aan. Jezus bood meisje-mensheid het voedsel van de liefde van gemeenschap en gezinsverband aan. In zijn gedicht hekelte pastor Cardenal dat de film eindigde zonder de laatste kus, zonder *happy end*, de gebruikelijke paradigma's doorbrekend. 'Men vond haar dood in haar bed, de hoorn in de hand.' Het is het verhaal van veel vrouwen in tijden van de 'andere' pandemie, het is het verhaal van veel ellendige lichamen in tijden van quarantaine en lockdown. Ik zeg je, meisje-mensheid, sta op! Geef haar iets te eten! Neem de telefoon op!

*Vertaling: Peter-Ben Smit*



Dr. Marilú Rojas Salazar hield op 16 november 2020 de (digitale) Dom Hélder Câmara-lezing in Amsterdam. Naar aanleiding van haar lezing is dit NZR-Cahier 'Opstandig leven' samengesteld.

- 
- 1 Vertaling: Nienke Pruiksmá.
  - 2 Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*. Routledge: New York, 3-4.
  - 3 Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. Las Segovias: ACSUR, 22.
  - 4 Kearney, R. (2010). *Anatheism. Returning to God after God*. New York: Columbia University Press, hfdst. 4 en 5.
  - 5 Vertaling overgenomen met toestemming van de uitgever. Inigo Bocken (2013). *Ernesto Cardenal. Poëtische wegen naar een kritische spiritualiteit*. Heeswijk: Berne Media, 35-37.

## 2 *De kunst van het opstaan*

Een respons op Marilú Rojas Salazar

Mariecke van den Berg

Er zijn mensen met wie het zo slecht gaat  
dat ze niet eens een lichaam hebben.

*César Vallejo*

*Het was een eer om op 16 november 2020 een respons te mogen geven op de lezing van dr. Marilú Rojas Salazar. In haar rijke lezing brengt ze veel verschillende zaken samen: feministische theologie, bevrijdingstheologie, poëzie. Wanneer ik de lezing nalees zou ik elke zin wel willen onderstrepen, en het spijt me dat hier de ruimte ontbreekt om op alles in te gaan. Een aantal thema's zou ik uit de lezing willen meenemen om verder op te reflecteren: de relatie tussen kunst en theologie, de rol van lichamen en protest, het thema van het opstaan, de notie van chaos en ten slotte die van gemeenschap in relatie tot de metafoor van het huis.*

### Kunst en theologie

Wat me trof in de lezing is dat gesteld wordt dat de kunstenaar profetischer is dan de theoloog, of wellicht zouden we kunnen zeggen dat de kunstenaar wordt *toegestaan* profetischer te zijn. Ik denk dat dit een belangrijke opmerking is, omdat die ons de gelegenheid biedt verder na te denken over de mogelijkheid van de theoloog als kunstenaar (en, wie weet, de kunstenaar als theoloog).

In de lezing van Marilú Rojas Salazar wordt meteen de meerwaarde duidelijk van het inbrengen van poëzie in de theologie. De gedichten van Ernesto Cardenal trekken andere registers open dan die waarover wetenschappers, inclusief theologen, doorgaans beschikken. Beelden tuimelen over elkaar heen: lichamen die verdwijnen,

het land dat een doodskist wordt, of nee, een ingezaaide akker. Het inbrengen van deze gedichten laat het belang zien van *theopoetics*, de vorm van theologie waar God niet zozeer begrepen of benaderd wordt door feitelijke en precieze statements, maar waar taal, zeker in de vorm van poëzie, proza, verhaal, een middel wordt om uitdrukking te geven aan altijd veranderlijke en tijdelijke religieuze ervaringen.<sup>1</sup>

Het profetische van deze vorm van theologie lijkt me in de eerste plaats, dat er zo werelden kunnen worden opgeroepen die nog niet bestaan, maar die wel een uitnodiging zijn voor de mensen die ze in verbeelding kunnen roepen. In de tweede plaats ontstaat er binnen deze vorm van theologie ook ruimte voor stemmen die in meer klassieke theologie soms moeilijk een plek kunnen krijgen: orale tradities, volksgedichten, de beeldtaal van de onderdrukte.

De lezing van dr. Rojas Salazar roept bij mij de vraag op of we niet meer moeten inzetten op theologie als een kunstvorm, om theologen meer kunstzinnige ruimte toe te staan om te experimenteren, en deze vaardigheden ook aan te moedigen en aan te leren bij jonge theologen. In het statement van Marilú Rojas Salazar resoneert de uitspraak van Cesar A. Cruz: *'Art should comfort the disturbed and disturb the comfortable.'* Dit is, wat mij betreft, ook in een notendop wat het Evangelie doet of zou moeten doen.

### Lichamen en protest

Rojas Salazar laat een rijke schakering aan lichamen de revue passeren: wegwerp-lichamen, kwetsbare lichamen, begraven lichamen, verdwenen lichamen, lichamen die opstaan uit de dood, het lichaam van Marilyn Monroe. We komen vrouwen tegen die met zorg omgaan met lichamen, zowel die van anderen als die van henzelf, zowel levend als dood, zowel aanwezig als verdwenen. Lichamen die samen laten zien hoe niet alleen de levenden, maar ook de doden inzet kunnen worden van politieke spelletjes en machtsuitoefening.

Elders<sup>2</sup> schreef ik, naar aanleiding van de omgang met lichamen na de ramp met MH17, over de publieke rouw van Rispa in 2 Samuël 21. Rispa, een bijvrouw van Saul, waakt over de lichamen van haar zoons, die door koning David aan de Gibeonieten zijn overgeleverd. Zij hebben de mannen vervolgens geëxecuteerd om zich op Davids voorganger Saul te wreken. Die had hen aangevallen, tegen de geldende verdragen in. Ze laten de lichamen aan hun lot over, maar Rispa blijft er bij waken en de aasdieren weggagen, net zo lang (sommige commentatoren gaan uit van een periode van een half jaar) tot David tot inkeer komt en de mannen een fatsoenlijke begrafenis geeft. Haar protest heeft iets profetisch, omdat zij de macht de waarheid aanzegt: door de aandacht te vestigen op de lichamen van haar dode zoons en de andere ge-

executeerde mannen, richt Rispa niet alleen de aandacht op deze specifieke lichamen, maar ook op de manier waarop de macht werkt. Haar protest werkt als een spiegel voor de leiders van het volk. Iedere dag dat zij daar zit, worden zij ter verantwoording geroepen. Rispa's verhaal is een van vele verhalen in de Bijbel die ons laten zien dat er zoiets is als de politiek van het dode lichaam.

Deze verhalen zijn overigens niet alleen in de Bijbel te vinden. In het geval van de crash van MH17 was er in Nederland veel verontwaardiging over hoe Oekraïense rebellen zouden zijn omgegaan met de lichamen van de slachtoffers. Wat ons land bereikte waren flarden informatie: beelden van een knuffelbeertje dat werd opgepakt, een verhaal over een ring die werd onteigend. Bij nader onderzoek bleken het flarden die niet klopten: er was een groter verhaal, het fragment ging nog verder, en daarin bleek juist wél respect te zijn voor de slachtoffers. Er was bovendien de plaatselijke bevolking, die zich inzette bij de zoekacties. Een groep vrouwen kookte elke dag voor het *search & rescue*-team. Het verhaal over gevoelloze rebellen die geen respect konden opbrengen voor de dood staaft de populaire idee van een beschaafd Nederland en een achtergebleven Oekraïne, maar het klopte niet met de werkelijkheid.

Wat mij hielp bij het opnieuw kijken naar de gang van zaken rond MH17 in relatie tot het verhaal van Rispa, was het werk van bevrijdingstheoloog Mario Aguilar.<sup>3</sup> In antwoord op de genocide in Rwanda in 1994 ontwikkelde hij een 'hermeneutiek van beenderen'. Aguilar zag dat in Rwanda de lichamen van veel slachtoffers niet begraven werden, maar juist tentoongesteld in kerken en herdenkingscentra. Ze waren voor iedereen te zien als een herinnering aan wat er gebeurd was. Geraakt door dit verschijnsel, stelde hij de vraag: wat gebeurt er wanneer we deze lichamen serieus nemen, wanneer we botten tot uitgangspunt van onze theologie maken? Aguilar gaat er van uit dat botten een verhaal te vertellen hebben, waar naar geluisterd moet worden. Zijn taak als theoloog is het vervolgens om deze verhalen in gesprek te brengen met verhalen die we in de christelijke traditie kennen over beenderen en God. Voor hem kunnen beenderen bijvoorbeeld Christus present stellen, omdat die zich juist liet kennen in en zich identificeerde met het lijdende lichaam.

De lezing van Marilú Salazar nodigt uit om de hermeneutiek van beenderen nog een stap verder te brengen, omdat zij vragen stelt over momenten waarop vrouwen op activistische wijze aanklaarten dat beenderen *ontbreken*. Er zijn situaties waarin er geen lichaam is, en juist de afwezigheid van lichamen de inzet is van een machtsspel, het machtsverschil tussen zij die weten waar de lichamen zijn en zij die dat niet weten. Kunnen we iets met verhalen over God en beenderen die recht doen aan deze extra laag van lijden, de laag van het niet-weten? Ik denk van wel.

Rispa's hierboven genoemde actie van hardnekkige publieke rouw doet denken aan de moed van de Dwaze Moeders uit Argentinië: een mensenrechtenorganisatie



die aandacht vraagt voor tijdens het regime van dictator Videla verdwenen mensen. Mensen die zijn opgepakt en van wie het lichaam nooit gevonden is. Net als Rispa vertrekken deze vrouwen, met op hun hoofd een luier met daarop naam en geboortedatum van hun verdwenen kind, nadrukkelijk vanuit hun moederschap. Vanuit die positie (en wellicht de sentimenten die dat met zich meebrengt) kunnen ze zich een vorm van protest veroorloven die van anderen wellicht niet getolereerd zou worden. Net als Rispa laten de Dwaze Moeders een hardnekkig doorzettingsvermogen zien. Nog steeds komen ze iedere donderdag samen op het Plaza de Mayo in Buenos Aires om blijvend de vraag stellen: waar zijn de lichamen? Waar zijn onze familieleden?

Dit protest heeft, net als dat van Rispa, iets profetisch. Het is een vorm van protest tegen een wereld die lichamen ook vandaag de dag nog wil reguleren, misbruiken, of laten verdwijnen. Aandacht voor vergeten en afgedankte mensen, de zorg voor hun lichamen zelfs als er geen lichaam is, erkent dat lichamen, zoals wereldpriester Ernesto Cardenal in zijn gedicht ook zegt, zaden zijn, dat begraven lichamen zullen opstaan wanneer mensen zich om hen bekommeren, voor hen zorgen, hen laten spreken tot de realiteit van hun eigen lichamen en hun eigen levens. Juist lichamen die kwetsbaar zijn of gebroken, waar menselijkheid afwezig lijkt te zijn, laten schrijnend zien wat er ontbreekt maar eigenlijk zou moeten zijn.

## Opstaan

Boeiend vind ik verder de notie van het opstaan, van opstanding en wat die kan betekenen voor vrouwen, meisjes, minderheden. In het evangelie volgens Marcus komen we een stem tegen die zegt: 'Meisje, ik zeg je, sta op.' Dit is een sterk en performatief statement: een statement dat eerder een werkelijkheid oproept dan omschrijft. Het klinkt een beetje als de tekst van een hip-hopliedje. Het verhaal van het dochtertje van Jäirus nodigt mij uit te onderzoeken of het hier om een eenmalige actie gaat, of dat Jezus hier wellicht aansluit bij een langere traditie van mensen een zetje geven zodat ze kunnen opstaan. Misschien gaat het hier om een profetische stem die een rode draad vormt door de Bijbel; wellicht krijgen we hier ook een hermeneutische sleutel aangereikt, in de vorm van het steeds weer stellen van de vraag: laat deze tekst, deze preek, deze praktijk, mensen daadwerkelijk *opstaan*? Ik bedoel dat niet per se in een strikt lichamelijke zin, waarvan bijvoorbeeld mensen met een beperking zouden zijn uitgesloten, maar in een meer existentiële zin. Worden mensen aangemoedigd zichtbaar te worden, zich uit te rekken en aan de slag te gaan? Ik moest bijvoorbeeld denken aan de volgende tekst uit Ezechiël 2:

*‘[Ik hoorde een stem] die tegen mij zei: ‘Mensenkind, sta op, dan zal ik met je spreken.’ Terwijl deze woorden klonken, voer er een geest in mij die me weer op deed staan, en er werd opnieuw tegen mij gesproken ...’*

*Ezechiël 2,1-2, Nieuwe Bijbelvertaling 2021 (NBV21)*

Om een profeet te zijn, een gemeenschap van profeten, een gemeenschap van mensen die zich kunnen voorstellen hoe de wereld er anders uit kan zien, moeten we opstaan. We moeten ook leren om de stem of de geest te begrijpen die ons daartoe uitnodigt. De gebiedende wijs uit Ezechiël (en trouwens ook uit Marcus) zou je kunnen tegenstaan. De stem van het opstaan klinkt daar bijna autoritair, het lijkt of we zelf geen zeggenschap hebben tot we geroepen worden. We zijn klein, we liggen neergeknield tot deze stem, een mannelijke stem (?) ons ‘redt’ en ons op laat staan.

Deze opvatting over de wijze waarop we geroepen worden, roept een beeld op van God als een gentleman die ons minzaam opraapt als we struikelen op de stoep. Maar ik hoor in deze uitnodiging vooral het verlangen om met ons als gelijken te spreken, van aangezicht tot aangezicht. Eerst moet Ezechiël opstaan, dán zal God met hem spreken. Deze manier van opstaan getuigt niet van een verlangen naar mensen die in de modder rondkruipen, wachtend tot ze worden opgeraapt. Het vers laat eerder een vorm van opstaan zien van mensen die geleerd hebben hoe het voelt als hun voetzolen de aarde raken waarop ze leven, wanneer ze weten (ongeacht of hun eigen lichaam letterlijk in staat is om te staan) hoe het is om stevig te staan. Ezechiël is daarbij een ‘mensenkind’ dat binnen de traditie zonder problemen als profeet herkend wordt.

In Marcus spreekt de stem iemand anders aan: een meisje dat net de puberteit heeft bereikt met alles wat dat binnen een patriarchale samenleving betekent, zoals Marilú Rojas Salazar heeft aangegeven. Ook dit meisje is een mensenkind, misschien nog wel meer dan Ezechiël, en de tekst vraagt ons of wij in haar ook een profeet kunnen zien.

### Heilige chaos

In haar lezing geeft dr. Rojas Salazar uitdrukking aan het verlangen om verlost te worden van de chaos van geweld, onrecht, ongelijkheid en corruptie. Ze noemt het aantal vrouwen dat dagelijks in Mexico wordt vermoord, tussen de elf en zestien, een ronduit schokkend aantal.

De contexten zijn niet zomaar te vergelijken, maar chaos is ook een dagelijkse realiteit in Nederland en in Europa: in gezinnen met lage inkomens, mensen die (op het moment van schrijven ook vanwege Covid-19) de voedselbank leeg aantreffen,

die zich aan de grenzen van Europa bevinden, waar ze vast zijn komen te zitten in het niemandsland tussen het land waar ze geen toekomst meer zagen en het continent dat hen niet wil hebben. En dan is er nog de chaos die het dagelijks leven nu eenmaal bij tijden met zich meebrengt: die van ziekte, dood en de onvoorspelbaarheid van de toekomst. Het verlangen naar het einde van die ontwrichtende aspecten van chaos is begrijpelijk.

Maar er is ook een andere, meer positieve manier van denken over chaos. Deze meer waarderende opvatting komen we tegen in het postmoderne denken en postmoderne theologie. Daar gaat het om een zekere herwaardering van chaos als het doorbreken van de structuren van de gevestigde orde, voor zover die onderdrukkend en uitsluitend werkt. Ik besef dat het een grote stap is van de materiële chaos van onveilige huizen en vluchtelingenkampen naar juist een verlangen naar het aanbren- gen van chaos in vastgeroeste manieren van denken. Misschien is een verlangen naar intellectuele of zelfs maatschappelijke chaos wel een privilege van mensen zoals ik, voor wie het leven er verder nogal geordend en voorspelbaar uitziet.

Toch zou ik nog wat verder willen denken over het vrez en omarmen van (verschillende soorten van) chaos. Systematisch theologe Catherine Keller vraagt zich bijvoorbeeld af: 'Is chaos duister, gevaarlijk en slecht? Of is het de oersoep waaruit alle leven ontstaat?'<sup>4</sup> Keller wijst er op dat chaos in mainstream theologie moet worden onderdrukt door zijn tegenhanger: orde.<sup>5</sup> Deze orde, betoogt zij, is echter meestal de orde van de structuren van witte suprematie en heteronormativiteit, de orde van een veronderstelde scheppingsorde waarin deze structuren zouden zijn vastgelegd. Zo bezien wordt orde juist een retorisch machtsmiddel. Het is de orde van de flyers van Focus on the Family en Civitas Christiana, conservatief christelijke organisaties die het traditionele kerngezin 'verdedigen' met een beroep op de notie van scheppingsorde. Wanneer we met dit soort orde te maken krijgen, zou ons antwoord moeten zijn dat we opnieuw leren om chaos te waarderen, evenals de mensen die in de geschiedenis vaak als in het bijzonder 'chaotisch' zijn gezien: vrouwen, lhb-ti's, mensen van kleur, de armen.

Voor Keller is chaos niet zozeer een ontwrichtende kracht die met geweld onderdrukt en geordend moet worden, maar een web van mogelijkheden, een aanzet tot 'worden' (*becoming*). Beide perspectieven lijken me belangrijk: het ter discussie stellen van een onderdrukkende vorm van orde, maar ook de dagelijkse realiteit van mensen die er juist de dupe van zijn dat anderen in hun leven een chaos aanrichten. De uitdaging lijkt me de middelen te ontwikkelen die ons in staat stellen te onderscheiden hoe chaos in verschillende contexten op verschillende manieren functioneert, zowel in letterlijke/materiële zin als in metaforische/intellectuele zin, zodat we verschillende soorten chaos leren herkennen: destructieve chaos, profetische

chaos, heilige chaos. Om na te denken over hoe we solidair kunnen zijn met degenen die behoefte hebben aan veiligheid, commitment, transparantie en gelijkheid. En met hen die behoefte hebben aan ontwrichting, non-conformisme, brutaliteit en het doorbreken van normen.

### Huizen en gemeenschappen

Dan ben ik, tot slot, gegrepen door de verbanden die in de lezing worden gelegd tussen huis, kerk en gemeenschap. In de lezing komt de notie van het huis verschillende malen terug. Aan de ene kant is het huis voor veel mensen, in het bijzonder kinderen, vrouwen en queers, allesbehalve een veilige plek. Het is eerder een plek van geweld en onderdrukking. Aan de andere kant zijn huizen en families de context waar de primaire geloofsgemeenschap gevormd zou moeten worden. Huizen zijn bij uitstek de plek waar we de aanwezigheid van het goddelijke kunnen ervaren in het dagelijks leven; de huiskerk is waar we rituelen kunnen bedenken die betekenisvol zijn voor families, buiten de hiërarchische structuren van georganiseerde religie. Wat we nodig hebben, betoogt Marilú Salazar, is ‘een verandering van patriarchale metaforen van het heilige naar als het ware geopenbaarde metaforen van wederzijdse gemeenschapsrelaties’.

Ik vraag me af of het huis inderdaad een metafoor is die dit kan bewerkstelligen. Ik ben wat aarzelend om het huis zomaar te omarmen als een geopenbaarde metafoor die goed zal uitpakken voor vrouwen en anderen die historisch gezien niet zomaar aanspraak konden maken op het huis. Het huis heeft een belangrijke plek in de patriarchale discoursen waar we nu juist zo graag afstand van willen doen, ook in de Bijbel. ‘Dit is het huis van mijn Vader’ (Johannes 2,16), getuigt Jezus nogal stevig, en vaak is dat nog steeds de realiteit: huizen behoren de vaders toe. Soms letterlijk, omdat mannen degenen zijn die doorgaans over meer financiële middelen beschikken en dus vaker huizenbezitter zijn. Vaker (hoewel gelukkig lang niet altijd) ook symbolisch: de wensen en behoeften van mannen staan centraal in de ruimte van het huis, hun stemming bepaalt wat er wel of niet kan.

Het huis kan, met andere woorden, niet zomaar worden losgetrokken van de maatschappelijke structuren waarin dat huis zo belangrijk wordt gevonden en waarbinnen het ook een bepaalde functie vervult. Laat ik nog een voorbeeld geven: zo’n vijftien jaar geleden, dus toen de openstelling van het huwelijk voor paren van gelijk geslacht nog een relatief nieuwe mogelijkheid was, schreef ik mijn scriptie over de wijze waarop lesbische vrouwen hun weg probeerden te vinden in de klein-gereformeerde kerken in Nederland (Nederlands Gereformeerde Kerken; Gereformeerde Kerken vrijgemaakt; Christelijk Gereformeerde Kerken). Verschillende stellen die ik

interviewde, vertelden me dat hun kerkelijke gemeenschap hen meer en meer begon te erkennen als een legitiem paar. Om dit te onderstrepen voerden ze argumenten aan zoals: ‘We *zijn* ook een echt stel, we hebben een serieuze relatie, we hebben zelfs een huis gekocht samen.’ Dit soort opmerkingen zijn lang bij mij blijven hangen en de herinnering wordt weer geactiveerd door de lezing van Marilú Rojas Salazar. Aan de ene kant kan ik er begrip voor opbrengen dat je als lhbt-koppel, dat lange tijd geen toegang had tot erkende samenlevingsvormen zoals een geregistreerd partnerschap of het huwelijk, op ander wijzen tot een vorm van symbolische erkenning moet komen. Het samen aangaan van een hypotheek lijkt me in zekere zin een nog veel groter commitment dan het aangaan van een huwelijk of partnerschap als zodanig. Bovendien steun ik van harte de inclusie van lhbt’s in de kerk. Tegelijkertijd zie ik hoe de inclusie van wat eerder als ‘afwijkend’ werd gezien toch vaak gaat via het deels steunen van patriarchale en heteronormatieve structuren en discoursen. We (wij queers) worden uitgenodigd om huizen te kopen, hypotheek af te sluiten, zo normaal mogelijk te zijn (en ons daarbij, net als vele anderen, in de schulden te steken). Het huis blijft daarbij staan als het ultieme symbool voor het normale, het gevestigde, het veilige en het bekende. Echter, zoals het huis fysiek gezien vaak een onveilige plek is, zo zou je ook kunnen stellen dat het huis een onveilige metafoor is. Ik deel het verlangen naar geloofsgemeenschappen waar mensen solidair zijn met elkaar, waar rituelen spontaan kunnen ontspruiten uit het dagelijks leven. Wel denk ik dat we voorzichtig moeten zijn in de metaforen die we voor deze gemeenschap kiezen.

Op dit moment werk ik het idee uit dat de hut zich beter leent voor het doordenken van gelijkwaardige, speelse en solidaire vormen van gemeenschap, dan het huis. Een hut roept andere associaties op: die van buiten zijn, in de natuur zijn, op de grens van de bewoonde en de onbewoonde wereld. Ik denk nu dan even aan een hut zoals je die in landen als Noorwegen en Zweden wel tegenkomt, een *stuga*, bedoeld voor mensen die een lange voettocht maken. Zo’n hut is een tijdelijk verblijf dat niet gebouwd werd om te imponeren, maar om de bescheiden functie van tijdelijke schuilplaats te vervullen. Als jij de hut weer verlaat, verlies je ook de zeggenschap over die plek, en komt de hut vrij voor iemand anders die er gebruik van wil maken. Op een hut neem je geen hypotheek, de hut staat op grond die niet van jou is. Een hut gaat niet om bezit, maar om een manier van leven en kijken. Een hut is een bescheiden plek die het minimale biedt voor mensen om het ergens een tijdje uit te houden, maar juist door die eenvoud blijft er veel ruimte over om rond te kijken en je fantasie te gebruiken.

Ik zou om die reden willen pleiten voor geloven als een vorm van hut-denken in plaats van huis-denken. Net als bij chaos zitten er overigens twee kanten aan dit

verhaal. Er zijn mensen die zich een tijdelijk verblijf in een hut kunnen permitteren, maar vooral omdat ze daar zelf voor kiezen. Ze hebben de middelen om op elk gewenst moment terug te keren naar hun huis en hun veilige bestaan. Er zijn ook mensen die in hutten wonen omdat er voor hen geen plek is in huizen. Zij wonen noodgedwongen in sloppenwijken, in tentenkampen aan de randen van Europa, of gewoon in wankel zelfgebouwde constructies in de bossen in Nederland omdat ze zich als seizoenarbeider geen andere plek kunnen veroorloven. De hut is geen romantische, pure, veilige tegenhanger van het huis. Ook aan de hut zitten stekelige kanten. Maar juist om die reden roept de hut op om verbeelding en spel te laten samen gaan met solidariteit met permanente hutbewoners.

Ik wil nogmaals Marilú Rojas Salazar bedanken voor haar lezing, die ons allemaal veel heeft gegeven om verder over na te denken. Ik hoop van harte dat er gelegenheid zal komen om dit in de toekomst ook 'offline' te doen.

- 
- <sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld Wilder, A.N. (1976). *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination*. Philadelphia: Fortress; May, M.A. (1995). *A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection*. Londen en New York: Continuum International Publishing; Cruz-Villalobos, L. (2015). *Theological Poetry*. Santiago de Chile: Hebel Ediciones.
  - <sup>2</sup> Berg, M. van den (2019). Bones Talking Back: Theology and Public Mourning After the Crash of Flight MH17. *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 27, 175-195.
  - <sup>3</sup> Aguilar, M. (2009). *Theology, Liberation, and Genocide: A Theology of the Periphery*. Londen: SCM Press.
  - <sup>4</sup> Keller, C. (2012). 'Be the Fish': A Theology of Creation out of Chaos. *World & World* 32(1), 15-20.
  - <sup>5</sup> Keller, C. (2002). *The Face of the Deep. A Theology of Becoming*. Londen en New York: Routledge.

### 3 *Zaadjes van verbinding*

In gesprek met Rommie Nauta

Nienke Pruiksma

*Tijdens de Dom Hélder Câmara-lezing reageerde Rommie Nauta op het referaat van Marilú Rojas Salazar. Zij woonde en werkte van 1989 tot 1998 in Nicaragua en is goed bekend met het werk van Ernesto Cardenal en de context waarin zijn werk en theologie ontstond en leefde. Na terugkomst in Nederland bleef de band met Latijns-Amerika en zending levend in haar opeenvolgende banen bij de Protestantse Kerk in Nederland (en haar voorlopers). Ze was jarenlang manager van Kerk in Actie en is nu strategisch adviseur bij de Protestantse Kerk. In het gesprek dat we naar aanleiding van de lezing voerden zochten we naar de verbanden tussen Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie, hoe die vandaag vorm krijgt in onder het andere het eco-feministische werk van Marilú Rojas Salazar en hoe we daar in Nederland in kerk en theologie mee aan de slag kunnen.*



*Wat is de impact van de bevrijdingstheologie, de theologie van Ernesto Cardenal en meer actueel verwoord door Marilú Rojas Salazar in de Dom Hélder Câmara-lezing van 2020, op jouw theologische ontwikkeling die ook verweven is met Latijns-Amerika?*

‘Marilú Rojas Salazar begon haar lezing met een gedicht van Ernesto Cardenal. Dat vond ik erg mooi en bracht me terug naar mijn eigen geschiedenis. De kennismaking met bevrijdingstheologie heeft me voor de theologie gered. Tijdens mijn studie aan de Vrije Universiteit (VU) vond ik bijna alles interessant, maar ik miste de verbinding met het leven van gewone mensen. Het was een ontdekking dat er een manier van theologiseren bestond die bewust vanuit eigen ervaringen wilde vertrekken. Dat heeft me op een heel nieuw spoor gezet.

In mijn studietijd hebben Hans [Snoek, partner] en ik een jaar in Buenos Aires gestudeerd. Naar het buitenland gaan was toen nog ongebruikelijk; we werden zelfs ontvangen door de rector van de VU. Het idee om naar Argentinië te gaan was ontstaan door het eredoctoraat dat de VU in 1980 verleende aan dr. José Míguez Bonino, docent aan het de protestantse faculteit ISEDET in Buenos Aires. Eigenlijk best bijzonder dat de VU toen op die manier aandacht vroeg voor de opkomst van de bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika.

We gingen in Buenos Aires met de andere studenten mee naar activiteiten van de Dwaze Moeders en naar vieringen van basisgemeenten in de sloppenwijken. De colleges reikten ons een theoretisch raamwerk aan van een voortdurend heen en weer tussen (maatschappelijke) context en Bijbel en traditie. Wat me erg aansprak was de kracht van het gemeenschappelijk de Bijbel lezen. Dat is echt de basis geworden voor hoe ik nu ook nog denk over theologie.

Na het verblijf in Latijns-Amerika reisden we een aantal jaren, samen met andere studenten, door het land om met groepen in plaatselijke gemeenten de Bijbel te lezen. Dat was een geweldige tijd. Er was veel belangstelling voor, getuige ook de vertaling van het Evangelie van Solentiname van Ernesto Cardenal. Zijn aanpak inspireerde velen en ook mij: gewoon gaan zitten met de mensen op het eiland Solentiname en hén laten spreken in plaats van als theoloog met jouw schema's te komen. Dat wilde ik ook en het sloot aan bij mijn ervaringen in de vrouw en geloof-beweging uit die tijd.

Toen Hans en ik na de studiekeerperiode negen jaar in Nicaragua werkten, probeerden we onze studenten mee te nemen in het leggen van verbinding tussen dagelijks leven en de Bijbel en theologie. Ernesto Cardenal was met deze aanpak in die periode bijzonder, ook onder bevrijdingstheologen. En hij heeft dat ook altijd volgehouden. Hij heeft zich uiteindelijk ook gedistantieerd van het Sandinisme in de vorm die het later kreeg. Ik denk omdat hij altijd die verbinding heeft gehouden met het gewone leven.’

*Hoe heb jij in je werk de brug kunnen slaan tussen Latijns-Amerika en Nederland?*

‘Toen wij terugkwamen uit Latijns-Amerika heb ik veel geluk gehad dat ik aan de slag kon bij de kerk in wat nu het werk is van Kerk in Actie. Daardoor kon ik de verbinding houden met kerken en theologie buiten Europa en dat doorvertalen naar de kerk in Nederland. In het begin vond ik dat best lastig. Dan ging ik ergens preken en zag al die kerkgangers in de banken met hun dikke jassen aan, niemand zei iets terug, en ik vroeg me af wat er in die hoofden omging. Het heeft wel een tijd geduurd om me weer thuis te voelen in Nederland en de aansluiting in de kerk te vinden.

Van een afstand bekeken lijkt Nederland het paradijs op aarde. Hoe bevoorrecht ben je wel niet als je in een land als Nederland geboren wordt? Maar als je inzoomt, ontdek je natuurlijk ook hier mensen die gezien moeten worden. Ook in Nederland maken mensen van alles mee in hun leven, is er strijd en hoop en is er aandacht en bemoediging nodig. Ook in Nederland is het zo dat als je in een kring gaat zitten – zoals we proberen te doen bij Kerk in Actie met contextueel bijbellezen – je ziet dat mensen hun eigen levensverhaal kunnen verbinden met de Bijbel, en je ook ziet dat dat iets doet in hun leven.

Het sprak me aan dat Marilú Rojas Salazar in haar lezing heel expliciet inzet bij het gewone, alledaagse leven en het persoonlijke als uitgangspunt neemt. Ik ben er zelf van overtuigd dat als je daar niet begint, je ook niet terechtkomt bij de grote vragen. Marilú Rojas Salazar sluit aan bij Ernesto Cardenal als zij zegt: theologie begint bij de incarnatie in het gewone leven van mensen. Alle revolutionairen die in de ideeënwereld leefden van de revolutie, hebben uiteindelijk ook hele rare dingen gedaan. Dus ik denk dat het essentieel is om verbinding te hebben met het microniveau, anders wordt het niks.

Dat zie je ook in de bijbelverhalen en in het optreden van Jezus: het begint altijd bij een persoonlijke ontmoeting en van daaruit kun je een groter verhaal vertellen. Het is heel moeilijk om het andersom te doen. Als theologen zijn we gewend om vanuit abstracties te denken. Dat is natuurlijk heel mooi, maar er komt pas beweging als je het kunt verbinden met het geleefde leven. Dat is een grote uitdaging, ook voor onze kerk. Vertrekken vanuit het persoonlijke betekent niet dat je het grotere maatschappelijke verhaal laat liggen. Dat gebeurt ook in de kerk waar mensen zich bijvoorbeeld inzetten voor vluchtelingen in hun eigen omgeving. Je verbindt je aan een persoon of gezin. Maar daarmee komen direct ook de grote vragen van gerechtigheid en barmhartigheid. Dat is gewoon zo, verbinding met andere mensen zet je in beweging.’

*Hoe leg je de verbinding tussen wat eigen is en wat ander(s) is, hoe leg je de verbinding met wat verworpen is en wordt, met wat Marilú Rojas Salazar wegwerplichamen noemt?*

‘Als je voorbij het individuele kijkt, dan is er de kerk als gemeenschap, en idealiter als beweging. Aan een beweging kun je richting geven: waar wil je naar toe? Waar wil je zijn? Met wie wil je je verbinden? En ook dan denk ik aan de Bijbel, aan Jezus. Die ging op pad en het hoort bij de kerk om er op uit te gaan. Je komt niet in contact met mensen als je thuis op de bank blijft zitten. Een stap zetten in de richting van andere mensen buiten je eigen bubbel, is in onze samenleving niet vanzelfsprekend. Het is best moeilijk, ook voor mensen uit de kerk, om de rafelranden op te zoeken. Kwetsbaarheid is voor veel mensen in Nederland een moeilijk ding, er is toch de verwachting dat het autonome individu zijn of haar eigen leven kan bepalen. Uitsluiting ligt op de loer als je dat niet lukt.

Ik heb in Latijns-Amerika geleerd dat het leven niet maakbaar is en dat ellende je op ieder moment kan overvallen. Zoals Marilú Rojas Salazar het zegt: lichamen zijn kwetsbaar en kunnen gemakkelijk beschadigd raken. Geloof is dan je houvast. Je hebt God nodig. Op wie kun je anders vertrouwen? Ik heb in Nicaragua veel liefde gekregen voor de kleine kerkjes van de pinksterbeweging, als een gemeenschap waar mensen ervaren dat ze in al hun problemen en kwetsbaarheid niet alleen zijn en gedragen worden door God.’

*Hoe worden die verbindingen gelegd in het werk van Kerk in Actie?*

‘Kerk in Actie ziet zichzelf als deel van de wereldwijde kerk waarin we als broeders en zusters met elkaar verbonden zijn. De ervaringen uit een andere context zijn niet één op één over te zetten naar Nederland. Contextueel denken betekent ook de eigenheid van Nederland erkennen en aansluiten bij wat hier nodig is. Als je een tijd in het buitenland gewoond hebt, dan word je je bewust van contextualiteit, dat het bestaat. Veel mensen zijn zich daar niet van bewust: theologie is contextueel, de Bijbel is contextueel, hoe wij God ontmoeten is contextueel.

In onze context in Nederland is het al heel wat als mensen zich verbinden met de verhalen in de Bijbel. In Latijns-Amerika lag de theologie als het ware op straat. Wij missen hier een vanzelfsprekende religieuze context. Het verlies van verbinding tussen het aards en het hemelse doortrekt onze hele samenleving, ook de kerk. Het is op dit moment een gegeven dat de kerken als geheel krimpen en een minderheid worden. Misschien op wereldschaal niet zo erg, maar we verliezen als samenleving daardoor ook veel.

We hebben een verantwoordelijkheid om onze ‘schat in de akker’ te bewaren en door te geven. Ook al is dat in het kleine, het is goed voor de hele samenleving. En dan zijn we weer terug bij het ‘zaadje’ uit het gedicht van Ernesto Cardenal.’

# 4 *Goed leven en het goede leven*

Een interculturele, dekoloniale en  
profetische dialoog

Nienke Pruiksma

*Is goed leven en het goede leven hetzelfde? Of gaan er werelden van verschil schuil achter de subtiele verschuiving van de combinatie bijwoord-werkwoord naar lidwoord-bijvoeglijk naamwoord-zelfstandig naamwoord? In dit artikel bekijk ik hoe de verschillen in formulering contextuele verschuivingen in de relatie tussen God, mens, gemeenschap en schepping met zich meedragen. Door die verschillen naar voren te halen, ontstaat er een dialoog tussen contexten en culturen, die hopelijk een nieuwe blik geeft op de eigen Nederlandse context en wat goed leven en het goede leven hier zouden kunnen betekenen.*

## Inleiding

Om na te denken over goed leven en het goede leven maak ik in dit artikel gebruik van het concept profetische dialoog van Stephen Bevans en Roger Schroeders. Hieronder zet ik eerst uiteen wat dat betekent en waarom het in het gesprek rondom goed leven en het goede leven wat mij betreft een waardevolle methode is.

Door zending te zien als dialoog, schrijven Bevans en Schroeder, ontstaat er openheid tussen mensen, hun verhalen en hun contexten. Ze beschouwen dit primair als een proces van een missiewerker die een nieuwe culturele context in een ander land binnengaat, maar mutatis mutandis zou dit ook gelden voor missieprojecten waar de taal en de macro-context wel bekend zijn. Het gaat hierbij om de houding

van een zendingswerker ten opzichte van de context waarin zij of hij aan het werk gaat. Dialoog betekent het achterlaten van de eigen vooronderstellingen en overgaan in een andere cultuur en naar andere mensen. Het betekent luisteren, voor spreken en onderwijzen. 'Missie als dialoog is het ambt van aanwezigheid, van respect. Het is in de grond van de zaak een getuigenis van de God die zich in dialoog onder ons beweegt, van het vleesgeworden Woord, en van de gemeenschap in God zelf die ons oproept tot gemeenschap met ons universum en met elkaar.'<sup>1</sup> Missie is daarnaast om te beginnen profetisch in de zin dat het '(...) goede nieuws over de God van Jezus Christus en Gods visie voor de wereld' wordt gedeeld, niet op eigen autoriteit, maar op Gods autoriteit.<sup>2</sup> Daarnaast is missie profetisch, schrijven Bevans en Schroeder, in de traditie van de oudtestamentische profeten in hun

(...) heldere kritiek en het blootleggen van elk onrecht in de wereld. (...) Het evangelie dat christenen verkondigen is een evangelie van rechtvaardigheid. Het is de verkondiging van een wereld van gelijkheid en deelname, een wereld waarin de grootste de dienaar is van allen, een wereld van vrede en mogelijkheden.<sup>3</sup>

Ten slotte is missie profetisch in de zin dat de christelijke gemeenschap voorspiegelt wat het Koninkrijk van God en wat de wereld in Gods ogen zou kunnen zijn.<sup>4</sup>

Dit betekent dat missie als profetische dialoog altijd met beide voeten in de context staat. Bevans en Schroeder halen daarvoor 1 Tessalonicenzen 2:1-7 aan: het evangelie verkondigen ondanks tegenwerking, om Gods wil, zonder oogmerk van eigenbelang, 'met de tederheid van een voedster'. Hoe missie in een bepaalde context vorm krijgt, is dus in dialoog met die context en kan na het luisteren, het leren, het onderscheiden soms ook betekenen dat er op respectvolle wijze vanuit het christelijk geloof een tegenover geboden wordt, of dat de dialoog een tegenover blijkt te zijn ten opzichte van de eigen vooronderstellingen, context, zending en theologie.

Als we vanuit de missiologie en interculturele theologie een bijdrage willen leveren aan het gesprek over goed leven en het goede leven, dan kan profetische dialoog ons daarbij, ook zonder dat we aan het reizen gaan, helpen. Het daagt ons namelijk niet alleen uit in gesprek te gaan met de Bijbel, maar ook met elkaar en met andere zienswijzen. In het gesprek tussen die teksten en contexten kunnen we dieper inzicht in onszelf krijgen, juist ook door naar (con)teksten van anderen (over de Ander) te luisteren en onszelf en onze context in een nieuw en soms kritisch licht te bekijken.

In deze bijdrage geef ik, aan de hand van voorbeelden, een indruk van drie gesprekspartners in de dialoog omtrent goed leven en het goede leven. Het gesprek opent dicht bij huis: het voorbeeld komt uit de Nederlandse context en betreft boeken en

materialen die door de Protestantse Kerk in Nederland zijn getipt aan of ontwikkeld voor de leden om met het jaarthema ‘Het goede leven’ (2020-2021) aan de slag te gaan. De tweede stem in het gesprek brengt de internationale kerkelijke en missionaire wereld binnen: centraal staan de twee meest recente grote documenten over zending uit de evangelicale en oecumenische zendingswereld, namelijk *The Cape Town Commitment* (2010) van de Lausanne Beweging en *Samen voor het leven* (2013) van de Commission on World Mission and Evangelisation van de Wereldraad van Kerken. De derde stem in de dialoog komt vanuit Latijns-Amerika, en dat is de stem die de notie van goed leven inbrengt vanuit een beweging die op zoek is naar dekolonisatie van het denken en leven op het continent. Daarvoor gaat zij onder andere te rade bij de manier van leven en spiritualiteit van de oorspronkelijke bevolking.

En dan is er een vierde stem die impliciet in alle drie aanwezig is, namelijk die van mij, de auteur: een witte Nederlandse vrouw, theoloog, lid van de Protestantse Kerk met een jarenlange deelname aan de interculturele en oecumenische dialoog, die vier jaar in Latijns-Amerikaanse kerkelijke contexten heeft gewerkt rondom thema’s van sociale rechtvaardigheid en de marginalisatie van minderheden, met name de oorspronkelijke bewoners van het continent. Dit artikel komt dus ook voort uit de wegen die ik heb mogen gaan en de vragen die daaruit voortkomen. Het is een poging om die dialoog tussen culturen en contexten vruchtbaar te maken in en voor de Nederlandse context, verweven als zij is met andere contexten.

### Zoeken naar het goede leven als (protestantse) christenen in Nederland

Zoals hierboven aangegeven, begint het artikel dicht bij (mijn) huis met de zoektocht naar wat goed leven of het goede leven zou kunnen zijn. In een tijd waarin Covid-19 volop het leven bepaalde, startte de Protestantse Kerk in Nederland in september 2020 met het jaarthema ‘Het goede leven’. De geleefde realiteit van lockdowns, sociale afstand, het verbod op samenkomsten, het bewustzijn van de kwetsbaarheid van leven en onze manier van (samen) leven, maakt het thema urgent. Het materiaal dat op de website beschikbaar is gesteld is met name bedoeld voor het gesprek in de gemeenten en biedt een waaier aan bijbelteksten en creatieve methoden om de uitwisseling op gang te brengen. Daarnaast werden er een aantal boeken rondom dit thema aangeraden die verdieping kunnen geven aan het gesprek. Is er een rode draad te vinden in al die verschillende aanzetten rondom ‘het goede leven’?

Om te beginnen wil ik eens kijken naar een aantal materialen die de Protestantse Kerk zelf ter beschikking stelde: een interview met de scriba René de Reuver, een

voorstel voor een groot huisbezoek en een bijbelstudie. Hoe geven deze richting in de thematiek?

In een interview over ‘Het goede leven’, zegt De Reuver dat het goede leven ‘alles met God te maken heeft. Hij maakt het leven goed. Niet in de zin van succesvol of moreel beter, maar je leven – met alle vreugde en verdriet – wordt in een ander kader gezet. Het licht van God, het licht van vergeving, valt over jouw leven.’<sup>5</sup> Dat het goede leven in het licht van God de oppervlakkige notie van het goede leven als welvaart en welzijn van jouw naasten op zijn kop zet, blijkt als De Reuver het verhaal van de rijke jongeling aanhaalt als leidraad voor wat het goede leven werkelijk inhoudt:

(...) er is niks mis met het hebben van geld en goed, maar als het je verhindert om je leven toe te wijden aan God en Jezus te volgen, dan is dat keurige leven helemaal niet zo goed. Dan volg je de geboden enkel als religieuze plicht of als een manier om te scoren. De weg van de navolging begint niet bij een exact recept, maar bij vrijheid en overgave.<sup>6</sup>

De Reuver zet hier dus, met verwijzing naar het verhaal van de rijke jongeling, een onderscheid in tussen welvaart sec en het goede leven. Ook in het voorstel voor gemeenten om met dit interview aan de slag te gaan is dit de insteek, en worden de deelnemers uitgenodigd na te denken over wat het voor hen betekent dat het goede leven ‘alles met God te maken heeft’.<sup>7</sup>

In de door Kerk in Actie (onderdeel van de Protestantse Kerk in Nederland) geboden contextuele bijbelstudie op Matteüs 6:19-34 staat in de inleiding:

De vrijheid om zelf keuzes te maken is steeds belangrijker in onze maatschappij. Het is een belangrijk onderdeel van onze opvatting van wat ‘het goede leven’ inhoudt. In de Bijbel wordt de bezorgdheid van de mens om in zijn levensbehoeften te voorzien gezet tegenover de onbezorgdheid, het leven in vertrouwen op God. Welke invulling wordt in de tekst die we lezen gegeven aan het goede leven? Wat betekent dit voor ons leven en voor de keuzes die wij maken?<sup>8</sup>

Deelnemers aan de bijbelstudie gaan op verkenning van hun eigen context en leven, doen een close reading van de bijbeltekst en verkennen tot slot handelingsperspectieven die verandering kunnen bewerkstelligen. In de achtergrondinformatie die voor de facilitator geschreven is wordt nog benadrukt: ‘De gerichtheid op God en zijn koninkrijk én hoe we omgaan met onze naasten – gerechtigheid – is hetgeen waar Jezus de mensen toe oproept. Hij weet dat als we zó leven, en daar onze focus

hebben, de materiële zorgen naar de achtergrond verdwijnen en de mensen bloeien in Gods Licht.<sup>9</sup>

Ook hier wordt dus de vraag naar hoe we onze (relatieve) welvaart zien tegenover de armoede die er in de wereld is en Jezus' oproep in deze bijbeltekst om juist niet aan het materiële te hangen. En als we deze oproep serieus nemen, welke consequenties dat heeft voor ons leven.

Voor een groothuisbezoek wordt voorgesteld aan de slag te gaan met Deuteronomium 30:15-20. Waar deze tekst in de verzen 15-18 vrij concreet is over op welke basis Gods volk de keuze heeft tussen leven en dood, worden mensen gevraagd na te denken over vers 19-20: 'Kies voor het leven, voor uw eigen toekomst en die van uw nakomelingen.'<sup>10</sup> In de geboden reflectie van ds. Alice van Halsema wordt deze vraag gekaderd door de klimaatcrisis en de bedreiging die dit vormt voor toekomstige generaties, maar nu al tot handelen zou moeten leiden: 'Hopelijk zijn christenen wél bereid om – in elk geval in hun eigen persoonlijke leven – de keuzes te maken die nodig zijn voor de toekomst van henzelf en die van hun kinderen. Het zal vast wat kosten, maar toch: het zal best 'te doen' zijn.'<sup>11</sup>

Een van de boeken die aangeraden worden om het jaarthema uit te diepen in de gemeente is *Verlangen naar het goede leven. Samen lezen, samen delen, samen eten* van Jos Douma. Hij gaat hierin op zoek naar anders kerk-zijn. Hoewel gepubliceerd in 2016, krijgt het in 2020-2021 een acuut nieuwe impact. Voor Douma is de uitdrukking het goede leven een manier om ons dagelijks leven te verbinden met het evangelie:

(Het) roept aan de ene kant associaties op met genieten van wat het leven op deze aarde te bieden heeft. Dat genieten doen we dan bij voorkeur samen met andere mensen. Aan de andere kant is de uitdrukking 'het goede leven' ook open naar de boodschap van de Bijbel: het gaat over het leven, het échte leven, dat gekomen is door Jezus en dat werkelijkheid wordt door zijn Geest.<sup>12</sup>

Johannes 10:10-11, waarin Jezus zegt dat Hij gekomen is om leven in al zijn volheid te geven omdat Hij de goede herder is, is een leidend vers in Douma's boek. Hij beschouwt leven in volheid als onlosmakelijk verbonden met het koninkrijk van God, aanwezig en toekomstig.<sup>13</sup> Douma zet er vervolgens op in hoe we dat in de kerk 'hoofd, hart en handen'<sup>14</sup> kunnen geven. Het goede leven heeft te maken met hoe we handelen: als mensen geschapen naar Gods beeld en gelijkenis, in navolging van Christus, geleid door de Heilige Geest, met de geboden en de gaven van de Geest als



leidraad.<sup>15</sup> Douma's voorstel is in het kerk-zijn te concentreren op, zoals de ondertitel van het boek al verradt, samen lezen, samen delen en samen eten. Deze drie aspecten verbinden de tradities van avondmaal, doop en verkondiging met nieuwe mogelijkheden van kerk-zijn die liturgie en leven verbinden – in en voorbij aan de zondagse viering.<sup>16</sup>

Een ander boek dat werd getipt voor verdieping op het jaarthema is *Goed en zinvol leven. Levenswijsheid, deugd en geluk in bijbels perspectief* van ds. J. Westland. Westland voert hierin een dialoog tussen bijbelse en christelijke bronnen van levenswijsheid enerzijds en overtuigingen die in de verschillende contexten van de Bijbel en christelijke geschiedenis bestonden anderzijds. Aan het einde bespreekt hij ons huidige tijdsgewricht in het licht van de inzichten uit het Oude en Nieuwe Testament die hij heeft beschreven. Voor Westland staat het belang van de Schrift als een paal boven water, want 'daar vinden we het fundament van alles wat dient tot een zinvol leven'.<sup>17</sup> Het kernthema in de zoektocht naar goed en zinvol leven in dit boek is Spreuken 9:10: 'Het beginsel van wijsheid is de vreze des HEEREN.'<sup>18</sup>

Op basis van oudtestamentische teksten – met een nadruk op de relatief praktische wijsheid van Prediker en Spreuken – concludeert Westland '(...) dat voor een goed en zinvol leven de rechte relatie met God onmisbaar is. Deze relatie mag ondanks onze zonde gekleurd worden door de vreze des HEEREN. Immers, Hijzelf wil in genade met mensen omgaan. Het is wijsheid ons aan die genade over te geven en eruit te leven. Dat verbindt ons aan de weg die Hij wijst in Zijn geboden en beloften.'<sup>19</sup>

In het hoofdstuk over het Nieuwe Testament<sup>20</sup> bespreekt de auteur een breed palet aan deugden zoals geloof, afhankelijkheid, vertrouwen, zelfverloochening. Deze staan in het teken van Gods wijsheid zoals die zich toonde in de dood van Jezus Christus aan het kruis, in Gods heilshandelen in de geschiedenis. Christelijk leven staat daarbij in het teken van de vrucht van de Geest (Galaten 5:22): liefde, blijdschap, vrede, geduld, vriendelijkheid, goedheid, geloof, zachtmoedigheid en zelfbeheersing. Christelijke levenswijsheid is volgens Westland '(...) de kruisgestalte van de liefde, die uitwaaiert in een prachtig kleurenpalet'.<sup>21</sup> Door het geloof in Christus hebben mensen hieraan deel: 'Het verleden van Zijn kruis en opstanding, het heden van Zijn regering door Woord en Geest en de toekomst van Zijn verheerlijking zijn bepalend voor onze wijsheid, onze deugd en ons geluk.'<sup>22</sup>

In zijn bespreking van de huidige markt van levenswijsheid onderkent Westland goede aspecten in het brede aanbod. Maar voor het besef van afhankelijkheid van Gods genade als het gaat om deugd en wijsheid is de Bijbel onmisbaar.<sup>23</sup> In het laatste hoofdstuk kijkt de auteur hoe christelijke wijsheid en deugd van toepassing zijn

op een aantal facetten van het leven: huwelijk en gezin, onderwijs, werk en ontspanning, leiderschap in het bedrijfsleven, politiek, kerk en gemeente.

Waar veel auteurs rondom het thema goed leven aarzelen al te prescriptief te worden, schuwt dominee Westland dit niet. Daarmee trekt hij grenzen en velt hij oordelen, zeker ook wat betreft de huidige Nederlandse context die men juist vanuit de zoektocht naar goed en deugdzaam leven zou kunnen bevragen. Zijn focus ligt in die zoektocht met name op het individu, haar of zijn relatie met God en Christus en hoe dit uitwerkt in haar of zijn levenskeuzes en houding in relaties tot anderen.

Een derde boek dat werd aangeraden is het recent gepubliceerde boek *Eenvoudig leven. Bijbelstudies over het goede leven* van Sam Janse en anderen. Hier wordt het kader van goed leven door de context gegeven: de auteurs selecteerden bijbelteksten ‘die licht werpen op het goede leven, toegespitst op actuele vragen rond de zorg voor de schepping en duurzaamheid, de zorg voor de naaste en sociale gerechtigheid’.<sup>24</sup> In het proces van het schrijven van de bijbelstudies bleek ‘het goede leven niet anders te zijn dan het eenvoudige leven. Dat vraagt dat je als mens uit één stuk, vanuit de heelheid van het hart (Psalm 86:11), dwarse keuzes niet uit de weg gaat.’<sup>25</sup> De auteurs bespreken een breed arsenaal aan teksten en bevragen die na een exegetische op wat die nu te zeggen hebben over goed leven in ons tijdsgewricht. Paul Schenderling schrijft in zijn studie van Spreuken 11:19-28 waarin heel concreet over goed en kwaad gedrag wordt nagedacht: ‘God heeft de wereld goed – uit liefde – geschapen, als een levend verband. God heeft alleen het goede lief en haat het kwade. Hij wil dat wij óók alleen het goede liefhebben en het kwade haten.’<sup>26</sup> Heel concreet betekent dat vandaag volgens hem:

Het kwaad mijden is: voorkómen dat we schepselen uit het levende verband – het weefsel van het leven – rukken voor de bevrediging van onze behoeften. Dit raakt direct aan ons koopgedrag, of ruimer geformuleerd: aan de manier waarop we onze economische activiteiten vormgeven, dichtbij en ver weg. Economische keuzes hebben in het grotere verband een duidelijke betekenis: *alleen* als we ons afzijdig houden van het kwaad, kan God het oorspronkelijke goede herstellen. Het goede zoeken is: zorg dragen voor het leven, omdat *het goede zelf* leven is.<sup>27</sup>

Het is in de combinatie van bijbelstudies en actualisaties, met gespreksvragen en inspiratie, afgewisseld met de ervaringsverhalen van mensen die zoeken naar een goed, eenvoudig leven, dat dit boek een interessante bijdrage levert aan hoe christenen vandaag hun geloof aan hun manier van leven kunnen koppelen. En in alles klinkt door: datgene dat leven bevordert, en niet alleen menselijk leven, is goed. Dat is het goede dat God liefheeft en zou de mens ook lief moeten hebben.

De vraag naar het goede leven wordt niet alleen in de kerk of door christenen gesteld. Voor de Protestantse Lezing, jaarlijks uitgesproken op Hervormingsdag, waagde in 2020 minister-president Rutte zich er ook aan. Vanuit zijn hervormde achtergrond en liberale politieke vertrekpunten geeft hij een invulling aan wat het goede leven wat hem betreft inhoudt. Vanuit de context van de pandemie zegt hij: 'Maar wat de coronacrisis ons sowieso leert is dat het leven, als het erop aan komt, niet draait om meer meer meer, en al helemaal niet om meer ik ik ik, maar om samen, om verantwoordelijkheid en aandacht voor de mensen om je heen ... Het leven draait om contact, om echt menselijk contact. Dat is uiteindelijk het enige dat telt.' Hij haalt hierbij de gelijkenis van de rijke jongeling aan en noemt bezit ballast die je aan het einde achterlaat.

Een belangrijke tekst in het betoog van de minister-president over goed leven is de brief aan de Romeinen en het beeld van het lichaam waarin ieder deel een rol heeft. Rutte zegt:

Het betekent namelijk dat iedereen in zijn of haar leven goed kan doen, dus een goed en betekenisvol leven kan leiden, en dat de optelsom van ieders bijdrage meer is dan de som der delen. Ik noem dat, in navolging van Frits Bolkestein, graag het bezielend verband in de samenleving, de kracht en energie die in mensen zit, die ons bij elkaar houdt en die ons als geheel sterker maakt. Ieders bijdrage telt. Niemand is belangrijker dan een ander. (...) Een goed leven is een leven dat betekenis heeft in het leven van anderen. We bestaan niet zonder een ander. (...) Iedereen is iemand van wie wordt gehouden. Dus ieders leven doet ertoe. Daar ben ik diep van overtuigd.<sup>28</sup>

Interessant in deze tekst is dat ze weinig indruk geeft van wat de rol van de overheid zou behoren te zijn als het gaat om goed leven. Zowel vanuit de Bijbel als vanuit zijn liberale politieke gedachtegoed legt Rutte de nadruk op het belang van het collectief. Maar hoe dit collectief er vervolgens uit dient te zien of waartoe het belangrijk is, dat blijft een beetje in het midden. In de context van de tweede golf van de pandemie (de lezing werd in het najaar van 2020 uitgesproken) is echter de boodschap dat we niet leven voor onszelf maar voor elkaar (bij Rutte gaat het uiteindelijk niet echt om de Ander met een hoofdletter) vanuit een politieke beweging die toch vooral vrijheid op de markt en vrijheid voor het individu voorstaat wel opmerkelijk.

Het blijkt uit bovenstaande beschrijvingen dat het antwoord op de vraag naar goed leven of het goede leven geenszins eenduidig is. De meeste materialen gebruiken 'het goede leven' als titel of leidraad en zoeken naar antwoorden in de Bijbel en

traditie hoe dit vorm te geven in onze context. Hierbij wordt met name gekeken naar de verhouding tussen een christelijk en bijbels perspectief op het goede leven en een wereld waarin individualisme, materialisme, Covid-19 en de klimaatcrisis dat goede leven bedreigen. Goed leven wordt minder gebruikt. Als het wordt gebruikt is dat deels synoniem aan het goede leven en deels in een striktere bijbelse ethisch-morele zin. In dat laatste geval zijn vragen naar wat christelijk handelen is in de relaties en situaties in het leven van primair belang.

Om invulling te geven aan wat het goede leven inhoudt wordt er aan een breed scala van bijbelteksten gerefereerd. Er zijn een aantal teksten die vaker terugkomen zoals de Tien Geboden, de notie van leven in volheid (Johannes 10:10) of het verhaal van de rijke jongeling. De auteurs en voorstellen trekken daarnaast een brede lijn door de theologie heen: (christelijke) antropologie, pneumatologie, christologie, ecclesio-logie, bijbelwetenschappen en hermeneutiek worden ingezet om invulling te geven aan de notie van goed leven/het goede leven. Goed leven is een vraag en een zoektocht die mensen, gemeenschappen vanuit en ondersteund door hun geloof en lezen van de bijbel ondernemen, een leven lang. Het is een oproep tot handelen en keuzes in het leven, in én voorbij de kerk. Maar hoe dit precies uitpakt en wat de oproep is die vanuit de Bijbel wordt gehoord ligt toch vaak in het midden. Voorbeelden passeren de revue, maar de meeste materialen mijden een al te prescriptieve invulling van wat goed leven/het goede leven zou zijn. Het is dus aan de (gemeenschap van) verstaan- ders om daar in dialoog met elkaar, de Bijbel en de context invulling aan te geven.

### Goed leven in de missionaire beweging

Deze tweede paragraaf beschrijft hoe in de twee meest recente documenten uit de oecumenische en evangelicale zendingswereld gekeken wordt naar vragen omtrent (goed) leven. Ik kijk alleen naar *Samen voor het leven* en *The Cape Town Commitment*, omdat de vraag naar goed leven altijd een sterke contextuele component in zich draagt (zoals ook al te zien was in het materiaal uit Nederland): hoe goed te leven als christenen op basis van het evangelie van Jezus Christus in deze, *onze*, tijd. De paragraaf dient ook als een soort van brug tussen contexten: van Nederland, via de internationale wereld, naar Latijns-Amerika. Beide internationale documenten zijn een weerslag van processen in de oecumenische en evangelicale beweging van de laatste decennia. Hieronder geef ik een impressie hoe vanuit de kringen van de Wereldraad van Kerken en de Lausanne Beweging naar leven, naar goed leven wordt gekeken. *Samen voor het leven* (2013) is de meest recente verklaring omtrent zending van de Wereldraad van Kerken. In de inleiding op de Nederlandse vertaling van het document schrijft Gert Noort:

Volgens de verklaring is echt leven te vinden daar waar de Geest van God is. Echt leven is het scheppingswerk van God viëren. Dan viëren we niet alleen de gave van de wereld die we bewonen, maar ook Gods bevrijding van onderdrukking, het helen van gebroken gemeenschappen en vooral ook de belofte dat God de schepping zal herstellen.<sup>29</sup>

Leven centraal stellen zoals deze verklaring doet was niet onomstreden, want is daarin alle leven gelijk? Nogmaals Gert Noort:

De nieuwe zendingsverklaring stelt dat de Geest van God werkt waar leven opbloeit. Het is daarmee dus een criterium om de geesten te kunnen onderscheiden. Of beter nog: om te kunnen zien waar Gods Geest werkt. De nieuwe zendingsverklaring legt hier onder meer een verbinding met inheemse religies en wijsheidstradities.<sup>30</sup>

De pneumatologische insteek zegt daarmee voorzichtig dat de notie dat Gods genade niet door mensen wordt bepaald en ons begrip overstijgt en dat alle leven onderdeel van Gods schepping is.<sup>31</sup> Dit heeft gevolgen voor hoe we als christenen zending zien. Zending, zo zegt het tweede lemma van de verklaring:

begint in het hart van de drie-enige God. De liefde die de heilige drie-eenheid verbindt, vloeit over naar de hele mensheid en de schepping. De missionaire God die zijn Zoon naar de wereld zond, roept het hele volk van God (Johannes 20:21) op om een gemeenschap van hoop te zijn en geeft het daartoe de kracht.<sup>32</sup>

Hoewel er strikt gesproken niets staat over goed leven of het goede leven, kan dat impliciet wel zo worden opgevat: het document opent en sluit namelijk met een verwijzing naar Johannes 10:10: ‘maar ik ben gekomen om hun het leven te geven in al zijn volheid’. In het eerste lemma, die net als de boven geciteerde tweede, een trinitarische insteek heeft, staat:

We geloven in de drie-enige God die schepper en verlosser is, en die al het leven onderhoudt. God schiep de hele *oikoumene* naar Gods beeld en is voortdurend in de wereld aan het werk om het leven te versterken en te beschermen. We geloven in Jezus Christus, het Leven van de wereld, de incarnatie van Gods liefde voor de wereld (Johannes 3:16). De missie van Jezus Christus gaat ten diepste om het versterken van het leven in zijn volheid (Johannes 10:10). We geloven in God, de Heilige Geest, de Gever van Leven, die leven onderhoudt en kracht geeft, en die de hele schepping vernieuwt (Genesis 2:7; Johannes 3:8). Wie het leven ontkent, verwerpt de God van

het leven. God nodigt ons uit om deel te nemen in de levengevende missie van de drie-enige God en stelt ons in staat om getuige te zijn van het visioen dat er overvloedig leven is in de nieuwe hemel en op de nieuwe aarde.<sup>33</sup>

De missie van Christus is het versterken van leven in volheid. Goed leven of het goede leven dient dus gezien te worden in het verlengde daarvan. Het tegenovergestelde, zo staat te lezen, is het ontkennen van leven en houdt in dat mensen de God van het leven verwerpen. Alles dat leven ontkent is dus als de dief die komt om te roven, slachten en vernietigen uit Johannes 10:10 en staat in scherp contrast met de missie van Christus en goed leven.

In het document wordt vervolgens gevraagd en uitgewerkt hoe de kerk en christenen bij kunnen dragen aan leven in volheid, want 'het is haar missie om nieuw leven te brengen en te verkondigen dat God liefdevol aanwezig is in onze wereld'.<sup>34</sup> Leven is centraal voor Gods missie, omdat God degene is die door de geschiedenis, door tijden en contexten heen in de schepping handelt en 'die de volheid van het leven zoekt voor de gehele aarde, door gerechtigheid, vrede en verzoening'.<sup>35</sup> Evangelisatie, authentiek getuigen in woorden en daden, voor het heil van de wereld en de glorie van de drie-enige God, dient dan ook gestuurd te worden door waarden die het leven respecteren.<sup>36</sup> Degenen die leven in de marges van de samenleving spelen een profetische rol in zending.

Het document rondt af met:

De drie-enige God nodigt de gehele schepping uit voor het Feest van Leven door Jezus Christus die kwam 'om hun het leven te geven in al zijn volheid' (Johannes 10:10) door de Heilige Geest die het visioen van het rijk van God beaamt: 'Zie, ik schep een nieuwe hemel en een nieuwe aarde!' (Jesaja 65:17). Nederig en hoopvol beloven we trouw aan de zending van God, die alle dingen herschept en alle dingen verzoent. En we bidden: 'God van het leven, leid ons naar gerechtigheid en vrede!'<sup>37</sup>

Door de pneumatologische en trinitarische insteek is het mogelijk om leven centraal te stellen in *Samen voor het leven* zonder grenzen te trekken. Immers, het bevorderen en versterken van leven – en dit zouden we als de essentie van goed leven kunnen beschouwen – is niet een exclusief christelijke taak. Dit document geeft echter wel duidelijk aan waarom het voor christenen centraal dient te staan in het deelnemen aan Gods missie. Door leven centraal te stellen wordt Gods gehele schepping tot hart van zending en daagt uit om nieuwe manieren van zending te ontwikkelen.<sup>38</sup> De nadruk ligt op volheid van leven (en tegen alles dat dat structureel bedreigt zoals conflict of de vrijemarkteconomie) en collectief/kerkelijk handelen in het licht van het Evange-

lie: het document is immers geschreven door een collectief van vertegenwoordigers van kerkelijke en missionaire organisaties met deze achterban als doelgroep. Het individu en haar of zijn keuzes en handelen zijn in het document secundair.

In het *Cape Town Commitment*<sup>39</sup> wordt het individu wel steeds aangesproken – en dit is goed te verklaren vanuit de evangelicale identiteit van de organisatie en haar achterban. De leidende vraag in het document is die naar hoe te getuigen van Jezus Christus en zijn leer in onze tijd en context. Het document begint in de inleiding dan ook met het schetsen van de veranderende context die impact heeft op ‘onze manier van leven, denken en omgaan met elkaar’.<sup>40</sup> De veranderingen die genoemd worden, zijn globalisatie, digitalisering en het verschuivende economische en politieke evenwicht en met zorg worden ‘de wereldwijde armoede, etnische conflicten, het milieu en de klimaatcrisis’ genoemd.<sup>41</sup> Net zoals in *Samen voor het leven* is in het *Cape Town Commitment* het goede leven of goed leven niet een formulering die expliciet wordt gebruikt. Echter, er zijn voldoende noties te vinden in het document over wat goed leven zou moeten inhouden. Hieronder zal ik er een aantal uiteenzetten.

Het eerste deel van het *Cape Town Commitment* bestaat uit een geloofsbelijdenis die gestructureerd wordt door het werkwoord liefhebben, en is tegelijk ook een schuldbelijdenis van het menselijk tekortschieten. Liefde, zo staat geschreven, is een uitdaging om God lief te hebben, onze naaste lief te hebben als onszelf, lief te hebben zoals Christus ons heeft liefgehad en de wereld lief te hebben zodat deze gered kan worden.<sup>42</sup> Dit betekent:

Deze vorm van liefde is niet alleen een geschenk dat God in ons hart uitstort. Het is tegelijk een gebod dat de gehoorzaamheid van onze wil vereist. Deze liefde betekent gelijkvormigheid aan Christus, onwrikbaar in volharding, zachtmoedig in nederigheid, onverzettelijk tegen het kwaad en tegelijk teder bij barmhartigheid voor iedereen die lijdt, moedig onder lijden en zelfs trouw tot in de dood. Aan deze vorm van liefde gaf Christus op aarde gestalte, en de maat ervan is de verheerlijkte opgestane Heer. Wij belijden dat een dergelijke, allesomvattende bijbelse liefde het allesbepalende kenmerk van discipelen van Jezus Christus hoort te zijn.<sup>43</sup>

Het bovenstaande hoort zich te uiten in een bijbelse levensstijl, die bestaat:

uit gerechtigheid, mededogen, nederigheid, integriteit, waarachtigheid, seksuele reinheid, vrijgevigheid, vriendelijkheid, zelfverloochening, gastvrijheid, vredestichten, afzien van vergelding, goeddoen, vergeving, vreugde, tevredenheid en liefde – allemaal tegelijk in levens vol aanbidding en trouw aan God.<sup>44</sup>

Door op deze manier te leven, door gehoorzaam te zijn aan de bijbelse levensstijl, worden mensen deelgenoot van Gods verbond, en laten christenen zien dat wat het evangelie in hun leven bewerkstelligt, een ethische verandering die teken is van Gods genade.<sup>45</sup> Zending is dus enerzijds het gehoorzaam zijn aan God door het leiden van een leven in het licht van het evangelie – in de context van de wereld van vandaag – en anderzijds het delen van dit goede nieuws met anderen. Evangelisatie en sociaal-politieke betrokkenheid dienen met elkaar verbonden te zijn, omdat Gods verlossing mensen zowel persoonlijk als sociaal geheel verandert.<sup>46</sup>

Het tweede deel van het *Cape Town Commitment* is een oproep tot actie en getuigenis van christenen en kerken in de wereld, in verschillende levenssferen en in uiteenlopende contexten, culturen en omstandigheden op basis van de belijdenis uit het eerste deel. Zo wordt er gekeken naar:

- hoe christenen de waarheid kunnen verkondigen in een pluralistische en globaliseerde wereld, op de werkvloer, in de media, in de kunst en in het publieke leven;
- hoe christenen kunnen bijdragen aan het bouwen aan de vrede van Christus aan joden, in etnische conflicten, voor armen en onderdrukten, voor mensen met een beperking en voor de lijdende schepping;
- hoe christenen dienen te leven onder andersgelovigen vanuit de ander liefhebben als jezelf, vanuit een bereidheid om te lijden en te sterven omwille van de liefde van Christus, vanuit actie, vanuit respect voor de diversiteit van discipelschap, door verkondiging onder en vanuit gastvrijheid met vluchtelingen en migranten en door te pleiten voor godsdienstvrijheid;
- hoe de wil van Christus onderscheiden kan worden voor wereldevangelisatie onder onbereikte en onbenaderde volkeren, in orale culturen, door vorming van leiders, in geurbaniseerde regio's, onder kinderen, daarbij levend uit gebed;
- de noodzaak de kerk terug te roepen tot nederigheid, integriteit en eenvoud, door als nieuwe mensen met God te wandelen, door in liefde te wandelen en ontspoorde seksualiteit te verwerpen, niet te vallen voor de verleidingen die macht biedt en niet te vallen voor succes en hebzucht;
- hoe kerken kunnen samenwerken voor eensgezinde zending, door eenheid in de kerk te bevorderen, samen te werken in wereldzending, samen te werken als mannen en vrouwen en theologisch onderwijs en missie bijeen te houden.

Het *Cape Town Commitment* geeft een duidelijke verbinding aan tussen persoonlijk discipelschap, het werk in en van de kerk en het werk in de wereld. Die dimensies van leven zijn onlosmakelijk verbonden en dienen in harmonie met elkaar te zijn voor een geloofwaardig getuigenis. Want, zo sluit het document af, '... in het evangelie



van Matteüs gaf Jezus ons ons primaire mandaat: discipelen te maken onder alle volken. In het evangelie van Johannes gaf Jezus ons de primaire methode ervoor – elkaar liefhebben zodat de wereld zal weten dat wij discipelen van Jezus zijn.<sup>47</sup>

Zowel *Samen voor het leven* als het *Cape Town Commitment* zetten de toon voor zending aan het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw en delen voor een groot deel hun analyse van de context en wat zending daarin betekent. Beide documenten brengen de zorg om de toekomst en de manier waarop christenen en de kerk in de context van bedreigd leven dienen te handelen naar voren en overlappen ook op grote stukken. Het is in de accenten en theologische uitwerking dat de verschillen zichtbaar worden. Het *Cape Town Commitment* brengt liefde naar voren als het centrale thema voor missie en gebruikt een bijbels-theologische methode om dit ook praktisch uit te werken. De focus voor die uitwerking is primair op het leven van het individu gericht en hoe zij of hij de liefde van Christus in haar of zijn leven laat zien door levensstijl en getuigenis. Leven is altijd en exclusief leven in Christus en door de liefde van Christus. In *Samen voor het leven* omvat leven alles wat leeft allen die leven. Door de trinitarische inzet en het belang van volheid van leven beweegt het zich weg van een antropocentrische focus naar een ‘zoë-centrisch’ model. Gods missie is om leven in volheid – gerechtigheid, vrede en verzoening – te versterken vanuit Gods genade voor de hele schepping. Dit komt voort uit het trinitarische wezen van God, zoals we in de inleiding kunnen lezen. De deelname van mensen in die missie wordt voorgesteld als een gemeenschappelijke verantwoordelijkheid voor het bevorderen en versterken van leven tegenover alles wat dit structureel bedreigt.

### Goed leven om een andere wereld te kunnen denken

In *Samen voor het leven* schemerden al de noties van inheemse religies door en het belang dat leven, goed leven heeft. Maar hun stem werd niet expliciet gehoord, en hoe ze precies hun bijdrage hebben geleverd is niet te achterhalen uit het document zelf. Om te beginnen in deze paragraaf over noties van goed leven in Latijns-Amerika nog een korte verbinding met een internationaal project: Oikotree.<sup>48</sup> Deze beweging, gesteund door de Wereldraad van Kerken, de Council for World Mission en de World Communion of Reformed Churches, heeft in 2016 een boek uitgebracht onder de titel *Life Enhancing Learning Together*<sup>49</sup>. In dit boek wordt vanuit verschillende spiritualiteiten die het leven centraal zetten gekeken naar nieuwe manieren om theologisch denken te funderen in kennis die niet exclusief op Europese rationalistische modellen is gestoeld. Hiervoor worden het zuidelijk Afrikaanse *ubuntu*, het Koreaanse *sangsaeng*, en *sumak kawsay*, een model dat uit de culturen van de Andes voortkomt, als voorbeeld gebruikt.

*Ubuntu* is een uitdrukking van menselijke relaties die in gemeenschap en in harmonie met de hele schepping worden geleefd. (...) *Sangsaeng* is een eeuwenoud Aziatisch concept van ‘een delende gemeenschap en economie die allen en alles tot bloei laat komen’. *Sumak kawsay* is een uitdrukking en praxis onder de inheemse volkeren van Latijns-Amerika met betrekking tot de schepping. (...) ‘Sumak’ betekent volheid en ‘kawsay’ leven, samen hebben ze de betekenis ‘welzijn’, ‘goed leven’ of ‘integrale kwaliteit van leven voor alles en allen’. (...) Deze uitdrukkingen zijn voorbeelden van een model van gemeenschappelijk leven dat een georganiseerd, duurzaam en dynamisch economisch, politiek, socio-cultureel en ecologisch systeem impliceert, een alternatief dat breekt met de vooronderstellingen van kapitalistisch ontwikkelingsdenken doordat het alle menselijke samenlevingen en alle vormen van leven die op aarde bestaan erin betreft.<sup>50</sup>

De dialoog tussen visies op goed leven in de oecumenische en zendingswereld en inheemse wereldbeelden is dus ook al meer expliciet gevoerd dan *Samen voor het leven* laat zien. *Life Enhancing Learning Together* geeft mooie inzichten vanuit alle continenten over hoe theologie, een levengevende cultuur en oecumene gedacht en opnieuw gedacht kunnen worden vanuit deze concepten.

In het volgende kijk ik naar noties van goed leven uit Latijns-Amerika die verbonden zijn met de spiritualiteit en manier van leven van inheemse volkeren. *Sumak kawsay* uit het Quechua (Ecuador) is een van de bekendere noties, maar er zijn er nog veel meer: *suma qamaña* (*aymara*) en *teko porã* (*guarani*) zijn twee andere bekende concepten. Hans Trein citeert in een artikel over goed leven in de schepping Alexandre Acosta, een Guarani uit het zuiden van Brazilië, die uitdrukt hoe mensen en de natuurlijke wereld zich voor de Guarani tot elkaar verhouden en die voor hen de basis is van een goed leven:

Deze aarde waarop wij rondlopen is een levend wezen, is persoon, is onze broeder. Het heeft een lichaam, aderen en bloed. Daarom respecteren de Guarani de aarde, die ook een Guarani is. De Guarani vervuilen het water niet, want de rivier is het bloed van een *karai* (geestelijk leider, NP). Deze aarde leeft, maar de meeste mensen merken dat niet. Het is een persoon, het heeft een ziel. Wanneer een Guarani het woud ingaat om een boom te vellen, praat hij eerst met de boom, vraagt om toestemming, want hij weet dat het om een levend wezen gaat, om een persoon die familie van ons is en die boven ons staat.<sup>51</sup>

De basis van goed leven is dus een spiritualiteit en een praxis die het welzijn van de gemeenschap vooropstelt en die gemeenschap niet beperkt tot mensen, maar die inclusief dieren, water, stenen, bomen, planten, kortom de hele natuur, ziet. Het leven wordt beschouwd als complementair, wederkerig, cyclisch en relationeel.

Albert Acosta schrijft: 'Goed leven is, in zijn essentie, een proces dat voortkomt uit de communautaire patronen van volkeren die leven in harmonie met de Natuur.'<sup>52</sup>

Zoals veel op het continent, is dit concept een mix van inheems gedachtegoed en 'westers' denken. Na vijfenhalve eeuw kolonisatie en invloed van Europees gedachtegoed is er niet meer zoiets als 'zuiver' inheems. Inheemse culturen zijn net als andere culturen dynamisch en ontwikkelen zich in interactie met andere culturen en hun denken.<sup>53</sup> Zelfs de zogenaamde geïsoleerde inheemse volkeren leven met de wetenschap van een grote wereld die anders leeft (en waar ze niet aan mee willen doen). Daarnaast zoekt het discours van goed leven de dialoog met andere alternatieve voorstellen voor leven die in de wereld, vaak in de marges, bestaan. Er wordt hier uitsluitend de uitdrukking goed leven gebruikt, en het wordt als een alternatief op 'beter leven' of 'het goede leven' gezien. Die twee voorstellen worden geassocieerd met een manier van leven die gelieerd is aan (neo)kolonialisme, kapitalisme, het discours rondom sociale en economische ontwikkeling en vrije-marktdenken.<sup>54</sup> Goed leven heeft in die zin twee elementen: het dekoloniseren van het denken en het zoeken naar andere bronnen om leven, goed leven gestalte te geven.

De Puerto Ricaanse filosoof Nelson Maldonado-Torres schrijft over de noodzaak van een 'decolonial turn', een dekolonialiserende<sup>55</sup> wending. Deze wending is een confrontatie met de kolonialiteit van macht, kennis en zijn, zoals uitgedrukt in raciale, gender en seksuele hiërarchieën die in het koloniale tijdperk werden geïntroduceerd of versterkt. Maldonado-Torres vraagt wat het effect is geweest van kolonisatie op moderne subjectposities en moderne manieren van leven, maar ook wat de bijdragen van geracialiseerde en gekoloniseerde subjectposities zijn (geweest) op de manier waarop kennis en kritisch denken tot stand komen.<sup>56</sup> De inzet bij epistemologie is te verklaren uit de achterdocht ten opzichte van de koloniale kaders van kennis en wetenschap. De epistemologie van goed leven vraagt dus ook welke manieren van kennen – wetenschappelijk, technisch, spiritueel, sociaal, economisch – verdrukt, maar niet verdwenen zijn als gevolg van de *conquista*, de Spaanse kolonisatie. Vervolgens wordt gekeken hoe die kennis, in dialoog met andere kennis, ingezet kan worden om te komen tot een nieuwe dekoloniale, maar tegelijk diepgewortelde visie en praxis die kan helpen om de sociale verhoudingen van het ogenblik, die niet leiden tot goed leven, te transformeren. In een poging dit ook formeel te verankeren

is goed leven, *buen vivir*, in de grondwet van Bolivia opgenomen als ethisch kader en in die van Ecuador als kader voor rechten van de bevolking en de natuur die door de staat gegarandeerd dienen te worden. Er kunnen grote vraagtekens bij de uitvoering daarvan gezet worden, maar het maakt wel duidelijk dat goed leven niet vrijblijvend is: er zitten, indien consequent geïmplementeerd, grote gevolgen aan voor de manier van samenleven en de beslissingen die ook op bijvoorbeeld economisch terrein worden genomen.

Theologie doen vanuit de notie van goed leven betekent dat theologie en de schepping, leven, onlosmakelijk verbonden zijn en dat onze modellen van 'theologie doen en denken' gedekolonialiseerd en opnieuw doordacht moeten worden. In *Life Enhancing Learning Together* staat een prachtige reflectie van Eliseo Pérez-Alvarez met de titel *La milpa from Abya-Yala. An Epistemological Rupture in the Context of Oikos, i.e. Ecology, Economy and Ecumenism*.<sup>57</sup> Hij gebruikt daarin het voorbeeld hoe de *milpa*, een traditionele, inheemse manier van landbouw in Mexico waarin traditionele gewassen in een cirkel worden geplant en elk gewas het andere helpt te groeien en te bloeien, een levengevend alternatief is voor de intensieve landbouw die alleen kan bestaan door dure gemanipuleerde zaden en kunstmatige bemesting van de grond. Denken vanuit de *milpa* levert een breuk op in theologische vooronderstellingen, zo argumenteert Pérez-Alvarez, als het gaat om *koinonia*, epistemologie, ontologie, ecologie en soteriologie. De *milpa* wordt dan een methodologie van hoe goed leven en theologie gedacht kunnen worden.

Inheemse modellen van spiritualiteit over goed leven stellen ook vragen aan de geschiedenis van zending en evangelisatie op het continent. Aan de ene kant was er de samenwerking tussen de kerk en koloniale machten die leidde tot genocide en het uitwissen van de kennis, manier van leven en spiritualiteiten van de oorspronkelijke bevolking. Aan de andere kant is er een proces van interculturaliteit of inculturatie in de kerk, en dan met name in de Rooms-Katholieke Kerk, die tot op de dag van vandaag doorgaat en waarin inheemse spiritualiteit verder leefde in de kerk en volksreligie op manieren die in Europa onbekend zijn gebleven. In de bevrijdingstheologie kwamen de mensen die de erfenis van de *conquista* in hun bloed en leven meedragen vanuit de marge in het centrum te staan. Maar de focus van bevrijdingstheologie was met name antropocentrisch en de visie voor een andere manier van leven voor de armen en gemarginaliseerden van het continent was toch ook voor een groot deel op Europees gedachtegoed gestoeld. De ecofeministische theologie die al in de jaren negentig van de vorige eeuw op het continent opkwam, legt in haar denken over de hele schepping expliciet de verbinding met het inheemse denken. Het artikel van Marilú Rojas Salazar in dit Cahier geeft hier een voorbeeld van door de verbinding te leggen met het communautair feminisme.

Ook hier blijft natuurlijk de discussie hoe deze visies en praxes, buiten de context waarin ze ontstaan zijn en waaraan ze hun inherente logica ontlenuen, vertaald en toegepast kunnen worden zonder dat dit leidt tot oneigenlijk gebruik of andermaal roofbouw is op inheems erfgoed zonder de erkenning van de mensen en cultuur. Eduardo Gudynas schrijft dan ook: 'Het is onzinnig om te proberen dit concept in andere regio's proberen toe te passen; andere culturen zullen zelf onderzoek moeten doen om hun eigen *Buen Vivir* te bouwen.'<sup>58</sup> En daarmee is de uitdaging duidelijk!

### In dialoog: intercultureel, dekoloniaal en profetisch?

Ga op zoek naar wat goed leven in jouw context is, wordt ons dus vanuit Latijns-Amerika medegedeeld. Betekent het dat we dan deze hele oefening niet hadden hoeven doen en gewoon bij het materiaal van de Protestantse Kerk in Nederland kunnen blijven? Vanuit de interculturele theologie en missiologie is het antwoord daarop logischerwijs nee. Want we zijn met elkaar verbonden wereldwijd, niet alleen in systemen die het leven bedreigen, maar ook als christenen in de wereldkerk. En juist de ander kan soms een inzicht aandraagen waardoor de blik op onszelf verandert en vernieuwd wordt. Een andere spiritualiteit kan lagen in onze eigen spiritualiteit die ondergesneeuwd zijn geraakt weer aan het licht brengen. En, refererend aan de inleiding en het werk van Bevans en Schroeder: zending als dialoog is je eigen vooronderstellingen achterlaten en de ander, met zijn en haar vooronderstellingen, cultuur, context en verhaal tegemoet treden. Daarnaast kan een ander inzicht een kritische – profetische – stem zijn als we comfortabel en zelfgenoegzaam dreigen te worden.

Het goede leven is een term die alleen in het materiaal uit Nederland naar voren komt, maar dat niet per se consistent en het verschil met het begrip goed leven niet altijd duidelijk. Als het gaat om 'goed leven', is de bijvoorbeeld de uitwerking van Westland met name gericht op een bijbelse ethiek die een brug slaat naar noties van deugden. In die methodologie staat hij dicht bij *The Cape Town Commitment*. In andere publicaties waar goed leven wordt gebruikt, zoals in *Eenvoudig leven. Bijbelstudies over het goede leven*, is de aanpak meer contextueel en zet in op een reflectie die in meer in de lijn ligt van *Samen voor het leven*. In het Latijns-Amerikaanse denken wordt 'goed leven' als een alternatief en een tegenover voor het goede leven beschouwd. Het goede leven wordt geassocieerd met een individualistisch, antropocentrisch en aan de vrijemarkteconomie verbonden model van leven. In het materiaal uit Nederland waar wel de uitdrukking het goede leven wordt gebruikt, wordt overigens wel benoemd dat dit niet het model is waar we naar zoeken als christenen!

Tegelijkertijd stelt het Latijns-Amerikaanse denken over ‘goed leven’ wel een aantal kritische vragen aan de Nederlandse, christelijke voorstellen voor ‘goed leven’. Deze vragen draaien om dekolonisatie en de bronnen waarop je goed leven bouwt. De vraag naar dekolonisatie is een vraag die niet alleen gesteld moet worden in de voormalig gekoloniseerde wereld, maar ook in de voormalig koloniserende wereld en het deel van de wereld (niet alleen geografisch) dat nu profiteert van de neokoloniale verhoudingen. Zij wijzen ons erop dat de ontwikkelingen die vandaag de dag leven bedreigen, op ons continent begonnen. Deze ontwikkelingen zijn doordrenkt van een manier van denken en ons verhouden tot elkaar en tot de schepping die hier door de eeuwen heen is gegroeid. Kerken en theologie zijn en waren hier organisch onderdeel van. Deze denkbeelden zijn door kolonisatie en globalisering (mede) onderdeel geworden van samenlevingen wereldwijd. De klimaatcrisis en racisme, zaken die in de weg staan van leven in volheid voor mensen en de hele schepping, zijn gevolgen van een menselijk superioriteitscomplex dat diepe wortels heeft in onze manier van denken en in onze samenleving. Hoe kan het dat mensen aan de grenzen van Europa verdrinken, sterven van de kou in niemandsland, of jaar na jaar in helse wachtkamers verblijven? Wat is het verschil tussen hen en ons, dat we hen zo menen te kunnen behandelen? Maar ook de polarisatie in de samenleving, waarin de ‘vrijheid’<sup>59</sup> van het individu boven die van het collectief, zowel nationaal als internationaal, komt te staan, is een logisch uitvloeisel van diezelfde geschiedenis. Het proces van reflectie op deze verhoudingen en ontwikkelingen is begonnen, zowel in de samenleving als in de kerk.

Natuurlijk waren en zijn er altijd stemmen die zich in verzet, voor leven in volheid, lieten en laten horen, ook in onze context; natuurlijk waren en zijn er gemeenschappen die een andere manier van leven voorstonden en voorstaan; natuurlijk zijn er door de eeuwen vanuit de kerk en de theologie andere voorstellen voor andere manieren van leven en zich verhouden tot leven op basis van de schrift en de traditie gedaan. De vraag naar stemmen uit de marge en de vergeten stemmen als het gaat om volheid van leven is een oproep om juist hiernaar op zoek te gaan en die voorstellen als bronnen, inspiratie en vertrekpunt te nemen. Daarnaast: het is ook niet zo dat in de zoektocht naar nieuwe en oude bronnen van goed leven voor onze context we onze ogen sluiten voor de problematische aspecten die deze ook kunnen hebben. Geen enkele cultuur – niet de onze, niet inheemse, niet gemarginaliseerde – is vrij van machtsverhoudingen die bevraagd dienen te worden. Ook hier is een dialoog naar wat leven versterkt en bevordert aan de orde.

De vraag die het zoeken naar goed leven stelt en de oproep die ervan uitgaat zijn onderdeel van een profetische dialoog tussen culturen en christenen. Deze dialoog kan pijnlijk en confronterend zijn. Het kan zijn dat we ons niet herkennen in het

beeld dat de ander van ons heeft. Maar zoals Bevans en Schroeder voorstellen met profetische dialoog is het belangrijk om te luisteren en je naar de ander toe te bewegen. Welke kritiek die we liever niet willen horen krijgen we aangezegd? Hoe kunnen we deel zijn van processen die goed leven, vrede, recht en verzoening brengen? Op geen enkele manier kan de vraag naar goed leven individueel of regionaal beantwoord worden. Ook de voorstellen voor een bijbelse levensstijl zoeken niet alleen naar persoonlijke bekering: het gaat ook om een wereld die verandert. In elke tijd en context betekent dit een zoektocht naar nieuwe – en oude – inspiratiebronnen die ons kunnen steunen en richting geven: bronnen waarmee we ons verbonden voelen vanuit ons geloof, onze eigen tradities en gewoonten, maar ook bronnen die vanuit onverwachte hoeken en de marge tot ons komen, bronnen die ons op een ander been zetten en ons aansporen tot verandering als we echt luisteren. Die verandering is niet alleen in een mensenleven, maar ook in sociale en economische en ecologische relaties: het heeft impact op de hele *oikos*. Dat wordt duidelijk uit zowel het materiaal uit Nederland, als uit de internationale missionaire wereld, als uit de noties van goed leven uit Latijns-Amerika. En dat heeft ook politieke consequenties, iets dat de toespraak van premier Rutte uit de weg leek te gaan.

Dit artikel zal niet prescriptief eindigen in de lijn van Westland of *The Cape Town Commitment*. Maar tegelijkertijd kan de vraag naar goed leven nooit vrijblijvend zijn, dat zou ons begrip van zending tekortdoen. Goed leven is als een kaleidoscoop voor zending: telkens nieuwe patronen, nieuwe verhoudingen omdat de context altijd verandert. Het licht van Christus schijnt altijd door het prisma van de Bijbel, het verhaal van de drie-enige God, Schepper van al wat leeft, die mens geworden is en onder ons heeft gewoond, die oneindig is in genade en liefde, en dat licht weerkaatst de kleuren en structuren van onze context en onze verhalen. Onze teksten en contexten getuigen van werelden van verschil, maar goed leven kan alleen in dialoog: intercultureel, dekoloniaal en profetisch.

---

<sup>1</sup> Bevans, S.B. en R.P. Schroeder (2011). *Prophetic Dialogue. Reflections on Mission Today*. Maryknoll: Orbis, 59-60.

- 2 Idem, 60.
- 3 Idem, 60.
- 4 Idem, 61.
- 5 Protestantse Kerk in Nederland (2020-2021). 'Jaartheme 'Het goede leven' – Leven in het perspectief van Gods licht. <https://www.protestantsekerk.nl/verdieping/jaartheme-het-goede-leven-leven-in-het-perspectief-van-gods-licht/>.
- 6 Idem.
- 7 Protestantse Kerk in Nederland. 'In gesprek over 'Leven in het perspectief van Gods licht'. <https://www.protestantsekerk.nl/ideeenbank/in-gesprek-over-leven-in-het-perspectief-van-gods-licht/>.
- 8 Kerk in Actie. 'Op verhaal komen. Een contextuele bijbelstudie over het 'het goede leven'. <https://www.protestantsekerk.nl/download25146/Het%20goede%20leven,%20bijbelstudie%20CBL%20Matteüs%206,%2019-34.docx>.
- 9 Idem.
- 10 Idem.
- 11 Protestantse Kerk in Nederland. 'Groothuisbezoek 'Het goede leven''. <https://www.protestantsekerk.nl/ideeenbank/groothuisbezoek-het-goede-leven/>.
- 12 Douma, J. (2016). *Verlangen naar het goede leven. Samen lezen, samen delen, samen eten*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1.
- 13 Idem, hoofdstuk 2.
- 14 Idem, hoofdstuk 4.
- 15 Idem, hoofdstuk 7 en 9.
- 16 Idem, hoofdstuk 6 en hoofdstuk Tussenstop.
- 17 Westland, J. (2019). *Goed en zinvol leven. Levenswijsheid, deugd en geluk in bijbels perspectief*. Heerenveen: Groen, 10.
- 18 Idem.
- 19 Idem, 24.
- 20 Idem, 46-81.
- 21 Idem, 74.
- 22 Idem, 80.
- 23 Cf. Hoofdstuk 8, 113-132.
- 24 Noppen, K. van (2021). 'Inleiding: Eenvoudig leven', in: Sam Janse e.a., *Eenvoudig leven. Bijbelstudies over het goede leven*, Utrecht: KokBoekencentrum, 9.
- 25 Idem.
- 26 Schenderling, P. (2021). 'Verlangen naar het goede (Spreuken 11:19-28)', in: Sam Janse e.a., *Eenvoudig leven. Bijbelstudies over het goede leven*. Utrecht: KokBoekencentrum, 44.
- 27 Idem.
- 28 Rutte, M. (2020). 'Is een goed leven een perfect leven? Protestantse Lezing van minister-president Mark Rutte'. <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/toespraken/2020/10/31/is-een-goed-leven-een-perfect-leven>.
- 29 Gert Noort (2013). 'Een nieuwe oecumenische verklaring: So what'. In: *Samen voor het leven. Zending en evangelisatie in een veranderende wereld*. Utrecht/Amersfoort: Nederlandse Zendingsraad en Raad van Kerken in Nederland, 8.
- 30 Idem, 11-12.
- 31 Idem.
- 32 Idem, 17.



- 33 *Samen voor het leven. Zending en evangelisatie in een veranderende wereld*, Utrecht/Amersfoort: Nederlandse Zendingsraad en Raad van Kerken in Nederland, 2013.
- 34 Idem, 24.
- 35 Idem, 42.
- 36 Idem, 56-61.
- 37 Idem, 71.
- 38 Idem, 69.
- 39 Lausanne Beweging. 'Cape Town Commitment'. <https://www.missionederland.nl/l/library/download/urn:uuid:d105fb0e-5813-4cff-8f75-089b8e8e8ef8/het+cape+town+commitment.pdf>.
- 40 Idem, 5.
- 41 Idem.
- 42 Idem, 8.
- 43 Idem, 8-9.
- 44 Idem, 15.
- 45 Cf. Idem, 19-20.
- 46 Idem, 22-23.
- 47 Idem, 53.
- 48 Op de website is het niet duidelijk hoe actief deze beweging nog is. Voor meer informatie over de achtergrond van Oikotree, zie: <https://oikotree.net/about/>.
- 49 Oikotree (2016). *Life Enhancing Learning Together*, Less Press & Life in Beauty Press: Daegu, Republic of Korea 2016. Te downloaden via: <https://oikotree.net/wp-content/uploads/2020/09/DOWNLOAD-Life-Enhancing-Learning-Together.pdf>.
- 50 Park, Seong-Won (2016). 'Preface'. In: Oikotree, *Life Enhancing Learning Together*. Less Press & Life in Beauty Press: Daegu, Republic of Korea 2016, 5-6.
- 51 Trein, H. (2013). 'Bem viver na criação, alternativa de esperança e compromisso'. In: C. Markus en R. Gierus (red.), *O Bem Viver na Criação*, São Leopoldo: Comin, 90-91.
- 52 Acosta, A. (2016). *O bem viver. Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Elefante, 24.
- 53 Idem. Er wordt niet expliciet gerefereerd aan Afrikaans erfgoed van de afstammelingen van tot slaaf gemaakten op het continent, maar die invloed mag ook zeker niet onderschat worden!
- 54 Idem, 82-84.
- 55 In Latijns-Amerika is de term dekoloniaal gangbaar, waar in de angelsaksische wereld het woord *postcolonial* gebruikt wordt.
- 56 Maldonado-Torres, N. (2010). 'On the Coloniality of Being. Contributions to the development of a concept'. In: W.D. Mignolo en A. Escobar (red.), *Globalization and the Decolonial Option*, Abingdon: Routledge, 115-116.
- 57 Pérez-Alvarez, E. (2016). 'La milpa from Abya-Yala. An Epistemological Rupture in the Context of Oikos, i.e. Ecology, Economy and Ecumenism'. In: Oikotree, *Life Enhancing Learning Together*, Less Press & Life in Beauty Press: Daegu, Republic of Korea, 191-208.
- 58 Gudynas, E. (2011). 'Buen Vivir: Today's Tomorrow'. In: *Development* 54(4), 441-447, 444.
- 59 Ik zet vrijheid tussen aanhalingstekens omdat we misschien wel toe zijn aan een herdefiniëring van wat het woord betekent. Het is het afgelopen decennium vaak gekaapt voor specifieke politieke doeleinden die de vrijheid van de een ten koste laten gaan van de vrijheid van de ander, of de vrijheid van geld boven de vrijheid van mensen stelt.

## 5 ‘Sororidad’ als bron van inspiratie

### De ‘visitatio’ in nieuw licht

Peter-Ben Smit

*In de context van het Bridging Gaps-programma vanuit het Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie aan de Protestantse Theologische Universiteit en de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam komt het thema gender met grote regelmaat ter sprake. In 2019 richtte Mayara Leandro, een deelnemster uit Brazilië, zich op de ontmoeting tussen Maria en Elizabet zoals die in het Evangelie volgens Lucas (1,39-56) beschreven wordt. Ze vond in deze tekst iets dat je goed met de term ‘sororidad’, ‘gezusterlijkheid’, kunt beschrijven: een vorm van verbondenheid en solidariteit tussen vrouwen die, ook in de spirituele zin van het woord, inspirerend en om die reden ook ‘empowering’ en bevrijdend is. Deze bijdrage bouwt voort op de gedachten die Mayara Leandro ontwikkelde.*

#### Inleiding

Een belangrijk uitgangspunt voor wat volgt is dat de geschiedenis van het christendom er een is waarin genderrollen belangrijk zijn. In een Braziliaanse context heeft dat bijvoorbeeld vorm gekregen in een combinatie van de kolonisatie van zowel het land als het lichaam en de maatschappelijke rol van vrouwen. Hun plek in kerk en maatschappij werd door zowel katholieke alsook protestantse vormen van christendom vaak gezien in het licht van hun vruchtbaarheid en ‘taak’ om ter beschikking te staan om kinderen te baren en die op te voeden. Dit impliceert een dienende rol ten opzichte van zich via hen voortplantende mannen, die dan ook in een bredere zin

een dominante maatschappelijke rol vervullen. Het woord *machismo* wordt vaak gebruikt om deze, uiteindelijk voor vrouwen en mannen schadelijke, invulling van genderrollen aan te duiden. Tegelijkertijd bieden bronnen uit de traditie van het christendom (en zijn joodse wortels) inspiratie om anders te gaan nadenken over genderrollen.

Een bijzonder voorbeeld van een tekst waarin inspiratie gevonden kan worden om anders, inspirerender en bevrijdender, over genderrollen na te denken, is het verhaal in het Evangelie volgens Lucas over het bezoek van Maria aan Elizabet, een verwante van haar. Terwijl de vrouwen beide in een ‘typische’ vrouwelijke toestand verkeren – ze zijn beide zwanger – leidt dat in dit geval geenszins tot onderschikking, maar in hun positie van schijnbare kwetsbaarheid en marginaliteit vinden ze vormen van verbondenheid die nieuw leven mogelijk maken op manieren die ver uitgaan boven het biologische doorgeven hiervan. Hun *sororidad*, hun samenzijn als zusters, leidt tot spiritueel inzicht en een lied van bevrijding, dat vanuit de marge van in het heuvelland van Judea, binnenskamers weggestopte kwetsbare, zwangere vrouwen-lichamen, de wereld veroverd heeft. De veelvuldig geromantiseerde ‘*visitatio*’ is zo werkelijk een bezoeking voor vormen van *machismo* en allesbehalve een bevestiging van ‘typische’ vrouwenrollen. Dit wordt in het vervolg verkend vanuit exegetisch en gendersensitief, ook feministisch geïnspireerd, perspectief.

### Exegetische observaties: de marge in het centrum

Het fragment uit het Evangelie volgens Lucas dat hier centraal staat, staat tussen veel bekendere teksten in. De scène van de annunciatie en de woorden van de groet van Elizabet alsook van Maria’s loflied zijn veel bekender dan de woorden waarmee ‘Lucas’ in het eerste hoofdstuk van zijn evangelie de situatie schetst waarin ze gesproken worden:

*Na enkele dagen vertrok Maria met spoed naar het bergland, naar een stad van Juda. Zij ging het huis van Zacharias binnen, en begroette Elisabet.*

*Lucas 1:39-40, Willibrordvertaling 2012*

Deze tekst is erg gelaagd, zeker wanneer hij gelezen wordt met aandacht voor het thema van centrum en marge, alsook de daarmee verbonden notie van kwetsbaarheid: wat marginaal is, is immers vaak ook kwetsbaarder dan dat wat zich in het centrum bevindt.

Een eerste aspect van de relatie tussen centrum en marge is geografisch: terwijl het verhaal van Lucas de stad Jeruzalem als de plek van de ontmoeting tussen

Zacharias, de man van Elizabet, en de engel Gabriël impliceert en direct Nazaret noemt (1,26) als de plek waar dezelfde engel Maria ontmoet, en het geheel daarmee al in een wat exotische sfeer situeert, tenminste voor een ‘gemiddelde’ Grieks-Romeinse lezer, wordt de geografische marginaliteit ervan alleen maar versterkt doordat Maria van Nazaret wegtrekt, het heuvelland van Judea in. Daar gaat ze een nameloze stad in. Het is alsof Maria zich steeds verder van het centrum van de wereld, of het nu Jeruzalem of Rome is, weg beweegt.

Een tweede aspect van marginaliteit betreft de plek waar Maria en Elizabet elkaar ontmoeten: binnenskamers, in het huis van Zacharias. Het huis is van hem, wat op zich al iets zegt over de manier waarop plaats ook gegendered is, terwijl de vrouwen elkaar binnenskamers ontmoeten, wat, tenminste volgens stereotype opvattingen in de antieke wereld, ook de plek is waar vrouwen thuishoren. Plaatsen en mensen zijn beide gegendered en personen horen daar te zijn waar hun geslacht hen plaatst; in het geval van vrouwen: op onzichtbare plekken en daarom ook op posities van waaruit hun stem maar beperkt hoorbaar is.

Een derde aspect van marginaliteit en gender betreft de lichamelijke conditie van beide vrouwen. Beide zijn zwanger en daarmee ook kwetsbaar. Zwangerschap is een periode van fysieke kwetsbaarheid, zelfs wanneer alles goed loopt, en werd hoe dan ook geassocieerd met onreinheid. Wie zich bovendien voorstelt dat Elizabet een relatief oude en Maria een relatief jonge moeder is, krijgt een indruk van de bijzondere kwetsbaarheid van hun beider lichamen. Deze fysieke kwetsbaarheid, of beter: marginaliteit, is nauw verbonden met (dreigende) sociale marginaliteit: de zwangerschap van Elizabet moet de maatschappelijke schande van de onvruchtbaarheid van haar en Zacharias oplossen, terwijl met de zwangerschap van Maria zo omgegaan moet worden dat er geen schande van gesproken wordt. Beide vrouwen zijn ook op dit punt in een uiterst precare situatie en riskeren het zelfs door hun echtgenoten verstoten te worden, mochten dingen mislopen.

De setting van de ontmoeting tussen Maria en Elisabet is zo op tenminste drievoudige manier een setting van marginaliteit en kwetsbaarheid. Tegelijkertijd gaat ‘Lucas’ hier zo mee om dat hij (vermoedelijk: ‘hij’) deze situatie in het centrum van zijn verhaal plaatst en, hoewel eigenlijk onzichtbaar, heel zichtbaar maakt. Niemand zou twee vrouwen die elkaar *in the middle of nowhere* en ook nog eens binnenshuis ontmoeten, moeten kunnen zien of horen, maar door de manier waarop Lucas zijn verhaal vormgeeft, gebeurt dit wel. Dit gegeven is van belang voor het plaatsen van de begroeting van Elisabet en het lied van Maria. Een aantal meer specifiek feministisch-theologische en gendersensitieve observaties kunnen laten zien waarom.

## In een gendersensitief licht

Vanuit het perspectief van gendersensitieve, meer bepaald, feministische theologie, kan het verhaal van de ontmoeting tussen Maria en Elisabet als een verhaal over *empowerment* door *sororidad* en over de spiritualiteit, inzicht in het Godsgeheim, en bevrijding van vrouwen gelezen worden. De volgende observaties geven daartoe aanleiding. Ze bouwen voort op het bovenstaande, meer exegetische deel, dat aangeeft dat plaats/marginaliteit, gender en kwetsbaarheid in deze tekst een rol spelen.

Om te beginnen is de dynamiek van het verhaal in Lucas 1,39ff. van belang. De *setting* van alles wat de twee zwangere, kwetsbare en in de marge opererende vrouwen te zeggen hebben, is het gevolg van hun ontmoeting. Deze ontmoeting en de (God prijzende) dialoog die hieruit ontstaat, is goed met het Latijns-Amerikaanse *sororidad* te vatten, dat de kracht aangeeft die in gemeenschappen van vrouwen, vaak in preciaire situaties, te vinden is. De komst van de een naar de ander, het ontstaan van gemeenschap, de gedeelde ervaring van zwangerschap is de opmaat tot de dramatische scène met en de woorden van Elisabet:

*Meteen toen Elisabet de begroeting van Maria hoorde, sprong het kind op in haar schoot. Elisabet werd vervuld met heilige Geest. Ze riep met luide stem: 'Gezegend ben jij onder de vrouwen, en gezegend is de vrucht van je schoot. Waar heb ik het aan te danken dat de moeder van mijn Heer bij mij komt? Op het moment dat je groet mij in de oren klonk, sprong het kind van blijdschap op in mijn schoot. Gelukkige vrouw, zij die gelooft! Wat haar namens de Heer is gezegd, zal in vervulling gaan.'*

*Lucas 1,41-45, Willibrordvertaling 2012*

De groet van Maria leidt tot het opspringen van het kind in Elisabets schoot en haar vervulling met de heilige Geest, die blijkbaar deze ontmoeting tussen twee vrouwen bevleugelt. In haar woorden wordt ze de eerste persoon in het Evangelie volgens Lucas die Jezus als Heer erkent, of meer specifiek: Maria als de moeder van de Heer, wat van belang is van de inschatting van haar zwangerschap en ook met het schandelijke of, op grond van Elisabets woorden, hoogst eervolle karakter ervan. De lofprijzing waarmee Elisabet afsluit, gaat overeenkomstig dan ook meer over Maria, zwanger, kwetsbaar en net aangekomen, dan over Jezus: 'Gelukkige vrouw, zij die gelooft! Wat haar namens de Heer is gezegd, zal in vervulling gaan.' De ontmoeting tussen de vrouwen leidt zo in eerste instantie al tot een heel bepaalde en bevestigende waardering van de een door de ander, iets wat vanuit het perspectief van het Evangelie volgens Lucas niets anders is dan het werk van de Heilige Geest.

In deze setting is het antwoord van Maria, eveneens de vrucht van deze ontmoet-

ting en van de begeesterde *sororidad* die erdoor ontstaat, van een bijzonder belang. Haar ‘Magnificat’ heeft dan weliswaar een *scope* die ver boven dit verhaal uitgaat, tegelijkertijd zou het misverstaan worden wanneer de interpretatie ervan niet ook gebonden zou worden aan de specifieke, en ook specifiek genderde context, waarin het gezongen wordt. In vertaling zijn haar woorden de volgende:

*‘Met heel mijn hart roem ik de Heer,  
met al mijn adem juich ik om God, mijn redder;  
want Hij heeft omgezien naar zijn dienares  
in haar geringheid.  
Voortaan prijzen alle generaties mij gelukkig,  
want grote dingen heeft de Machtige met mij gedaan.  
Heilig is zijn naam,  
barmhartig is Hij, iedere generatie weer,  
voor wie Hem eerbiedigen.  
Hij heeft de kracht van zijn arm getoond,  
wie zich verheven waanden, heeft Hij uiteengeslagen.  
Machthebbers heeft Hij van hun troon gehaald,  
geringen gaf Hij een hoge plaats.  
Hongerigen overlaadde Hij met het beste,  
rijken heeft Hij met lege handen weggestuurd.  
Hij heeft het opgenomen voor Israël, zijn knecht,  
indachtig de barmhartigheid die Hij,  
zoals aan onze vaders toegezegd,  
bewijzen wil aan Abraham en zijn nageslacht, voor eeuwig.’*

*Lucas 1,46-55, Willibrordvertaling 2012*

Deze tekst richt zich op de bevrijding van gemarginaliseerde mensen en heeft een brede receptie gekregen binnen verschillende vormen van theologie, bijvoorbeeld bevrijdingstheologie, en geeft ook alle aanleiding tot posities zoals die van Gods voorkeursoptie voor de armen. Waar gendersensitieve reflectie verder kan helpen is bij het meer specifiek maken van die ‘armen’ (of de ‘geringen’ en ‘hongerigen’, zoals het lied ze noemt). Wanneer Maria dit lied vanuit haar en Elisabets situatie zingt, dan is het moeilijk om niet ook aan hun specifieke context te denken als het gaat om de wat nameloze en abstracte groep van ‘geringen’, die het lied ook alleen als ‘Israël’ invult, wat een relatief open term is (‘Israël’ is, zeker in de profetische traditie, niet zomaar vanzelf ‘Israël’: Gods volk moet altijd weer het Godsvolk worden en binnen Israël is er ook een bijzondere goddelijke verantwoordelijkheid en voorkeur voor het

welzijn van mensen in de marge). Gezien de specifieke manier waarop 'Lucas' Maria en haar lofzang situeert, wordt het erg aantrekkelijk om de 'geringen' (of ook de 'hongerigen') gegenderd in te vullen, aan de ene kant, en, aan de andere kant, oog te hebben voor de ontmoeting tussen vrouwen, een vorm van *empowering* (zelfs door de Geest geleide) *sororidad* die de stemlozen een stem geeft. Is Gods voorkeursoptie voor de armen dan ook een gegenderde voorkeursoptie? Het lijkt er wel sterk op – een voorkeursoptie voor onzichtbare, sociaal en fysiek kwetsbare vrouwen in dit geval, met een erg onzekere toekomst voor zich wat de afloop van hun zwangerschap betreft, die hier worden gepresenteerd als van bijzonder belang voor God. Ook de tekst van het lied zelf geeft aanleiding tot dit verband: de beweging is immers van een focus op Maria in de verzen 46-49 naar een bredere focus in de verzen 50-55, waarbij het voor de hand ligt dat wat voor Gods omzien naar Maria geldt, ook voor de andere groepen geldt, namelijk dat het bij hen ook steeds om de bij uitstek kwetsbare mensen gaat, zelfs binnen amorfe groepen als 'geringen' en 'armen', met name mensen die in de positie van Maria en Elisabet zijn.

De 'visitatio,' het 'ave Maria' en het 'Magnificat,' om de termen te gebruiken waarmee belangrijke delen van deze tekst in de traditie van de kerk bekend geworden zijn, hebben zo een bijzondere link met gender, met gegenderde lichamen in een heel bepaalde fysiek en sociaal kwetsbare situatie, en met het samenzijn van die zo in hun lichaam levende mensen in een gemeenschap die een *empowering* rol heeft, waarbij de Heilige Geest nauw bij betrokken is. Deze lezing van deze delen van Lucas 1 sluit aan bij eerdere bevrijdingstheologische en feministische interpretaties van de tekst, maar benadrukt in het bijzonder de kwetsbaarheid van de twee zwangere vrouwen in meervoudig opzicht als ook de notie van *sororidad* als manier om de vorm (en bron) van hun profetisch spreken te duiden.

#### Literatuur

- Balch, D.L. (2017). 'Mary's Magnificat (Luke 1:46b-55) and the Price of Corn in Mexico.' *Journal of Biblical Literature* 136, 651-665.
- Besançon Spencer, A. (2014). 'Position reversal and hope for the oppressed'. In: F. Lozada Jr., F.F. Segovia (ed.), *Latino/a biblical hermeneutics: problematics, objectives, strategies*, Atlanta: SBL Press, 95-106.
- Dekker, P.D. (2019). *To Seek and to Save the Lost. A New Testament Exploration of Divine Election in Light of God's Adunamophilia*. ResMA thesis. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Troost, A.C. (2019). *Exegetical Bodybuilding Gender and Interpretation in Luke 1-2*. PhD dissertation. Utrecht: Utrecht University.
- Yee, G.A. (2012). 'The silenced speak: Hannah, Mary, and global poverty'. *Feminist Theology*, 21(1), 40-57.

# 6 *Het kleine kring dat Jezus een lesje leerde*

Matteüs 15:21-28 lezen in een ‘jeepney’

Revelation Enriquez Velunta

*Terwijl ik dit artikel schrijf in de Goede Week van 2021, ligt het gemiddelde aantal Covid-19-besmettingen per dag in mijn land boven de 10.000. We hebben zojuist het hoogste dagelijkse sterftecijfer geregistreerd sinds de pandemie begin vorig jaar begon: 401. Manila en de vier omliggende provincies zijn afgesloten. De hele archipel is in quarantaine. Miljoenen mensen kunnen niet thuis werken, omdat ze geen huis hebben en geen werk. En de woordvoerder van de president van de Filippijnen heeft – zonder een spoor van ironie – iedereen er zojuist aan herinnerd om de Goede Week serieus te nemen door na te denken over de vraag waarom God deze pandemie heeft laten gebeuren. Evangelisten op radio en televisie herinneren ons er regelmatig aan dat God een plan heeft, of dat God ons op de proef stelt, of dat Satan achter dit alles zit.*

## Levenscontext: ‘jeeps’ en ‘jeepneys’

Toen de Spanjaarden vijfhonderd jaar geleden in mijn land aankwamen, brachten ze het kruis en het zwaard mee. Toen de Amerikanen driehonderd jaar later arriveerden, brachten zij de Bijbel en het geweer mee. In beide koloniale bezettingen dienden het kruis en de Bijbel dezelfde functie als het zwaard en het geweer: bloedige verovering.

De koloniale mentaliteit dringt door in de bijbelstudies op de Filippijnen, vooral in de protestantse kerken. Kerkgenootschappen weigeren autonoom te worden en blijven afhankelijk van hun moederinstellingen in de Verenigde Staten of elders in



de ‘eerste’ wereld. Kerkgebouwen en instellingen worden genoemd naar ‘welwillende’ buitenlandse kerkleiders en zendelingen. Seminaries hebben nog steeds meer buitenlandse docenten (die door buitenlandse besturen in *dollars* worden betaald) dan Filippino’s (die in *pesos* worden betaald, meestal ver onder het bestaansminimum). Bibliotheken zijn gevuld met boeken geschreven door witte Europese en Amerikaanse mannelijke geleerden en ontvangen nog steeds schenkingen van oude boeken uit de eerste wereld.

Traditionele historisch-kritische methoden blijven het belangrijkste leesparadigma. Vaststellen wat de Bijbel in het verleden betekende, is de eerste stap om te kunnen bepalen wat het vandaag betekent. Manieren om de Bijbel te interpreteren die dit zogenaamde fundamentele paradigma niet volgen, worden bestempeld als *eisegese* (inlezen in de tekst) of *reader response*. Filippijnse protestanten weten meer van de bijbelgeschiedenis en de Amerikaanse geschiedenis dan van hun eigen geschiedenis. Zij lezen de Bijbel op de manier zoals hun koloniale meesters dat deden (en nog steeds doen), omdat zij generaties lang gesocialiseerd zijn dat dit de juiste manier is. Miljoenen mensen geloven dat Abraham, Isaak en Jakob echte mensen waren; dat de Exodus en de verovering van Kanaän echte gebeurtenissen waren; en dat de enige ware God de christelijke God is.

Sociale wetenschappers op de Filippijnen herleiden deze koloniale mentaliteit tot de systematische en gewelddadige miseducatie van Filippino’s. Eleazar Fernandez (1994) betoogt dat de Filippijnen nog steeds een ‘mentale kolonie’ van de Verenigde Staten van Amerika genoemd kan worden. Bijbelstudies op de Filippijnen zijn daar een uitstekend voorbeeld van.

Maar naast dit ‘de-Bijbel-lezen-zoals-onze-meesters-doen’ is er een schat aan Filippijnse literatuur, praktijken en leesstrategieën die op onverwachte manieren met de Bijbel bezig zijn. Ik noem deze manieren van lezen ‘jeepney-hermeneutiek’. De *jeepney* is de populairste vorm van openbaar vervoer in de Filippijnen. Het is een uitstekend voorbeeld van de Filippinisering van een Amerikaans icoon, de militaire *jeep*. Het is ook, zoals ik zal betogen, een zeer krachtige metafoor voor de omgang van Filippino’s met een ander icoon, de Bijbel, en biedt een scala aan strategieën om bijbelwetenschappen te dekoloniseren.

In 1940 had het Amerikaanse leger een *all-terrain* verkenningsvoertuig nodig dat plaats bood aan drie personen, dat overal naartoe kon en uitgerust was met (op z’n minst) een 30-kaliber machinegeweer. De jeep is wel eens ‘Amerika’s grootste bijdrage aan de moderne oorlogsvoering’ genoemd. Filippino’s hebben dit militaire voertuig omgebouwd tot een soort minibus die plaats biedt aan twintig of meer mensen. En er rijden dieren met de mensen mee! Er zijn mensen die een jeepney

het monster van Frankenstein noemen. Anderen zien het als een ‘Filippijns huis op wielen’, compleet met altaar. De militaire jeep was, en is nog steeds, een soort imperialistische tekst. Een jeepney verzet zich tegen deze tekst.

Jeepney-hermeneutiek gaat over het omsmeden van zwaarden tot ploegscharen. Met andere woorden, de Bijbel is een jeep, een zwaard. De jeep van het Amerikaanse leger verandert in een Filippijnse jeepney waar iedereen wat aan heeft.



Militaire jeep van de Verenigde Staten.



Filippijnse jeepney.

### Theologische kwesties: Matteüs lezen in een ‘jeepney’

Interpretatie is altijd vanuit een bepaald perspectief en altijd specifiek. Met andere woorden, alles – ook de zogenaamd objectieve historisch-kritische methode – is in antwoord op de lezer. Mijn interpretatie van Matteüs als een imperialistische tekst veronderstelt de realiteit van een Imperium (het Romeinse Rijk, het rijk dat door het bijbelse gekoloniseerde volk als een realiteit werd gezien) als achtergrond voor de constructie van het verhaal. Veel Filippino’s hanteren een soortgelijke veronderstelling wanneer ze zich bezighouden met Filippijnse verzetsliteratuur: bijvoorbeeld Jose Rizals *Noli Me Tangere* en *El Filibusterismo*, Francisco Baltazars *Florante at Laura*, en Carlos Bulosans *America is in the Heart*. Deze interpretaties, die de achtergrond van het Imperium als uitgangspunt nemen, stellen het evangelie van Matteüs niet gelijk aan historische feiten. Wat ze wel doen is stellen dat het evangelie geconstrueerd en gekaderd is door een bepaalde historische setting, in dit geval de Romeinse imperiale bezetting.

Frantz Fanon (1968) en Paolo Freire (1972) tonen aan dat de dynamiek die leidt tot literaire productie, niet alleen bestaat tussen de kolonisator en de gekoloniseerden, maar ook tussen verschillende belangengroepen van de gekoloniseerden, waarvan sommige macht proberen te verwerven om de nationale culturele identiteit te

definiëren, en tevens concurreren om de aandacht van hun collectieve onderdrukker. De onderstaande interpretatie stelt dat Matteüs het Romeinse imperialisme niet verwerpt, maar de gunst ervan zoekt, of het op zijn minst goedkeurt.

Deze interpretatie veronderstelt ook verzet, zoals dat tot uiting komt in wat de revolutionair Salud Algabe en de historicus Reynaldo Iletto ‘kleine tradities’ noemen (1979). Algabe en Iletto gedenken al die verzetsstrijders die het slachtoffer zijn geworden van het geweld van het geïnstitutionaliseerde vergeten, een lot dat de meeste van de naamloze kinderen in Matteüs delen.

### Keuzes: Matteüs, het Imperium en het kleine kring

De nieuwtestamentica Musa Dube (2000) stelt de volgende vragen om te meten of Matteüs een imperialiserende tekst is: Biedt de tekst een expliciet standpunt voor of tegen het Romeinse imperialisme? Moedigt het verhaal reizen naar verre en bewoonde landen aan, en zo ja, hoe rechtvaardigt het zo’n reis? Hoe presenteert het verhaal degenen die anders zijn dan de hoofdpersonen? Is er sprake van dialoog en bevrijdende onderlinge afhankelijkheid tussen de hoofdpersonen en de ‘anderen’? Of is er sprake van veroordeling en vervanging van alles wat vreemd en anders is? Is de viering van verschillen authentiek of louter symbolisch? Presenteert de tekst relaties van ondergeschiktheid en overheersing? Hoe worden die verhoudingen weergegeven?

Aan de hand van deze vragen concludeert Dube dat de houding van de auteur ten opzichte van de imperiale machten, de imperiale heerschappij en haar vertegenwoordigers als heilig en aanvaardbaar voorstelt. De Jezus van Matteüs is politiek on-subversief en moedigt reizen naar verre en bewoonde landen aan. Matteüs’ positieve voorstelling van het Imperium en het besluit om het woord tot de volkeren te brengen (Matteüs 28:16-20) is geboren binnen, en als gevolg van, de harde concurrentie om de macht over de menigte (Israël) en om de gunst van het Imperium. Matteüs’ zending naar de volken belichaamt imperialistische waarden en strategieën. Matteüs streeft niet naar relaties van bevrijdende onderlinge afhankelijkheid tussen naties, culturen en geslachten. In plaats daarvan bevestigt dit evangelie de superioriteit van sommige rassen en degradeert het andere rassen tot inferioriteit. Matteüs stelt sekseverhoudingen voor als verhoudingen van ondergeschiktheid en overheersing door de Kanaänitische vrouw (15:21-28) en de centurio (8:5-13) in contrasterende verhalen te laten figuren, wat een voorbode is van de zending naar de naties. Matteüs’ presentatie van Pilatus, zijn vrouw en de Romeinse soldaten tijdens het proces, de dood en de opstanding van Jezus laat een duidelijk pro-empire standpunt zien (27:1-28:15).

De ontmoeting tussen de centurio en Jezus benadrukt, volgens Dube, in het bijzonder Matteüs’ houding ten opzichte van het Imperium. Van beide mannen wordt

gezegd dat zij het gezag hebben om iets teweeg te brengen, eenvoudigweg door de kracht van hun woorden (8:8-9). De vergelijking van Jezus' autoriteit met die van de centurio heeft tot gevolg dat de keizerlijke macht wordt geheiligd. Jezus verklaart het geloof van de centurio groter dan het geloof van allen in Israël (8:10), een uitspraak die de keizerlijke gezagsdrager tegenover de gekoloniseerden plaatst en zijn gerechtigheid boven de hunne verheft. De passage zet de keizerlijke ambtenaren neer als heiliger en voorspelt dat zij, en andere groepen, meer macht zullen hebben (in het koninkrijk van God). Een dergelijke karakterisering verhult niet alleen wat de imperiale agenten vertegenwoordigen – instellingen van uitbuiting en onderdrukking – maar verklaart het imperialisme ook heilig en aanvaardbaar.

Een snel overzicht van de geschiedenis van de interpretatie van Matteüs en de eeuwen van westerse kolonisatie – eufemistisch 'beschavingsmissies' genoemd – in Azië, Afrika, het Caribisch gebied en Latijns-Amerika laat zien dat de meeste uitleggers de imperiale retoriek van het evangelie volgden. De centurio is voor Matteüs wat het 30-kaliber machinegeweer is voor de Amerikaanse militaire jeep. Matteüs lezen in een jeepney is vieren, dat het eerste was wat de Filippino's deden bij hun transformatie van de militaire jeep: deze te ontdoen van dat machinegeweer. Matteüs lezen in een jeepney is onze blik van de centurio afwenden – en zelfs van Jezus, die de centurio imiteert – en die blik op iemand anders richten.

Ik heb uitvoerig geschreven over het richten van onze aandacht op de *pais* (kind-slaaf) van 8:5-13 (Velunta 2000). Laten we ons voor deze korte verkenning richten op de Kanaänitische vrouw uit Matteüs 15:21-28, niet op Jezus. Laten we beginnen met twee 'Kanaänitische lezingen' van de passage.

Als Mexicaans-Amerikaanse leest Guardiola-Saenz (1998) het verhaal van de Kanaänitische vrouw met de retoriek van de Ander, een zelfgekozen persoon die gerespecteerd wil worden in haar of zijn anders-zijn, tegenover de retoriek van Matteüs en zijn lezers. Hoewel we in Marcus lezen dat Jezus degene is die het grensgebied van Tyrus en Sidon doorkruist, is in de versie van Matteüs (15:22) de Kanaänitische vrouw degene die het grensgebied doorkruist. Guardiola-Saenz meent dat de vrouw geen nederige hond is die om kruimels bedelt. Zij is een bezitloze vrouw die ontwaakt is uit haar positie van onderdrukte en nu de confrontatie met het Imperium aangaat. Ze eist haar recht op om als mens behandeld te worden. Het goede nieuws van Jezus' wonderbaarlijke daden en de verhalen over onuitputtelijk voedsel hebben de Kanaänitische vrouw bereikt, en zij is gekomen om haar schadeloosstelling te vragen. Het uur van de bezitlozen is aangebroken. Midden in de woestijn tart de Kanaänitische vrouw, met haar aanwezigheid en haar eis, Matteüs' constructie van de *basileia*.

Door Jezus te vragen haar dochter te genezen, vraagt de vrouw om een genoeg-

doening die niet alleen haar als Ander in haar recht zet, maar ook haar onderdrukker als Ander rehabiliteert. De aanwezigheid van de vrouw als de resistente onderdrukte, die zich bewust is geworden van haar onderdrukking, doorbreekt eindelijk het totalitaire systeem. Zij gaat de confrontatie aan met de onderdrukker. Hij, op zijn beurt, beseft dat hij haar rechten terzijde heeft geschoven en haar bestaan heeft genegeerd, maar nu is hij door haar aanwezigheid gehumaniseerd. De Ander die hij eens als een hond heeft behandeld, geeft hem nu een les van menselijke moed en liefde voor het leven. Zo leert het kleine kring Jezus een lesje.

Guardiola-Saenz daagt hedendaagse 'Kanaänieten' uit om serieus te nemen dat het uur van de bezitlozen is aangebroken. Haar gemeenschap vertegenwoordigt de hedendaagse Kanaänieten tegenover de hegemonie van de Verenigde Staten. Nu is het tijd om de confrontatie met het Imperium aan te gaan en het recht op te eisen om als mensen behandeld te worden, niet als honden; om als Anderen aanwezig te zijn tegenover hun onderdrukkers; en om, in hetzelfde proces, hun onderdrukkers te vermensenlijken.

Guardiola-Saenz gaat uit van de realiteit van het Imperium. Vanuit haar Mexicaans-Amerikaanse perspectief stelt zij echter ook dat de retoriek van Matteüs en zijn lezers, die uitverkorenheid benadrukken, een totalitaire ideologie in stand houdt die gebruikelijk is onder imperialistische naties. Door Jezus' gewelddadige belediging met eer en respect af te wijzen, doorbreekt de Kanaänitische vrouw deze retoriek van Matteüs. Ze vervangt deze met de mogelijkheid van een retoriek van de Ander die is afgestemd op het koninkrijk. De strijd van de vrouw om haar plaats aan tafel terug te veroveren inspireert en bekrachtigt de huidige Mexicaanse strijd om het land dat ooit van hen was, opnieuw in te nemen. Zo leert 'het kleine kring' Jezus niet alleen een lesje, maar herovert ze ook haar land!

Robert Warrior, wiens *Canaanites, Cowboys, and Indians* (1989) de oudtestamentische bijbelwetenschap op zijn kop zette, betoogt dat er misschien iets mis is met de christelijke God. Iets dat bekering en berouw vereist. Hij merkt op dat in het verhaal van Matteüs 'het kleine kring' geen volgeling van Jezus wordt. Zij zoekt hem op omdat hij iets heeft wat zij nodig heeft. Ze krijgt waar ze voor kwam en loopt weg, om nooit meer genoemd te worden. Misschien gaat ze terug naar haar volk en vecht tegen de koloniserende Romeinen op haar eigen manier met haar eigen goden. Het belang van haar verhaal is niet of zij Jezus is gevolgd, maar dat Jezus zonder haar een bekrompen fanaticus zou zijn gebleven die de inheemse bevolking als onmenselijk beschouwde.

In het hele Matteïsche landschap komen en gaan personages. Grenzen worden overschreden. Wijzen uit het Oosten komen zoeken naar de koning van de Joden (2:1-12). Jozef en zijn familie vluchten naar Egypte (2:13-15). Herodes stuurt zijn doods-

eskaders naar Betlehem om kinderen te vermoorden (2:16-18). Jozef en zijn gezin gaan naar Nazaret, vanuit Egypte (2:19-23). Jezus gaat naar Johannes de Doper en wordt door de Geest de wildernis ingeleid (3:1-4:11). Jezus verlaat Nazaret en vestigt zich in Kapernaüm (4:12). De centurio komt bij Jezus en overtuigt Jezus van het keizerlijk gezag dat het gaan en komen, het reizen naar verre landen en de controle op afstand bewerkstelligt (8:5-13). De discipelen worden systematisch voorbereid op hun opdracht (10:1-42). Degenen die onder lasten gebukt gaan komen tot Jezus (11:28). Jezus zendt uiteindelijk zijn discipelen uit (28:16-20). Bijna iedereen in het verhaal komt in beweging. Maar één klein krenge verhuist om haar land opnieuw in te nemen.

### Jeepneys, Filippino's, en een legioen van krenge

De meerderheid van de Filippino's blijft gekoloniseerde onderdanen: onderdeel van een geestelijke kolonie. Filippijnse migrerende huishoudhulpen, meer dan 15 miljoen in getal, zijn de wereldwijde dienaressen van het late kapitalisme. Tientallen miljoenen zijn landloos in hun eigen land. Tachtig procent van de archipel is eigendom van of wordt gecontroleerd door buitenlandse belangen. Degenen die hebben gekozen voor de 'hemel op aarde' – de Verenigde Staten – worden behandeld als tweederangsburgers. Door Visiting Forces Agreement en Enhanced Defense Cooperation Agreement is het hele land nu een militaire basis van de Verenigde Staten. En als klap op de vuurpijl is de Amerikaanse legerjeep weer terug.

Ondanks al deze kolonisatie, hebben de Filippino's zich altijd verzet. ALTIJD. De jeepney is het bekendste symbool van verzet en dekolonisatie voor Filippino's. Door het evangelie hebben ze nu een ander symbool, het kleine krenge dat de imperiale vooruitgang verstoort, al is het maar voor even, in het evangelie van Matteüs. Ze probeert haar land terug te veroveren. Kwok Pui-lan (1995) vraagt:

Wie is deze Kanaänitische vrouw?

Zij is de vrouw op de vuile weg van Calcutta.

Zij is de moeder van een politieke gevangene in Seoel.

Zij is de oude fabrieksarbeidster in Hongkong.

Zij is de moeder wier dochter prostituee is in Jakarta, Taipei, of Chiang Mai.

Zij is ook de overlevende uit Hiroshima.

De vrouw is de armste onder de armen,

de onderdrukte onder de onderdrukten,

zij is in alle uithoeken van Azië,

en zij vult de Derde Wereld.

En ik durf eraan toe te voegen: Ze is dit allemaal en meer. Het kleine kring dat Jezus een lesje leerde, stond alleen in de tekst van Matteüs. Maar als je voor de tekst gaat staan, dan is ze dat niet. Ze is een Filippijnse. Ze is Palestijns. Ze is Mexicaans. Ze is legioen. Ze overschrijdt grenzen. Ze eist op wat van haar is. En ze vecht tegen het Imperium en overleeft deze pandemie op haar eigen manier met haar eigen goden.

Vertaling: Nienke Pruiksmā

### Literatuur

- Abesamis, C. (1999). *A Third Look at Jesus*. Quezon City: Claretian Publications.
- Carter, W. (2000). *Matthew and the Margins*. New York: Orbis Books.
- Constantino, R. (1978). *Neocolonial Identity and Counter Consciousness: Essays on Cultural Decolonization*. New York: M.E. Sharpe.
- De La Torre, E. (1987). 'The Philippines: A Situationer.' *Those Who Would Give Light Must Endure Burning*. Bautista and Amirham (eds), Quezon City: National Council of Churches in the Philippines.
- Dube, M. (2000). *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Fanon, F. (1968). *The Wretched of the Earth*. New York.
- Freire, P. (1972). *Pedagogy of the Oppressed*. M. Bergman Ramos, trans. New York: Herder and Herder.
- Fernandez, E. (1994). *Toward a Theology of Struggle*. New York: Orbis.
- Gandhi, L. (1998). *Postcolonial Theory*. New York: Columbia University Press.
- Guardiola-Saenz, L. (1998). 'Borderless Women and Borderless Texts.' *Semeia* 78, 69-81.
- Kwok, Pui-lan (1995). *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*. New York: Orbis.
- Levine, Amy-Jill (1988). *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Social History*. Lewiston: Mellen.
- Ileto, R. (1979). *Pasyon and Revolution*. Quezon City: Ateneo de Manila University.
- Patte, D., J. Ukpong, M. Stubbs, and R. Velunta (2003). *The Gospel of Matthew: A Contextual Introduction for Group Study*. Nashville: Abingdon Press.
- Patte, D. (1987). *The Gospel According to Matthew*. Philadelphia: Fortress.
- Powell, M.A. (2001). *Chasing the Eastern Star*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Schirmer, D. (1975). 'The Conception and Gestation of a Neocolony.' *The Journal of Contemporary Asia*, Vol 5. No. 1, 43-44.
- Taussig, H. (2013). *A New New Testament: A Bible for the 21<sup>st</sup> Century Combining Traditional and Newly Discovered Texts*. Mariner Books.
- Velunta, R. (2017). *Reading the Parables of Jesus inside a Jeepney*. Amazon Kindle Publications.
- Velunta, R. (2000). 'The Ho Pais Mou of Matthew 8:5-13: Contesting the Interpretations in the Name of Present-Day Paides.' *Bulletin for Contextual Theology*. School of Theology, University of Natal. Vol. 7.2. June 2000, 25-32.
- Warrior, R. (1989). 'Canaanites, Cowboys, and Indians.' *Christianity and Crisis*, September 11, 1989.

# 7 *Genezende relaties als weg*

## Alledaagse spiritualiteit van gelovige vrouwen in Colombia

María León-Olarte

*Van dag tot dag zien te overleven is voor de meeste vrouwen in Latijns-Amerika de normale werkelijkheid. In Colombia is er nóg een element dat meespeelt in deze dagelijkse realiteit: vrouwen worden niet alleen geconfronteerd met onderdrukking vanwege de patriarchale maatschappij, maar ook met de gevolgen van een gewapend conflict dat hen slachtoffers en overlevenden maakt van een gewelddadig systeem. Wat zorgt ervoor dat zij overeind blijven?<sup>1</sup>*

De Braziliaanse feministisch theoloog Ivone Gebara stelt in haar artikel *Women and Spirituality: A Latin American Perspective*, dat er blijkbaar iets is dat zorgt dat deze vrouwen zich volhardend verzetten en blijven vechten tegen deze onderdrukkende systemen. Wanneer we de levens van gemarginaliseerde vrouwen beschouwen, lijken ze op elkaar maar er is tegelijkertijd ook een brede variatie. Erin slagen van dag tot dag te overleven roept de vraag op: wat houdt deze vrouwen gaande? Wat helpt hen om door deze moeilijke tijden heen te komen en om te blijven vechten?<sup>2</sup>

In Colombia zijn het verschillende vormen van spiritualiteit die gelovige vrouwelijke vredesopbouwers moed en kracht geven om zich te blijven inzetten voor vrede en sociale gerechtigheid in hun land.<sup>3</sup> In dit artikel beschrijf ik hoe de oecumenische groep van vrouwelijke vredeopbouwers in Colombia, GemPaz geheten, in haar spirituele grondslag een bron van genezing, inspiratie en verzet heeft gevonden. Vrouwen van GemPaz benutten de kracht van contextueel bijbellezen, van rituelen en symbolen om wonden te genezen veroorzaakt door het durende gewapende



conflict. Oecumenische vrouwen, die benadrukken dat zij dankzij hun helende ervaringen bij GemPaz, ook voor GemPaz en het algemeen belang kunnen werken als vredesopbouwers in Colombia.

### Spiritualiteit van het alledaagse

Gebara wijst erop dat het vinden van een bron van spiritualiteit die hun persoonlijke leven en dat van andere levens kan voeden in de rijkdom en eentonigheid van het alledaagse leven, een van de meest belangrijke stappen is voor veel vrouwen.<sup>4</sup> Ze legt uit dat het leven zelf een spirituele dimensie heeft: een dimensie van zodanige betekenis, die het onnodig maakt om een 'spiritualiteit' te verzinnen om respect voor het leven en de strijd om dat in stand te houden te motiveren.<sup>5</sup> Gebara definieert de spiritualiteit van vrouwen in Latijns-Amerika als volgt:

Spiritualiteit is niet iets dat van buitenaf in het alledaagse leven ingebracht wordt, maar het alledaagse leven heeft een eigen bestemming en is in staat om de voeding te geven die in het leven nodig is. Deze spiritualiteit heeft geen georganiseerde structuur, maar is ontwikkeld door noodzaak, door de rampen en zoektochten die het leven van arme vrouwen karakteriseren. Sommigen bezoeken kerken om troost en hulp te zoeken. Desalniettemin is kerkbezoek maar één element van deze spiritualiteit van het alledaagse.<sup>6</sup>

Gebara legt uit dat dit type informeel spiritueel leven aan de ene kant de aanwezigheid van het mysterie van God onder gemarginaliseerde mensen verkiest boven religieuze institutionalisering. Aan de andere kant benadrukt het de levenskracht in ieder mens.<sup>7</sup> Hierop voortbordurend stelt Gebara dat spiritualiteit vanuit het alledaagse leven komt en alles wat daarbij hoort; het brengt de noodzakelijkheden, de strijd en tegelijkertijd de onmisbare kracht 'en het is vanuit deze mengeling in onszelf dat ons leven gevoed wordt en zijn eigen dynamiek volgt'.<sup>8</sup>

Vieringen zijn een essentieel onderdeel van de spiritualiteit van vrouwen wereldwijd en Latijns-Amerika is hier geen uitzondering op. Gebara benadrukt:

Vieringen waarin zij hun tranen en hoop delen en waarin zij belangrijke momenten uit het leven samen beleven, met name die verband houden met hun persoonlijke leven of dat van een ander, vinden vaak plaats in vrouwengroepen. Deze vieringen vinden plaats tijdens reguliere bijeenkomsten of tijdens momenten die speciaal daarvoor bedoeld zijn.<sup>9</sup>

Gebara wijst erop dat deze vieringen ver afstaan van de traditionele ceremonies die door geestelijken worden geleid en bovenal ver weg staan van elk vooraf vastgesteld format. Deze manier van handelen heeft een nieuwe breedte geïntroduceerd voor het begrip van liturgie van vrouwengroepen.<sup>10</sup> Dit zijn vieringen van gelijken, omdat er niet maar één persoon kan prediken; het ontbreken van een vooraf vastgesteld patroon zorgt ervoor dat vrouwen in deze groepen hun eigen creativiteit in de liturgie kunnen aanbrengen, om te kunnen ademen, genezen, verzetten en emanciperen.

Zij durven het aan om hun eigen alledaagse leven op te nemen in de verschillende vieringen en om te geloven in de meerwaarde daarvan. Hun stemmen en hun verhalen worden belangrijker. Er wordt een verbinding gelegd tussen liturgische vieringen en hun levens en liturgie is niet langer iets waarin zij alleen kunnen assisteren alsof zij de toeschouwers zijn van een voorstelling.<sup>11</sup>

Gebara benadrukt dat het dagelijks leven van vrouwen niet alleen onderdeel is van de vieringen, maar ook betekenisvolle inhoud voortbrengt voor de liturgie en wijze van vieren. Ze laat zien dat de groepen verspreid over Latijns-Amerika heel verschillend zijn, sommigen nog creatiever dan anderen. Door de religieuze cultuur voelen vrouwen doorgaans niet dat zij 'in staat zijn om leiding te geven aan liturgieën die van waarde en betekenis zouden kunnen zijn'.<sup>12</sup> Desondanks dragen de hierboven beschreven vieringen voor de vrouwen bij aan het gevoel van welzijn, *empowerment* en vreugde door het protagonist-zijn in de vieringen. 'Zij ervaren iets dat significant is in hun levens, iets dat hen kan helpen om door te gaan.'<sup>13</sup> Het feit dat vrouwen sleutelposities bekleden in deze vieringen draagt bij aan hun *empowerment*; deze vieringen vormen vormen bronnen van kracht om hun leven vol te houden en zich te verzetten tegen het geweld en de onderdrukking die hun dagelijks leven bepalen.

Gebara noemt de bevrijding die uit deze initiatieven voortvloeit 'de spirituele revolutie in alledaags leven'.<sup>14</sup> In deze bijeenkomsten hebben vrouwen de mogelijkheid om 'te danken' en elkaar te ondersteunen. 'Deze revolutie van het alledaagse is de investering in hoop op een betere toekomst en in de bevestiging dat we, samen met het hele universum, altijd moeten hopen wanneer er geen hoop is.'<sup>15</sup> Ze voegt daaraan toe:

Hoewel het een revolutie is die openstaat voor de macro-sociale dimensie wordt deze revolutie ook uitgeleefd in de micro-sociale dimensie van het leven in onze wijken, in onze steden en met mensen die op relationeel niveau deel uitmaken van onze dagelijkse structuren.<sup>16</sup>

Samenvattend bestaat de spirituele revolutie van het alledaagse, die vrouwenlevens en de maatschappij door deze vrouwen heen verandert, uit speciale ondersteuning van vrouwen onderling, investering in hoop en een innerlijke en externe dimensie.

### GemPaz: oecumenische vrouwen-vredesgroep in Colombia

GemPaz, voluit: Grupo Ecu mico de Mujeres Constructores de Paz, is een collectief van gelovige vrouwen (rooms-katholiek, protestants, doopsgezind, evangelicaal en pentecostaal), die in 2007 begonnen is met het reflecteren op vredesopbouw, dialoog en verzoening in Colombia vanuit een bijbelse theologische spirituele grondslag.<sup>17</sup> De groep definieert haar missie als volgt

Wij zijn gelovige vrouwen met een oecumenische, vierende spiritualiteit met als doel het vermogen van vredesopbouw en verzoening in Colombia en acties ter bevordering daarvan te versterken. We reflecteren, bidden, vieren en zetten ons in voor vrede vanuit onze realiteit als oecumenische vrouwen die bewogen worden door Jezus' spiritualiteit. We beïnvloeden met anderen sociale en politieke transformatie, waarin rechtvaardigheid, vergeven en mensenrechten betekenis geven aan ons geloof en ons dagelijks leven.<sup>18</sup>

GemPaz werkt met zogenaamde 'oecumenische kringen':

Deze bijeenkomsten worden maandelijks gehouden op een vooraf afgesproken plaats. Dit zijn plaatsen waar vrouwen met verschillende geloofsuitingen elkaar kunnen ontmoeten en kunnen werken aan het bouwen van vrede en verzoening in Colombia. De bijeenkomsten hebben een agenda die overeenkomt met het doel. Elke bijeenkomst bevat een geloofsviering, een moment van analyse van de realiteit en het behandelen van een onderwerp dat voor die bijeenkomst is vastgesteld.<sup>19</sup>

Daarnaast benadrukken zij:

- (1) wij werken met creatieve bijeenkomsten waarin we focussen op wat ons verbindt, voorbij aan wat ons scheidt, om zo de verlegenheid onder vrouwen van verschillende kerken en denominaties te verminderen.<sup>20</sup>
- (2) GemPaz-vrouwen werken aan 'de erkenning voor het werk en het belang van vrouwen en om hun rol in het veranderen van de realiteit te versterken.'<sup>21</sup>
- (3) GemPaz-vrouwen werken met het 'bijbels en theologisch herlezen van de huidige situatie in het land met de verschillende benaderingen die GemPaz daarvoor gebruikt.'<sup>22</sup>

De verschillende aspecten van het werk van GemPaz zijn dan ook: oecumene, het bevorderen van de zichtbaarheid van het werk van gelovige vrouwen, en bijbels-theologische reflectie en actie op het gebied van vredesopbouw.

De activiteiten van de oecumenische kringen behelzen het volgende. Ten eerste, bevorderen zij 'vieringen en liturgische ruimtes waarin bijbellezing en reflecties die geloof en hoop bevorderen en het werk dat vrouwen uitvoeren in hun ruimtes, gemeenschappen etc. belichten'.<sup>23</sup> Ten tweede ontwikkelen oecumenische kringen activiteiten voor 'het voorzien van praktische handreikingen voor geweldloze transformatie van conflicten en het implementeren hiervan in verschillende gebieden'.<sup>24</sup> Ten derde stimuleren oecumenische kringen 'het organisatorisch versterken van vrouwen op de plek waar zij zich begeven, zodat hun sociale en politieke pleidooi voor het creëren van omstandigheden voor verzoening in publieke en institutionele ruimtes wordt erkend'.<sup>25</sup> Oecumenische kringen faciliteren vrouwen dus om hun vieringen en liturgieën uit te voeren volgens hun eigen behoefte naar het bevorderen van hoop en actie; versterken door training het werk van gelovige vrouwen; helpen vrouwen om hun sociale en politieke acties om vredesagenda's te beïnvloeden te bepalen en om erkend te worden in hun cruciale rol in vredesopbouw.

### Genezende relaties als spirituele revolutie

Colombia staat bekend als een land waar al meer dan vijftig jaar oorlog heerst, waar het merendeel van de inwoners onder lijdt en heeft geleden. Vrouwen en gelovige vrouwen hebben verschillende vormen van geweld ervaren in de context van het gewapende conflict, zoals seksueel geweld, moord en ontvoering. Al deze omstandigheden gaan gepaard met sociale ongerechtigheid en structureel geweld. De gelovige vrouwen van GemPaz zijn hierop geen uitzondering; sommigen van hen zijn hun zonen verloren toen zij als jonge mannen gedwongen werden om het leger in te gaan, anderen hebben naasten die verdwenen zijn door toedoen van illegale gewapende groeperingen, weer anderen hebben familieleden die bedreigd werden, enzovoort.

Naast de gevolgen die het gewapende conflict heeft voor gelovige vrouwen ontbreken er veel basisbehoeften in het dagelijks leven. Over het algemeen zijn dit bewuste vrouwen die dorsten naar sociale gerechtigheid, verzoening, vergeving en respect voor hun mensenrechten. Deze context van gewapend conflict heeft de sociale structuren sterk aangepast; de betrouwbaarheid van mensen is door de jaren heen verloren gegaan. Tegelijkertijd wordt deze context ook beïnvloed door gelovige vrouwen. In deze uitdagende context worstelen zij met de strijd voor een beter leven en deze worsteling geeft betekenis aan hun geloof.

Het dagelijks leven is een bron van spiritualiteit, zoals Gebara dit eerder duidde. De spiritualiteit en het geloof van vrouwen geeft hen hoop, veerkracht, *empowerment* en standvastigheid om met de dagelijkse worstelingen om te gaan. Wanneer de vrouwen van GemPaz bij elkaar komen in oecumenische kringen om te vieren en hun spiritualiteit te voeden, voeren zij liturgieën uit die ver af staan van de traditionele ceremonies die door geestelijken worden geleid, zoals Gebara eerder beschreef.

Hoe ziet zo'n viering eruit? De vrouwen van GemPaz bepalen gezamenlijk het programma waarin ieders participatie cruciaal is; zij bereiden een ruimte voor die vol is van symboliek om betekenis te geven aan de viering. Voordat de bijeenkomst officieel begint, beginnen sommige oecumenische kringen met het delen van eten. Vervolgens zingen zij samen en deelt één vrouw een bijbeltekst ter inspiratie die gericht gekozen is voor het thema van die dag (dat kan zijn vrouwenrechten, land, waarheid, verzoening etc.), waarna er meer gezongen kan worden. Daarna analyseert een aantal vrouwen het thema, dat die bijeenkomst centraal staat en altijd relevant is voor de sociaal-politieke context. Vervolgens is er ruimte voor de vrouwen om te delen over hoe de bijbeltekst een licht kan werpen op de problematische situaties die zij ervaren. Vrouwen creëren zo samen een veilige context om te praten over de connectie tussen context en bijbeltekst. Vaak kunnen vrouwen hier hun boosheid, frustraties, tranen, hoop uiten en voorstellen doen voor concrete acties om op persoonlijk en maatschappelijk niveau te kunnen implementeren. De bijeenkomst wordt afgesloten met zingen, zegen, elkaar omarmen en elkaar het beste wensen.

Wanneer je met vrouwen van GemPaz spreekt, zeggen zij meer dan eens dat zij een proces van genezing ervaren door het bijwonen van de oecumenische kringen:

Wij brengen symbolische elementen uit onze regio naar onze bijeenkomsten en we geven een ruimte om te vieren vorm, zodat die op ons is afgestemd. Het (die ruimte) heeft een spirituele, persoonlijke en genezende lading (...) we vieren met blijdschap wat moeder aarde en God ons hebben gegeven (...) We vieren met elementen die aangereikt worden door GemPaz, zoals kaarsen, mantels met verschillende kleuren en mandala's.<sup>26</sup>

Een andere vrouw voegt daaraan toe:

Ik wilde gewoon de impact van de bijeenkomsten van GemPaz voor vrouwen in mijn regio benadrukken. Met name het onderwerp 'Restorative Justice' heeft vrouwen in mijn regio geraakt. Vrouwen hebben dankzij GemPaz gewerkt aan een proces van vergeving en genezing. Vrouwen in de stad Buenaventura hebben verschillen-

de golven van geweld meegemaakt, zowel etnisch als cultureel. Dat is catastrofaal geweest. Dus meer dan de hele politieke belangenbehartiging die GemPaz heeft gedaan, was de belangrijkste actie van GemPaz in Buenaventura een proces van 'Restorative Justice' en vergeving.<sup>27</sup>

De vrouwen van GemPaz benadrukken de kracht die uitgaat van hun vieringen en bijeenkomsten, ze komen tegemoet aan de behoefte om wonden te laten genezen die zijn ontstaan door het politieke en structurele geweld. Dankzij de inzet van GemPaz in het voeden van de spiritualiteit van vrouwen, vinden er processen van genezing plaats op persoonlijk en collectief niveau. De vrouwen van GemPaz stellen dat deze processen hand in hand gaan met een proces van *empowerment*.

De bewustwording rondom hun eigen *empowerment* zorg ervoor dat de GemPaz-vrouwen geloven dat zij de capaciteiten hebben om hun omgeving ten goede te keren. Zij ervaren dat zij krachtiger zijn in het transformeren van gewelddadige manieren van het omgaan met anderen in de maatschappij en krijgen hier in de bijeenkomsten van GemPaz ook handvatten voor aangereikt. Gelovige vrouwen werken aan het transformeren van beschadigde relaties in de verschillende domeinen waar zij deel vanuit maken, zoals wijken, kerken, sociale netwerken, organisaties. De vrouwen van GemPaz helpen bij het hervinden van het vertrouwen onder religieuze vrouwen en zij spelen hierdoor een actieve rol in het heruitvinden van de sociale structuren. Zij benadrukken dat individuele genezing en transformatie maatschappelijke veranderingen mogelijk maken.

Spiritualiteit is dus een onuitputtelijke krachtbron voor sociaal-politieke actie van gelovige vrouwen in Colombia. GemPaz-vrouwen dragen bij aan vredesopbouw en verzoening in Colombia door genezende en transformerende manieren van het omgaan met anderen in het dagelijks leven.

Terugkijkend naar Gebara's inzichten over 'de spirituele revolutie in het alledaagse leven', is die eigenlijk de bevrijding die voortkomt uit vieringen en spiritualiteit van vrouwen. Wat GemPaz doet zou inderdaad een spirituele revolutie genoemd kunnen worden. De inzet van GemPaz is echter niet de bevrijding van vrouwen. Vrouwen van GemPaz spreken zelden over bevrijding, wanneer zij hun ervaringen in de oecumenische kringen beschrijven. Eén van de beschrijvingen die het meeste terugkomt, is – zoals we hebben gezien – genezing. Dit proces vindt plaats in een context waarin het moeilijk is om historische wonden te genezen, een sociaal-politieke context die geen aanleiding geeft voor vertrouwen. Dit is de spirituele revolutie in het alledaagse leven van GemPaz; een revolutie die hoop, zusterschap, vertrouwen en genezende relaties voorstaat in situaties die daar geen garanties op bieden.

‘Deze revolutie van het alledaagse is de investering in hoop op een betere toekomst en is de bevestiging dat we, samen met het hele universum, altijd moeten hopen juist wanneer er geen hoop is.’<sup>28</sup>

### Conclusie

Het kan uitdagend zijn om te geloven dat er in een land als Colombia, waar een groot deel van de inwoners geleden heeft onder de gevolgen van oorlog en arm gemaakt is, over goed leven gepraat wordt. Toch vechten vrouwen van GemPaz voor een goed leven voor henzelf en hun maatschappij. Door te kiezen voor een pad van het viereen van hun geloof en het voeden van hun spiritualiteit, hebben deze vrouwen individuele wonden geheeld en aan een breder proces van vredesopbouw en verzoening bijgedragen. Genezing is een spirituele en politieke revolutie in het leven van alledag geworden voor GemPaz. Deze revolutie beïnvloedt niet alleen vrouwenlevens voorgoed, maar beïnvloedt ook de maatschappij in bredere zin. Zelfs in de meest uitdagende tijden weten de vrouwen van GemPaz zich ervan verzekerd dat zij deel uitmaken van een collectief proces, waarvan de spirituele grondslag hun de kracht geeft om te vechten, zich te verzetten en door te gaan.

*Vertaling: Kirsten van der Ham*

- 
- <sup>1</sup> Dit artikel is gebaseerd op de masterscriptie van María León-Olarte, 'Women-of-Faith Peacebuilders Contributions to Feminist Theology in an Intercultural-Decolonial Horizon. Ecumenical Group of Women Peacebuilders in Colombia as a Case Study'. Master thesis Vrije Universiteit Amsterdam, 2021.
- <sup>2</sup> Gebara, I. (1998). 'Women and Spirituality: A Latin American Perspective.' *Way London Society of Jesus* 38: 246.
- <sup>3</sup> Zie Hayward, S. (2015). 'Women, Religion and Peacebuilding'. In: *the Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, ed. Atalia Omer, R. Scott Appleby, and David Little. Oxford: Oxford University Press, 308-309. Hayward ziet gelovige vrouwelijke vredesopbouwers als vrouwen die een essentiële vormende link hebben met hun religie als bron van inspiratie en educatie of, nog praktischer, die religieuze bronnen centraal stellen in hun vredeswerk. Zie ook: Porter, E. (2018). *Women-of-faith Peacebuilders*, onafhankelijk gepubliceerd, 7. Porter ziet gelovige vrouwelijke vredesopbouwers als vertegenwoordigers van transformatie. Het betekent dat zij de individuele levens in gemeenschappen veranderen. Hoe? In hun alledaagse manier van leven zien zij relaties als onlosmakelijk verbonden met hun eigen identiteit en bouwen daarom aan veilige gemeenschappen. Voor deze vrouwen is het werken met alle complexiteiten van intermenselijke relaties, emoties, gevoel van veiligheid en connectie met anderen het belangrijkste onderdeel van hun vredesopbouw. Deze relationele basis van hun werk geeft individuen kracht, die weer anderen in hun kracht kunnen zetten.
- <sup>4</sup> Gebara, 'Women and Spirituality', 246.
- <sup>5</sup> Ibid.
- <sup>6</sup> Ibid.
- <sup>7</sup> Ibid.
- <sup>8</sup> Ibid.
- <sup>9</sup> Gebara, 'Women and Spirituality', 249.
- <sup>10</sup> Ibid.
- <sup>11</sup> Ibid.
- <sup>12</sup> Ibid.
- <sup>13</sup> Gebara, 'Women and Spirituality', 250.
- <sup>14</sup> Ibid.
- <sup>15</sup> Ibid.
- <sup>16</sup> Ibid.
- <sup>17</sup> Document Gempaz, 2015.
- <sup>18</sup> GemPaz, 'Nuestra Visión', geraadpleegd op 30 januari 2021. <https://gempaz.org/index.php/nuestra-identidad/nuestras-esperanzas>.
- <sup>19</sup> GemPaz, 'Círculos Ecuménicos', geraadpleegd op 30 januari 2021. <https://gempaz.org/index.php/circuitos-ecumenicos/que-son-circuitos-ecumenicos>.
- <sup>20</sup> Ibid.
- <sup>21</sup> Ibid.
- <sup>22</sup> Ibid.
- <sup>23</sup> Ibid.
- <sup>24</sup> Ibid.
- <sup>25</sup> Ibid.
- <sup>26</sup> Luis, via Zoom geïnterviewd door María León-Olarte (2020).
- <sup>27</sup> Jessica, via Zoom geïnterviewd door María León-Olarte (2020).
- <sup>28</sup> Gebara, 'Women and Spirituality', 250.



# 8 *Zien, oordelen en handelen*

## Maaltijdproject in Amsterdam-Zuidoost

Kirsten van der Ham, Marjolein Hekman, Mirella Klomp,  
Peter-Ben Smit, Thijs Tromp

*Toen in maart 2020 de coronacrisis in Nederland begon, besloten de internationale pinksterkerken Treasures International Ministries en Maranatha Community Transformation Centre en de Diaconie van de Evangelisch-Lutherse Gemeente Amsterdam samen een diaconaal maaltijdproject te starten.<sup>1</sup> In eerste instantie hebben de kerken in hun eigen netwerken het nieuws verspreid dat ze maaltijden bij buurtbewoners thuis zouden gaan bezorgen, maar al snel verspreidde het nieuws over dit initiatief zich verder en bestond het merendeel van de maaltijdontvangers uit mensen die werden aangemeld door verschillende zorgorganisaties. Een jaar na het ontstaan van het project worden nog altijd zo'n 250 maaltijden per week bezorgd bij de aangemelde ontvangers.*

### Op zoek naar rechtvaardiger verhoudingen

De hierboven geschetste situatie riep bij de projectleiders van het maaltijdproject de vragen op: hoe kan het dat zoveel mensen bij ons aankloppen voor voedselhulp en welke rol is voor ons weggelegd in het structureel aanpakken van hun noden? Naast dat de projectleiders, koks en bezorgers zich overweldigd voelen door het aantal aanmeldingen, zijn zij ook verbaasd over de zorgelijke situaties waarmee ze geconfronteerd worden wanneer ze de maaltijden bezorgen. Dit gaat bijvoorbeeld om grote gezinnen die in kleine appartementen wonen of oudere mensen die er verwaarloosd uitzien. Deze laatste groep kwam vooral in beeld tijdens de eerste coronagolf, toen

zorgorganisaties zelf door de coronamaatregelen maar beperkt zorg konden verlenen aan hun cliënten.

Dit artikel beschrijft hoe medewerkers van het maaltijdproject een antwoord op deze vragen zochten door middel van een participatief actieonderzoek en interpreteert deze casus vanuit een bevrijdingstheologisch perspectief. Eerst wordt de aanleiding voor en opzet van het onderzoek verder toegelicht. Vervolgens worden de onderzoeksresultaten met betrekking tot de eerste en tweede vraag gepresenteerd. Het onderzoeksproces wordt aan het einde van het artikel geïnterpreteerd als een ‘*See-Judge-Act*-proces’ – een kernmodel uit de bevrijdingstheologie – dat erop gericht is om onrechtvaardige structuren in de samenleving aan te kaarten.<sup>2</sup>

### Aanleiding: van liefdadigheid naar rechtvaardigheid

Als diaconaal project kan dit maaltijdproject – dat voorziet in een eerste levensbehoefte, namelijk voedsel – worden gezien als een vorm van liefdadigheid. In de Nederlandse diaconiewetenschappen wordt liefdadigheid opgevat als een vorm van naastenliefde in concrete ondersteuning van mensen.<sup>3</sup> Liefdadigheid kan waardevol zijn, maar er moet ook kritisch op gereflecteerd worden. Als mensen te lang afhankelijk zijn van liefdadigheid kan dit hun gevoel van waardigheid en eigenaarschap over het eigen leven aantasten. Daarnaast kan een grote hoeveelheid liefdadigheidsprojecten wijzen op de structurele aanwezigheid van onrechtvaardige sociale verhoudingen.<sup>4</sup>

Liefdadigheidsprojecten, vaak in de vorm van noodhulp, openen de mogelijkheid om deze onrechtvaardige sociale verhoudingen te onthullen, maar kunnen deze ook mede in stand houden wanneer mensen te lang afhankelijk zijn van hulp. Vanuit een diaconaal perspectief bezien dient liefdadigheid daarom altijd gepaard te gaan met het zoeken naar manieren om een rechtvaardigere samenleving te bevorderen.<sup>5</sup> Voor het maaltijdproject roept dit de vragen op: worden mensen onnodig afhankelijk gemaakt? Moet er daarom een stap gezet worden naar een project dat zich meer richt op structurele rechtvaardigheid?

### Onderzoek ‘Food in Times of Crisis’

Vanuit dit diaconale perspectief zijn deze concrete vragen door middel van een praktisch theologisch onderzoek onderzocht van september tot en met december 2020. Dit betreft een participatief actieonderzoek met een projectteam van direct betrokkenen bij de organisatie van het maaltijdproject (projectleiders, koks, bezorgers)<sup>6</sup> en een stakeholdersonderzoek met vertegenwoordigers van onder andere de betrokken

fondsen, zorgorganisaties en kerken.<sup>7</sup> Het onderzoek richtte zich op de vraag: Hoe legt het maaltijdproject structurele noden in Amsterdam-Zuidoost bloot en hoe kunnen deze noden op een structurele manier aangepakt worden?

In dit artikel richten we ons op de resultaten uit het eerste gedeelte van het onderzoek met de directe betrokkenen bij het maaltijdproject. Voor dit gedeelte hebben de twee junior-onderzoekers die het onderzoek hebben uitgevoerd, een participerende observatie van het koken, het bezorgen en de organisatie daaromheen gedaan en hebben zij vijf projectteambijeenkomsten opgezet met twee projectleiders, twee koks en twee bezorgers. Dit betreft meerdere bijeenkomsten met het projectteam waarin het maaltijdproject is geanalyseerd, de problematiek onder de mensen die maaltijden ontvangen is vastgesteld, er gesproken is over de toekomst van het maaltijdproject en over wat er nodig is om de situatie waarin de mensen die maaltijden ontvangen zich bevinden te verbeteren. Het uitgangspunt van het onderzoek hierin was om de kennis van de mensen in de praktijk van het maaltijdproject te erkennen en te waarderen. Bovendien is het doel van deze manier van participatief actieonderzoek doen om de uitkomsten van het onderzoek zo goed mogelijk aan te laten sluiten bij de realiteit van de praktijk, zodat de mensen uit de praktijk dit kunnen gaan toepassen.<sup>8</sup> De uitkomsten van het proces dat het projectteam gedurende de vijf bijeenkomsten heeft doorlopen, beschrijven we hieronder.

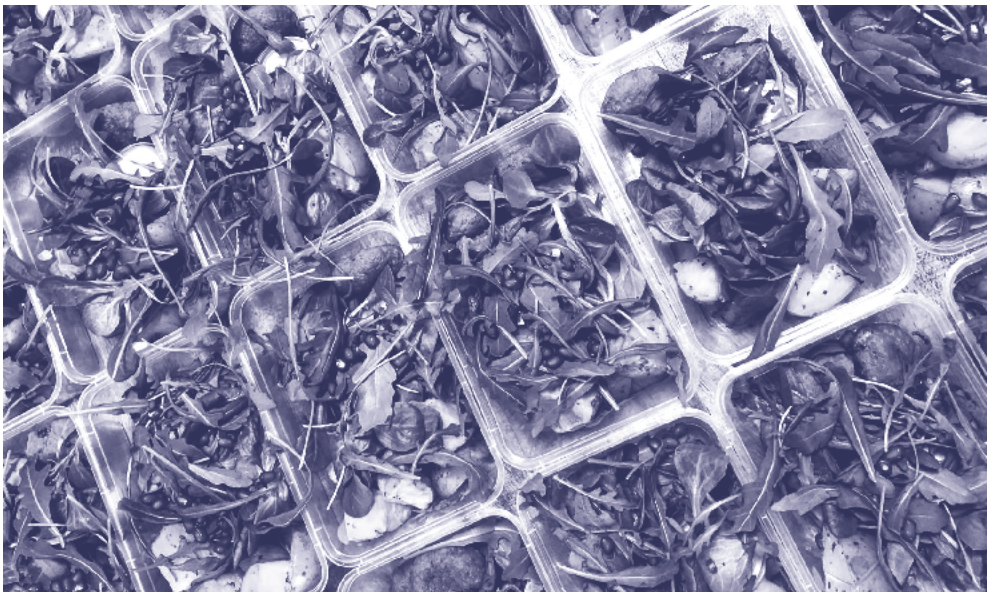
### Vertrouwen en schaamte: de problematiek uiteengezet

De context van het maaltijdproject – Amsterdam-Zuidoost – wordt gekenmerkt door culturele diversiteit, een hoge mate van religiositeit en structurele sociaaleconomische problemen. Ongeveer 70 procent van de bevolking heeft een migratieachtergrond (eerste of tweede generatie). De wijk telt tussen de 100 en 130 kerken, waarvan de meerderheid tot de categorie internationale kerk kan worden gerekend.<sup>9</sup> Door de hoge criminaliteitscijfers en wantrouwen in grotere organisaties, doen de inwoners van Zuidoost niet voor iedereen de deur open. Er wonen veel mensen die schulden hebben of hun vertrouwen in de overheid en grotere organisaties zijn verloren. Dit wantrouwen is voor sommige groepen mensen in Amsterdam-Zuidoost cultureel bepaald: zij zijn opgegroeid in een context waar hen geleerd is de overheid niet te vertrouwen. Daarnaast kennen overheidsvoorzieningen vaak strikte criteria en lange procedures, waardoor ze voor sommige mensen moeilijk toegankelijk zijn. Veel mensen vinden het lastig om hun weg te vinden in het ingewikkelde Nederlandse sociaalzekerheidsstelsel. Bovendien menen de leden van het projectteam dat het aanleggen van criteria voor wie wel of niet in aanmerking komt voor hulp juist schaamte in de hand werkt, omdat de hulpvraag zo bij voorbaat met wantrouwen

wordt ontvangen.<sup>10</sup> De hulpvraag zelf is voor veel mensen al een grote stap; argwaan bevestigt hen in de overtuiging dat ze niet serieus genomen worden.<sup>11</sup> Hiernaast bedient het maaltijdproject een groep ongedocumenteerden die überhaupt geen beroep kan doen op het socialezekerheidsstelsel en bij contact met de overheid riskeert om uitgezet te worden.

Dat deze mensen bij het maaltijdproject aankloppen (of zich ervoor laten aanmelden), beschouwt het projectteam als een teken van vertrouwen. Volgens hen onthult het tegelijkertijd welke noden normaal gesproken onder de oppervlakte blijven. Dit zijn noden waar overheidsinstanties onvoldoende zicht op hebben en ook weinig aan doen of kunnen doen. Het projectteam heeft het idee dat religieuze organisaties meer vertrouwen van de mensen in Zuidoost krijgen dan overheidsinstellingen.

Doordat de vrijwilligers van het maaltijdproject dichtbij de mensen die maaltijden ontvangen staan – mede omdat de vrijwilligers voor een groot deel zelf tot de doelgroep behoren – hebben zij een beeld van wie deze mensen zijn. Deze groep bestaat uit mensen met beperkte financiële middelen, mensen die eenzaam zijn, mensen die geen sociaal netwerk hebben, mensen met een beperkte fysieke en/of mentale gezondheid, mensen die hun weg niet vinden in de bureaucratische systemen van het socialezekerheidsstelsel van de overheid en/of die de overheid niet vertrouwen, arbeidsmigranten en mensen die ongedocumenteerd zijn.<sup>12</sup> Twee behoeften staan hierin centraal: behoefte aan voedsel en aan menselijk contact.



*Enthousiast maaltijden klaarmaken en bezorgen in Amsterdam-Zuidoost.*

## Respons van het maaltijdproject

Als reactie op de hierboven geschetste problematiek die de leden van het projectteam tegenkomen, kiezen zij ervoor om:

- (1) het project laagdrempelig in te richten
- (2) om ruimte te creëren voor *empowerment* van mensen die aan het project meewerken en/of maaltijden ontvangen
- (3) en te voorkomen dat de noodhulp die het project biedt ontoegankelijk wordt gemaakt door te vervallen in bureaucratie die negatief ervaren wordt, mede door schaamte voor de hulpvraag en gebrek aan vertrouwen in de overheid.

Deze manier van hulp bieden maakt het volgens de projectteamleden mogelijk om iets te doen aan de structurele problematiek in Amsterdam-Zuidoost.

### *1. Open armen*

De vrijwilligers van het maaltijdproject waarderen de moed van de mensen die maaltijden ontvangen om voor voedselhulp aan te kloppen bij het maaltijdproject. Het



projectteam wil zich daarom zo open en gastvrij mogelijk opstellen. De vrijwilligers van het maaltijdproject – die behoren tot verschillende religieuze tradities – helpen de mensen die maaltijden ontvangen vanuit een ideaal van naastenliefde. Een maaltijd is voor hen een symbool van liefde voor de medemens en daarom is een relationele benadering in het maaltijdproject belangrijk voor de projectteamleden. Zij willen respectvol met de maaltijdontvangers spreken in plaats van alleen over hen spreken. De leden van het projectteam menen dat zij door een oprechte belangstelling voor de mensen die maaltijden ontvangen, hen niet reduceren tot mensen met een probleem, maar hen blijven zien als mensen met een verhaal die serieus genomen moeten worden.

### *2. Oog voor het individu leidt tot empowerment*

De relationele benadering ondersteunt niet alleen de toegankelijkheid van het maaltijdproject, maar creëert ook mogelijkheden voor de mensen die voedselhulp ontvangen om een actieve rol in het maaltijdproject in te nemen. Doordat de vrijwilligers van het maaltijdproject oog hebben voor wie iemand is en welke vaardigheden of talenten iemand heeft, ontstaat er ruimte voor een rolwisseling. Veel vrijwilligers, die bij het maaltijdproject betrokken zijn, behoren zelf tot de doelgroep van maaltijdontvangers. Zij hebben bijvoorbeeld hun werk verloren door de coronacrisis en/of zijn ongedocumenteerde asielzoekers. Voor hen is participatie in het maaltijdproject hun enige bezigheid gedurende de dag en bovendien is de vrijwilligersvergoeding een welkome bron van inkomsten. Door hun inzet als koks en bezorgers voor het project worden de vrijwilligers zich bewust van hun eigen kracht, wat bijdraagt aan hun gevoel van waardigheid. Tegelijkertijd is het ook moeilijk gebleken om voor bepaalde doelgroepen, bijvoorbeeld voor mensen die fysiek beperkt zijn in hun handelen, manieren te vinden die hen actief bij het maaltijdproject betrekken.

### *3. Vertrouwen en schaamte als criteria*

De leden van het projectteam willen geen criteria opstellen waar mensen die maaltijden willen ontvangen aan moeten voldoen. Ze zijn ervan overtuigd dat bijvoorbeeld inkomenscriteria weinig zeggen over de complexiteit van individuele situaties. Mede daarom vragen de projectteamleden niet aan mensen die zich melden voor een maaltijd of ze deze voedselhulp wel echt nodig hebben en of ze bijvoorbeeld een verblijfsvergunning hebben. Dit standpunt staat echter op gespannen voet met de beperkte omvang van de middelen (geld en voedsel) die het maaltijdproject ter beschikking staan. Creëert deze benadering van noodhulp of liefdadigheid niet een nieuwe afhankelijkheid bij de maaltijdontvangers? Externe financiers van het maaltijdproject vragen of een dergelijk noodhulpproject niet ook een scenario moet hebben voor de afbouw ervan. De reactie van de projectteamleden is dat zij geen nieuwe afhan-



kelijkheid creëren, maar werken met mensen die al voor de uitbraak van de coronacrisis uiterst beperkt waren om in hun levensonderhoud te voorzien. Ze wijzen in dat verband op oudere mensen die beperkte financiële middelen hebben, of zelf niet meer kunnen koken. Daarnaast wijst het projectteam erop dat ook organisaties die deel uitmaken van het socialezekerheidsstelsel, zoals zorgorganisaties, hun cliënten doorverwijzen naar het maaltijdproject. Zorgorganisaties beschouwen het maaltijdproject als een welkome en noodzakelijke aanvulling op de zorg die zij kunnen bieden. Tegelijkertijd wil het projectteam wel openheid en bewustzijn creëren ten aanzien van de urgentie van de nood in Zuidoost, zodat de overheid de problematiek structureel kan aanpakken. Hierbij wijst het projectteam op het belang van het voorkomen dat er mensen verstrikt raken in de bureaucratie van het sociale zekerheidsstelsel en zo buiten de boot vallen wat betreft sociale en financiële ondersteuning.

### Reflectie: See-Judge-Act in het maaltijdproject

Het hierboven beschreven onderzoeksproces dat het projectteam van het maaltijdproject heeft ondergaan, bevat elementen die bij wijze van analogie ook sterk aanwezig zijn in bevrijdingstheologische perspectieven. Zoe Bennett typeert bevrijdingstheologie als ‘geleefde praxis in solidariteit met armen en onderdrukten.’<sup>13</sup> Het is een theologie die niet simpelweg een ethisch standpunt inneemt, maar een theologie die ontspringt aan de uitdagingen van alledag – als *locus theologicus* – en de Bijbel met die ervaringen in dialoog brengt. Hierin zijn drie momenten in een cyclisch proces leidend: (1) het moment van praktijk, (2) het moment van reflectie, (3) het moment van een vernieuwende praktijk.<sup>14</sup>

Deze momenten keren terug in het Zien-Oordelen-Handelen-model (*See-Judge-Act*), geïntroduceerd door Joseph Cardijn.<sup>15</sup> De eerste stap (Zien) is het leven van de gemeenschap begrijpen. Het gaat hierbij om een oprechte betrokkenheid bij mensen die leven in een situatie van onderdrukking of uitsluiting en bij het onrecht dat zij ervaren. De praktijk moet gezien worden door de ogen van de ander, van de gemeenschap, om de door hun geleefde en beleefde realiteit te begrijpen. Net als bij het eerdergenoemde diaconale begrip van liefdadigheid, is het hierbij belangrijk om oog te hebben voor de relatie tussen gever en ontvanger, die de ontvanger ook het eigenaarschap over het eigen leven kan ontnemen.<sup>16</sup>

Vanuit die ingebedde visie van de praktijk kan pas reflectie op en beoordeling van de problemen die in de gemeenschap leven plaatsvinden. In het Oordelen, stap twee, wordt gekeken naar mogelijke acties die het lijden kunnen verminderen en/of *empowerment* van de gemeenschap kunnen bewerkstelligen. Het beoordelen van de praktijk vloeit zo over in de derde stap: Handelen. Dit moet wederom een proces zijn

van en met de gemeenschap.<sup>17</sup> De focus in dit hele proces ligt op bevrijding en humanisering door radicale sociale verandering, in solidariteit met de armen en onderdrukten. Hun realiteit, hun dagelijks leven, moet zo een humaner karakter krijgen.

Het participatief onderzoek naar het maaltijdproject heeft een soortgelijke Zien- Oordelen-Handelen-ontwikkeling doorgemaakt. Bij het starten van het maaltijdproject liepen de projectteamleden tegen de vraag aan hoe het mogelijk is dat er zoveel mensen om voedselhulp vragen en hoe dit probleem op de lange termijn aangepakt zou kunnen worden. Door de relationele benadering van het maaltijdproject staan de vrijwilligers dichtbij de mensen die voedselhulp ontvangen – mede doordat veel vrijwilligers tot dezelfde categorie gerekend kunnen worden – en hebben zij oog voor hun individuele situaties (Zien). Het maaltijdproject signaleerde de problematiek in Zuidoost en reflecteerde hierop vanuit een levensovertuiging dat ieder mens recht heeft op een maaltijd en zich geliefd en gehoord moet voelen. Hierin was ook begrip voor de barrières van schaamte en wantrouwen in officiële instanties, wat gezien kan worden als een teken van de oprechte solidariteit met de mensen die maaltijden ontvangen en met onrechtvaardige sociale verhoudingen (Oordelen). Vervolgens kwamen de projectteamleden tot de conclusie dat de nood vraagt om een relatiegerichte aanpak waarin zo min mogelijk barrières worden gecreëerd voor de mensen die maaltijden ontvangen. Bovendien werd erkend dat het maaltijdproject als vorm van liefdadigheid/noodhulp een signalerende functie kan hebben met betrekking tot de structurele nood (Handelen). Het maaltijdproject kan zo als diaconaal project de vinger op de zere plek leggen voor organisaties die structurele oplossingen kunnen bieden: welke mensen vallen in de huidige maatschappij buiten de boot?



## Literatuur

- Bennet, Z. (2008). "Action is the life of all": the praxis-based epistemology of liberation theology.' In: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, edited by Christopher Rowland, Cambridge: Cambridge University Press, 39-54.
- Cardijn, J. (1982). *La Pensée de Joseph Cardijn, va Libérer mon Peuple!* Brussels: Vie Ouvrière.
- Crijns, H., E. Hogema, T. Hoekstra, L. Miedema, H. Noordegraaf, P. Robbers-van Berkel, H. van Well en J. Wissink (eds) (2018). *Diaconaal doen doordacht. Handboek diaconiewetenschap*. Utrecht: Kok.
- El-Kaddouri, W., en I. van der Linde (2021). 'Braziliaanse ongedocumenteerden in Amsterdam. "Je staat er niet alleen voor".' *De Groene Amsterdammer*, 19 mei 2021. <https://www.groene.nl/artikel/je-staat-er-niet-alleen-voor>.
- Frederik, J. (2021). *Zo hadden we het niet bedoeld: de tragedie achter de toeslagenaffaire*. Amsterdam: De Correspondent.
- Ham, K. van der, M. Hekman-Klapwijk, M. Klomp, T. Tromp en P.-B. Smit (2021). *Food in Times of Crisis. A Practical Theological Study on Emergency Relief Provided by Churches in Amsterdam Zuidoost during the Covid-19 Pandemic*. Amsterdam: Protestant Theological University.
- Lieshout, F. van, G. Jacobs and Sh. Cardiff (2017). *Actieonderzoek: principes voor verandering in zorg en welzijn*. Assen: Uitgeverij Koninklijke van Gorcum.
- Meulen, M. van der (2018). 'The importance of Denomination for the Civic Engagement of Migrant Congregations in Amsterdam and Beyond.' *Ecclesial Practices* 5 (1), 14.
- Sands, J. (2018). 'Introducing Cardinal Cardijn's See-Judge-Act as an Interdisciplinary Method to Move Theory into Practice.' *Religions* 9 (4), 1-10.
- West, G. (2013). 'Locating Contextual Bible Study within Praxis.' *Diaconia* 4 (1), 43-48.

---

<sup>1</sup> Dit artikel maakt gebruik van onderzoeksbevindingen uit een breder onderzoek naar het maaltijdproject in Amsterdam-Zuidoost. Het volledige onderzoeksrapport is beschikbaar via: K. van der Ham, M. Hekman-Klapwijk, M. Klomp, P.-B. Smit, T. Tromp (2021). *Food in Times of Crisis. A Practical Theological Study on Emergency Relief Provided by Churches in Amsterdam Zuidoost during the Covid-19 Pandemic*. Amsterdam: Protestant Theological University. <https://www.pthu.nl/media/downloads/pthu-research-report-food-in-times-of-crisis-final.pdf>

- <sup>2</sup> De *See-Judge-Act*-methode is geïntroduceerd door de Vlaamse kardinaal Joseph Cardijn en door o.m. Gerald West geïntroduceerd op het gebied van contextuele Bijbelinterpretatie. De methode is van meet af aan ingezet voor theologische reflectie op maatschappelijke problematiek en wordt in dit artikel voor dat doel gebruikt. Voor een verdere toelichting over hoe deze methode voor contextuele Bijbelstudies gebruikt wordt, zie: West, G. (2013). 'Locating Contextual Bible Study within Praxis', *Diaconia* 4 (1), 43-48.
- <sup>3</sup> Crijns, H., E. Hogema, T. Hoekstra, L. Miedema, H. Noordegraaf, P. Robbers-van Berkel, H. van Well en J. Wissink (eds) (2018). *Diaconaal doen doordacht. Handboek diaconiewetenschap*. Utrecht: Kok, 193-255.
- <sup>4</sup> Crijns et al., *Diaconaal doen doordacht*, 193-255.
- <sup>5</sup> Crijns et al., *Diaconaal doen doordacht*, 193-255; Noordegraaf, H. (2018). 'Fundamentele reflecties over diaconie en methoden van diaconaal handelen', in: *Diaconaal doen doordacht*, onder redactie van Crijns et al. Utrecht: Kok, 22-24.
- <sup>6</sup> Zie voor meer informatie over de methode participatief actieonderzoek: Famke van Lieshout, Gaby Jacobs and Shaun Cardiff (2017). *Actieonderzoek: principes voor verandering in zorg en welzijn*. Assen: Uitgeverij Koninklijke van Gorcum.
- <sup>7</sup> De huidige maaltijdontvangers zijn tijdens de participerende observatie van het participatief actieonderzoek sporadisch gesproken. Het bleek moeilijk om hen te spreken, omdat zij zich vaak in kwetsbare posities bevinden. Wel is er op aanvraag van het team dat meewerkte aan het participatief actieonderzoek een enquête verspreid onder de maaltijdontvangers om te peilen hoe zij het maaltijdproject waarden.
- <sup>8</sup> Van Lieshout et al., *Actieonderzoek*, 2-3.
- <sup>9</sup> Meulen, M. van der (2018). 'The importance of Denomination for the Civic Engagement of Migrant Congregations in Amsterdam and Beyond'. *Ecclesial Practices* 5 (1), 14.
- <sup>10</sup> Een recent en sprekend voorbeeld hiervan is het kindertoeslagenschandaal. Zie voor een uitgebreide reconstructie van de gebeurtenissen: Jesse Frederik (2011). *Zo hadden we het niet bedoeld: de tragedie achter de toeslagenaffaire*. Amsterdam: De Correspondent.
- <sup>11</sup> Zie bijvoorbeeld El-Kaddouri, W. en I. van der Linde, 'Braziliaanse ongedocumenteerden in Amsterdam. "Je staat er niet alleen voor".' *De Groene Amsterdammer*, 19 mei 2021. <https://www.groene.nl/artikel/je-staat-er-niet-alleen-voor>.
- <sup>12</sup> Mensen kunnen in meer dan één categorie vallen.
- <sup>13</sup> Bennett, Z. (2008), 'Action is the life of all': the praxis-based epistemology of liberation theology'. In: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, edited by Christopher Rowland, 39-54. Cambridge: Cambridge University Press.
- <sup>14</sup> Bennett, 'Action is the life of all', 39, 41.
- <sup>15</sup> *La Pensée de Joseph Cardijn: va Libérer mon Peuple!* Brussel: Vie Ouvrière, 1982, 72-88.
- <sup>16</sup> Sands, J. (2018). 'Introducing Cardinal Cardijn's See-Judge-Act as an Interdisciplinary Method to Move Theory into Practice'. *Religions* 9 (4), 3-4.
- <sup>17</sup> Sands, 'Introducing Cardinal Cardijn's See-Judge-Act'.

## 9 Homoseksualiteit. Dialogo over goed leven in een verdeelde kerk

Eleonora Hof en Jos Moons

*In maart 2021 boog het Vaticaan zich over de vraag naar het inzegenen van homorelaties. Het leidde in Vlaanderen tot een storm van kritiek, terwijl het in Nederland windstil bleef. De redactie van dit zesde NZR-Cahier nodigde twee ‘Nederlandse Vlamingen’ uit tot een gedachtewisseling over ‘het goede leven’, kerk en homorelaties. Waar staan we in de Lage Landen? Dr. Eleonora Hof is predikant in Ieper; dr. Jos Moons is jezuïet, pastor en docent theologie aan de Katholieke Universiteit Leuven.*

*Jos Moons:*

### Rooms-katholiek denken in beweging

*Er zit beweging in het rooms-katholieke denken over homoseksualiteit in de Lage Landen. Die beweging manifesteert zich voorlopig vooral in een rommelige en onrustige veelheid van stemmen. Ze gaat gepaard met veel verontwaardiging en onderlinge verkettering. Waar de beweging naar toe gaat, is nog niet duidelijk. Sommige gelovigen zijn bezorgd en verlangen terug naar de helderheid van de Katechismus. Anderen zijn blij dat er eindelijk wat beweging is en hopen op een andere, betere visie op de mens en op God.*

Een duidelijk voorbeeld van de beweging en de veelheid van stemmen waren de reacties van de Belgische en Nederlandse bisschoppenconferentie op een zogenaamd ‘Responsum’ van de Congregatie voor de Geloofsleer (één van de Vaticaanse ‘ministeries’) over de mogelijkheid van het zegenen van homorelaties: die mogelijkheid werd ontkend.<sup>1</sup>

De Belgische bisschoppen erkennen in hun reactie de pijn van de betrokkenen over dat antwoord en kozen een andere focus. Ze nodigden hun medewerkers uit om de weg te blijven volgen van de afgelopen jaren, een weg van ‘respect, erkenning en integratie’, wat neerkomt op een eufemistisch geformuleerd voorstel om het Vaticaanse document te negeren.<sup>2</sup> Eerder al had de Antwerpse bisschop Bonny publiekelijk zijn verontwaardiging gedeeld over de toon en inhoud van het antwoord en zijn solidariteit betuigd met de lhbtqi+-gemeenschap. De Nederlandse bisschoppen hielden zich meer op de vlakte en stelden dat bisschoppen ‘gehouden zijn’ aan deze uitspraken.<sup>3</sup> Onder gewone gelovigen is eenzelfde veelheid van stemmen te vinden. Sommigen voelen sterk aan dat we lhbtqi+’s moeten begroeten als kinderen Gods, en anderen voelen juist de rijkdom van het klassieke beeld van man, vrouw en kinderen. Niet te vergeten: er zijn ook mensen die het niet weten of mensen die aan het wennen zijn.

Hoe de beweging zich verder ontwikkelt, hangt vooral af van positiebepalingen op heel andere terreinen.<sup>4</sup> Om bij het voorbeeld te blijven: vanuit het traditionele perspectief is de verontwaardiging een teken van insubordinatie en geloofsafval. Maar kritiek kan ook anders gehuid worden, als een teken van het geloofsaanvoelen van gelovigen (de *sensus fidelium*), dat aanvoelt dat dit niet (meer) de beste manier van denken en spreken is. In het ene geval ligt de nadruk op het instituut, de traditie en het vertrouwde, in het andere geval juist op de gemeenschap en op de mogelijkheid van vernieuwing.

Er speelt nog veel meer op de achtergrond mee, bijvoorbeeld ook visies op de Heilige Geest. Spreekt Hij (Zij) door het leergezag, en helpt de Heilige Geest vervolgens de gelovigen om het leerstellige spreken te aanvaarden? Of wil de Geest ook via de gelovigen aan het woord komen, omdat allen Geest-drager zijn? Het eerste perspectief hanteert een voorconclinaire visie op de Geest en op de gelovige, met van meet af aan een tweedeling tussen hiërarchie en leek, *ecclesia docens* en *ecclesia discens*. Het tweede perspectief sluit aan bij het voorstel van een synodale, luisterende kerk met een cultuur van dialoog zoals Paus Franciscus dat promoot.<sup>5</sup>

Voor mijzelf is het begrip ‘bekering’ heel belangrijk. Dat gaat niet alleen over ons persoonlijke leven, maar ook over de bereidheid van gedachten te veranderen: ‘theological conversion’ (Bernard Lonergan).<sup>6</sup> Dat veronderstelt ‘armoede van geest’: de

bereidheid echt te luisteren naar mensen, naar ervaringen, naar nieuwe gedachten en conclusies op te schorten. Die spirituele houding is essentieel; zij zal bepalen waar de huidige beweging toe leidt.

*Eleonora Hof:*

## Een aanslepende discussie

*Met veel interesse en dankbaarheid zie ik een nieuwe lente in de Rooms-Katholieke Kerk ontstaan. De moedige positiebepaling van mgr. Bonny van Antwerpen heeft velen geraakt: een bisschop die opkomt voor hun belangen en daadwerkelijk empathisch is.<sup>7</sup> Zijn stellingname maakt het ook makkelijker voor priesters om zelf op te komen voor lhbtqi+'s in hun eigen parochie. Zo blijkt er de afgelopen tijd al veel meer mogelijk geweest met betrekking tot zegenen van paren van gelijk geslacht dan ik gedacht had.*

De huidige stand van zaken maakt trouwens pijnlijk duidelijk hoe ver 'goed leven' en 'gelovig leven' voor veel min-of-meer-gelovigen van elkaar verwijderd zijn geraakt. Velen zien de kerk als bron van morele uitspraken die van de werkelijkheid los zijn gezongen, en het komt daarom nauwelijks in hen op dat de kerk ook een vindplaats van geloof, hoop en liefde zou kunnen zijn. Ik voel daarom zeer veel sympathie voor het standpunt van Robert Plomp, in zijn boek *Nederland met de Nederlanders*.<sup>8</sup> Hij beargumenteert dat de houding van de kerk ten opzichte van lhbtqi+'s niet alleen intrinsiek schadelijk is voor lhbtqi+'s zelf, maar ook een belangrijk struikelpunt vormt voor de missionaire uitstraling van de kerk. In de huidige samenleving zijn lhbtqi+-rechten een belangrijk onderwerp, en als kerk kun je nooit wervend zijn als je niet aangeeft tenminste niet te willen discrimineren.

Daarom is het voor mij belangrijk om de discussie over lhbtqi+-rechten en de kerk te voeren in de context van goed leven. Samen met *Together Towards Life*<sup>9</sup> relateer ik dat goede leven aan de levengevende Geest, die actief in de wereld aan het werk is om het goede te doen groeien. Maar niet alle geesten in deze wereld geven leven: met de wereldkerk leren we dat er daadwerkelijk geesten bestaan die het leven in alle volheid willen verhinderen en dwarszitten. Als gelovige gemeenschap is het

de taak om aansluiting te zoeken bij de levengevende Geest en actief weerstand te bieden aan andere geesten die het kostbare leven juist vernietigen. Denk bijvoorbeeld aan het hogere zelfmoordcijfer onder lhbtqi+-jeugd, lhbtqi+-gerelateerd geweld en de recente ‘trend’ om regenboogvlaggen in brand te steken.

Vanuit dit perspectief is de voortdurende discussie over ‘het homohuwelijk’ (wat in zichzelf al een term is die het onderscheid tussen hetero-/homohuwelijk in stand houdt) al een aanslag op het goede leven. Leven met een identiteit die voortdurend onder kritiek kan en mag gesteld worden, is zwaar. De prijs die door lhbtqi+’s betaald wordt om telkens weer tekst en uitleg bij hun bestaan te geven, is hoog. Ik hink op twee gedachten over het voortdurende gesprek: enerzijds zouden relaties van liefde en trouw tussen twee volwassenen überhaupt geen overheersend discussiepunt moeten zijn omdat christenen hun identiteit vinden in Christus. En zeker ook gezien de naderende klimaatcatastrofe heeft de kerk haar tegenwoordigheid van geest hard nodig om pal te staan voor een leefbare wereld. Anderzijds is het profetisch spreken tegen uitsluiting en discriminatie altijd nodig. Daarom blijven we als lhbtqi+’s en bondgenoten gevangen in een uitputtende spiraal: met liefde het gesprek aan blijven gaan in de hoop op veranderingen omdat we elkaar als gelovigen niet los willen laten. Maar ook met steeds meer uitputting en verslagenheid: is er een eindpunt wanneer we níet meer onder discussie staan?

Mijn uitdaging aan de tegenstanders van een gelijkwaardig huwelijk zou daarom zijn: hoe ziet goed leven met elkaar in de kerk er dan wél uit? Want het ecclesiologisch perspectief (je mist de bijdrage van een significante groep mensen), missionair perspectief (geen wervend getuigenis naar buiten toe), pastoraal perspectief (talloze verhalen van diepe pijn door uitsluiting) maken duidelijk dat goed leven in de kerk niet gevonden kan worden zonder de volledige inclusie van lhbtqi+’s.

*Jos Moons:*

## Eerbied en pijn

Het valt mij op dat er veel geleden wordt rondom dit thema. Hoe meer je luistert, hoe beter je het hoort, en hoe meer je het voelt. Collega Eleonora getuigde van het lijden van lhbtqi+’s. De zoete smaak van steunbetuiging, solidariteit en beweging naar meer aanvaarding weegt niet op tegen de bittere smaak van een identiteit die steeds weer niet vanzelf spreekt. Ik voel veel eerbied voor dat lijden. In de gesprekken die ik voer, probeer ik dan ook meer te luisteren dan te spreken.

Maar ik kom ook lijden tegen juist vanwege de beweging naar aanvaarding van lhbtqi+'s. Sommige conservatieve gelovigen, priesters, bisschoppen betreuren het verlies aan helderheid en de kritiek op de geloofsleer. Sommigen spreken over verwarring; dat is denk ik de meest eerlijke klacht. Want inderdaad, beweging bevreemdt altijd het bestaande denkkader, en verlies van kader brengt verwarring en onzekerheid met zich mee. Dat soort verwarring en onzekerheid zijn trouwens onvermijdelijk, bij elke 'theological conversion'. Ik zie het als groeipijn; ook die pijn vraagt erom beluisterd te worden.

Zo zit je als pastor en theoloog tussen twee vuren in. Welke kant ik ook kies, ik stel altijd mensen teleur. Dat vind ik menselijk en spiritueel veeleisend.

*Eleonora Hof:*

## Goed leven in vrijheid

Ik herken ook de pijn die Jos schetst bij mensen die vanuit hun lezing vanuit de Bijbel en/of geloofstraditie geen ruimte zien voor de zegening van niet-hetero-relaties. Die pijn zie ik in het klein in mijn eigen familie en in het groot in diverse kerkverbanden. Ik denk dat het belangrijk is om die pijn enerzijds serieus te blijven nemen, maar ze anderzijds ook niet als gelijkaardig of gelijkwaardig aan de pijn van lhbtqi+'s te beschouwen.

Vanuit mijn eigen protestantse traditie is de beste respons die ik kan geven de vrijheid van geweten. Als tegenstanders van gelijkwaardigheid voor lhbtqi+'s in die vrijheid van geweten geraakt worden en naar hun idee gedwongen worden om iets te accepteren wat ingaat tegen hun diepste overtuiging, gaat ook veel verloren. Juist in de huidige tijd waarin diverse grondrechten al zwaar onder druk staan, wil ik liever waar mogelijk de kaart van vrijheid trekken. Gedwongen acceptatie is ook geen oplossing en geen goed leven.

Deze nadruk op vrijheid heeft ook een prijs: het is dan zeer goed mogelijk dat bepaalde delen van de kerk elkaar niet meer vast kunnen houden. Dat is een reëel verlies maar ook een reële optie.

- 
- 1 'Responsum of the Congregation for the Doctrine of the Faith to a dubium regarding the blessing of the unions of persons of the same sex.' 15 maart 2021. Online te vinden op vatican.va.
  - 2 Communiqué van de Bisschoppenconferentie van België van woensdag 17 maart 2021. <https://www.kerknet.be/bisschoppenconferentie/persbericht/onderscheiden-begeleiden-en-integreren>.
  - 3 <https://www.rkkerk.nl/congregatie-voor-de-geloofsleer-en-de-vraag-naar-inzegenen-relaties-van-personen-van-hetzelfde-geslacht/>. 18 maart 2021.
  - 4 Wat nu volgt ontwikkelde ik ook in het opiniestuk 'Kerk en homoseksualiteit. Vragen bij een katholieke stilte', *Nederlands Dagblad*, 26 maart 2021, 12-13.
  - 5 Voor achtergrond, zie o.a. Rush, O. (2017). 'Inverting the Pyramid: the Sensus Fidelium in a Synodal Church', *Theological Studies* 78, 299-325.
  - 6 Zie Lonergan, B. (1972). *Method in Theology*. London: DLT.
  - 7 Mgr. Bonny (2021). 'Ik voel plaatsvervangende schaamte voor mijn kerk'. *De Standaard*, 17 maart 2021. [https://www.standaard.be/cnt/dmf20210316\\_98069552](https://www.standaard.be/cnt/dmf20210316_98069552).
  - 8 Plomp, R. (2016). *Nederlander met de Nederlanders. Een positieve, orthodoxe visie op homoseksualiteit, wetenschap en vrouwelijke leiders*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn Motief.
  - 9 Vertaald door de Nederlandse Zendingsraad als: *Samen voor het Leven. Zending en evangelisatie in een veranderende wereld*, 2013. Te downloaden via: <https://zendingsraad.nl/publicaties#!overzicht/Bekijk-4>.



# 10 *Compassie in een complexe samenleving*

Wegen naar ‘goed leven’ in een  
Nederlandse context

Manuela Kalsky

*Het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving (DSTS) heeft zich sinds 1988 ingezet voor het verkennen van nieuwe wegen om, uitgaande van de Dominicaanse theologische traditie, ‘goed leven’ voor iedereen, met name voor mensen in de marge, een werkelijkheid te maken.<sup>1</sup> Het onderzoek was in de laatste jaren met name gericht op religieuze diversiteit en een goede, leven bevestigende omgang hiermee, in een samenleving, waarin ook langs religieuze en levensbeschouwelijke lijnen verbrokkeling en zelfs polarisatie dreigde (en dreigt). Aandacht voor maatschappij, in de zin van wat Thomas Aquino ‘circumspectio’ – goed om je heen kijken – noemt, en het overwegen van het evangelie in het licht hiervan en van de samenleving in het licht van het evangelie, om de uitkomsten daarvan ook aan de samenleving aan te reiken (‘contemplari et contemplata aliis tradere’), speelden daarbij beide een centrale rol. In dit artikel worden aspecten van het laatste deel van deze zoektocht, waarin de notie en praktijk van compassie een belangrijke rol spelen, belicht als voorbeeld van een zoektocht naar ‘goed leven’.*

## Een religieus en levensbeschouwelijk plurale samenleving

In de afgelopen decennia is Europa, en Nederland is daarbinnen geenszins een uitzondering, op levensbeschouwelijk vlak enorm pluraal geworden; keuzes op dit vlak zijn legio en de dominantie van traditionele religieuze en levensbeschouwelijke instellingen is duidelijk afgenomen.<sup>2</sup> Tegelijkertijd vindt er een hybridisering van religiositeit en spiritualiteit plaats. Achtergronden zijn er verschillende, secularisering en globalisering zijn daar maar een paar van.

In Amsterdam neemt deze religieuze en levensbeschouwelijke diversiteit al eeuwenlang toe; het zit zelfs in het DNA van de stad, meende voormalig burgemeester Job Cohen (een sociaaldemocraat van Joodse huize) dan ook in een boek waarin 180 inwoners van de stad met 180 verschillende nationaliteiten geportretteerd werden.<sup>3</sup> Deze geschiedenis van diversiteit omvat ook een geschiedenis van maatschappelijk verdeeldheid, bijvoorbeeld ten tijde van de ‘verzuiling’, waarin de maatschappij in verschillende, langs levensbeschouwelijke lijnen opgedeelde groepen functioneerde.<sup>4</sup> De huidige diversiteit van de stad roept vragen op over de identiteit van de stad: als er geen enkele culturele of etnische groep meer is die de meerderheid vormt, zoals sinds 2011 het geval is in Amsterdam, wat bepaalt dan het karakter van de stad? Deze vraag betreft niet alleen de Nederlandse hoofdstad, het lijkt het perspectief te zijn voor veel Europese metropolen.<sup>5</sup>

## Flexibel geloven in een een divers land

Als gevolg van de toenemende diversificatie alsook het feit dat religieuze, spirituele en levensbeschouwelijke keuzes tot op grote hoogte vrij zijn, ontwikkelt er zich bij een significant aantal mensen een verbinding met meerdere tradities, of elementen daaruit. Dit fenomeen wordt als ‘multiple religious belonging (MRB)’ beschreven.<sup>6</sup>

Het DSTS heeft hier, in het kader van de *circumspectio*, onderzoek naar gedaan, in samenwerking met de Edward Schillebeeckx-leerstoel voor theologie en samenleving aan de Vrije Universiteit Amsterdam.<sup>7</sup> Dit onderzoek liet onder meer zien dat in 2015 zo’n 3,1 miljoen Nederlanders (22% van de bevolking) ‘religieuze hybriden’ zijn.<sup>8</sup> Sommigen hiervan voelen zich thuis in twee of meer tradities, andere verbinden zich helemaal niet aan een traditie en kiezen zelf betekenisvolle elementen uit tradities bijeen.<sup>9</sup> Dit beeld werd bevestigd door de uitkomst van de bevraging van bezoekers van Dominicaanse geestelijke centra in Nederland (vooral oudere, hoog opgeleide vrouwen).<sup>10</sup>

In het boek *Flexibel geloven* werden ten slotte een aantal interviews gehouden en opgenomen met mensen die op een ‘multiple religious’ manier zin geven aan hun leven.<sup>11</sup> Hun verhalen en hun manieren om tradities of elementen daaruit te combi-

neren zijn, net als hun achtergronden en levenssituaties, divers; MRB is daarmee een fenomeen dat in allerlei contexten in de Nederlandse maatschappij voorkomt. Dit inzicht vraagt om nadere reflectie, bijvoorbeeld met de hulp van inzichten uit Aziatische/interculturele, interreligieuze en Dominicaanse theologie.

### Meerstemmige en fluïde religiositeit

De Zuid-Koreans/Amerikaanse theologe Chung Hyun Kyung, zelf verbonden met verschillende tradities, benadrukt dat religieuze tradities niet vaststaan, maar zelf fluïde zijn. Ze ziet deze tradities als beweeglijke partners in een gemeenschappelijke dans op zoek naar bevrijding, heelheid en genezing. Juist in deze rommelige situatie valt God te vinden.<sup>12</sup> Duidelijke indelingen of typologieën van religies wijst ze daarom af,<sup>13</sup> deze organiseren iets wat per definitie niet onder controle te krijgen valt.<sup>14</sup>

### Compassie als weg

Het combineren van verschillende religieuze tradities blijft, ook wanneer je afziet van duidelijke indelingen, een uitdaging. De Britse auteur Karen Armstrong reikt hiervoor het concept van compassie aan, iets wat zijzelf als de kern van moreel handelen en van religie ziet. Dit komt tot uitdrukking in het 'Handvest voor Compassie' dat ze initieerde en dat de volgende oproep doet:

Daarom roepen wij iedere man en vrouw op om:

- compassie opnieuw te maken tot de kern van moreel handelen en van religie
- terug te keren naar het oude principe dat iedere interpretatie van geschriften die aanzet tot geweld, haat of minachting geen enkele legitimiteit heeft
- garant te staan voor de verstrekking van correcte en respectvolle informatie over andere tradities, godsdiensten en culturen aan jongeren
- positieve waardering van culturele en religieuze verscheidenheid te stimuleren
- bij te dragen aan medeleven, gebaseerd op kennis, voor het leed van alle mensen, ook van hen die wij als onze vijanden zien.<sup>15</sup>

Armstrong onderbouwt deze positie met haar eigen religiewetenschappelijke onderzoek.<sup>16</sup> Het is een oproep die op gehoor mag rekenen, zo zei de vooraanstaande Nederlandse econoom en voormalig bankdirecteur Herman Wijffels bij de presentatie van het 'Handvest' in Amsterdam in 2009: 'We hebben juist nu mededogen nodig, als basis voor een volgende beschavingsfase.'<sup>17</sup>

Ook Timothy Radcliffe, de voormalige magister-generaal van de Dominicanen,

benadrukt het belang van compassie voor een goed interreligieus en interlevensbeschouwelijk samenleven.<sup>18</sup> Compassie motiveert om niet het eigen gelijk, maar het willen begrijpen en het leren van de ander voorop te stellen. Hij combineert dit op theologisch vlak met het benadrukken van Gods onkenbaarheid – God is altijd groter dan menselijk kennen of een enkele religieuze traditie. Dit geeft aanleiding tot een bescheiden houding en tot de bereidheid om met andere mensen als medepelgrims op zoek naar het goede, ware en schone, kortom, naar ‘goed leven’ op te trekken.

De christelijke traditie biedt hiervoor zelf ook belangrijke bronnen, bijvoorbeeld de kardinale deugden (moed, wijsheid, matigheid en gerechtigheid), aangevuld met de vier theologisch deugden (geloof, hoop en liefde). Wie zich in haar of zijn compassie door deze deugden laat leiden, vindt een goed uitgangspunt voor de ontmoeting met de religieuze of levensbeschouwelijke ander en een vertrekpunt voor de gemeenschappelijke pelgrimage.<sup>19</sup>

Deze houding van Radcliffe wordt gevoed door een overtuiging die hij deelt met zijn medebroeder Edward Schillebeeckx, namelijk dat God aanwezig is in de gehele mensheid. Beide zijn ervan overtuigd dat alle mensen medescheppers met God zijn, met als doel de *salus animarum*, het heil, ‘goed leven’, voor iedereen. Met dit als achtergrond is het mogelijk om in de ontmoeting met de ander en in diens medescheppen van ‘goed leven’, God te ontmoeten, steeds opnieuw en steeds weer op nieuwe manieren.<sup>20</sup>

Deze theologische positie biedt een tussenweg tussen onaantrekkelijk religieus institutionalisme, levensbeschouwelijke onverschilligheid en vormen van fanatisme en fundamentalisme, en maakt het mogelijk om de christelijke traditie weer te ontdekken als een blijde boodschap, als een levenshouding en als een levensweg (en niet als een systeem van waarheden).<sup>21</sup> Hij past daarom het Anselmiaanse *fides quaerens intellectum* – dat ook tot motto van veel theologie onder het voorteken van de moderniteit geworden is – aan en stelt een *intellectus quaerens fidem* voor: het zoeken van zin (‘geloof’) van gesecculariseerde mensen met behoefte aan een betekenisvol leven.

### Theologie en radicale diversiteit

Een hyperdiverse stad als Amsterdam, als voorbeeld van de diversiteit waar geheel Europa naar op weg lijkt te zijn, heeft een theologie nodig die recht doet aan deze veelvormig- en veelstemmigheid van religie en levensbeschouwing. Terwijl stemmen zoals die van Chung Hyun Kyung waarschuwen voor een systematiseren van religies en het waarderen van de fluïditeit ervan, biedt Armstrong met het benadrukken van compassie perspectief op een levenshouding, die zowel recht kan doen aan verschillende religieuze tradities alsook goede relaties en ontmoetingen mogelijk kan maken.

Wie, met Radcliffe en Schillebeeckx, dan zowel serieus neemt dat God altijd een particuliere traditie overstijgt alsook de notie dat iedere mens als Gods medeschep- per van de *salus animarum* gezien mag worden, vindt bovendien een reden om be- scheiden over de eigen traditie en open naar die van de ander toe te zijn, een houding die bovendien gevoed kan worden door de klassieke christelijke deugdenethiek. Dit biedt ook ruimte om de radicale diversiteit niet te snel te reduceren tot een vorm van overstijgende eenheid.

Eén van de stichters van het DSTS, de Dominicaan André Lascaris, waarschuw- de hiervoor, omdat eenheid in veel vormen verstikkend en uitsluitend werkt. Een vorm van gemeenschap zijn die, daarentegen, diversiteit, ook radicale, als aanleiding voor compassie en relatie ziet, kan echter zowel recht doen aan het bestaan van deze diversiteit als ook aan de eigen traditie, daar kerninzichten uit de christelijke traditie aanleiding geven tot deze houding van bescheidenheid en compassie.

Op deze manier kan de christelijke, meer bepaald: de Dominicaanse traditie, via een proces van *circumspectio* en het *contemplari et contemplata aliis tradere*, een bijdrage leveren aan 'goed leven' voor iedereen en het ontstaan van een 'nieuw wij', waarin diversiteit en verbondenheid beide een plek hebben.<sup>22</sup>

- 
- 1 Voor meer informatie over het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving (DSTS), onderzoek en publicaties, zie: [www.dsts.nl](http://www.dsts.nl) (bezoekt op 18 oktober 2021).
  - 2 Ebertz, M.N. (2010). 'Secularisation, De-Christianisation or De-Ecclesiasticalization? A Sociological Religious Perspective.' In: Th. Dienberg, Th. Eggensperger en U. Engel (ed.), *What Does Europe Believe In? Between Secularisation and the Return of Religious Life*. Münster: Aschendorff Verlag, 43-62.
  - 3 Larouz, A., Ch. Suissa (2016). *180 Amsterdammers*. Amsterdam: Uitgeverij Lannoo, 4.
  - 4 Kennedy, J.C. en J.P. Zwemer (2010). 'Religion in the Modern Netherlands and the Problems of Pluralism'. In: *BMGN – Low Countries Historical Review* 125, 237-268.
  - 5 Crul, M., J. Schneider en F. Lelie (2013). *Super-diversity: A New Perspective on Integration* Amsterdam: VU University Press; Geldof, D. (2015). *Superdiversity in the Heart of Europe: How Migration Changes our Society*. Leuven: Uitgeverij Acco; Vertovec, S. (ed.) (2014). *Migration and Diversity*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 707-839.
  - 6 Cornille, C. (2002). *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity* Maryknoll/ New York: Orbis Books; Bernhardt, Reinhold and Perry Schmidt-Leukel (ed.) (2008). *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*. Zürich: Theologischer Verlag; Kalsky, M. (2008). 'Het flexibele geloof van Pi: Meervoudige religieuze identiteiten als toekomstvisioen.' In: Doude van Troostwijk, C., E. van den Berg en L. Oosterveen (ed.) (2008). *Buigzame gelooven. Essays over religieuze flexibiliteit*. Amsterdam: Boom, 64-73; Jesudason, P., R. Rajkumar en J. Prabhakar Dayam (ed.) (2016). *Many Yet One? Multiple Religious Belonging*. Geneva: World Council of Churches.

- <sup>7</sup> Zie voor het onderzoeksprogramma van het DSTS in de periode 2013-2017, 'Meervoudige religieuze binding als toekomstig perspectief voor religie in Nederland?': <https://www.dsts.nl/onderzoek> (bezoekt op 18 oktober 2021); zie ook het NWO onderzoeksprogramma aan de Vrije Universiteit Amsterdam van 2014-2018: 'Multiple religious belonging: Hermeneutical and empirical explorations of hybrid religiosity': <https://www.nwo.nl/projecten/327-25-008-0> (bezoekt op 18 oktober 2021).
- <sup>8</sup> Berghuijs, J. (2017). 'Multiple Religious Belonging in the Netherlands: An Empirical Approach to Hybrid Religiosity.' *Open Theology* 3 (2017), 19-37.
- <sup>9</sup> Zie: Oostveen, D.F. (2017). 'Multiple Religious Belongings: Hermeneutical Challenges for Theology of Religions.' In: *Open Theology*, 3 (2017): 38-47.
- <sup>10</sup> Zie: Liefbroer, A.I., A. van der Braak en M. Kalsky (2018). 'Multiple Religious Belonging among Visitors of Dominican Spiritual Centers in the Netherlands.' In: *Journal of Contemporary Religion* 33 (2018), 407-426.
- <sup>11</sup> Kalsky, M. en F. Pruijm (2014). *Flexibel geloven. Zingeving voorbij de grenzen van religies*. Vught: Skandalon.
- <sup>12</sup> Zie: Egnell, H. (2009). 'The Messiness of Actual Existence. Feminist Contributions to Theology of Religions.' In: *Feminist Approaches to Interreligious Dialogue. Journal of the European Society of Women in Theological Research* 17, 13-27, 25-26.
- <sup>13</sup> Hedges, P. (2008). 'A Reflection on Typologies: Negotiating a Fast-Moving Discussion.' In: Alan Race en Paul Hedges (ed.), *Christian Approaches to Other Faiths*. London: SCM Press, 17-33.
- <sup>14</sup> Hyung Kyun Chung (1999). 'Die Weisheit der Mütter Kennt Keine Grenzen.' In: Sung-Hee Lee-Linke (ed.), *Ein Hauch der Kraft Gottes: Weibliche Weisheit in den Weltreligionen*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1-8, here 3-4 (translation MK).
- <sup>15</sup> <https://charterforcompassion.org/dutch> (bezoekt op 18 oktober 2021).
- <sup>16</sup> Armstrong, K. (2005), *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*. New York: Anchor Books, 2005).
- <sup>17</sup> Geciteerd in: Limpt, C. van (2009). 'Compassiehandvest is goed idee op het juiste moment, Trouw 12 november 2009, <https://www.trouw.nl/nieuws/compassiehandvest-is-goed-idee-op-het-juiste-moment-be4a8bac1/> (bezoekt op 18 oktober 2021).
- <sup>18</sup> Radcliffe, T. (2005). *What is the Point of Being a Christian?* London: Bloomsbury.
- <sup>19</sup> Radcliffe, T. (2005). 'Godsdienst kan Europa verscheuren of samenbrengen', *Tertio* 287, 6-7.
- <sup>20</sup> Zie in: Schoof, T.M. en C. Sterkens (ed.) (2014). *The Collected Works of Edward Schillebeeckx, Church: The Human Story of God X*. T&T Clark: London, 97-99; L. Oosterveen (2016). 'Religieuze waarheid: Een theologisch pleidooi in een seculiere tijd.' In: M. Kalsky en A. van der Braak (ed.). *Tussen waarheid en wijsheid. De waarheidsvraag in het licht van religieuze diversiteit*. Amsterdam: AUP, 143-155.
- <sup>21</sup> Schillebeeckx, E. (2005). 'Christelijke identiteit, uitdagend en uitgedaagd. Over de rakingse nabijheid van de onervaarbare God.' In: Kalsky, M., I. van der Spek en A. Lascaris (ed.) (2005). *Ons rakingen nabij: Gedaanteveranderingen van God en geloof; ter ere van Edward Schillebeeckx*. Zoetermeer: Boekencentrum, 16.
- <sup>22</sup> Kalsky, M. (2015). 'In Search of a 'New We' in the Netherlands: Interreligious Multimedia Projects and their Contribution to Social Science'. In: A. van der Braak, D. Wei en C. Zhu (ed.). *Religion and Social Cohesion. Western, Chinese and Intercultural Perspectives*. Amsterdam: VU University Press, 169-179.

# 11 *Van groei naar rust*

## Wat de sabbat ons kan leren over het goede leven

Elisabeth Ijmker

*Nu de samenleving weer opengaat, na twee jaar van verschillende lockdowns, ligt er een uitdaging om niet terug te vallen in ons 'oude normaal', maar kritisch te kijken hoe we invulling geven aan het goede leven. Er komen meer en meer kritische geluiden over de alsmaar groeiende economie en zoektocht naar geluk als maatstaf voor dat goede leven. Dit artikel verkent wat de Joodse traditie van sabbat daarin kan betekenen: de sabbat als daad van verzet die ons een spiegel voorhoudt in deze zoektocht.*

### Introductie

Het totale aantal online aankopen van Nederlandse consumenten steeg in 2020 met 27% naar 335 miljoen.<sup>1</sup> Door de coronacrisis zijn we massaal meer online gaan winkelen. Webshops als Amazon en Bol.com zijn hiermee winnaars in deze crisis. Ze bedienen ons in de eeuwige vraag naar meer spullen, meer consumptie, meer bezit. In onze 24-uurseconomie ligt de wereld aan je voeten. Schoenen uit China, kleren uit de Verenigde Staten; ze zijn allemaal met één klik binnen handbereik.

Tegelijkertijd zagen we hoe de vliegtuigen op Schiphol aan de grond stonden. De binnenstad van Amsterdam was opeens stil door gebrek aan toeristen. Door de pandemie kromp de Nederlandse economie voor het eerst in jaren, en wel met 3,8 procent.<sup>2</sup> Waar sommige sectoren zwaar te lijden hadden onder de coronacrisis kwamen de online alternatieven om onze economie draaiende te houden er goed vanaf. Naast de eerdergenoemde webshops steeg de winst van bijvoorbeeld videoconferentiebedrijf Zoom in 2020 met maar liefst 4000%.<sup>3</sup>

Nu de pandemie langzaam op z'n einde lijkt en de economie in verschillende sec-

toren weer aantrekt, vinden er op verschillende plekken gesprekken plaats over hoe het leven na deze crisis eruit moet komen te zien. Niet terug naar het oude, maar op zoek naar een nieuw normaal. Een stad met een minder kwetsbare lokale economie, niet meer alleen afhankelijk van toeristen. Met meer ruimte voor ontspanning, een rondje wandelen midden op de werkdag, minder gehaast onderweg, niet altijd naar de andere kant van de wereld vliegen voor de eerstvolgende conferentie.

Nu we middenin de transitie zitten naar dit nieuwe normaal verzorgt dit artikel een aantal reflecties en inzichten om deze zoektocht verder vorm te geven. Het zet kanttekeningen bij ons oude normaal, een economie gefocust op eindeloze groei en laat zien wat dit doet met de samenleving, met onszelf, en ons idee van het goede leven. Daarnaast kijkt het naar een vergelijkbare trend op persoonlijk gebied, namelijk het idee van maakbaarheid, strevend naar individueel geluk en zelfverbetering. Hierna onderzoekt het hoe het concept van een rustdag, met name van de Joodse sabbat, een tegengeluid kan bieden aan deze ontwikkelingen en ons een spiegel voorhoudt over hoe we denken over het goede leven. Deze conclusies kunnen vervolgens ook inzichten bieden voor hoe we verder willen gaan na corona nu de economie weer opstart.

### De 24-uurseconomie: groei als doel

Al meer dan zeventig jaar is onze economie gefixeerd op de groei van het bruto binnenlands product (bbp) als de belangrijkste maatstaf voor vooruitgang. Deze indicator bepaalt daarmee de manier waarop vrijwel elk land zijn zaken en prioriteiten regelt. We denken bij economische groei vaak aan meer mensen aan het werk en meer bedrijvigheid in het bedrijfsleven. En zo is groei de heilige graal geworden voor de economie, de politiek en de samenleving. Ministeries van Financiën en centrale banken streven naar economische expansie als het primaire doel, waarbij een stijgend bbp zorgt voor hogere belastingen en dus meer inkomsten voor de overheid. En wanneer een bedrijf of land het (economisch gezien) goed doet, is dat alleen maar aanleiding om nog meer te produceren, nog meer te groeien.<sup>4</sup>

De impact van een economie die alsmaar moet groeien en nooit stopt zien we ook terug in onze eigen ritmes. Met smartphones die altijd aanstaan zijn we continu bereikbaar. Het klassieke idee van een negen-tot-vijf kantoorbaan lijkt voor velen iets uit het verleden. Het afgelopen jaar vervaagden de grenzen ook nog eens tussen werk en privé, doordat men meer moest thuiswerken. In een economie die altijd draait zijn we op onszelf aangewezen om onze ritmes vorm te geven, met het risico dat we ook hier altijd 'aan' staan.

Dit gedrag heeft gevolgen op allerlei gebieden. Ons (online) winkelgedrag heeft



een zichtbare impact op het milieu: denk aan verpakkingsmaterialen, verscheppingskosten en vrachtvliegtuigen vol met pakketjes. Volgens Verbrugge et al. zien we vandaag de dag hoe verschillende natuurlijke cycli worden doorbroken: ons slaapritme, concentratievermogen en onze werkkraft worden vrijwel permanent onder druk gezet om aan de eisen van onze huidige economie te voldoen.<sup>5</sup> Onze natuurlijke ritmes zijn niet gemaakt voor een continue focus op optimalisatie, efficiëntie en groei. Maar dat zijn wel de waardes die in onze huidige economie hoog aangeschreven staan. Het goede leven en sociale vooruitgang worden zo gelijkgesteld aan een groeiende economie. De boodschap is duidelijk, groei is goed, krimp of stilstand is slecht.

Tegelijkertijd zien we dat verschillende economen pleiten voor het loslaten van onze fixatie op bbp als indicator voor een gezonde economie. Kritiek op bbp is dan ook niet nieuw. Economen als Amartya Sen en Joseph E. Stiglitz pleiten al lange tijd voor de invoering van nieuwe indicatoren die een bredere zorg voor het menselijk welzijn omvatten dan alleen economische groei. Volgens hun onderzoek was een groot deel van de economische crisis in 2008 te danken aan de opvatting dat we ons maar eenvoudig moesten concentreren op het koesteren van groei, in het vertrouwen dat dit de welvaart voor iedereen zou maximaliseren.<sup>6</sup>

De beperkingen van het bbp en dus groei als maatstaf voor de economie uit zich ook op specifieke thema's. Milieuactivisten laten bijvoorbeeld al lange tijd zien dat het bbp een slechte indicator is voor sociale vooruitgang, omdat het geen rekening houdt met schade aan het milieu. Een andere tekortkoming is, zoals Martha Nussbaum argumenteert, dat het bbp geen rekening houdt met de waarde van huishoudelijk en ander onbetaald werk.<sup>7</sup> Ook zegt het bbp niks over de inkomensverdeling onder de inwoners, omdat het een geaggregeerde indicator is. Een economie kan ver ontwikkeld zijn of snel groeien, maar dat zegt niks over de kloof tussen arm en rijk in een samenleving.<sup>8</sup> Dit is ook mede waarom in de Duurzame Ontwikkelingsdoelstellingen van de Verenigde Naties (SDG's) een specifiek doel is opgenomen voor het bestrijden van ongelijkheid.

In het volgende bespreek ik drie economen die recent hun stem hebben toegevoegd aan dit debat. Allereerst pleit Kate Raworth met haar donuteconomie voor het loslaten van onze obsessie met groei. In plaats daarvan roept ze op om meer aandacht te hebben voor de impact hiervan op milieu en de grenzen van wat onze planeet aan kan. Een gezonde economie, aldus Raworth, bevindt zich tussen twee lijnen: de zogenaamde 'planetaire grenzen' als buitengrens, de grenzen van natuurlijke hulpbronnen en impact op het milieu, en als minimum de 'sociale basis', waarbij elk mens is voorzien in de primaire levensbehoeftes. Oftewel, bestaanszekerheid voor

iedereen (wereldwijd), maar wel binnen de grenzen van wat onze planeet aan kan. Raworth gebruikt hierbij de SDG's als invulling van deze sociale basis. Denk hierbij aan gezondheidszorg, voedselvoorziening en bestaanszekerheid.<sup>9</sup> Haar model werd in korte tijd op veel verschillende plekken opgepakt. De gemeente Amsterdam heeft bijvoorbeeld uitgesproken de eerste 'donut-stad' te willen worden.<sup>10</sup> De stad wil binnen de twee lijnen van Raworths donut blijven, met aandacht voor klimaat, bestaanszekerheid en de gemeenschap, om daarmee een 'florerende stad' te worden. Hiermee biedt het onder andere een vertrekpunt voor een circulaire economie, waarbij duidelijker zichtbaar wordt hoe nauw grondstofstromen en milieu- en sociale kwesties met elkaar verbonden zijn.

De ideeën van de tweede auteur, Carlota Perez, sluiten hier goed op aan. Zij vraagt om een nieuwe definitie van 'goed leven', door te focussen op circulaire economie en ons idee van vooruitgang los te koppelen van materiële groei. Door grondstoffen en materialen te hergebruiken komen we af van de alsmaar toenemende productie. De drie R's van circulaire economie zijn hierin leidend: *re-use, recycle, reduce*. Om een economie staande te houden en tegelijkertijd minder impact op milieu te bewerkstelligen, is er volgens Perez een fundamenteel andere manier nodig van hoe we omgaan met spullen en materialen.<sup>11</sup>

De derde econoom, Mariana Mazzucato, stelt in haar werk fundamentele vragen over wat van waarde is in onze huidige economie. Ze laat zien hoe geld en waarde niet hetzelfde zijn, en dus hoe niet alles van waarde uit te drukken is in geld. Door commodificatie en financialisering is geld een steeds belangrijkere rol gaan spelen in onze samenleving. Door deze processen worden het menselijk handelen en de resultaten daarvan steeds vaker uitgedrukt in geldwaarde in plaats van de intrinsieke of inherente waarde. Dit heeft bijvoorbeeld ook een effect op politieke beslissingen: waar lage kosten en efficiëntie de doorslag geven, wat maakt dat we andere waarden uit het oog verliezen, zoals gezondheid of bescherming van natuur. Het financiële argument geeft dan de doorslag, terwijl er ook andere dingen op het spel staan. Mazzucato waarschuwt er dus voor om ons waardesysteem niet te beperken tot ons dominante monetaire systeem.<sup>12</sup>

Deze drie (allemaal vrouwelijke) economen treden zo in de voetstappen van hun voorgangers (Nussbaum, Sen, Kapoor) en nodigen ons uit om anders te gaan kijken naar de huidige 24-uurseconomie. Hun ideeën krijgen ook steeds meer gehoor. Naast het voorbeeld van Raworth's donut in Amsterdam, is Mazzucato bijvoorbeeld toegetreden tot een adviesorgaan van de paus, dat zich bezighoudt met ideeën voor de economie en samenleving na Covid-19. In zijn meest recente boek *Let us dream: The path to a better future* citeert hij Mazzucato en Raworth als voorbeelden van hoe

dit perspectief van vrouwen op onze economie is wat de wereld nodig heeft. De paus stelt dat Mazzucato's werk 'veel reflectie oproept' bij hem. Hij ziet het boek als een directe uitdaging voor onze blik op welvaart in de wereld, waarbij het ons aanspoort om waarde opnieuw te prioriteren boven prijs.<sup>13</sup>

### Prestatiemaatschappij en zelfhulp: geluk als doel

Onze economie als non-stop productiemachine heeft ook gevolgen voor ons mensbeeld. Wanneer groei de norm is, worden ook persoonlijke ontwikkeling en zelfverbetering als doelen gesteld. Exemplarisch is de groeiende zelfhulpindustrie: boeken, podcasts, influencers die ons alsmaar aanmoedigen om de beste versie van jezelf te worden. Het leven moet goed, beter, best zijn. Sterker nog, dat heb je zelf in handen en kun je zelf bereiken. Althans, dat is de belofte.

Deze – soms dwangmatige – zoektocht naar geluk wordt vaak in termen uitgedrukt die vergelijkbaar zijn met ons huidig economische model: ontwikkeling, verbetering, (persoonlijke) groei, met een sterk vleugje consumentisme. Groei als metafoor voor welvaart is diep verankerd geraakt in onze taal. Groei wordt zo gelijkgesteld aan goed leven en vooruitgang. In deze prestatimaatschappij zien we een streven naar groei en verbetering. Eigenwaarde en succes worden gekoppeld aan productievermogen en het beste uit jezelf halen.

Deze opvatting biedt weinig ruimte voor de schaduwkant van het leven. Ruimte voor stilstaan, verlies, leegte, rouw is er niet. Het maakbaarheidsideaal suggereert dat we zelf de invloed en mogelijkheid hebben om ons leven voortdurend te verbeteren en te optimaliseren. Als je maar hard genoeg probeert, wilt, is het voor iedereen haalbaar om zo succesvol, knap, of rijk te worden als de voorbeelden die ons worden voorgeschoteld door de (sociale) media. Bij tegenslag is er eigenlijk geen antwoord behalve misschien de drogreden 'alles heeft een reden'. Dus ook dan gaat het om lessen trekken uit een (nare) ervaring. Zo'n ervaring krijgt dan ook een doel en is niet voor niets geweest. De ervaring kan opnieuw ingezet worden om je leven weer verder te verbeteren.

Een onderliggende gedachte aan deze ontwikkeling is dat het goede leven gelijk staat aan geluk en materiële rijkdom. Perfectie en succes zijn kennelijk de kenmerken van een goed leven en geven invulling aan ons bestaan. Dirk de Wachter bestrijdt dit idee onder andere in zijn boek *De kunst van het ongelukkig zijn*. Hij beargumenteert dat ons eeuwig streven naar geluk ons juist ook in de weg kan zitten. Het streven naar zelfverbetering staat in de weg van het accepteren van het nu. Omgaan met tegenslag, lijden en ziekte wordt dan bijzonder lastig. Accepteren dat het leven niet altijd zo maakbaar is als we zouden willen, dat de schaduwkanten er ook bij horen,

kan ons helpen in de zoektocht naar geluk. Waarbij geluk dan misschien meer te maken heeft met tevredenheid en acceptatie dan een materiële invulling van uiterlijke schijn.<sup>14</sup>

Zo beschrijft De Wachter hoe de huidige maatschappij de zoektocht naar ‘steeds meer’ heel erg vanuit een focus op consumenten heeft ingevuld. Hij schrijft: ‘... een stabiele financiële toestand is begrijpelijkerwijs een belangrijke factor voor individueel geluk. Maar geld maakt blijikbaar toch maar beperkt gelukkig.’<sup>15</sup> In zijn ogen is het streven naar geluk als levensdoel een vergissing. Hij stelt daartegenover dat op zoek gaan naar zin en betekenis een bevredigender doel is in het leven. Het goede leven is wat hem betreft dus niet per se een gelukkig leven, maar eerder een leven gekenmerkt door op zoek te gaan naar manieren van betekenis te zijn voor de ander. Niet geluk als ‘egocentrisch genieten’ of van alles moeten, maar zingeving door verbondenheid met anderen en een zoektocht naar betekenis.<sup>16</sup>

### Sabbat als rustdag

Wat kunnen religieuze tradities ons leren over die zoektocht naar het goede leven? Welke wijsheden zijn er te halen uit de heilige teksten die een tegengeluid bieden op de huidige samenleving die wordt gedomineerd door consumptie en streven naar geluk? In verschillende religieuze tradities komt het idee van een rustdag voor. De vrijdag voor moslims, zaterdag voor joden, en zondag voor christenen. Zoals econoom Daniel Ariely schrijft, zijn er verschillende religieuze tradities die rituelen bevatten die ons doen stilstaan en pauzeren, die uitnodigen om ruimte te maken voor rust en reflectie. Denk aan de belijdenis (christendom), en de sabbat (jodendom), maar bijvoorbeeld ook Prayaschitta (hindoeïsme) en ramadan (islam).<sup>17</sup>

Zo is er bijvoorbeeld in de joodse traditie veel aandacht voor natuurlijke cycli en ritmes. Hier kies ik ervoor om te focussen op de sabbat, een dag die losstaat van de andere zes dagen van de week. Het is een rustdag waarop niet gewerkt hoeft te worden. Een dag die tijd maakt voor reflectie en inspiratie. De joodse filosoof Abraham Joshua Heschel spreekt over de sabbat als ‘een heiligdom in de tijd’; als een steeds terugkerende rem op onze neiging de ruimte, de wereld, te beheersen als een rusteloze, grenzeloze activiteit.<sup>18</sup>

Het woord sabbat betekent oorspronkelijk ook ophouden. Het is een dag van niet-doen. Een dag voor dankbaarheid en reflectie, om terug te kijken op alles wat zich de voorgaande week heeft afgespeeld. Niet een dag om je op te laden om zo vervolgens weer nog efficiënter en energieker aan je nieuwe week te beginnen. De econoom Tomáš Sedláček beschrijft hoe God op de zevende dag van de schepping geen rust nam omdat Hij vermoeid was of weer op krachten wilde komen – maar omdat

zijn werk gedaan was.<sup>19</sup> De sabbat is dus niet economisch instrumenteel. Het gaat niet om rust nemen om vervolgens nog meer productie en groei te kunnen verwzenlijken. Het gaat om ruimte maken voor rust en reflectie.

De sabbat als rustdag staat in sterk contrast tot het leven van het Joodse volk in Egypte. In die tijd, onder het regime van de farao, stond productie en groei centraal. Een economisch model gebaseerd op het uitbuiten van mensen, met een oneerlijke verdeling van rijkdom. Het Joodse volk was als slaven onderdeel van een systeem gekenmerkt door non-stop productie.

De theoloog Walter Brueggeman ziet veel parallellen tussen deze ‘farao-economie’ en onze huidige 24-uurseconomie. In het Egypte van de farao werden de onderdanen te midden van acute hongersnood gedwongen tot armoede, landverlies, schulden en uiteindelijk slavernij. Deze roofzuchtige economie vereiste de inzet van goedkope arbeidskrachten. De waarde van de Israëlieten werd bepaald door hun 24-uursbekwaamheid om stenen te maken. Des te bijzonderder is het dat na de bevrijding uit Egypte het volk van Israël de sabbat direct meekrijgt als onderdeel van hun nieuwe leven. Na de bevrijding uit Egypte was het aan het Joodse volk om nieuwe tradities en nieuwe ritmes vorm te geven. Tradities en ritmes die iets zeggen over het goede leven en het Joodse volk eraan herinneren waarom ze bevrijd zijn. Pas na de tocht door de woestijn werd de sabbat onderdeel van de tien geboden. De sabbat werd zo ook een opdracht voor de toekomst van het volk Israël. Volgens Brueggeman kan de viering van de sabbat hiermee een daad van verzet zijn. Het biedt ons vandaag een alternatief voor onze economie die gedomineerd wordt door de alomtegenwoordige oproep om te streven naar meer.<sup>20</sup> Integendeel, de sabbat herinnerde het volk Israël eraan dat ze meer waren dan producenten.

Ook de encycliek *Laudato Si’* van paus Franciscus beschrijft hoe de sabbat een rol kan spelen in ons denken over economische groei en de gevolgen zoals bijvoorbeeld klimaatverandering die daarbij komen kijken. De sabbat wordt hier onder andere beschreven als een poging om balans en een eerlijke verdeling vorm te geven in de relatie tussen mensen en tussen mens en land (par. 71). Bovendien wordt de sabbat gezien als een tijd van contemplatie. De encycliek benadrukt het belang van rust en een rustdag voor onze huidige samenleving, ter reflectie en inspiratie (par. 237).<sup>21</sup>

Een ander onderdeel van het joodse ritme is het sabbatjaar. Dit is het jaar waarin het land onbebouwd moet blijven; met rust gelaten moet worden. Hoewel het misschien niet realistisch is om dit radicale idee – eens in de zeven jaar alle grond met rust laten – direct toe te passen, houdt het ons wel een spiegel voor over hoe we omgaan met onze planeet. Het roept op om rekening te houden met de behoeftes en waardigheid van de natuur in plaats van de focus op het belang van de mens.

## Een sabbatseconomie

De drie eerder aangehaalde economen – in een lijn van al langer lopende kritiek op het bbp – stappen allen af van het idee dat een gezonde economie betekent dat haar bbp alsmaar groeit. Groei als doel heeft geleid tot allerlei gevolgen, zoals uitputting van de aarde en haar grondstoffen, die niet bijdragen aan een echt gezonde economie en samenleving.

In plaats daarvan nodigt de sabbat ons uit om te werken aan een ritme en samenleving waar ruimte is voor rust en inspiratie. Het idee van de sabbat leert ons hoe belangrijk het is om een ritme te ontwikkelen waar ruimte is voor rust en reflectie. Als duidelijk tegenstem tegen de alsmaar groeiende en productieve 24-uurseconomie pleit de sabbat voor een rustdag en momenten van stilstaan. Rust draagt bij aan ons bredere welzijn, niet alleen op persoonlijk niveau maar ook in hoe we vervolgens onze samenleving en economie willen inrichten.

En zo laat het joodse ritme door middel van de sabbat zien hoe de economische tredmolen steeds weer moet worden stilgezet als teken dat ze niet allesbeheersend is of mag zijn.<sup>22</sup> Het concept van de sabbat biedt zo een mooie invalshoek voor onze herdefinitie van waar het in de economie en ons leven om draait. De sabbat laat zien dat er een tijd is van werken en een tijd van rust. Een samenleving die focust op welzijn en welvaart in plaats van groei is een goede stap in die richting.

De wijsheid van de sabbat is ook te koppelen aan ons persoonlijk leven. De sabbat daagt ons uit om af en toe stil te staan. Niet om op te laden, maar om te reflecteren. Om ruimte te creëren voor ook de mindere kanten van het leven, te accepteren dat het leven niet altijd zo maakbaar is als we maar zouden willen. Dus niet een cursus mindfulness doen om vervolgens harder te kunnen werken, maar een moment stilstaan. Die rust en ruimte kan ook ingevuld worden door bijvoorbeeld activiteiten te ondernemen waar output of zelfontwikkeling niet centraal staan. Het is niet gericht op je eigen succes en productie, maar bijvoorbeeld vrijwilligerswerk waar je de gelegenheid hebt om van betekenis te zijn. Dat biedt kansen om het goede leven verder te verkennen.

## Conclusie

Dit artikel heeft gepoogd om twee opvattingen over het goede leven te verkennen en te zien wat de Joodse traditie van sabbat daarin kan betekenen. We hebben gezien hoe er ook meer kritische geluiden komen over de alsmaar groeiende economie en zoektocht naar geluk als maatstaf van het goede leven. De sabbat als daad van verzet houdt ons een spiegel voor in deze zoektocht.

Nu de samenleving weer opengaat, na twee jaar van verschillende lockdowns, ligt er een uitdaging om niet terug te vallen in ons ‘oude normaal’ maar kritisch te

kijken naar hoe we invulling geven aan het goede leven. De coronacrisis heeft de fundamentele uitdagingen van vandaag de dag niet doen verdwijnen. Integendeel, ze heeft ze op verschillende plekken nog meer naar de voorgrond gebracht: denk aan klimaatverandering, groeiende ongelijkheid en gebrek aan bestaanszekerheid. Dit moment biedt daarom een opening om het gesprek te voeren over de samenleving na Covid-19 en hoe we daarnaar kunnen handelen. De periode die achter ons ligt kunnen we zien als een gedwongen transformatie: het overkwam en overviel ons. Tegelijkertijd heeft de pandemie het een en ander blootgelegd over de houdbaarheid van ons huidig economische model.

Het omarmen van de sabbat als alternatief vraagt om moed. Om niet mee te gaan in de *rat race* van de huidige economie is lastig in een samenleving die (nog) veel waarde hecht aan materieel succes. Het goede leven vormgeven in een post-Covid-wereld vraagt daarom om momenten van reflectie en rust. Die momenten bieden ons ook ruimte om te onderzoeken wat echt van waarde is. Of, in de woorden van Jezus zelf:

*‘De sabbat is er voor de mens, en niet de mens voor de sabbat.’*

*Marcus 2:27, Nieuwe Bijbelvertaling 2021 (NBV21)*

- 
- 1 Welle, R. van (2021). 'Nederlanders deden ruim kwart meer online aankopen in 2020.' 11 maart 2021. <https://www.thuiswinkel.org/webshops/nieuws/nederlanders-deden-ruim-kwart-meer-online-aankopen-in-2020/>.
- 2 Centraal Bureau voor de Statistiek (2021). 'Economie krimpt met 0,1 procent in vierde kwartaal 2020.' 16 februari 2021. <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2021/07/economie-krimpt-met-0-1-procent-in-vierde-kwartaal-2020>.
- 3 Massie, G. (2021). 'Zoom increased profits by 4000 percent during pandemic but paid no income tax, report says.' *The Independent*. 22 maart 2021. <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/zoom-pandemic-profit-income-tax-b1820281.html>.
- 4 Sedláček, T. (2010). *Economics of Good and Evil. The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*. Oxford: Oxford University Press, 89.
- 5 Verbrugge, A.M., G.J. Buijs en J.J. van Baardewijk (2018). *Het goede leven en de vrije markt. Een cultuurfilosofische analyse*. Rotterdam, Nederland: Lemniscaat, 252.
- 6 Sen, A., J.E. Stiglitz, en J.-P. Fitoussi (2010). *Mismeasuring our lives: Why GDP doesn't add up: The report*. New York: New Press Distributed by Perseus Distribution.
- 7 Nussbaum, M.C. (2013). *Creating capabilities: The human development approach*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- 8 Kapoor, A. en B. Debroy (2019). 'GDP is not a measure of human well-being.' *Harvard Business Review*, 4 oktober 2019.
- 9 Raworth, R. (2017). *Doughnut economics: Seven ways to think like a 21st-century economist*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing.
- 10 Gemeente Amsterdam. 'De Stadsdonut voor Amsterdam: Een instrument voor verandering.' Geraadpleegd op 24 augustus 2021. <https://www.amsterdam.nl/wonen-leefomgeving/duurzaam-amsterdam/publicaties-duurzaam-groen/stadsdonut-amsterdam/>.
- 11 Perez, C. (2010). 'Technological Revolutions and Techno-Economic Paradigms.' *Cambridge Journal of Economics* 34, no. 1 (2010): 185-202.
- 12 Mazzucato, M. (2019). *The value of everything: Making and taking in the global economy*. New York, NY: Hachette Book Group.
- 13 Paus Franciscus (2020). *Let us dream: The path to a better future*. New York, NY: Simon & Schuster, 64.
- 14 De Wachter, D. (2019). *De kunst van het ongelukkig zijn*. Leuven, België: Lannoo Meulenhoff.
- 15 Idem, 21.
- 16 Idem, 49.
- 17 Ariely, D. (2012). *The (honest) truth about dishonesty: How we lie to everyone – especially ourselves*. New York, NY: Harper, hoofdstuk 11.
- 18 Verbrugge, Buijs en Van Baardewijk, *Het goede leven en de vrije markt*, 251.
- 19 Sedláček, *Economics of Good and Evil*, 89.
- 20 Brueggemann, W. (2014). *Sabbath as resistance: Saying no to the culture of now*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- 21 Paus Franciscus (2015). 'Encyclical letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on care for our common home.' [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).
- 22 Verbrugge, Buijs en Van Baardewijk, *Het goede leven en de vrije markt*, 251.



# 12 *Goed leven en de academische theologie*

Reflecties op de rol van bevrijdings-  
theologische impulsen en de bijdragen  
van ‘majority readers’

Peter-Ben Smit

*De relatie tussen vormen van ‘contextuele’ of ‘geëngageerde’ theologie, zoals die in de Dom Hélder Câmara-zing van Marilú Rojas Salazar en in de reacties en aangesproken thematiek in dit Cahier aan de orde komt, met de academische theologie, is er één van grote meerwaarde, mits zij niet de ene of de andere kant op platgeslagen wordt.*

Om met het oude Homerische beeld te spreken: er is het gevaar van een Scylla en een Charybdis. De eerste is de eis dat alle wetenschappelijke theologie altijd en onmiddellijk bijdraagt tot deze of gene maatschappelijke agenda of vorm van maatschappelijk nut. De tweede is het verwijt dat deze vorm van theologie ‘Hineininterpretation’ is en gespeend is van serieuze vormen van gedistantieerde en methodische analyse van gegevens, zoals die bestaan in de vorm van bijvoorbeeld bijbelse teksten.

In het eerste geval gaat de meerwaarde van de academische theologie overboord, in het tweede geval stoten de eigenlijke inzet en het zelfverstaan van bevrijdingstheologische benaderingen op al te dove oren. Hier tussenin liggen tenminste de volgende mogelijkheden om bevrijdingstheologische benaderingen en het gesprek over wat ‘goed leven’, als bevrijdingstheologisch oogmerk, is met vrucht in de academische theologische reflectie te integreren:

- (1) De inbreng van bevrijdingstheologie en de nadruk op ‘goed leven’ biedt mogelijkheden voor bezinning op het doel en de positionering van de academische theologie.

- (2) Aandacht voor ‘goed leven’ in samenhang met ruimte voor stemmen van ‘majority readers’ (de term wordt hieronder toegelicht) biedt ruimte voor nieuwe perspectieven in het theologisch discours.
- (3) Bevrijdingstheologische inzichten bieden perspectief voor interdisciplinaire en maatschappelijke verbinding.
- (4) Ten slotte is het op grond hiervan mogelijk om de meerwaarde van de academische theologische reflectie opnieuw te ontdekken.

Deze vier aspecten komen hier achter elkaar aan de orde; illustraties die daarbij genoemd worden komen met name uit de exegese vanwege de connectie met contextuele bijbelinterpretatie, maar zouden net zo goed uit andere disciplines hebben kunnen komen.

### Doel van de wetenschap

Door ‘goed leven’ nadrukkelijk op de agenda te zetten en er bepaald geen doekjes om te winden dat het in de theologie gaat om het verkennen van wat dit is en hoe het bereikt kan worden (idealiter: voor iedereen en met nadruk op wie er nu grote afstand toe heeft), heeft bevrijdingstheologie, ook in de varianten die in deze bundel aan de orde komen, een duidelijk doel. Dat kan schuren met idealen over een ‘waardevrije’ wetenschap, of een wetenschap die zich als neutraal of tenminste niet op een maatschappelijk doel gericht, ziet. Dit schuren is echter in hoge mate productief.

Dit is ten eerste het geval, omdat de confrontatie van het ‘reguliere’ wetenschappelijke bedrijf met een op deze manier zelfbewust en zichtbaar gepositioneerde benadering blootlegt, dat de zelfverklaarde neutraliteit en ‘ongepositioneerdheid’ van veel – lang niet alle – vormen van het wetenschappelijke bedrijf geenszins zo waardevrij is als het zelf graag zou willen geloven. Dit is verhelderend voor het verstaan van het functioneren van de academie. Dit alleen al is een belangrijke functie van de inbreng van een discours dat zich richt op ‘goed leven’ en onderzoek in combinatie met het streven hiernaar prioriteit geeft. Inzicht in de eigen gepositioneerdheid is van belang voor de ethische zelfreflectie van de academische theologie.

Ten tweede kan het zichtbaar worden van de gepositioneerdheid van de academie aanleiding geven om te overwegen welke waarden nu een rol spelen in het wetenschappelijke bedrijf in de breedte en welke doelen het om welke redenen nastreeft. Deze doelen zijn vaak niet expliciet, of niet expliciet zichtbaar, maar spelen wel degelijk een rol. Welke vormen van kennis worden, op grond van welke bronnen en methodes, om welke redenen nagestreefd – en vooral ook: welke vormen van kennis, welke bronnen, methodes en doelen spelen er geen rol in? En is de situatie

zoals die is wel zo vanzelfsprekend als die lijkt? Debatten onder de paraplueterm van de ‘dekolonialisering’ van de wetenschap stellen soortgelijke vragen, en eerder droeg een feministische onderzoeksagenda al bij aan het ter discussie stellen van epistemologische en methodologische vanzelfsprekendheden en de teleologie van het wetenschappelijk bedrijf.

Ten derde betekent de insteek bij het streven naar ‘goed leven’ ook dat voor veel disciplines, bijvoorbeeld disciplines die zich met de canonieke teksten van de (christelijke) Bijbel bezighouden, een nieuwe opening ontstaat om in gesprek te gaan met het streven van de auteurs van deze teksten, dan wel van dat wat uit deze teksten spreekt. Er kan dan een verschuiving plaatsvinden van het slechts beschrijven van wat een tekst schetst als de contouren van een goed leven naar een gesprek met deze posities. De schetsen van bestaan ‘in Christus’ (bij Paulus) of in Gods heerschappij (in de synoptische evangeliën) kunnen dan van objecten van onderzoek tot gesprekspartners worden in de zoektocht naar wat ‘goed leven’ kan zijn. Dat betekent natuurlijk ook dat *Sachkritik* mogelijk wordt, een getrouwe interpretatie van een tekst betekent geenszins dat je je ook bij alles ervan hoeft aan te sluiten (gezien de levendige discussie tussen verschillende stemmen in de bijbelse canon past zulk verschil van mening ook uitstekend bij dit corpus van teksten zelf).

### Nieuwe perspectieven

Het gesprek met bewust gepositioneerde vormen van theologie, zoals bevrijdings-theologisch geïnspireerde theologie die inzet op het verkennen van en het bijdragen tot ‘goed leven’ voor allen, met name voor mensen in de marge, leidt ook tot nieuwe perspectieven op bronnen en daarmee tot nieuw en welkom inzicht. Ik richt me daarbij vooral op bijbelwetenschappelijk onderzoek, maar mutatis mutandis geldt wat hier gezegd wordt ook voor andere vakgebieden.

De stemmen die zo bijdragen tot een vernieuwing van onderzoek worden vaak benoemd als ‘contextuele’ stemmen of als de stemmen van ‘ordinary readers’; beide termen zijn niet zonder problemen. Zulke stemmen zijn namelijk niet meer of minder contextueel dan stemmen van (Westerse) academische theologen, die hun eigen contextualiteit vaak maar met moeite onder ogen kunnen of willen zien. Alle theologie is contextueel. De tweede term, ‘ordinary readers’, wordt vaak als pejoratief gehoord: het zijn ‘slechts’ gewone lezers.

Tegen deze achtergrond stel ik een andere term voor en wel, analoog aan ‘majority world’ (wat ooit de ‘derde wereld’ heette), het begrip ‘majority readers’, om de mensen aan te duiden van wie theologen zoals Rojas Salazar de ervaring serieus willen nemen. Het begrip benoemt de overweldigende meerderheid van Bijbellezers

op een andere manier; het zijn ‘alledaagse’ lezers die geenszins alledaagse inzichten kunnen bijdragen,<sup>1</sup> wat voor de ‘professionele exegese’ van bijbelteksten tot nieuwe impulsen kan leiden. Overigens zonder de kritische stem van de academische exegete uit te vlakken.

Hoe dit in zijn werk kan gaan laat ik zien aan de hand van een aantal voorbeelden uit gedachtewisselingen over bijbelteksten of verrassende interpretaties ervan in (recente) literatuur.

Een eerste voorbeeld betreft Jezus’ antwoord aan de Syro-Phoenicische vrouw in Marcus 7:26/Matteüs 15:27 en de verwijzing naar ‘honden’ of ‘hondjes’ daar (Grieks: κυνάρια). Lexicografisch kan het inderdaad zoiets als (schoot)hondje betekenen en het is zeker zo dat honden als huisdieren, ook in de moderne zin van het woord, voorkwamen. Maar het is ook zo dat honden in de Joodse traditie bepaald geen positieve reputatie hadden.<sup>2</sup> Wat bij de interpretatie van deze tekst een rol speelt, is niet alleen het beeld dat Bijbellezers van Jezus hebben: kan hij wel zoiets onvriendelijks zeggen? – het gaat ook om het beeld dat lezers van honden als huisdieren hebben. Ik herinner me zelf levendig de verontwaardiging van studenten op het Aglipay Central Theological Seminary (Urdaneta City, Filippijnen) over Jezus’ uitspraak met een verwijzing naar de in mijn beleving tenminste half wilde honden die op het terrein van het seminarie leefden en het bewaakten. Geen dieren waar je graag mee vergeleken wilt worden. Betekent dit dat Jezus volgens Marcus of Matteüs precies zulke dieren bedoelde? Nee, niet per se. Wel betekent het dat je beeld van wat een hond allemaal kan zijn en wat voor resonanties Jezus’ woorden ook in de eerste eeuw opgeroepen hebben, verbreedt. Zulke honden voor ogen hebben – en ervaring met zulke dieren hebben, biedt reliëf voor de interpretatie van de tekst.

Een tweede voorbeeld laat zien dat je voor ‘contextuele’ stemmen helemaal je land niet uit hoeft. Dit voorbeeld kan je er van bewust maken welke hermeneutische perspectieven ook in ‘eigen kring’ wel of niet meetellen. Het gaat om de thematiek van ‘licht’ in het Johannesevangelie, die op een heel aantal plekken een rol speelt, te beginnen met een prominente plek in de proloog (Johannes 1,5). Deze metaforiek kan bekritiseerd worden, omdat deze van de normaliteit en normativiteit van het kunnen zien uitgaat en daardoor voor mensen die niet kunnen zien omdat ze blind zijn (geworden) moeilijk toegankelijk zijn. In een discussie hierover gaf de Nederlandse theologe Bettie Woord, zelf blind, aan dat zij zelf veel minder moeite met deze tekst had, omdat voor haar ‘licht’ de primaire associatie ‘warmte’ heeft – als voorganger werkt ze ook zonder meer met kaarsen die ze als bron van warmte waarneemt.<sup>3</sup> Dit biedt een nieuw perspectief op licht in bijbelse teksten, temeer omdat

vrijwel alle lichtbronnen in de antieke wereld – wellicht afgezien van maan en sterren – ook tegelijkertijd bronnen van warmte waren.

Een derde voorbeeld komt weer van verder weg en speelt een rol in het onderzoek van Helen John naar Bijbelinterpretatie in Iihongo (Owamboland) in Namibië. Hierbij ging ze onder meer met vrouwen in gesprek over Jezus' ontmoeting met een bloedvloeiende vrouw (Marcus 5,24-34), wier bloedverlies vaak met onreinheid en onvruchtbaarheid geassocieerd wordt. De ruimte voor interpretatie van deze tekst werd door Johns gesprekken met de vrouwen in Iihongo verbreed. De vrouwen hadden niet de associatie met onvruchtbaarheid, die ook in de tekst zelf nergens benoemd wordt. Zij dachten eerder aan langdurige post-partum bloedingen, oftewel een indicatie van de vruchtbaarheid van de vrouw. De verbinding met onreinheid speelde een kleinere rol, hoewel ook in hun cultuur bloed onreinheid kan betekenen, maar het lang niet altijd betekent. Dit kan aanleiding geven om dit in het geval van Jezus' ontmoeting met deze vrouw wat minder te benadrukken of als vanzelfsprekende dimensie te benoemen. Ook hier geldt weer: de vrouwen uit Iihongo hebben niet zonder meer 'historisch-kritisch' gelijk, maar geven wel aanleiding tot nieuwe perspectieven en zo tot nieuwe kennis.

Deze reeks kan nog met vele andere voorbeelden aangevuld worden. Een laatste voorbeeld noem ik alleen kort en betreft de context van de Corona-crisis die een groep Nieuwtestamentici/ae aanleiding gaf om het thema 'crisis' als interpretatieve lens serieus te nemen. Een verrassend resultaat was dat deze benadering in historisch onderzoek naar het vroege christendom nog bijzonder weinig ingezet was, zelfs wanneer het duidelijk is dat de meeste vroegchristelijke teksten tot de 'crisisliteratuur' behoren: ze zijn in een situatie van crisis ontstaan en proberen een omgang met die crisis te vinden. Dat gaat van het groot, zoals het komende oordeel (Grieks: κρίσις), via Jezus' kruisiging of de verwoesting van de Jeruzalemse Tempel tot meer persoonlijke situaties, zoals de gevangenschap(pen) van Paulus.<sup>4</sup> Hier systematisch over nadenken laat tenminste aan het licht komen hoe belangrijk situaties van crisis en de daarmee samenhangende onzekerheid zijn als context van deze teksten; wellicht biedt het ook nieuwe mogelijkheden om ze voor het gesprek over crisis in de 21<sup>e</sup> eeuw vruchtbaar te maken.

### Interdisciplinaire en maatschappelijk verbinding

De verschillende invalshoeken die zojuist, bij wijze van voorbeelden, aan de orde zijn gekomen, geven aanleiding tot het benadrukken van interdisciplinaire en maatschappelijke verbinding, waartoe het serieus nemen van degenen die hun (levens)ervaring inbrengen uitnodigen. Wie een onderwerp als licht of blind-

heid in nieuwtestamentische teksten wil onderzoeken en daarbij de ervaring van blindheid serieus wil nemen, zal baat hebben bij het luisteren naar mensen die dit werkelijk meemaken, en dat is de gemiddelde, aan de academie werkzame exegeet niet. Ook het zoeken van het gesprek met de bestudering ervan in andere disciplines, medische wetenschap, sociologie, et cetera, kan bijdragen aan de exegese van teksten. Voor de andere voorbeelden is dit analoog: wie een situatie van crisis serieus wil nemen, zal zowel baat hebben bij het luisteren naar wie een crisissituatie meegemaakt heeft als ook bij het aangaan van het gesprek met experts op het vlak van crisis in andere vakgebieden. Dit betekent dat juist het toelaten van perspectieven die veelal door ‘majority readers’ ingebracht worden, of tenminste kunnen worden, uitnodigen tot het zoeken van zowel maatschappelijke verbinding, bijvoorbeeld via het gesprek met ervaringsdeskundigen, en van interdisciplinaire verbinding omdat de thema’s die zo aan de orde komen ook in andere disciplines bestudeerd worden.

Deze maatschappelijke verbinding heeft ook nog tot gevolg dat er manieren ontstaan voor synergie tussen wetenschappelijk onderzoek en, bijvoorbeeld, de politieke en maatschappelijke agenda die is gezet door de Sustainable Development Goals (Verenigde Naties). Dat gaat verder dan een zich volledig overgeven aan deze SDG’s. Juist het inbrengen van de visioenen van ‘goed leven’ uit andere tijden en contexten, zoals bevrijdingstheologie en contextuele bijbelinterpretatie dat doen, kan ertoe bijdragen deze wereldwijde invloedrijke doelen te verdiepen en hun ontwikkeling en concretisering te bevorderen.

### Meerwaarde van de wetenschap

De meerwaarde voor de wetenschappelijke theologie van vormen van theologie die inzetten op de zoektocht zou de indruk kunnen wekken dat de academische theologie zelf geen rol van betekenis meer heeft en vooral goed moet luisteren naar ‘majority’ stemmen en zich dienstbaar moet maken aan het werken aan ‘goed leven’ voor allen. Dat zou echter een misvatting zijn. Er zijn verschillende functies voor deze theologie, juist ook kritisch ten opzichte van wat ‘majority readers’ aandraagen – en dat draagt bij tot het serieus nemen van deze stemmen: een bepaalde positionaliteit betekent namelijk niet dat wat iemand daaruit ziet of zegt ook zonder meer plausibel is; het kan daarnaast ook nog zo zijn dat vanuit ‘majority voices’ heel traditionele interpretatiepatronen gereproduceerd worden en dat ten opzichte van hen juist de academische theologie een nieuw geluid kan bieden.<sup>5</sup> Dit is echter maar één vorm van meerwaarde, een andere ligt op het niveau van wetenschappelijke methode en theologische conceptualiteit. Als het er programmatisch om gaat,

om in te zetten op bevrijding en op 'goed leven,' dan is een helder beeld van wat deze twee begrippen betekenen nodig, net zoals een methode om langs deze twee lijnen te denken. Op dat punt heeft zelfs de 'klassieke' bevrijdingstheologie een wetenschappelijke achtergrond: het is de combinatie van de ervaring van sociale misstanden en de doordenking ervan vanuit academisch perspectief die theologen als Gustavo Gutiérrez in staat stelde een nieuw theologisch (en kerkelijk) paradigma te formuleren. Iets soortgelijks geldt voor de insteek van Rojas Salazar en anderen om alledaagse ervaringen theologisch vruchtbaar te maken, ook dat gaat alleen op een gekwalificeerde manier als het niet wil vervallen in een ongekwalificeerd en onkritisch afgaan op de ervaring van mensen, wat ook een heel solipsistisch effect kan hebben.

### Slot

In het bovenstaande heb ik betoogd dat de inbreng van bevrijdingstheologie en een focus op 'goed leven' ook voor de academische theologie in het algemeen van belang kan zijn. Deze meerwaarde kan in de volgende drie punten samengevat worden:

- (1) Deze inbreng maakt de gepositioneerdheid en doelen van academische theologie zichtbaar en bespreekbaar.
- (2) Het luisteren naar 'majority voices' zoals dat inherent is aan een bevrijdingstheologische insteek, biedt veel ruimte voor verruiming en vernieuwing van perspectief.
- (3) Door de langs deze weg aangesneden thema's ontstaat er als vanzelf de mogelijkheid, zelfs de noodzaak tot interdisciplinaire samenwerking en maatschappelijke verbinding.

Kortom, het betrekken van deze bevrijdingstheologische stemmen is simpelweg gezond voor het academische theologische bedrijf.

- 
- <sup>1</sup> Theologie en het alledaagse heeft in Nederland met name Maaïke de Haardt tot programma gemaakt, dit vanuit een breder gedeelde feministische inspiratie, vgl. bijvoorbeeld “‘Kom, eet mijn brood ...’”: Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse’, *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2000), 5-22.
  - <sup>2</sup> Een beknopt overzicht biedt Eugene M. Boring (2006). *Mark: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 210-214; ook met een opsomming van interpretatieve tactieken om de angel uit Jezus’ woorden te halen.
  - <sup>3</sup> Zie: Astrid Hamberg (2019). ‘Pionier Bettie Woord: “Ik pak mijn stok en ik ga op pad”.’ In: Peter-Ben Smit, Gerrit Noort, Astrid Hamberg, Mart-Jan Luteyn en Kirsten van der Ham (ed.), *Bijbel en ‘beperking’*. *Contextuele en missiologische perspectieven*. NZR-Cahiers 4. Driebergen: Nederlandse Zendingraad, 57-66.
  - <sup>4</sup> De bijdragen van deze groep Nieuwtestamentici/ae verschenen in een themanummer van het *Journal for the Study of the New Testament* (2021); daarin onder meer de bijdrage van ondergetekende samen met Karin B. Neutel, ‘Paul, Imprisonment, and Crisis: Crisis and Its Negotiation as a Lens for Reading Philippians.’
  - <sup>5</sup> Iets dat Chin Ming Stephen Lim duidelijk benoemt in: *Contextual Biblical Hermeneutics as Multicentric Dialogue*. Leiden: Brill, 2019, 32-33.



# Personalia

## Auteurs

**Mariecke van den Berg** is bijzonder hoogleraar Feminisme en christendom op de Catharina Halkes Leerstoel aan de Radboud Universiteit Nijmegen en universitair docent interreligieuze studies aan de Vrije Universiteit Amsterdam. In 2014 promoveerde ze aan de Universiteit Twente op het proefschrift *Mantelzorg en etniciteit. Etnische verschillen in de zorgattitude, zorgbereidheid en conflicthantering van mantelzorgers*. Na haar promotie deed Van den Berg onderzoek naar publieke debatten over religie en homoseksualiteit in verschillende Europese landen.

**Marjolein Hekman** is afgestudeerd aan de predikantsmaster van de Protestantse Theologische Universiteit in Amsterdam en momenteel werkzaam als voorganger in Amsterdam en bij Samen Kerk in Nederland (SKIN). Zij werkte als junior onderzoeker aan het onderzoek naar het maaltijdproject in Amsterdam-Zuidoost.

**Eleonora Hof** is gemeentepredikant in Ieper en verbonden aan de Verenigde Protestantse Kerk in België. In 2016 promoveerde ze aan de Protestantse Theologische Universiteit (Amsterdam) in de postkoloniale theologie op het proefschrift *Reimagining Mission in the Postcolonial Condition. A Theology of Vulnerability and Vocation at the Margins*. Ze publiceert regelmatig over thema's rondom diversiteit en kerk-zijn in academische en opiniërende media, zoals [nieuwwij.nl](http://nieuwwij.nl).

**Elisabeth IJmker** is als onderzoeker verbonden aan het Amsterdam Centre for Religion & Sustainable Development, onderdeel van de Faculteit Religie & Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam. Daarnaast is ze raadslid in de gemeenteraad van Amsterdam.

**Manuela Kalsky** bekleedt de Edward Schillebeeckx Leerstoel voor Theologie en Samenleving aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Als directeur van het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving (DSTS) richtte zij in 2008 het interreligieuze dialoogplatform [NieuwWij.nl](http://NieuwWij.nl) op. Zij is bestuursvoorzitter van Stichting Nieuw Wij en voorzitter van de Raad van Toezicht van het Bijbels Museum. Regelmatig mengt zij zich in het publieke debat over actuele levensbeschouwelijke thema's en zij spreekt in binnen- en buitenland.

**Mirella Klomp** is universitair hoofddocent Praktische Theologie, gespecialiseerd in liturgische en rituele studies, aan de Protestantse Theologische Universiteit, en is als Privatdozent in

verbonden aan de theologische faculteit van de Universiteit van Bern, Zwitserland. Ze promoveerde in 2009 op de eerste liturgische studie in Nederland van twee internationale/migrantkerken in Amsterdam. Van haar hand verschenen *The Sound of Worship. Liturgical performance by Surinamese Lutherans and Ghanaian Methodists in Amsterdam* (Leuven: Peeters, 2011) en *Playing On: Re-staging The Passion after the Death of God* (Leiden: Brill, 2020).

**María León-Olarte** is politicoloog en feministisch theoloog. Zij werkte bijna tien jaar met verschillende kerken en christelijke ngo's voor vredesopbouw in Colombia, zoals met GemPaz en JustaPaz. In 2021 heeft ze haar Research Master Theology and Religious Studies behaald aan de Vrije Universiteit met haar scriptie over feministische dekoloniale theologie en vredesopbouw van gelovige vrouwen in Colombia.

**Jos Moons** volgt een vormingsjaar binnen de Jezuïetenorde ('tertiaat'). Hij promoveerde in 2018 cum laude op pneumatologische vernieuwing op het Tweede Vaticaans Concilie (in de constitutie *Lumen Gentium*) aan de Universiteit van Tilburg, was vervolgens postdoctoraal onderzoeker, universitair docent, en pastor van de Universitaire Parochie Leuven. Ook publiceerde hij een goed ontvangen inleiding op de kunst van de geestelijke begeleiding.

**Marilú Rojas Salazar** is een feministisch theoloog uit de rooms-katholieke traditie. Ze is onder meer hoogleraar aan de Universidad Iberoamericana Puebla in Mexico City. Dr. Rojas Salazar is lid van de orde van de missionarissen van St. Theresa van Lisieux en promoveerde in 2012 aan de Katholieke Universiteit Leuven op het proefschrift *De feministische theologische/theologische methode van bevrijding vanuit Latijns-Amerikaans ecofeministisch perspectief (The Theological/Theological Method of Feminist Theology of Liberation from an Ecofeminist Perspective)*.

**Thijs Tromp** bekleedt de bijzonder leerstoel Diaconaat bij de Protestantse Theologische Universiteit, die mogelijk wordt gemaakt door Stichting Rotterdam. Het onderzoek rond de leerstoel gaat over vitalisering en vernieuwing van diaconaal werk vanuit diaconale organisaties en plaatselijke diaconieën, met focus op sociale inclusie in kerk, zorg en samenleving. Tromp is tevens directeur van Reliëf, christelijke vereniging van zorgaanbieders.

**Revelation Enriquez Velunta** is Associate Professor Nieuwe Testament en Culturele Studies aan Union Theological Seminary in de Filipijnen. Hij deed zijn Master en PhD aan dit instituut en aan Princeton Theological Seminary en Vanderbilt University in de Verenigde Staten. Recent publiceerde hij *Reading the Parables of Jesus inside a Jeepney*. Op [jeepney.blogspot.com](http://jeepney.blogspot.com) houdt hij een wekelijkse column bij waarin hij postkoloniale commentaren levert op bijbelse teksten vanuit de Filipijnse context.

## Redactie

**Kirsten van der Ham** is promovendus aan de Protestantse Theologische Universiteit. Zij doet onderzoek naar ervaringen van en visies op racisme onder kerkleden in Nederland en onderzoekt hoe polarisatie omtrent dit onderwerp verminderd kan worden. Zij werkte als junior onderzoeker aan het onderzoek naar het maaltijdproject in Amsterdam-Zuidoost.

**Nienke Pruiksmá** is contextueel theoloog en stafmedewerker van de Nederlandse Zendingraad. In haar werk houdt ze zich bezig met het verbinden van verschillende contexten, vragen omtrent de impact van machtsstructuren zoals gender en ras, en de rol van theologie, kerk en zending hierin. Ze woonde vier jaar in Brazilië en werkte daar als uitgezonden medewerker van Kerk in Actie.

**Peter-Ben Smit** is hoogleraar contextuele bijbelinterpretatie aan de Vrije Universiteit en als bijzonder hoogleraar oude katholieke kerkstructuren aan de Universiteit Utrecht verbonden. Zijn onderzoek richt zich op vroegchristelijke bronnen als ook op hun receptie. In 2021 verscheen onder zijn redactie *Crisis as a Catalyst: Early Christian Texts and the COVID-19 Pandemic* (themanummer *Journal for the Study of the New Testament*). Dit jaar verscheen van zijn hand *Mannen in Marcus. Gender in de oudste biografie van Jezus* (VU uitgeverij, 2022).

**Geke van Vliet** zit in het laatste jaar van de predikantsmaster aan het Doopsgezind Seminarium/Vrije Universiteit. Daarnaast is ze tienerwerker bij de Protestantse Kerk Amsterdam en student-assistent van het Bridging Gaps-uitwisselingsprogramma aan de Protestantse Theologische Universiteit/Vrije Universiteit. Binnenkort begint zij met een PhD aan de Universiteit van Pretoria, Zuid-Afrika, rondom het thema van duurzaamheid en theologie.

## Eindredactie

**Marieke (A.M.) van der Giessen-van Velzen** heeft een journalistiek bureau voor tekst, beeld- en eindredactie. Zij is onder meer eindredacteur van *TussenRuimte – intercultureel-missionair-verbindend* en van *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap*, en hoofd/eindredacteur van de maandelijkse krant *Kerk in Zoetermeer*.



Ernesto Cardenal was een voorvechter van goed leven. Als bevrijdingstheoloog zette hij zich in voor een goed leven voor mensen die vooral bezig zijn met overleven in de maatschappij. In november 2020 borduurde Marilú Rojas Salazar voort op het werk van Cardenal tijdens de jaarlijkse Dom Hélder Câmara-lezing. Ze pleit daarin voor het scheppen van nieuwe verhoudingen binnen de gemeenschap en opstaan tegen onrecht. Dit Cahier is naar aanleiding van die lezing samengesteld.

Wat betekent dit bijvoorbeeld voor iemand die buitengesloten wordt van goed leven vanwege bijvoorbeeld diens gender, etniciteit, functiebeperking? Hoe kunnen we goed leven met oog voor de natuur, de schepping? Hoe wordt goed leven vormgegeven vanuit de marge en wat betekent het bijvoorbeeld voor de lhbtqi+-gemeenschap? Er komen ook enkele praktijkvoorbeelden van goed leven aan bod, onder meer vanuit de Filipijnen en Colombia, en ook

wordt de vraag gesteld wat het belang is van goed leven voor de academische theologische wereld.

Dit NZR-Cahier, getiteld *Opstandig leven. Bijbelse en theologische perspectieven op goed leven*, is voortgevloeid uit de Dom Hélder Câmara-lezing 2020, een samenwerking tussen de Nederlandse Zendingsraad, Kerk in Actie (Protestantse Kerk in Nederland) en het Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie (Protestantse Theologische Universiteit/Vrije Universiteit). De lezing heeft tot doel inzichten uit de wereldwijde theologie beschikbaar te maken voor de Nederlandse context met het oog op de ontwikkeling van vormen van theologie en kerk-zijn die bijdragen aan een menswaardiger samenleving.

*Opstandig leven* is de zesde uitgave in de serie reflectie en toerusting over missionaire en missiologische thema's, die de Nederlandse Zendingsraad uitbrengt onder de titel **NZR-Cahiers**.

