



Beelddragen

De wereldkerk en haar politieke opdracht

Madelon Grant (red.)

Colofon

Eerste druk: December 2019
© 2019 Madelon Grant (red.)

Omslagontwerp en binnenwerk: Frivista, Utrecht

Coverfoto: © Folkert Rinkema

Vertaling: Frans Kooymans, Élia Furtado.

De uitgave van dit boek is mede mogelijk gemaakt door een financiële bijdrage van Stichting Zonneweelde en de C.J. de Vogelstichting.

Niets uit deze uitgave mag worden openbaar gemaakt en/of verveelvoudigd door middel van druk, fotokopie of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteursrechthebbende en de uitgever.

Since 2011, the activities of Sallux have been financially supported by the European Parliament. The liability for any communication or publication by Sallux, in any form and any medium, rests with Sallux. The European Parliament is not responsible for any use that may be made of the information contained therein.

ISBN: 978-90-825291-6-6

Beeldragen

De wereldkerk en haar politieke opdracht

Madelon Grant (red.)

Inhoudsopgave

Voorwoord	6	5. De veranderende kracht van het pentecostalisme	128
– Wouter Beekers en Johannes de Jong		– Thandi Soko-de Jong en Klaas Bom	
Inleiding – Een blik in de spiegel	8	<i>‘Taal is een kanaal naar het hart’</i>	146
– Madelon Grant		– Samuel Lee en Kathleen Ferrier	
1. De Oosters-Orthodoxe kerk en de verhouding tussen kerk en staat	26	6. Spiegel van het verleden en venster naar de toekomst.	154
– Aristotle Papanikolaou en Michael Bakker		Een eeuw postkoloniale theologie in Afrika	
<i>‘Als unie van christenen moeten we op dezelfde golflengte zien te komen’</i>	44	– Tinyiko Maluleke en Wietske de Jong-Kumru	166
– Anil Kumar en Bryant Heng		Noten	
2. De Koptisch-Orthodoxe kerk en haar politieke uitdagingen	54		
– Mina Fouad Tawfike en Beshoy Ramzy Aziz			
<i>‘Als je je eigen traditie kent, kun je beter in gesprek met de ander’</i>	72		
– Michael Bakker en Simon Ririhena			
3. Een nieuwe wereld, nog altijd een haalbare droom.	80		
Bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika			
– Luiz Carlos Susin			
<i>‘Arbeiden in Gods tuin’</i>	96		
– Godian Ejiogu en Amma Asante			
4. Gekortwiekt en in bloei. Christenen in China	104		
– Bas Plaisier			
<i>‘Open je hart, we zijn niet van een andere wereld’</i>	120		
– Verry Patty en Cynthia Ortega-Martijn			

Voorwoord

Als er ooit een tijd is geweest dat we voor christelijke bezinning naar het westen moesten kijken, dan is die tijd zeker voorbij. Het aantal christenen in Afrika, Zuid-Amerika en Azië groeit al decennia en ligt ondertussen een stuk hoger dan dat in Europa en de Verenigde Staten. Ook in Nederland en Europa zien we zo'n ontwikkeling. Waar in Nederland een eeuw geleden nog nagenoeg iedereen lid was van een kerk, geldt dat nu slechts voor ongeveer de helft van de bevolking. Ondertussen groeit de groep van christenen met een migratieachtergrond, hun aantal wordt vandaag de dag op ongeveer een miljoen geschat in Nederland alleen. En ook elders in Europa neemt het aantal christenmigranten snel toe.

Het is voor Nederland en Europa van essentieel belang om te begrijpen hoe hun religieuze, culturele en historische achtergrond impact heeft op hoe christenmigranten deelnemen aan onze samenleving en politiek. Wie werk wil maken van integratie, neemt deze achtergrond serieus. Mensen staande in verschillende christelijke tradities over heel de wereld hebben elkaar iets te vertellen. Zij kunnen elkaar een spiegel voorhouden. Wie inzet op echte relaties tussen christenmigranten en christenen die 'van huis uit' Europees zijn, verdiept zich in de achtergrond van de ander. Alleen zo kan er in die ontmoeting iets gebeuren.

Deze uitdaging wilden het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie en Sallux ter hand nemen. Na twee jaar ligt er nu het resultaat van onze gezamenlijke inspanning: een bundel die gelijktijdig in het Nederlands en in het Engels verschijnt. De redactie lag in handen van Madelon Grant. Zij is al jarenlang verbonden aan Samen Kerk in Nederland (SKIN) en heeft in die jaren veel deskundigheid en contacten opgebouwd. We zijn haar dankbaar voor de loyale inzet en integere betrokkenheid waarmee ze te werk is gegaan.

Onze bijzondere dank gaat uit naar alle auteurs, afkomstig uit heel de wereld, die ingingen op ons verzoek een bijdrage te leveren en zich daar met veel toewijding aan hebben gezet. Veel dank willen wij ook zeggen aan alle geïnterviewden, Nederlandse christenen met migrantenwortels, met wie wij bijzonder open gesprekken mochten voeren. Tot slot willen we onze waardering uitspreken voor Sjaak van 't Kruis, Leon Meijer, Rhoinde Mijnaals-Doth, en Heleen Murre-van den Berg, die bereid waren commentaar te geven op een conceptversie van dit boek.

Voor ons werkte dit boek als een spiegel. En het is onze hoop dat deze spiegel ook andere christenen motiveert om waardierend, maar ook kritisch naar hun traditie te kijken. Ons fundament zoeken we immers niet in een cultuur, maar in een levend geloof, dat gedeeld wordt door mensen over heel de wereld.

Wouter Beekers

Directeur Wetenschappelijk
Instituut ChristenUnie

Johannes de Jong

Directeur Sallux

Inleiding – Een blik in de spiegel

Madelon Grant

Fight for equality when the difference makes you inferior and fight for difference when equality deprives you from your uniqueness (Boaventura de Souza Santos).

Christenen wereldwijd zoeken in hun geloof naar antwoorden die hen helpen om zich te verhouden tot hun politieke context. De christelijke boodschap is een universele boodschap, die in verschillende contexten verschillend uitwerkt. Wanneer deze christenen in Nederland komen wonen, nemen zij een politiek-maatschappelijk referentiekader uit hun landen van herkomst met zich mee. Kennis van hun achtergronden is daarom relevant om te begrijpen wat er gebeurt wanneer christenen met verschillende culturele achtergronden elkaar hier in Nederland ontmoeten.

In deze ontmoeting wordt westerse christenen een spiegel voorgehouden. Deze spiegel is gebaseerd op liefde voor God en het evangelie, en verbondenheid met de wereldwijde christelijke gemeenschap. In de spiegel zien we de wereldwijde getuigenis van christenen die in hun geloof telkens opnieuw inspiratie vinden om zich in te zetten voor rechtvaardige verhoudingen tussen mensen, gemeenschappen en landen. We zien een verlangen naar vrijheid van geloof en geweten, naar bevrijding van onderdrukking, sociaal onrecht en de erfenis van koloniale overheersing. We zien een continue zoektocht van christenen naar hun eigen positiebepaling, variërend van gehoorzamen aan, zich verzetten tegen, tot zich afzijdig houden van wereldse machthebbers. In de spiegel zien we ook de impact van de aanwezigheid van de westerse wereld in andere landen, in alle eerlijkheid, met haar positieve en negatieve aspecten.

De titel van deze bundel verwijst naar het begrip *Imago Dei*, een aanduiding van het geloof van christenen dat de mens is geschapen naar het evenbeeld van God. Het christendom beschouwt ieder mens als een waardevol kind van God; het is immers juist vanwege het behoud van deze mens dat God Zijn zoon Jezus Christus zond. Naast hun betrokkenheid bij een bepaalde politieke gemeenschap (bijvoorbeeld als inwoner van Nederland) en een bepaalde subgemeenschap met een eigen cultuur (bijvoorbeeld een kerkgenootschap), zoeken christenen hun identiteit in Christus. Hun visie op de relatie tussen mens en God vormt hun

mensbeeld: dat ieder mens zich geroepen weet door God om de talenten die Hij de mens geeft in te zetten. Dit mensbeeld brengt een opdracht en verantwoordelijkheid met zich mee. Het inspireert christenen zich in te zetten ten behoeve van deze wereld, ten behoeve van medemensen - ook via politieke wegen, en ten dienste van God. En gewild of ongewild, geeft het gedrag van christenen in de politiek zo een publieke getuigenis van het christelijk geloof af.

Dit boek wil een bijdrage leveren aan een proces waarin we tijd maken voor echte dialoog over deze thema's tussen politiek geëngageerde christenen in Nederland. Dialoog en ontmoeting door elkaar op te zoeken in de morele en transformerende praktijk van het politieke leven, met al haar dilemma's en afwegingen. Christenen met verschillende achtergronden kunnen veel meer in gesprek gaan over de politieke uitdagingen van deze tijd, in het besef dat we als christenen in Nederland en wereldwijd elkaar gegeven zijn. In een land dat zijn christelijke wortels lijkt te herontdekken, hebben we een gezamenlijke opdracht.

Doel en aanpak

Dankzij christenmigranten heeft Nederland het christendom leren kennen. Al vermoedelijk in de vierde eeuw werd Servatius, afkomstig uit Armenië, bisschop in Maastricht, en in de zevende eeuw brachten Willibrordus en Bonifatius vanuit de Engelse eilanden het geloof naar de Lage Landen. De oudste nog steeds als 'migrantenkerk' herkenbare kerken in Nederland stammen uit de zeventiende eeuw.¹ Hugenoten vluchtten toen uit Frankrijk, en zeevarenden kwamen via de havens van Rotterdam en Amsterdam het land binnen. Inmiddels is het kerkelijk landschap in Nederland zeer divers: christenen uit alle continenten zijn hier komen wonen. Zij brengen een rijk palet aan culturen en christelijke denominaties met zich mee. Deze christenen zijn om verschillende redenen naar Nederland gekomen: gevlucht voor oorlog of vervolging, vanuit voormalige Nederlandse koloniën, vanwege een huwelijk met een Nederlander, of voor werk. Inmiddels zijn er naar schatting zo'n een miljoen christenen met een migratieachtergrond (voor het gemak: 'christenmigranten')² in Nederland,³ die in zo'n duizend kerken samenkomen, van Leeuwarden tot Maastricht. Het christelijk geloof groeit in deze gemeenschappen, terwijl het in autochtoon Nederland afneemt.

Deze ontwikkeling in Nederland weerspiegelt een globale trend waarbij het zwaartepunt van het wereldchristendom inmiddels in het globale zuiden is komen te liggen: 74 procent van de christelijke gemeenschappen leeft buiten Europa en 61 procent in het globale zuiden.⁴ Naar schatting zal het christendom

wereldwijd blijven groeien, totdat in 2050 westerse christenen slechts twintig procent van de drie miljard christenen zullen vormen.⁵

Ook de verhoudingen in de internationale politieke arena zijn de afgelopen honderd jaar drastisch veranderd. Het vertrek van Europese machthebbers uit de landen die zij tot kolonie hadden gemaakt, en de toenemende wederzijdse afhankelijkheid als gevolg van globalisering, leidden tot een markteconomie waarin niet alleen goederen en diensten wereldwijd worden uitgewisseld, maar ook mensen steeds meer migreren. Christenen in Europa worden in eigen land steeds vaker burens van christenen afkomstig uit werelddelen waar het westen in het verleden missionarissen naartoe uitzond. Deze ontmoeting komt vaak met een uitdaging: aan beide kanten blijken de verwachtingen van elkaar niet aan te sluiten bij de realiteit die men aantreft.

In deze publicatie staat de politieke dimensie van deze ontmoeting centraal. Philip Jenkins beschrijft hoe de groei van het christendom in het zuiden in toenemende mate ook politieke consequenties zal hebben. Het risico is dat westerse landen steeds meer geconfronteerd worden met religie als een bepalende factor in de politiek, terwijl ze die factor steeds minder begrijpen. Hoewel de islam momenteel veel aandacht krijgt, 'is misschien de grootste onbekende politieke factor van de komende decennia, de meest invloedrijke internationale *wild card*, de mysterieuze niet-westerse ideologie van het christendom.'⁶

De aanwezigheid van een miljoen medechristenen met een migratieachtergrond in Nederland vraagt om een moment van bezinning. Wil je jezelf als christelijke politieke partij openstellen, laten bevragen en verrijken door ervaringen van christenen wereldwijd? Dit is een vraag naar de vernieuwing van de vertrouwde christelijk-sociale traditie aan veranderende omstandigheden en inzichten. Wat zeggen de stemmen die vanuit de christelijke wereldwijde familie klinken, en welke spiegel krijgen christenen in Nederland door hen voorgehouden? Wat betekenen de praktijkervaringen van christenmigranten in Nederland voor een christelijke politieke partij als de ChristenUnie? In tijden van toenemende globalisering en een gepolariseerd debat over immigratie- en integratievraagstukken zijn dit relevante vragen.

Het doel van deze publicatie is om meer inzicht te geven hoe christenen wereldwijd omgaan met de politiek-maatschappelijke situatie in de landen waar zij leven, welk referentiekader zij meenemen wanneer zij in Nederland komen wonen, en hoe zij reflecteren op de Nederlandse politiek-maatschappelijke realiteit. Deze inzichten leiden allereerst tot reflectie over *identiteit* en *relaties*: wie zijn

we als ChristenUnie, hoe verhouden we ons tot deze christelijke gemeenschappen en welke rol kunnen we spelen? De publicatie is niet bedoeld als concreet beleidsdocument, maar wil een verkenning zijn van aanknopingspunten voor gezamenlijke vervolgstappen.

Deze publicatie is opgebouwd rondom twee rode draden: 1) een internationaal perspectief over relevante ontwikkelingen in het christendom wereldwijd, bestaande uit zes diepteartikelen geschreven door verschillende auteurs; 2) een nationaal perspectief, met vijf dubbelinterviews met kerkelijk en politiek actieve christenen met een migratieachtergrond in Nederland. In deze publicatie is bewust de keuze gemaakt om de diversiteit te laten zien binnen het wereldchristendom, en daarbinnen is gekozen voor een selectie van politiek relevante gemeenschappen, opvattingen en ontwikkelingen. De publicatie heeft niet de pretentie een representatief beeld te geven van al het politiek-maatschappelijk gedachtegoed van christenen wereldwijd. Dat is onmogelijk, gezien de enorme diversiteit aan culturele achtergronden, politieke contexten en christelijke denominaties op wereldschaal.

Waar mogelijk is ervoor gekozen om mensen aan het woord te laten die zichzelf binnen een bepaalde traditie plaatsen en daarin een bepaalde autoriteit of expertise hebben. Door een platform te bieden voor hun visie en verhaal wordt een eerste aanzet gedaan voor een dialoog op basis van gelijkwaardigheid en respect. Auteurs zijn uitgedaagd om na te denken over de universele betekenis van hun in een bepaalde context opgedane ervaringen. Dit is nodig om hun ervaringen verstaanbaar en van waarde te kunnen laten zijn voor christenen wereldwijd die in een andere context leven. De lezer wordt op zijn of haar beurt gevraagd om de openheid om zichzelf op eenzelfde wijze te laten uitdagen door de ervaringen van christenen wereldwijd.

Een blik in de spiegel

Wie nadenkt over de ontmoeting tussen christenen wereldwijd komt vanzelf op drie grote thema's. In de eerste plaats is er de vraag naar de verhouding tussen eenheid en diversiteit in het christendom. Daarnaast is er de vraag naar de relatie tussen cultuur en geloof. Tot slot komen er in de ontmoeting drie kernwaarden van het christelijke geloof naar boven drijven: gelijkwaardigheid, rechtvaardigheid en vrijheid. In alle thema's houden christenen wereldwijd elkaar een spiegel voor. In deze paragraaf wordt kort bij deze drie thema's stilgestaan.

Eenheid en diversiteit

In de eerste plaats is er het thema van de eenheid, maar ook enorme diversiteit van de christelijke familie wereldwijd. In het actuele publieke debat wordt diversiteit vaak ofwel geïdealiseerd, ofwel geïdealiseerd. Deze discussies spelen ook binnen en tussen christelijke gemeenschappen. Het is daarom goed om diversiteit eerst vanuit christelijk perspectief te bezien.

Deze bundel haakt aan bij het denken binnen de Oosters Orthodoxie (zie hoofdstuk 1) over de relatie tussen eenheid en diversiteit. Met de kenmerkende grondigheid die de Oosters Orthodoxie eigen is, begint men bij de bron van alles: God. Het mysterie dat God een Drie-eenheid vormt, waarin de drie personen Vader, Zoon en Heilige Geest samen een eenheid vormen en tegelijkertijd ieder uniek zijn, is in de kerkgeschiedenis uitgebreid bediscussieerd. Dit Godsbesef vormt in de kern een stevig fundament voor een christelijke visie op eenheid en diversiteit. God wordt gezien als intrinsiek relationeel, en de belichaming van eenheid in diversiteit. God heeft de mens geschapen naar Zijn evenbeeld: zoals God drie-in-één is, zo vormt de mens een ongedeelde eenheid tussen lichaam en ziel; als mensen zijn wij unieke personen en onze eenheid is in Christus. Maar 'één persoon is geen persoon': alleen in de relatie tussen de mens en zijn naaste wordt de mens een compleet persoon. Diversiteit als kenmerk van de mensheid is hiervoor dus noodzakelijk en op een bepaalde manier kern van het mysterie van de ene God. Tegelijkertijd is eenheid tussen christenen iets waar de Bijbel meermaals toe oproept, als een getuigenis die wij afgeven aan de wereld over de drie-ene God.⁷

Deze visie op eenheid en diversiteit vormt het fundament voor deze publicatie. Taal is nodig om de werkelijkheid te ordenen, categoriseren en verklaren. Maar het is juist een 'mooi en wonderbaarlijk' kenmerk van het geloof dat de eenheid in Christus uitstijgt boven de verschillen die in de wereld tussen christenen kunnen bestaan.⁸

Cultuur en geloof

Een tweede thema dat onvermijdelijk naar boven komt bij het nadenken over de ontmoeting tussen christenen wereldwijd, is de relatie tussen cultuur en geloof. Voor een goed begrip van de diverse bijdragen in deze bundel is het belangrijk om kort bij dit thema stil te staan.

Al uit het Nieuwe Testament blijkt dat de christelijke boodschap een universele boodschap is, bestemd en toegankelijk voor geheel de mensheid. De misologie bestudeert hoe deze boodschap in verschillende particuliere contexten verschillend uitwerkt. Het is goed om te realiseren dat het christelijk geloof nooit

los van een cultuur verkrijgbaar is geweest; al in het Nieuw Testament vindt inculturatie plaats. Inculturatie kan worden opgevat als de incarnatie of manifestatie van God in een bepaalde context, in een bepaald vehikel voor het geloof, om zich kenbaar te maken en uit te drukken. Dit inculturatieproces kan worden gezien als noodzakelijk om het mensen mogelijk te maken het geloof zich eigen te kunnen maken. Martien Brinkman beschrijft het als een continu openbaringsproces, waarin onze 'culturele verstaanshorizon' de interpretatie van de Bijbel kleurt. Hierdoor 'kunnen er nog steeds nieuwe dimensies worden ontdekt. Dimensies die wellicht door de westerse dominantie van de overlevering tot dusver verborgen zijn gebleven, maar nu aan het licht komen.'⁹

De praktijk leert dat dergelijke inculturatieprocessen verschillend gewaardeerd worden onder christenen. Zo is er onder sommige, vaak relatief nieuwe christelijke gemeenschappen een tendens waarin het christendom wordt geassocieerd met haar westerse moderne culturele uitingvormen. Uit een verlangen naar modernisering en vooruitgang en het geloof dat het (westers) christendom daaraan bijdraagt, kopieert men vervolgens deze vormen. De eigen 'inheemse' cultuur wordt dan vaak geassocieerd met een vorm van heidendom die na bekering moet worden afgelegd.¹⁰ Maar op de langere termijn blijkt dat dit kopieerproces ingewikkeld is, omdat de waarden-ondergrond waarop de kopie geënt wordt onvermijdelijk het eindproduct vormt. Aan de andere kant van het spectrum staat de opvatting dat zelfs in tijden en plaatsen waar mensen geen kennis hebben van het christelijk geloof, God toch aan het werk kan zijn met deze mensen. Pre- of niet-christelijke culturen en gemeenschappen kunnen dus ook op bepaalde manier van God getuigen, en zijn daarom de moeite van het bestuderen waard.¹¹ Of men inculturatie nu positief of negatief waardeert, men ontkomt er op langere termijn zelden aan. Geloof wordt pas betekenisvol en vruchtbaar toegeëigend wanneer het aansluit bij vragen die in een bepaalde context spelen. Niet door die context over te nemen, maar door er een maatschappijkritisch alternatief voor te bieden.

Als we in deze spiegel kijken, blijkt ook de theologie in westerse landen contextueel. Zij gaat gekleed in een Grieks-Romeins cultureel gewaad, is gevormd door de Europese geschiedenis, en is gemodelleerd naar de eisen van de westerse wetenschapsbeoefening die zich op vragen van de Verlichting oriënteert. Christelijke denkers die niet in deze culturele traditie staan, zijn vaak kritisch op deze in hun ogen rationele, theoretische vorm van theologiebeoefening. Zij beschouwen theologie meer als een intiem kennen van God dat zich openbaart in de ervaren praktijk van het dagelijkse leven van een christen. Dit betekent dat

handelingen, gedrag en het dagelijkse leven soms net zulke belangrijke bronnen van informatie zijn, naast de bestudering van teksten en gedachtegoed.

Gelijkwaardigheid, rechtvaardigheid en vrijheid in Christus

De ontmoeting tussen christenen wereldwijd werkt als een spiegel. Wie erin kijkt ontwaart zeker drie kernwaarden van het christelijk geloof: gelijkwaardigheid, rechtvaardigheid en vrijheid. Wie in de spiegel kijkt, ziet ook dat deze kernwaarden onder druk kunnen staan, wereldwijd en tussen christenen onderling.

De eerste kernwaarde, gelijkwaardigheid, komt het sterkste naar voren in de historische erfenis van verhoudingen tussen christenen onderling. De ontmoeting tussen christenen van verschillende nationaliteiten in Nederland heeft diepe historische wortels. Zij begint niet bij de komst van migranten naar Nederland, maar is geworteld in verschillende fases van de geschiedenis van het christendom, die vaak eeuwen terug gaat. In het historische kader van zuidelijke theologen speelt de relatie tot 'het westen' vrijwel altijd een rol. Dit westen wordt geassocieerd met het koloniale verleden, imperialisme en kapitalisme, maar ook met modernisering, democratisering, welvaart en het evangelie. De ambivalente waardering van het verleden vertaalt zich in verbondenheid met en tegelijkertijd een kritische houding ten opzichte van het westerse christendom. Christelijke gemeenschappen in niet-westerse landen bevinden zich in de complexe situatie waarin zij zich enerzijds moeten verhouden tot hun niet-christelijke omgeving, en anderzijds tot hun westerse medechristenen. Wanneer anti-westers sentiment voelbaar is,¹² kunnen christenen in minderheidsposities als handlangers van het westen worden gezien. Medechristenen uit westerse landen lijken daarentegen niet altijd aan te voelen wat nodig is in zo'n andere context, of hebben soms zelf andere belangen.¹³ Ook in Nederland is deze ambivalentie herkenbaar in een verlangen naar verbinding met en erkenning door de Nederlandse samenleving, en tegelijkertijd een duidelijke behoefte aan autonomie.

De tweede kernwaarde is rechtvaardigheid en een verlangen naar rechtvaardige verhoudingen. Patriarch Bartholomeus I, aartsbisschop van Constantinopel en het hoofd van de Oosters-Orthodoxe kerken, wijst bijvoorbeeld op het feit dat de besluitvorming in het globaliseringsproces niet evenwichtig is, omdat sommige landen een betere uitgangspositie hebben dan andere. Deze ongelijkheid is mede veroorzaakt door onrecht uit het verleden. Neoliberalisme wordt door veel niet-westerse theologen ervaren als een vorm van neokolonialisme,¹⁴ waarbij de westerse hegemonie in andere vorm wordt gecontinueerd.¹⁵ Het voornaamste

bezwaar tegen het neoliberalisme is te vatten in één woord: 'dehumanisering', ontmenselijking. In het neoliberalisme stellen mensen zich ofwel op de positie van God, ofwel worden mensen gebruikt als instrument voor eigen gewin. Beide mensbeelden sluiten volgens denkers niet aan bij hoe God de schepping bedoeld heeft.

Het dekolonisatieproces heeft, naast politieke en economische dimensies, ook een religieuze dimensie die misschien het beste kan worden omschreven als een spiritueel emancipatieproces. Dit emancipatieproces heeft ook politieke consequenties. Een christelijke visie op de relatie tussen God en mensen, en op Gods plan met Zijn schepping, ontwikkelt in mensen een kritische blik op de maatschappij. Het leidt tot bewustwording van onrecht, en verantwoordelijkheidsbesef van de taak die God de mens heeft gegeven. Dit resulteert in een verlangen naar transformatie van individu en samenleving; een verlangen dat als bedreigend kan worden ervaren door een overheid, maar ook juist van grote toegevoegde waarde voor de maatschappij kan zijn.¹⁶

Een derde terugkerende kernwaarde in dit boek is vrijheid. Zoals Philip Jenkins aangeeft, verbinden veel zuidelijke christenen politieke bevrijding (*liberation*) onlosmakelijk met een geestelijke bevrijding (*deliverance*) van het kwaad.¹⁷ Wereldwijd getuigen christenen van de dilemma's die onvrijheid veroorzaakt. In landen met een dominante niet-christelijke ideologie kunnen christenen die een religieuze minderheid vormen bloot komen te staan aan onderdrukking of vervolging. In Aziatische landen creëert het christelijk geloof ruimte voor individuele gewetensvrijheid in een context van een dominante collectieve overheidsideologie. Voor christenen in het Midden-Oosten biedt het perspectief van het geloof steun, door hun blik te richten op verlossing van lijden in deze wereld door kruis en opstanding van Jezus.

Ook de bevrijding van de effecten van koloniale overheersing komt in diverse hoofdstukken aan de orde. Bevrijdingstheologie is ontstaan vanuit een diep verzet tegen het onrecht van ongelijkheid en sociaaleconomisch lijden in Latijns-Amerika. Deels in reactie daarop dagen sommige Afrikaanse theologen hun collega's uit tot een perspectiefwisseling waarin bevrijding uit de rol van slachtoffer en dader centraal staat. Door de focus te leggen op algemene waardigheid van mensen geschapen naar het evenbeeld van God wil men ontsnappen aan een dualistisch wereldbeeld van voormalige gekoloniseerde volkeren en voormalige koloniale overheersers.¹⁸ In de postkoloniale theologie hangt verlossing nauw samen met het ontstijgen van onrechtvaardige machtspatronen die

de erfenis zijn van een koloniaal wereldbeeld en het hervinden en herformuleren van de eigen identiteit in Christus.¹⁹

Vrijheid is eveneens een thema dat in de interviews meermaals aan de orde komt. Men spreekt waardering uit voor de vrijheden die de Nederlandse samenleving biedt, zoals de afwezigheid van vervolging, de vrijheid van geloof, mogelijkheden voor sociaaleconomische ontwikkeling en voor de ontplooiing van hun talenten ten behoeve van Gods roeping. Tegelijkertijd klinkt er ook een waarschuwing: men heeft kritiek op de verwatering van de morele en collectieve kaders in Nederland, waardoor een evenwichtige en christelijke invulling van het begrip vrijheid onder druk staat. Vrijheid betekent niet dat er oneindige keuzemogelijkheden zijn; vrijheid is een gift van God en hangt samen met kennis van goed en kwaad. De vrijheid van de mens is de keuzevrijheid die we hebben om het goede te kiezen en God te volgen. Vrijheid maakt mensen aansprakelijk op hoe ze met de vrijheid omgaan. Daarom klinkt herhaaldelijk deze boodschap als waarschuwing voor christelijke politieke partijen: vergeet je christelijke identiteit en bijbehorende morele kaders niet!

Christenmigranten in Nederland

De hierboven beschreven thema's worden steeds relevanter ook voor christenen in Nederland. Door migratie komt het wereldwijde christendom de laatste decennia immers steeds dichterbij. Vanuit hun land van herkomst nemen christenmigranten een bepaald referentiekader mee met verwachtingen over de rol van de overheid en politici. Tegelijkertijd verandert langdurig verblijf in Nederland vaak hun perspectief: identiteitsvorming is een doorgaand proces en mensen worden beïnvloed door hun ervaringen in Nederland. Bij de volgende generatie christelijke jongeren die in Nederland opgroeit, ontwikkelt dit zich vaak tot een uitgesproken ervaring van biculturaliteit. Christenen met een migratieachtergrond worden gevoed door verschillende 'vuren' of bronnen van identiteit, bijvoorbeeld een zogenaamde inheemse cultuur, het christelijk geloof, en de Nederlandse cultuur.²⁰ Daarnaast wordt de identiteit van een persoon ook door elementen beïnvloed als geslacht, leeftijd, familierelaties, opleiding en beroep, politieke opvattingen, stad/platteland, etcetera. Aan welke van deze elementen meer of minder waarde wordt gehecht, kan per persoon zeer verschillen.²¹

Daarom is het beeld van de politieke participatie van christenen met een migratieachtergrond ook heel divers. Men stemt op verschillende politieke partijen, wat het moeilijk maakt om in algemene termen uitspraken te doen.²²

Jenkins beschrijft dat over het algemeen christenen in het globale zuiden vaak op sociaaleconomisch vlak meer links zijn, op morele zaken (seksualiteit, gender, medische ethiek) meer conservatief, en wat betreft overheidsbemoeienis meer liberaal.²³ Ze passen hierdoor niet naadloos in een hokje van het Nederlandse politieke spectrum.

Deze tendens is ook te herkennen bij christenen met een migratieachtergrond in Nederland. Het is overigens een misvatting om te denken dat zij altijd pro-migratie zijn; sterker nog, sommigen stemmen op partijen die zeer behoudend zijn op dat vlak.²⁴ In een aantal interviews wordt opgemerkt dat sommigen op de PVV stemmen.²⁵ Als reden wordt genoemd dat men zo wil laten zien 'een echte Nederlander' te zijn, als loyaliteitsbewijs dus. Soms speelt de terughoudendheid ten opzichte van de islam en het pro-Israël geluid van de PVV ook een rol. Wat betreft Israël is overigens geen eenduidig beeld te geven: zo zijn christenen uit het Midden-Oosten over het algemeen meer Israël-kritisch dan de ChristenUnie.²⁶

In alle diversiteit zijn er globaal drie lijnen te herkennen als het gaat om politieke participatie:

1) Gemeenschappen afkomstig uit een situatie van overheidsrepressie. Over het algemeen is men blij met de vrijheid en mogelijkheden die men in Nederland krijgt. Men richt zich primair op de ontwikkeling van de gemeenschap en haar leden. Vanuit de ervaringen als kwetsbare minderheid blijven velen liever politiek onzichtbaar. Men hecht grote waarde aan een strikte scheiding van kerk en staat, juist omdat die in land van herkomst niet bestond. Men gaat wel stemmen want is zich bewust van het voorrecht om onderdeel uit te maken van een democratische rechtsstaat. Politieke participatie is vaak vooral gericht op de kwestie van geloofsvervolging van christenen en het waarschuwen voor het gevaar van onderdrukingsmechanismen.

2) Gemeenschappen afkomstig uit een situatie waarin men gevoelsmatig onderdeel uitmaakte van een meerderheid of bestaande machtsstructuren. Deze christenen proberen ook in Nederland aan te sluiten bij de *mainstream*. Men zoekt politieke participatie en staat open voor contact tussen kerk en staat. De invulling van de relatie tussen kerk en staat in Nederland is echter wel uniek aan ons land, en als het niet lukt om een eigen plek te krijgen binnen de bestaande structuren kan men teleurgesteld raken in de verwachtingen die men had.

3) Gemeenschappen afkomstig uit een land met een historie van koloniale overheersing door het westen of Nederland.

In deze gemeenschappen heerst een ambivalente houding ten opzichte van de

Nederlandse politiek. Lang niet iedereen gaat stemmen. Sommigen zoeken naar erkenning van het leed wat hun voorouders in het verleden onder Nederlandse auspiciën is aangedaan, en erkenning van de bijdrage van diezelfde voorouders aan de Nederlandse samenleving. Tegelijkertijd is er vanuit de kerken een sterke stroming onder kerkelijk leiders merkbaar, die de nadruk legt op een proces van bevrijding door bewustwording van je identiteit in Christus. Dit proces van geestelijke bekering beoogt de genezing van geestelijke trauma's uit het verleden. Tegelijkertijd werkt dit zich rechtstreeks uit in een zichtbare transformatie van het dagelijks leven van individuele gelovigen, zoals een gezonde sociaaleconomische positie en stabiele relaties. Het vormt ook een drijfveer voor de vernieuwing en het herstel van de onderlinge relaties tussen christenen van verschillende afkomsten. Kortom, dit *empowerment*-proces resulteert in nieuw zelfvertrouwen dat sterke wortels heeft in een persoonlijke relatie met Christus en zich uit in een groeiend politiek-maatschappelijk bewustzijn.²⁷

Tot slot zijn er in alle gemeenschappen mensen die niet politiek participeren. Om te beginnen heeft men alleen volledig stemrecht indien men de Nederlandse nationaliteit heeft. Sommige migranten van de eerste generatie bevinden zich in een dermate kwetsbare positie dat zij alle energie moeten steken in het opbouwen van een stabiel bestaan in Nederland. Zij voelen zich te kwetsbaar om de risico's die publieke politieke betrokkenheid met zich mee kunnen brengen, te kunnen dragen. Daarnaast heeft men soms twijfels of het christelijk geloof en politiek wel met elkaar verenigbaar zijn. Soms liggen hieraan theologische opvattingen ten grondslag. Vaker heeft men zich er echter eigenlijk niet goed in verdiept, waardoor men weinig kennis heeft over hoe de politiek in Nederland functioneert. Politiek is de spreekwoordelijke ver-van-mijn-bed-show.

Op weg naar de toekomst

In gesprek

De aanwezigheid van een miljoen christenen met een migratieachtergrond in Nederland is voor veel Nederlanders – ook voor de christenen onder hen – onbekend terrein. Maar er zijn meer dan voldoende theologische en politieke argumenten om jezelf open te stellen, en je te laten bevragen en verrijken door ervaringen van christenen wereldwijd, ook als christelijke politieke partij. Om er een aantal te noemen: eenheid in Christus nastreven, deze inzetten om verschillen in de samenleving te overbruggen, de krachten bundelen door wederzijdse

versterking, de kloof tussen politiek en burger verminderen, op de hoogte blijven wat er speelt onder bepaalde segmenten van de bevolking – stuk voor stuk goede redenen. Deze publicatie is daarom bedoeld als een verkenning van aanknopingspunten voor gezamenlijke vervolgstappen. Zij geeft geen kant-en-klare antwoorden of resultaten; dat zou vooruitlopen op het gewenste proces van dialoog.

Zo'n proces van dialoog moet allereerst een gezamenlijk proces zijn. Democratie is immers een proces dat burgers met elkaar aangaan om hun stem te laten horen, zodat die wordt meegewogen in de besluitvorming. Dit betekent niet dat we het in politiek opzicht allemaal met elkaar eens zullen zijn, wel dat we elkaar als geloofsgenoten ondanks verschillen niet kwijt willen raken, en elkaar willen kunnen blijven bevragen in een oprechte zoektocht naar het goede.

Een proces van dialoog kan alleen naar tevredenheid functioneren als er bepaalde uitgangspunten worden gedeeld. Met een bredere blik op het wereldchristendom als geheel kunnen we op weg om een gezamenlijke missie te formuleren waarin politiek geëngageerde christenen in Nederland zich herkennen. Dit vraagt om een investering in gelijkwaardige vertrouwensrelaties. Zo'n dialoog is een ontdekkingsreis waarin men aan beide kanten uit de comfortzone moet komen. Zij kan confronterend zijn en vraagt om toewijding. De gemeenschappelijke christelijke identiteit moet daarom het centrale focuspunt en uitgangspunt blijven waarin wij elkaar opzoeken. Het past hierin niet om een bepaalde manier van christen-zijn als norm te zien, op basis waarvan anderen de maat kan worden genomen. Juist als het schuurt, valt er wellicht iets te leren, in een gezamenlijke zoektocht naar toekomstige wegen van christelijke politiek in Nederland.

Agendapunten

Wat zijn de punten die in een dergelijk proces van dialoog op de agenda zouden kunnen staan? Uit de bijdragen en interviews in deze publicatie zijn vier politiek relevante categorieën te destilleren: partnerschap, potentie, pijn en protectie. Zij bevatten een indicatie van de prioriteiten, belangen, zorgen en adviezen die christenen wereldwijd ons meegeven. Per categorie selecteren we hier een aantal hoofdlijnen als suggestie voor de agenda. De verantwoordelijkheden liggen overigens bij verschillende factoren: bij individuele christenen, gemeenschappen, christelijke politieke partijen en de overheid in het algemeen.

1. Partnerschap. Christenen kunnen elkaars bondgenoten zijn, en de kerk kan dingen doen die de overheid niet kan. Uit diverse onderzoeken blijkt dat de internationale en migrantenkerken in Nederland een belangrijke

maatschappelijke bijdrage leveren aan het welzijn van de leden van hun gemeenschap.²⁸ De overheid zou daarom christelijke migrantengemeenschappen meer kunnen faciliteren in hun maatschappelijke inzet. Belangrijk hierin is om te verbinden vanuit respect voor ieders autonomie, en niet het initiatief over te nemen of weg te halen bij de gemeenschap. De overheid zou moeten investeren in de zelfredzaamheid, de *empowerment* van gemeenschappen en niet alleen van individuen. Tegelijkertijd moet de overheid haar grenzen kennen: samenwerking met professionele instanties moet aanvullend en versterkend zijn voor hetgeen een gemeenschap zelf kan doen. Facilitering betekent ook het zoeken naar lokale oplossingen voor de huisvestingsproblemen waar veel internationale kerken mee kampen.

De internationale en migrantenkerken kunnen zichzelf meer als gesprekspartner voor de politiek opstellen. Hiervoor is meer zelfvertrouwen, explicitering van de eigen samenlevingsvisie, krachtenbundeling door samenwerking, en betere beheersing van de spelregels van democratische processen nodig. Christelijke politieke partijen zijn bij uitstek geschikt om dit te ondersteunen en te faciliteren, naast en samen met initiatieven die vanuit deze gemeenschappen zelf komen.

Vanuit een aantal bijdragen in deze publicatie klinkt een waarschuwing die ons wijst op het belang van wederzijdse autonomie van kerk en staat. Tegelijkertijd laten de auteurs ook zien dat een bepaalde vorm van relatie tussen kerk en staat wel degelijk gewenst is. De scheiding tussen kerk en staat zoals we die in Nederland kennen wordt in het publieke debat tegenwoordig vaak bediscussieerd op een manier die ver af staat van haar oorspronkelijke bedoeling. Er lijkt een politieke trend te zijn richting het Franse model van *laïcité*. Deze onwenselijke ontwikkelingen verdienen de nauwe aandacht van politiek actieve christenen, die herkenbaar betrokken moeten zijn bij de zoektocht naar adequate antwoorden op hedendaagse uitdagingen.

2. Potentie. Groeiend politiek bewustzijn onder christelijke gemeenschappen kan door christelijke politieke partijen gesteund worden. Voor beide, en voor de samenleving als geheel, valt winst te behalen uit een betere relatie. Zo is het van belang om binnen deze gemeenschappen politiek talent en betrokken burgerschap te ontwikkelen. Als partij wil je ook op de hoogte zijn van wat er speelt om evenwichtig beleid te kunnen formuleren. Kerkleiders zelf kunnen door hun leiderschap een voorbeeld van actief burgerschap zijn voor hun leden. Ook is het goed als kerkleiders leren hoe ze de belangen van hun gemeenschap kunnen behartigen wanneer ze met de consequenties van politiek beleid te maken krijgen. Van belang is dat een gemeenschap de vrijheid voelt om politiek te participeren

in een bij haar passende vorm. Vanuit een profetisch model in gesprek raken met christelijke politici is een laagdrempelige vorm van contact, en kan voor individuen een opstap vormen om meer actief betrokken te raken.

Naast contact zoeken en in gesprek gaan en blijven, is het ook goed om te investeren in training en ondersteuning die aansluit bij behoeftes van christelijke migrantengemeenschappen. Er ontbreekt soms kennis waardoor men niet in staat is om volwaardig politiek te participeren, simpelweg omdat men een ander pakket aan kennis heeft meegekregen vanuit het land van herkomst. Het christelijk-sociaal gedachtegoed zoals dat in Nederland is ontwikkeld, biedt handvatten voor reflectie over geloof en politiek die interessant kunnen zijn voor deze gemeenschappen. Van belang is wel dat ondersteuning op een gelijkwaardige manier georganiseerd wordt, niet vanuit superioriteit, medelijden, eigenbelang of *window-dressing (tokenism)*.²⁹ Als politieke partij kun je meehelpen talenten tot bloei te laten komen, mits je ieder de ruimte laat voor zijn of haar ontdekkingstocht, en er rekening mee houdt dat daarin wellicht andere vragen een rol spelen dan je gewend bent. Doelgroepenbeleid en inzet van rolmodellen helpt daarbij. Gelijkwaardigheid wil niet zeggen dat er geen onderscheid mag worden gemaakt. Soms is het nodig om onderscheid te maken, omdat mensen van verschillende startpunten komen of omdat mensen verschillende leerbehoeftes hebben.

3. Pijn. Het besef dat christenen in Nederland ook in politiek opzicht een minderheid zijn geworden, kan ruimte creëren voor groeiend bondgenootschap over culturele en kerkelijke muren heen. Wanneer het christenen met een migratieachtergrond betreft, is het essentieel dat autochtone christenen zich bewust zijn van de rol die het verleden nog speelt in het heden. Ongelijkwaardigheid in dat verleden heeft geleid tot pijn tussen christenen onderling. Het is van belang deze pijn en onvervulde verwachtingen te erkennen. Het verleden is geen voltooid verleden tijd, maar onvoltooid tegenwoordige tijd – een continu scheppingsproces waar wij aan bijdragen. Als christenen zouden wij open moeten staan voor een behoefte aan erkenning, gerechtigheid en genezing. Dit vertaalt zich ook naar de politiek. De overheid moet zoeken naar evenwichtige vormen van erkenning en herstel van onrecht uit het verleden. Hedendaagse uitsluitingsmechanismen die het genezingsproces ondermijnen, zoals discriminatie en racisme, moeten worden bestreden. Christelijke partijen horen de overheid hiertoe te stimuleren, en de mens achter het politieke beleid niet uit het oog te verliezen.

4. Protectie. In Nederland ondervinden christenen met een migratieachtergrond hinder van het maatschappelijk klimaat met haar sterk negatieve houding

ten opzichte van religie en migratie. In de beeldvorming worden migranten vaak vooral geassocieerd met de islam, en het publieke debat wordt hier vaak sterk door bepaald. Autochtone christenen zijn door hun gevestigde plek in de maatschappij beter beschermd tegen de praktische gevolgen van dergelijke negatieve beeldvorming. Christelijke politieke partijen zouden moeten streven naar beleid waarin de vrijheid om het christelijk geloof te belijden beschermd wordt.

Vergeet niet dat het internationale beleid van Nederland wereldwijd een getuigenis achterlaat in de landen van herkomst van christenmigranten, zowel via het koloniale verleden als via oorlogen en handelspraktijken in het heden. Zelfs al wil de Nederlandse overheid religieus neutraal zijn, het merendeel van de wereldbevolking is gelovig en ons overheidsbeleid heeft daar dan ook rekening mee te houden. Vanwege de sterke associatie tussen 'het westen' en 'het christendom' zijn christelijke minderheden in verschillende gebieden wereldwijd slachtoffer van vervolging en onderdrukking. Let in internationaal beleid op met wie je wel of niet wenst samen te werken, opdat er geen nadelige consequenties voor christenen ter plaatse zijn. Toon in woord en daad verbondenheid met christelijke gemeenschappen wereldwijd, luister naar hun wensen en agendapunten, en bescherm waar mogelijk hun belangen.

En tot slot: koester als christelijke politieke partij je eigen identiteit, en dien tegelijk het algemeen belang van de samenleving in al haar diversiteit. De overheid heeft een belangrijke voorbeeldfunctie en moet een plek zijn waar gezocht wordt naar gezamenlijke belangen, in plaats van een arena te zijn waar groepen hun eigenbelang met elkaar uitvechten.

Tot slot

Deze publicatie toont hoe christenen wereldwijd ieder op hun eigen manier inspiratie en steun vinden in het christelijk geloof, om zich te verhouden tot de uitdagingen van hun specifieke politieke context. In sommige hoofdstukken uit zich dat primair via gedachtegoed, geformuleerd tot een soort publieke theologie. Andere hoofdstukken geven meer een publieke getuigenis door inzicht te geven in de afwegingen van gelovigen in verschillende tijdsperiodes. Zij laten zien hoe voor veel gelovigen God heel dichtbij is, hier en nu in ons dagelijkse, ook politieke, leven.

Gezien de enorme diversiteit aan culturele achtergronden, politieke contexten en christelijke denominaties op wereldschaal is het bijzonder om je te

realiseren dat door de aanwezigheid van christenmigranten in Nederland, de wereld letterlijk aan onze deur klopt. Sommige commentatoren beschouwen de huidige omwenteling in het christendom als een nieuwe Reformatie, waarvan de consequenties nog niet uitgekristalliseerd zijn.³⁰ Hoewel een lezer zich waarschijnlijk met sommige bijdragen meer kan identificeren dan met andere, wil deze publicatie de oproep doen om ons juist door elkaar te laten uitdagen. Door meer het gesprek met elkaar aan te gaan, zullen we een christelijke stem in de politiek kunnen formuleren die ook op draagvlak kan rekenen onder christenen wier levenspad hen van elders naar Nederland heeft gebracht en die inmiddels onderdeel uitmaken van onze samenleving.

I

De Oosters-Orthodoxe kerk en de verhouding tussen kerk en staat

1. De Oosters-Orthodoxe kerk en de verhouding tussen kerk en staat

Aristotle Papanikolaou en Michael Bakker

Prof. dr. Aristotle Papanikolaou bekleedt de Aartsbisshop Demetrios leerstoel voor Orthodoxe theologie en cultuur aan Fordham University in New York, VS. Tevens is hij co-directeur van het Orthodox Christelijk Studiecentrum aldaar.

Dr. Michael Bakker is directeur van het Amsterdams Centrum voor Orthodoxe Theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam en priester in de Russisch-Orthodoxe Parochie van de Heilige Nikolaas van Myra te Amsterdam.

De hedendaagse Oosters-Orthodoxe kerken zijn erfgenamen van het Byzantijnse theocratische gedachtegoed. Voor de Orthodoxe kerken is het Byzantijnse Rijk niet een voorbijgaand moment uit een ver verleden, maar een periode die haar denkwereld en tradities heeft gevormd. Binnen de specifieke context van het Byzantijnse Rijk was het Orthodoxe christendom de officiële godsdienst en het bepalende principe van eenheid binnen de Byzantijnse cultuur. Godsdienst bood niet uitsluitend theologische steun aan overheidsstructuren. De structuren van het Byzantijnse Rijk beïnvloedden ook de vorm en inhoud van theologische opvattingen over politiek en cultuur in het oosterse christendom. In dit hoofdstuk verkennen we het huidige debat over politieke theologie binnen de Oosters-Orthodoxe kerken, en beschrijven we hoe de Byzantijnse erfenis van de Orthodoxe kerk heeft geleid tot verschillende interpretaties van en waardering voor de moderne staat.¹

Terminologie en geschiedenis

Het is belangrijk om kort stil te staan bij de hier gebruikte terminologie en geschiedenis. ‘Orthodox’ wordt in dit hoofdstuk gebruikt als naam, en niet als bijvoeglijk naamwoord in de betekenis van ‘zuiver in de leer’ (zoals het wordt gehanteerd voor bijvoorbeeld orthodoxe joden, orthodoxe protestanten en orthodoxe moslims). Vanwege dit onderscheid wordt (Oosters-)Orthodox in dit

artikel met een hoofdletter geschreven. Wij hanteren de terminologie van de Wereldraad van Kerken door onderscheid te maken tussen de twee Orthodoxe families: de Oosters-Orthodoxe en de Oriëntaals-Orthodoxe kerken. De wegen van de Oosters- en Oriëntaals-Orthodoxe kerken gingen al vroeg in de kerkgeschiedenis uiteen. Hun theologische onenigheid is verbonden met het concilie van Chalcedon (451) en betekende het eerste grote schisma in de christelijke kerk. Pogingen om het schisma weer bij te leggen strandden onder andere doordat die delen waar de meeste niet-Chalcedonische (Oriëntaals-)Orthodoxen leefden, door de Arabieren werden veroverd.

Dit hoofdstuk bespreekt met name de Oosters-Orthodoxe kerk. De geschiedenis van deze kerk is nauw verbonden met het Romeinse Rijk, en in het bijzonder het Oost-Romeinse Rijk, dat duizend jaar langer heeft bestaan dan het West-Romeinse Rijk. De verdeeldheid tussen oost en west was een complex proces van geleidelijke vervreemding, en werd verdiept door het grote schisma van 1054. Concrete aanleiding hiervoor vormde onder andere de kwestie van het *filioque*, een woord dat in 1014 door de Rooms-Katholieke kerk werd toegevoegd aan de geloofsbelijdenis van Nicea uit 325. Vraag hierbij was of de Heilige Geest uitgaat van de Vader ‘en van de Zoon’ (*filioque*), of van de Vader alleen, zoals de Oosters-Orthodoxe kerk stelt op basis van Johannes 15:26. Ook andere, meer politieke factoren speelden een rol in de verwijdering tussen oost en west, en nadat de kruisvaarders zich in 1204 tegen hun medechristenen keerden en Constantinopel plunderden, werd de breuk onherstelbaar.

Het Oost-Romeinse Rijk wordt door westerse geleerden vaak Byzantium genoemd. Vandaar dat de term ‘Byzantijnse Gemeenebest’ wordt gebruikt om die landen aan te duiden die zich in politiek, cultureel en religieus opzicht binnen de Byzantijnse invloedssfeer bevinden.

Hedendaagse situatie

Op dit moment verkeren de Orthodoxe kerken in verwarring over het thema van de relatie tussen kerk en staat. Soms neemt men zelfs tegenovergestelde standpunten in.² De kerken worstelen met de vraagstukken van democratie en mensenrechten waar ze zich in het postcommunisme tijdperk mee geconfronteerd zien. In Oost-Europese landen is de Orthodoxe kerk een integraal onderdeel van de historische en culturele identiteit, en heeft een invloedrijke stem in het vormgeven van de politieke toekomst van het land.³ Door migratie heeft de Orthodoxe kerk zich ook verspreid naar westerse landen, waar het in contact met moderne democratie is gekomen. Deze confrontatie met democratie zowel in de

diaspora als in de Orthodoxe thuislanden roept in bredere zin de vraag op, of en hoe een religieuze traditie waarvan de theologische opvattingen over politiek en cultuur gevormd zijn binnen een theocratisch wereldrijk met Orthodoxie als principe van culturele eenheid, in staat is om democratische regeringsvormen en een multiculturele samenleving te aanvaarden. De vraag is, of de theologische traditie van de Orthodoxe kerken bouwstenen biedt voor ondubbelzinnige steun aan democratie en democratische principes zoals de scheiding tussen kerk en staat en multiculturalisme.

In dit hoofdstuk leggen we uit waarom in onze ogen acceptatie van democratie en participatie in democratische instituties niet in strijd zijn met een Orthodoxe interpretatie van de kerk, maar juist een logisch gevolg daarvan zijn. Orthodox gedachtegoed, vooral de eucharistische en eschatologische ecclesio-logie en het dogma van de Drie-eenheid, heeft de meeste affiniteit met een vorm van democratie waarin individuen als onderdeel van een gemeenschap samen invulling geven aan de publieke ruimte. Orthodoxe christenen dienen zo te leven en te handelen dat structuren ontstaan die garanderen dat iedere mens behandeld wordt als uniek en waardevol. Hiervoor is het nodig om onderscheid te maken tussen de gedeelde publieke ruimte van de politieke gemeenschap en de specifieke publieke ruimte van een kerkelijke gemeenschap. Uitgangspunt is dat de mens, geplaatst in het centrum van de schepping, geroepen is om haar vruchtbaar te maken en transfigureren, en in dankbaarheid terug te geven aan God.

De Byzantijnse erfenis

De oudste christelijke documenten bevatten geen eenduidige informatie over theologische opvattingen over politiek of cultuur onder vroege christenen. Christenen hadden een ambigue houding ten opzichte van de politieke instellingen van het Romeinse Rijk. Met zijn uitspraak 'geef wat van de keizer is aan de keizer, en geef aan God wat God toebehoort'⁴ lijkt Jezus politieke instellingen geen goddelijke goedkeuring te geven, hoewel hij ze niet veroordeelt als inherent slecht. Dit is later wel het geval bij Paulus, die zegt: 'want er is geen gezag dat niet van God komt.'⁵ De val van Babylon in het boek Openbaring,⁶ de afwijzing van de 'wereld' in de brieven van Johannes,⁷ en de metafoor van de 'twee wegen' in het vroeg-christelijke document *Didache* suggereren echter allemaal een hardere beoordeling van de politieke instellingen van het Romeinse Rijk. Deze drie opties – noodzaak, goddelijke goedkeuring, en veroordeling – zijn allemaal te vinden in vroeg-christelijke geschriften.

Deze ambivalentie van christenen ten opzichte van politieke instellingen veranderde met de troonbestijging van Constantijn de Grote (308-337). In 313 vaardigde Constantijn het Edict van Milaan uit. Dit zorgde voor vrijheid van godsdienst binnen het Romeinse Rijk, maar was tevens de eerste stap naar de erkenning van het christendom als staatsgodsdienst van dit rijk.⁸ Pas in 380 werd het christendom uitgeroepen tot officiële staatsgodsdienst, maar een specifieke interpretatie van de christelijke staat begon al vorm te krijgen ten tijde van Constantijn, vooral in het werk van Eusebius van Caesarea.

Hoewel het christendom nog een minderheidsgodsdienst was in de tijd van Eusebius, weerhield dit hem er niet van om Constantijn uit te roepen tot 'onderkoning van God' en het keizerrijk zelf tot een beeld van het hemelse koninkrijk.⁹ Het theologische kader voor Eusebius werd gevormd door een strikt christelijk monotheïsme: de ene keizer en zijn keizerrijk zijn het evenbeeld van de ene God en Zijn heerschappij.¹⁰ Eusebius formuleerde als eerste de taal die later kenmerkend zou worden voor Byzantijnse politieke theorie om de christelijke keizer en zijn keizerrijk te beschrijven. Een christelijk rijk met de keizer als christelijke machthebber werd uiteindelijk niet als één van de verschillende modellen van politieke theologieën gezien, maar als dé specifieke vorm die 'door God gewild en door Hem onderhouden' was.¹¹ De opkomst van deze Byzantijnse notie van een christelijke theocratie is een klassiek geval van religieuze invloed op het verstaan van keizerlijk gezag: het gezag van de keizer werd gerechtvaardigd door een christelijk theologisch kader en met christelijke theologische categorieën. Dit proces is ook een voorbeeld van de contextuele bepaaldheid van politieke theologieën.

Dat de keizer werd gezien als Gods vertegenwoordiger op aarde leidde onherroepelijk tot de vraag wat de rol van de bisschop binnen deze theocratie dan is. De rol van de keizer en die van de bisschop werden vanuit hetzelfde christelijke kader gerechtvaardigd en ingevuld, hoewel ieder een eigen rol en verantwoordelijkheid kreeg toebedeeld. De Byzantijnse theocratie stelde dat de keizer en de bisschop samen moesten werken, ten behoeve van de eenheid van het christelijke rijk en de eenheid van het geloof. Keizer Justinianus I (527-565) gaf deze interpretatie van de harmonie – ook *symphonia* genoemd – tussen de keizer en de bisschop (in het bijzonder de patriarch van Constantinopel) haar klassieke vorm. Hij maakte onderscheid tussen het *imperium* en het *sacerdotium*: de een verwijst naar de keizer en is verantwoordelijk voor 'menselijke zaken', de ander verwijst naar het priesterschap, gesymboliseerd in de persoon van de bisschop, en dient 'goddelijke zaken'.¹² In zijn zesde Novella verklaart Justinianus: 'als het

priesterschap op iedere wijze vrij van blaam is en toegang heeft tot God, en als de keizers de staat die aan hun zorg is toevertrouwd op eerlijke en verstandige wijze besturen, dan ontstaat goede harmonie (*symphonia tis agathe*), en al wat heilzaam is zal de mens geschonken worden.¹³

Justinianus bepaalde dat de keizer eindverantwoordelijk is voor de harmonie tussen het *sacerdotium* en het *imperium*. Dit weerhield de bisschoppen, en in het bijzonder de patriarch van Constantinopel, er echter niet van om te fungeren als 'bewaker van het geweten van het keizerrijk. In morele kwesties moet de keizer naar de priesters luisteren.'¹⁴ Niet alleen in morele zaken, maar ook in geloofs-zaken zouden de patriarch van Constantinopel en de monastieke gemeenschap de keizer vaak aanspreken. Binnen de kerk was er echter nauwelijks verzet tegen de notie van een christelijke theocratie. Dat men de keizer aansprak op zijn verantwoordelijkheden, betekende niet dat men het systeem als zodanig bekritiseerde. De patriarch en monniken wilden een christelijke machthebber en een christelijk rijk. Ze wilden verzekerd zijn dat de keizer Orthodox was in zijn geloof en een moreel rechtschapen persoon. Hoewel er tijdens de geschiedenis van het Byzantijnse Rijk regelmatig spanningen rezen tussen het *imperium* en het *sacerdotium*, werd de notie van een christelijke theocratie en keizerrijk nooit ter discussie gesteld.

In de Byzantijnse theocratie was geen waardering voor multiculturalisme. Na de bekering van het Romeinse Rijk vormde het Orthodoxe christendom met haar systeem van geloofsuitingen, instellingen, tradities, literatuur en kunst, het basisprincipe van culturele eenheid. De keizers beschouwden zichzelf als handhavers van zowel civiele als religieuze wetgeving. Het canoniek recht dat het kerkelijke leven bepaalde werd ook gehandhaafd als civiel recht. Hoewel het Byzantijnse Rijk vaak 'multinationaal' genoemd wordt, is duidelijk dat groepen met een niet-christelijk geloof of niet-Orthodoxe christelijke geloofsovertuigingen niet dezelfde privileges genoten als de gevestigde Orthodoxe kerken. Er zijn zelfs aanwijzingen dat in diverse tijdperiodes religieuze vervolging van andersdenkenden plaatsvond.¹⁵

De Byzantijnse theocratie werd het model voor de politiek-culturele theologie in de gehele Orthodoxe wereld. Vroeger of later viel het overgrote deel van de traditionele Orthodoxe wereld in handen van islamitische machthebbers. De Russen leden eeuwenlang onder het juk van de Mongolen en de Tataren. De Serven en Bulgaren raakten hun onafhankelijkheid kwijt; in 1453 viel Constantinopel en de Grieken werden in het Ottomaanse Rijk ingelijfd. De Oosters-Orthodoxe gelovigen kregen de speciale status van *millet* en het Orthodoxe christendom werd een minderheidsgodsdienst binnen een wereldrijk

dat de islam omarmde als de door de staat gesteunde en cultureel dominante godsdienst. De Oosters-Orthodoxe kerken overkwam hiermee hetzelfde lot als de Oriëntaals-Orthodoxe kerken een millennium eerder. De sultan stelde de patriarch van Constantinopel-Nieuw Rome (omgedoopt tot Istanbul) aan als het hoofd van de Oosters-Orthodoxe *millet*. Als 'ethnarch' kregen de patriarch en zijn bisschoppen wereldse verantwoordelijkheden vergelijkbaar met hun westerse collega's na de val van het West-Romeinse Rijk duizend jaar eerder. De Ottomaanse bezetting en het daardoor zeer gelimiteerde contact met het westen zorgde ervoor dat de meeste Orthodoxe landen geen contact hadden met de politieke filosofieën en hervormingen van de Verlichting. Rusland vormt hierop een uitzondering, maar de Russische ambivalentie ten opzichte van de West-Europese cultuur en de Russische afwijzing van de politieke hervormingen die voortkwamen uit de Verlichting zijn welbekend. Dit wordt gevoed door enerzijds een superioriteitsgevoel ('wij zijn nog steeds een groot rijk, Moskou is het 'Derde Rome') en anderzijds een minderwaardigheidsgevoel ('we kunnen nooit op tegen Parijs, Berlijn en Londen').

Na de val van het Ottomaanse Rijk werden de meeste Orthodoxe landen een natiestaat, waarin de Byzantijnse theocratie het model voor een 'Orthodox-christelijke' samenleving verschaftte. Na de Tweede Wereldoorlog vielen de meeste Orthodoxe landen, met uitzondering van Griekenland, onder het communisme, waardoor de confrontatie tussen Orthodoxie en democratie verder werd uitgesteld.¹⁶ Pas na de val van het communisme en de Griekse monarchie werd men werkelijk geconfronteerd met de vraag of Orthodoxe kerken de moderne democratische instellingen, met inherente concepten als de scheiding tussen kerk en staat en multiculturalisme, kunnen ondersteunen. Dit is een spannende vraag, omdat het enige politiek-theologische referentiekader binnen de geschiedenis van de Orthodoxie een theocratische is, met weinig ruimte voor het concept van multiculturalisme.

Orthodoxe kerken in context

Laten we de context van Orthodoxe kerken in Nederland, Griekenland en Rusland eens met elkaar vergelijken. In Nederland wonen ongeveer een kwart miljoen mensen met een Orthodoxe achtergrond; zij komen samen in kerkgebouwen die zijn gekocht van katholieke of protestantse kerken die dicht gingen. De meeste leden bezoeken niet wekelijks een Orthodoxe kerk, maar laten wel hun kinderen dopen en verlangen Orthodoxe geestelijke zorg in ziekenhuis, gevangenis

en leger. Om deze reden streven de Orthodoxe kerken in Nederland naar overheidserkenning van hun gemeenschappelijk orgaan (waarin beide Orthodoxe families vertegenwoordigd zijn) als 'zendende instantie'. Daarmee zou het een officieel erkende partner van de Nederlandse overheid zijn, naast de zeven andere denominaties die deze status hebben. De Nederlandse minister van Onderwijs heeft in 2015 besloten om Orthodox theologisch onderwijs te financieren, en sinds 2010 is er binnen het gevangeniswezen een Orthodox team van geestelijk verzorgers werkzaam, aangesteld door het ministerie van Justitie en Veiligheid.

In Griekenland speelt de Orthodoxe kerk nog altijd een zeer bepalende rol; ongeveer 98 procent van de bevolking ziet zichzelf als Orthodox christen.¹⁷ Onderscheid tussen de religieuze en etnische identiteit is niet eenvoudig te maken, aangezien een Griek die atheïst is zichzelf ook als Orthodox kan beschouwen. Hoewel het niveau van religieuze participatie beduidend lager ligt dan het percentage dat zichzelf als Orthodoxe christenen beschouwt, en hoewel er voortdurend debat is over de rol van de kerk in het openbare leven, wordt het feit dat de kerk deze rol heeft niet betwist, zelfs niet op het niveau van wetgeving.

De situatie in Rusland is gecompliceerder. Volgens de meest recente enquêtes van het Pew Research Center identificeert bijna 72 procent van de Russische bevolking zichzelf als Orthodox christen, terwijl slechts zeven procent de kerkdiensten bijwoont (twee procent lager dan eind jaren negentig).¹⁸ De pogingen van het communisme om de religieuze en de nationale identiteit van elkaar te scheiden zijn teniet gedaan, en de Russische nationale identiteit is weer samengesmolten met de religieuze. Ook is duidelijk dat de Russische politiek de theologische scheidslijn tussen oost en west heeft aangegrepen om de geopolitieke scheiding tussen Rusland en het westen weer in te stellen. Volgens de politieke retoriek onder president Vladimir Poetin is het niet zo dat Rusland democratische instellingen niet steunt, maar dat Rusland democratie zo interpreteert dat ook 'moraliteit' een plek krijgt, gebaseerd op haar Russisch-Orthodoxe verleden. Deze moraliteit is wat de Russische democratie onderscheidt van de goddeloze liberale versie in het westen.¹⁹ Onduidelijk blijft in welke mate dit toenemende bewustzijn dat 'Russisch' zijn ook 'Orthodox' zijn betekent, werkelijk effect heeft op het culturele en politieke leven in het hedendaagse Rusland, en in welke mate de Russisch-Orthodoxe kerk als instelling enige werkelijke politieke invloed heeft.²⁰

Kortom, het is duidelijk dat als we spreken over de rol van de kerk als publiek in de publiek-politieke ruimte, die in belangrijke mate afhangt van de context

waarover we spreken. De Orthodoxe kerken in Nederland maken een emancipatieproces door dat te vergelijken is met de emancipatie van de rooms-katholieken en de 'orthodoxe' protestanten in de negentiende eeuw. Ze hebben weinig invloed op het openbare leven, hoewel hun zichtbaarheid en aanwezigheid toeneemt. In Griekenland daarentegen heeft de kerk een sterke publieke aanwezigheid, ook al is er discussie over deze publieke rol. In Rusland is de situatie nog in ontwikkeling. De politieke retoriek over het openbare leven wordt daar bepaald door de geopolitieke scheiding tussen oost en west, op een manier die je in Griekenland niet ziet.

Het huidige debat

Hedendaagse Orthodoxe denkers zijn sterk verdeeld over de kwestie van Orthodoxie versus democratie. In deze paragraaf richten wij ons op een specifiek debat tussen twee Orthodoxe ethici, Stanley Harakas en Vigen Guroian, om aan te geven hoe het huidige Orthodoxe debat over democratie wordt bepaald door de erfenis van de Byzantijns-christelijke theocratie als referentiekader.

Harakas probeert de scheiding tussen kerk en staat zoals die binnen de context van Amerikaanse democratie vorm krijgt, te rechtvaardigen door een herinterpretatie van de samenstellende 'elementen' van de Byzantijns-theocratische notie van *symphonia*.²¹ In de ogen van Harakas vertegenwoordigt de *symphonia* tussen kerk en staat het paradigma voor een Orthodox verstaan van de relatie tussen kerk en staat, ongeacht welke vorm die de staat aanneemt. Harakas stelt dat 'de harmonieuze relatie tussen Staat en Kerk een gevolg is van de overtuiging dat zowel Kerk als Staat geschapen zijn door de ene Heer,'²² weliswaar ieder met een eigen invloedssfeer.

Harakas identificeert wat hij 'elementen' noemt die de harmonische relatie tussen kerk en staat tijdens de Byzantijnse periode bepaalden. Deze elementen zijn (1) de erkenning van God als bron van zowel kerk als staat, (2) de onafhankelijkheid en zelfstandigheid van kerk en staat, (3) de identiteit van de achterban, dus dat het volk van de kerk en de staat hetzelfde geloof aanhangen, (4) een religieuze en een politieke autoriteit, dus een patriarch en een keizer, en (5) wat Harakas 'methoden van relatie' noemt. Met dit laatste bedoelt hij dat kerk en staat ieder hun eigen functies vervullen ten opzichte van elkaar, waarbij de kerk de staat stimuleert tot het realiseren van een meer rechtvaardige maatschappij en de staat de kerk verdedigt en beschermt.²³ Voor Harakas zijn deze elementen normatief voor een Orthodoxe visie op de relatie tussen kerk en staat. Door

deze vijf elementen te herinterpreteren, kunnen zij ook plaats krijgen binnen de Amerikaanse context van scheiding tussen kerk en staat. In de ogen van Harakas biedt dit Orthodoxe christenen in de VS de mogelijkheid om de huidige regeling niet als vreemd te beschouwen maar als consistent met hun eigen traditie.

Vigen Guroian, een Armeens-Orthodoxe (en dus Oriëntaals-Orthodoxe) ethicus, neemt een volstrekt tegenovergestelde positie aan ten opzichte van die van Harakas. Hij verwerpt zowel de notie van *symphonia* als die van de scheiding tussen kerk en staat (en dus de Amerikaanse democratie), omdat hij beide ziet als een verraad van een Orthodox begrip van de kerk en haar missie om de wereld te transformeren. Voor Guroian is het Byzantijnse model van *symphonia* een inherent aanpassingsgericht model, waarbij de ware aard van de kerk opgeofferd wordt aan de belangen van de staat. Zijn kritiek op Harakas is dat die de rol van de kerk in relatie tot de Amerikaanse democratische staat minimaliseert tot een functionele rol, namelijk het stimuleren van maatschappelijk bewustzijn en het promoten van het algemeen belang.²⁴ Bovendien verliest de kerk in het model van *symphonia* haar kritische en profetische scherpte ten opzichte van de staat. Onder de kritiek van Guroian op Harakas gaat een specifieke interpretatie van de kerk, oftewel van ecclesiologie schuil. Volgens Guroian²⁵ ziet de Orthodoxe christen de kerk voornamelijk als een gemeenschap van aanbidding, en meer specifiek, als een eucharistische gemeenschap.²⁶ Deze eucharistie heeft een kosmische dimensie, omdat zij geen op individuele verlossing gerichte handeling is, maar een handeling gericht op de verlossing van de gehele kosmos. Vanwege deze opvatting over de kerk beschouwt Guroian het als verraad van de ware aard van de Orthodoxe kerk als zij beperkt wordt tot een functionele rol, of tot een positie als één kerkelijke denominatie naast alle anderen. Vanwege haar eschatologische identiteit bevindt de kerk zich in een permanente staat van spanning met de wereld en mag zij haar profetische afstand ten opzichte van de staat niet kwijtraken. De kerk is onderscheiden van de wereld, niet om zich ervan af te keren maar om door engagement de wereld te hervormen zodat zij haar goddelijke bestemming kan realiseren.

Een eucharistische en eschatologische ecclesiologie

Het debat tussen Harakas en Guroian laat zien hoe de Byzantijnse erfenis het debat over de relaties tussen kerk en staat bepaalt in de wereld van de Orthodoxie. De Orthodoxe kerken, vooral die in Oost-Europa, worstelen met deze erfenis, nu in veel van deze landen meer democratische structuren ontstaan. De vraag is of

men de aard en missie van de kerk verraadt, wanneer men een publieke ruimte accepteert die een publieke moraal voorstaat die niet gelijk is aan de moraal van de kerk. Kan de kerk een boodschap van verlossing voor de gehele wereld verkondigen en tegelijkertijd een politieke gemeenschap aanvaarden die religieus divers is? In deze paragraaf wordt betoogd waarom, in tegenspraak met Guroian, aanvaarding van zo'n gemeenschap niet als verraad hoeft te worden gezien. Sterker nog, de specifieke aard van de kerk als eschatologische en eucharistische gemeenschap en het dogma van de Drie-eenheid vraagt om de aanvaarding van een pluralistische politieke gemeenschap.

*God en Zijn schepping*²⁷

Het mysterie dat God een Drie-eenheid vormt, waarin de drie personen Vader, Zoon en Heilige Geest samen een eenheid vormen en tegelijkertijd ieder uniek zijn, vormt een stevig fundament voor een Orthodoxe visie op eenheid en diversiteit. God wordt gezien als intrinsiek relationeel, de belichaming van eenheid in diversiteit, een eenheid die in de Orthodoxe kerk met name beleefd wordt via de eucharistie. God heeft de mens geschapen naar Zijn evenbeeld: zoals God drie-in-één is, zo vormt de mens een ongedeelde eenheid tussen lichaam en ziel; als mensen zijn wij unieke personen en onze eenheid is in Christus. Maar 'één persoon is geen persoon':²⁸ alleen in de relatie tussen de mens en zijn naaste wordt de mens een compleet persoon. Diversiteit als kenmerk van de mensheid is dus noodzakelijk en op een bepaalde manier kern van het mysterie van God.

Wanneer kennis ontbreekt over deze verhouding tussen mens en God, en over de taak die God de mens in deze wereld heeft gegeven, ontstaan er problemen zoals we die nu zien in maatschappij en milieu. Zoals patriarch Bartholomeüs stelt, zijn deze problemen niet primair ethisch of moreel, maar ontologisch van aard. De mens is in het centrum van de schepping geplaatst niet om egoïstisch en willekeurig te overheersen, maar als priester om haar vruchtbaar te maken en te transfigureren, en in dankbaarheid terug te geven aan God. Tegenover een besef van de gebrokenheid van het bestaan staat een verlangen naar heelheid van de schepping en eenwording met God. De incarnatie, het sterven en de opstanding van Jezus verzoent de wereld met God en herstelt de eenheid tussen mens en God. Sociaal onrecht is de politieke en sociale uitdrukking van zonde en gevallenheid, en de strijd hiertegen is dus ook een spirituele strijd voor het herstel van heelheid en eenheid.

Elke gemeenschap heeft de roeping om op zijn eigen manier een levende gelijkenis van de Drie-eenheid te worden. Soevereiniteit en autonomie van

gemeenschappen is daarin van belang, net zoals nationale identiteiten gekoesterd mogen worden. Via de eigen traditie en identiteit leert elk volk God kennen op een manier die bij haar past. Gemeenschappen mogen echter niet vergeten dat ze onderdeel uitmaken van een groter geheel, en via relaties verbonden zijn aan andere gemeenschappen, aan de schepping als geheel, net zo goed als aan God.

De eschatologische missie van de kerk en diversiteit

De missie van de kerk is om de wereld uit te nodigen deel te nemen aan de verlossing in Jezus Christus. Dit doet ze niet door de staat te kerstenen, maar door mensen te overtuigen zich in vrijheid aan te sluiten bij haar eucharistische communie. Een dergelijke overtuiging is de enige legitieme manier om het bereik van de kerk in de wereld uit te breiden. Christelijke overtuiging kan niet worden afgedwongen. Totdat het moment komt dat de wereld door overtuigingskracht zich bij de kerkgemeenschap aansluit, weet de kerk zich geconfronteerd met een politieke gemeenschap die anders is dan zichzelf, maar waar het noodzakelijkerwijs verbonden mee is.

Als de verhouding tussen de kerk en de wereld bestaat uit overtuigingskracht, dan moet de kerk, om consistent te zijn met zichzelf, een samenleving aanvaarden die zich onderscheidt van haarzelf: een samenleving die divers is op religieus, politiek en cultureel gebied, en een staat die deze diversiteit bevestigt en beschermt. Democratie is de politieke gemeenschapsvorm waarin deze diversiteit het beste tot uitdrukking komt. Anders dan Guroian beargumenteert, is het bestaan van een politiek diverse gemeenschap waarin de kerk één van de vele stemmen is, dus geen verraad van de aard van de kerk, maar juist inherent aan de notie van de kerk als eschatologische gemeenschap.

Eucharistische ecclesiologie en betrokkenheid bij de samenleving

Omdat zij onderdeel uitmaakt van de politieke gemeenschap, hoort de kerk een stem te hebben in de opbouw van het algemeen belang. De kerk moet hierbij haar eigen grenzen accepteren en erkennen dat het doel van de politieke gemeenschap niet is om een eucharistische gemeenschap te vormen, maar om een gemeenschap te vormen waarin diversiteit en multiculturalisme erkend en beschermd worden. Religie kan haar stem publiekelijk laten horen zonder dat dat deze seculiere diversiteit bedreigt. De notie van scheiding van kerk en staat die inherent is aan de democratische vorm van overheid leidt er niet noodzakelijkerwijs toe dat religie naar de private sfeer wordt verbannen en uit

het openbare leven wordt geweerd, zoals Guroian beweert.²⁹

Hoe kunnen Orthodoxe gelovigen zich dan op het publieke terrein begeven? Zizioulas stelt dat leken 'gewijd' zijn door de doop, en daardoor een speciale, actieve rol spelen binnen de eucharistische gemeenschap.³⁰ Een van de zwaktes van de eucharistische ecclesiologie is echter, dat niet helemaal helder wordt wat er na de eucharistie gebeurt. Hoe moet een christen op een eucharistische manier leven en handelen in de wereld? Om hier antwoord op te geven zou het ascetische aspect meer moeten worden meegenomen in het denken over kerk-zijn.³¹ Ascese veroorzaakt niet de aanwezigheid van God, maar zij zorgt er voor dat deze aanwezigheid voller wordt geopenbaard in onze levens. Dit kan worden afgemeten aan onze liefde voor de naaste, zelfs voor onze vijand en voor wat verondersteld wordt onbeminlijk te zijn. Na de eucharistie dient de christen de wereld in te gaan om door ascetische oefening de ander lief te leren hebben, ook al deelt diegene de Orthodoxe overtuiging niet.

Met het erkennen van een gedeelde publiek-politieke ruimte die losstaat van de publieke ruimte van de kerkelijke gemeenschap, dient de Orthodoxe christen zo te leven en handelen dat structuren ontstaan die garanderen dat iedere mens behandeld wordt als uniek en waardevol.³² We kunnen deze structuren democratisch noemen, maar aangezien ze gestoeld zijn op zuivere theologische argumenten en Orthodoxe ecclesiologische uitgangspunten noemen we ze Orthodox. Door te werken aan de opbouw van zulke structuren accepteert de ascetische christen niet een publiek-politieke ruimte zonder moraal, maar draagt hij bij aan een publiek-politieke ruimte die gevormd wordt door een moraal gebaseerd op een overlappende consensus.

Gezien deze theologische uitgangspunten zouden de Orthodoxe kerken in de moederlanden hun historische of culturele voorrangspositie niet moeten inzetten als middel om bepaalde morele standpunten van de Orthodoxe kerk juridisch af te dwingen, vooral niet als zij publiekelijk stellen democratische structuren te ondersteunen. De kerk zou de kracht van haar publieke aanwezigheid moeten gebruiken om politieke structuren die consistent zijn met haar eigen ecclesiologische uitgangspunten te stimuleren, bevorderen en verdiepen.³³

Wanneer men beweert dat het theologische denken in het westen minder geloofwaardig is dan wat voortkomt uit de zuivere ruimte van de zogenaamde moederlanden, dan valt daartegen in te brengen dat de Orthodoxe theologen in de diaspora gedwongen zijn om Orthodoxe theologie op een manier te bespreken die de vroeg-christelijke situatie weerspiegelt, toen het christendom nog niet vanzelfsprekend was op filosofisch, cultureel of politiek gebied. Het

was in die tijd dat een theologie werd ontwikkeld die de fundering legde voor de Orthodoxe traditie. Het zou goed kunnen dat zich in de diaspora een Orthodoxe politieke theologie ontwikkelt die ironisch genoeg wellicht meer authentiek Orthodox is dan wat we in de oorspronkelijke 'moederlanden' zien.

Concluderende opmerkingen: wat valt er te leren van de Orthodoxen

We hebben gezien hoe de veelzijdige geschiedenis van de Orthodoxen hoogte- en dieptepunten kent. In veel van de Orthodoxe moederlanden heeft beëindiging van Ottomaans of communistisch bestuur de vrijheid gecreëerd om de religieuze en culturele rijkdom te herclaimen, nadat zij jarenlang 'bevroren' waren geweest. Er moet nog veel gebeuren om het westen in te halen, dat door steeds snellere culturele, religieuze en sociale ontwikkelingen lijkt te gaan. Wat moeten de Orthodoxen doen? De veranderingen volledig absorberen? De pracht van het rijke verleden in eer herstellen, zoals de droom van veel Russen lijkt te zijn? Een soort mengvorm creëren? Dit hoofdstuk heeft beschreven hoe Orthodoxen momenteel zoeken naar antwoorden op deze vragen.

Een tweede vraag is of niet-Orthodoxe christenen die politiek actief zijn in West-Europa iets kunnen leren van de Orthodoxen. Ons antwoord is ja en nee. In veel landen met een Orthodoxe meerderheid lijdt de politiek aan corruptie, despotisme en holle retoriek met een oppervlakkig Orthodox sausje. Interessanter vormen de ervaringen van Orthodoxen in diaspora. Zij weten vaak wat het betekent om te leven zonder vrijheid van geweten en religie, en zelfs je leven te geven voor je geloof. Dit geloof heeft hen door moeilijke tijden geholpen en is voor velen een integraal onderdeel van hun identiteit. Deze immigranten, levend in West-Europa en de VS, kunnen ook met frisse ogen de positieve ontwikkelingen sinds de Renaissance bezien: de rechtsstaat, respect voor minderheden, en vrijheid van meningsuiting. Hieraan kunnen zij nog toevoegen de Bijbelse notie van het hart als centrum van voelen en denken, en een perspectief op de mens als niet alleen rationeel, maar ook een intuïtief en spiritueel wezen.

Om op een meer praktisch niveau te eindigen, zijn hier een paar adviezen van de zichzelf emanciperende Orthodoxe minderheden in West-Europa:

1. Om te beginnen een pleidooi: help de (Orthodoxe) christenen in het Midden-Oosten die lijden onder vervolging en oorlog, deels het gevolg van de kruistochten, westers kolonialisme, dorst naar olie en domme bemoeizucht.

2. Aanvullend hierop: als je de christenen niet kunt beschermen, wees dan genereus en laat hen binnen als ze hun landen ontvluchten. Christenen in het

Midden-Oosten zijn vaak goed opgeleid, open van geest en harde werkers.

3. Laat je niet koeioneren door overheden van Orthodoxe landen; corruptie, despotisme en disrespect voor menselijke levens zijn net zo onverenigbaar met oosters christendom als met westers christendom. En natuurlijk moeten plegers van oorlogsmisdaden, zoals de mensen die verantwoordelijk zijn voor het neerhalen van de MH17, vervolgd en berecht worden.

4. In lijn met het voorgaande: erken zoals andere landen nu ook doen de genocide van 1915 waarin de Ottomaanse staat miljoenen Armeense, Syrische en Griekse christenen op systematische wijze vermoordde. Orthodoxen, die een sterk ontwikkeld historisch besef hebben en vaak uit getraumatiseerde families komen, zouden publieke herdenking zeer waarderen.

5. Toon respect voor andere christelijke tradities, waaronder de Orthodoxen, en probeer dus niet zieltjes te winnen onder de Orthodoxen. Help hen liever om hun gemeenschappen te (her)bouwen en hun traditie te herontdekken.

6. Toon respect niet alleen voor de religieuze gewoontes van de Orthodoxen, maar ook voor hun sociale gebruiken, en probeer niet jouw normen (die de afgelopen decennia enorm zijn verschoven) aan hen op te leggen. Misschien zullen Orthodoxen ooit vrouwen tot priester wijden (er is niet echt een theologisch argument hier tegen), maar niet onder dwang.

7. Daag de Orthodoxen uit om hun woorden in de praktijk te brengen. Eeuwen van onvrijheid hebben de gewoonte veroorzaakt om wel uitspraken te doen, maar niet de verantwoordelijkheid te nemen om ze in daden om te zetten.

8. Vraag de Orthodoxen hoe ze de Bijbel lezen, in het bijzonder het Oude Testament. Als ze zich er in verdiept hebben (niet iedereen heeft daar de gelegenheid toe gehad), zullen ze laten zien hoe de Bijbel veel meer is dan een bron van historische of natuurwetenschappelijke kennis, door haar allegorisch of symbolisch te interpreteren, net zoals in de vroege kerk. In Byzantium werd bijvoorbeeld het woord 'stad' niet meer als Jeruzalem geïnterpreteerd, maar als de Stad, i.e. Constantinopel. Tegenwoordig kunnen de Orthodoxen op basis van de patristische methode van bijbelexegese het woord 'stad' herinterpreteren als een verwijzing naar de ziel, en vijanden als verkeerde gedachten die de ziel proberen binnen te dringen.

9. Het bestuderen van de Orthodoxe traditie kan leiden tot een herwaardering van het rijke verleden van het vroege christendom, wat een kalm en stabiel fundament kan vormen dat helpt om het hoofd te bieden aan een steeds hectischere wereld.

10. Orthodoxen nemen vasten en feesten (in die volgorde) serieus. Jezelf

trainen in zelfbeheersing kan ook op een bredere schaal worden toegepast. Ascetische strijd leidt tot inkeer, dankbaarheid en geestelijk bewustzijn, en helpt zo een mens (of groter geheel) zich voor te bereiden op het viere van de vrijheid die God ons geeft. Deze aspecten kunnen ascese ook een belangrijke gewoonte voor politici maken, om hen te trainen in zelfbeheersing, en hen continu te herinneren van het belang om zich regelmatig af te vragen wat 'genoeg' betekent, en wat echt noodzakelijk en belangrijk in het leven is.

‘Als unie van christenen moeten we op dezelfde golflengte zien te komen’

Interview met Anil Kumar en Bryant Heng



‘Als unie van christenen moeten we op dezelfde golflengte zien te komen’

Interview met Anil Kumar en Bryant Heng

Bryant Heng is bedrijfskundige met specialisaties in strategisch management en financiën. Hij heeft een passie voor initiatieven die kwetsbaren in de samenleving verder helpen. Hij is voor de ChristenUnie actief als Statenlid in de Provincie Flevoland.

Anil Kumar is in het dagelijks leven werkzaam als bestuursadviseur van de locoburgemeester van Den Haag. De afgelopen jaren heeft hij zich zowel voor als achter de schermen ingezet voor de lokale CU-fractie in Den Haag, PerspectieF, ECPYouth en de Europese verkiezingen.

Jullie zijn nog jong, maar al politiek actief. Waar komen jullie vandaan en hoe zijn jullie bij de politiek uitgekomen?

Bryant: ‘Mijn naam is Bryant Heng, ik ben 31 jaar oud en geboren in Singapore. Op mijn derde ben ik met mijn ouders naar Nederland gekomen, naar Almere. Daar ben ik meertalig opgevoed, thuis sprak ik Engels en door de weeks Nederlands, en op zaterdag ging ik naar de Chinese school. Daarna heb ik internationale bedrijfskunde gestudeerd, maar ben ook van de generatie die afstudeerde in de nasleep van de financiële crisis. Mijn passie voor sociale gerechtigheid ontstond tijdens mijn studieperiode door een verblijf van drie maanden in India. Daar maakte ik kennis met sociale ongelijkheid: de rijkdom en dan de sloppenwijken ernaast, dat heeft hele diepe indruk gemaakt. De periode daarna heb ik al mijn vrije tijd besteed aan armoedebestrijdingsprojecten. Dat heeft mij gevormd tot wie ik nu ben. Als jeugdambassadeur bij de ONE Campaign was ik in 2017 met de Tweede Kamerverkiezingen in Den Haag om een aantal kandidaten te vragen om een petitie te tekenen. Daar maakte ik kennis met mensen van de ChristenUnie, en dat heb ik echt als warmste partij ervaren, een kleine maar gedegen partij. Ik heb me ingeschreven bij de ChristenUnie, heb een jaar met PerspectieF meegedraaid, recent de Masterclass gevolgd, en nu ben ik lid van de provinciale staten in Flevoland. Als je me er vijf of tien jaar geleden naar had



gevraagd, zou ik hebben gezegd: “Politiek, nee, dat is een ver-van-mijn-bed show, wat heb ik daar te zoeken!”

Anil: ‘Ik ben Anil Kumar, ik ben 28 en geboren en getogen in Brabant. Mijn vader is een economische en religieuze vluchteling uit India, en mijn moeder is ook een migrant. Zij kwam vanuit Twente naar Brabant, dat was in de jaren zeventig ook heel ver. Mijn opvoeding was eigenlijk vrij eenzijdig protestants Hollands, daar onder de rivieren in dat laatste protestantse bastion in Brabant. Tijdens mijn studietijd in Leiden ben ik ontzettend mijn etnische, Indiase achtergrond ingedoken en ben bij een Hindoe studentenvereniging actief lid geworden, omdat mijn Indiase achtergrond daar naar mijn idee het beste terug te vinden was. Op een gegeven moment had ik dat etnische echter wel een beetje gezien, het waren met name Surinaams-Hindoestanen en met mijn Indiase achtergrond was ik daar toch een beetje een vreemde eend in de bijt. Ik belandde in een fase dat ik mijn geloof veel meer handen en voeten wilde geven in de samenleving. Ik volgde toen de honours-bachelor Recht en Religie en één van de gastsprekers was de toenmalig directeur van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, Gert Jan Segers. Zijn verhaal kwam echt binnen, met name de manier waarop hij met zijn poten in de klei van het geloof staat. Ik ben toen lid geworden, heb allerlei dingen gedaan binnen Perspectief en ben uiteindelijk actief geworden voor de ChristenUnie in Den Haag.’

Bryant: ‘Die zoektocht naar je achtergrond herken ik wel, ik heb een soortgelijke identiteitszoektocht meegemaakt. Ik heb allerlei Chinese kerkgemeentes opgezocht, daar jongerenwerk gedaan, en dat was heel waardevol. Maar uiteindelijk ben ik tot de conclusie gekomen, dat we hier in Nederland zijn en hier gewoon mee moeten, zo goed als je kan en met de talenten die je hebt. Dus op een gegeven moment ben ik daar wel van losgebroken.’

Wat is jullie droom voor ons land? Wat zijn de dingen waar jullie je zorgen over maken in Nederland momenteel?

Bryant: ‘De arbeidsmarkt verdient meer aandacht. Ik heb zelf ondervonden hoe lastig het voor jongeren is om een goede plek te vinden op de arbeidsmarkt. En ik heb een passie voor initiatieven zoals beschutte werkplekken waar mensen met een afstand tot de arbeidsmarkt mee kunnen doen, kunnen participeren. Een concept als sociaal ondernemerschap, waarin het niet alleen maar draait om winst maken maar ook om maatschappelijke impact, ligt me dicht aan het hart. Wij zijn van een generatie die het minder goed gaat krijgen dan de vorige, als het gaat om werkgelegenheid, de woningmarkt en prestatiedruk. We zitten elkaar

allemaal op te jagen en ik doe daar net zo hard aan mee, maar ik besef nu ook wel, nu ik de dertig ben gepasseerd, dat het ook niet allemaal hoeft. Balans en *peace of mind* is me ook veel waard.’

Anil: ‘Mijn droom voor Nederland is dat we meer oog krijgen voor talent. In Den Haag ken ik een stukadoorsbedrijf dat bestaat uit twee broers, en allemaal jongens die zijn uitgevallen van school: wel leerbaar maar niet schoolbaar op de manier waarop wij het gewend zijn. Dat wil niet zeggen dat ze geen talent hebben. Maar op het moment dat wij geen plek hebben voor hen, waar zij hun talent tot uitdrukking kunnen brengen, de ruimte kunnen geven, dan hebben ze al heel gauw voor ons geen toegevoegde waarde meer aan de samenleving. We moeten bouwen aan een overheid en een samenleving waarin we tegen elkaar zeggen: iedereen heeft talenten, laten we daar recht aan doen, en zorgen dat iedereen een plek heeft waar hij zijn talent tot uitdrukking kan brengen. Dat ligt eigenlijk een beetje in het verlengde, vandaar dat ik het ook zeg, van wat Bryant net aanhaalde. Prestatiedruk. We hebben allebei Aziatische vaders...’

Bryant: ‘Ja dat legt er nog wat meer druk op...’

Anil: ‘Ja mijn vader was ook zo. Bij ons zijn er klassiek gezien drie beroepen denkbaar: advocaat, ingenieur of dokter. Mij lukte het geen van drie. Dat was nogal een klap voor mijn vader. Ik werd al van kinds af aan voorbereid, moest op de basisschool de beste zijn, op de middelbare school de beste zijn, op de universiteit de beste zijn, een topbaan hebben. Ik ben hierdoor later gaan voelen dat ik jarenlang niet mijn eigen talenten heb kunnen ontwikkelen. Dat is misschien ook wel waarom ik daar nu zo voor strijd.’

Wat jullie vertellen heeft veel te maken met inclusiviteit, dat ieder mens er mag zijn en mag meedoen. In hoeverre vinden jullie inclusiviteit een belangrijk thema voor een politieke partij?

Bryant: ‘Superbelangrijk. Ik denk dat de ChristenUnie daar goede stappen in maakt. Vrouwen krijgen bijvoorbeeld echt de kans. Voor mij zelf is politiek lange tijd een ver-van-mijn-bed show geweest, want ik dacht dat ik daar vanuit mijn achtergrond niks te zoeken had, ik zag geen echte rolmodellen. Het besef dat ik, los van mijn etnische achtergrond, zelf kan kiezen om te zeggen: ik ben nu hier, en ik kan werkelijk iets bijdragen - dat heeft wel een tijdje gekost. Ik heb dat echt voor mezelf moeten overwinnen, om überhaupt hier te staan voelt als een klein wonder op zich. Er was ook wel weerstand vanuit huis, mijn vader zei: “Ga toch normaal werk doen, wat is dat nou voor sociaal gedoe!” Ik heb ze toen meegenomen naar allerlei activiteiten, en ze zijn geleidelijk gaan begrijpen dat het



pad dat ik voor mezelf heb gekozen weliswaar anders is dan het toekomstplaatje dat zij voor mij in gedachten hadden, maar dat het ook goed is. Dit jaar tijdens de campagnes voor de Provincie Flevoland en de EU waren mijn ouders echt de beste campaigners!'

Vinden jullie het belangrijk dat ook christenen met een migratieachtergrond zichtbaar zijn in de partij?

Anil: 'De ChristenUnie moet een unie zijn van alle christenen voor alle Nederlanders. Daarmee probeer ik de discussie over diversiteit ook los te trekken uit een soort etnische sfeer. Ik vind dat we elkaar meer mogen bevragen of we echt moeite doen om een taal te spreken die zoveel mogelijk christenen aanspreekt. Als we daar als ChristenUnie geen rekening mee houden, mis je een wezenlijk onderdeel van het lichaam van Christus. Ik denk dat we daar wel stappen in hebben gezet in het verleden, maar... hoe zeg je dat nou niet oneerbiedig... het moet ook geen hype zijn. Ik ben heel erg alert geweest dat ik niet positief gediscrimineerd werd.

De ChristenUnie moet een inclusieve partij zijn, maar de definitie van inclusief moet verder gaan dan alleen etnisch. Ik vind dat je, ook als je een hoogopgeleide, welbespraakte achtergrond hebt, best andere groepen in de samenleving kunt vertegenwoordigen, zolang je maar hun taal leert spreken. In je politieke werk moet je eerst op dezelfde golflengte proberen te komen. Als je dat doet, gaat de ander op een gegeven moment zeggen: ik voel me echt gehoord, jij begrijpt mij. En dan heeft hij of zij ook het vertrouwen dat jij hun stem in de politieke arena kan vertegenwoordigen. Ik denk dat de ChristenUnie juist een partij is die het voor de marge opneemt, en die marge moet dan ook vertegenwoordigd zijn binnen de partij. En als het soms niet lukt als kandidaat, dan moeten we kijken naar andere mogelijkheden – de ChristenUnie is meer dan alleen maar kandidaten. We kunnen meer doen aan wat binnen sociaal ondernemerschap *jobcarving* heet, dat je kijkt welke posities er te creëren zijn zodat allerlei mensen, ook vanuit die marges, iets kunnen bijdragen aan onze partij. Talentgericht werken.'

Hoe ervaren jullie het om als jongere met een biculturele achtergrond binnen de partij actief te zijn?

Anil: 'De ChristenUnie is qua karakter betrouwbaar, gedegen, inhoudelijk; maar ik denk soms wel eens: daar mag best iets meer charisma en extravertie bij. Maak maar eens een internationale kerkdienst mee, dan weet je wat extravert is! Ken je publiek, vertel je boodschap met *stiel*. Als je het niet op een goede manier vertelt

dan komt het niet aan. Ik krijg bij sollicitatiegesprekken die ik bij de ChristenUnie heb gevoerd, altijd commentaar terug: “Tja, je *stiel*, dat is een punt van aandacht”. Ik heb me een poos daar veel van aangetrokken, ben allerlei programma’s gaan volgen, drenkte me onder in de *stiel* van de ChristenUnie. Maar je raakt het niet kwijt! Mensen van de Biblebelt kun je ook aan hun *stiel* herkennen, en dat is ook mooi: wees er trots op! Inmiddels hoop ik eigenlijk dat er steeds meer mensen met allerlei verschillende soorten *stiel* in de ChristenUnie komen: daarmee spreek je weer andere doelgroepen aan. Zo kun je volgens mij juist bijdragen aan de kernboodschap van de ChristenUnie, dat je die unie van christenen wilt zijn.’

Bryant: ‘Als je bicultureel bent opgevoed kun je helpen in het slaan van bruggen. Je snapt beide contexten zowel cultureel als taaltechnisch, en we zullen dingen minder snel als vreemd of onbekend afdoen, want we hebben er meer binding mee. Aan de andere kant val je altijd tussen wal en schip, je hoort er altijd een beetje bij maar nooit helemaal. Ik zie dat nu echt als een voordeel, een verrijking, maar het proces van ontdekking om dat punt te bereiken, dat was heel verwarrend.’

Anil: ‘Klopt.’

Bryant: ‘Echt verwarrend. Ik erken dat nu gewoon maar, maar gesprekken zoals deze, dat je het bespreekbaar durft te maken, dat helpt.’

Anil: ‘Ja dat helpt!’

Bryant: ‘Ik voel me daarin soms binnen de ChristenUnie ook best alleen, bijvoorbeeld op zo’n congres waar puur Nederlandse liederen worden gezongen. En als je de geschiedenis ingaat en vraagt naar de achtergrond van mensen, dan gaat het over GPV, RPF... daar kunnen wij écht niet over meepraten hoor. Het christelijk sociaal denken heeft echt wel een rijke historie, dat is een verrijking, maar mensen met een migratieachtergrond zijn niet in die historie geworteld. En dan heb je binnen de ChristenUnie ook nog verschillende christelijke stromingen. Maar uiteindelijk zijn we allemaal christen, we dienen dezelfde God en prijzen dezelfde Heer, en dat bindt. Mijn reden om me bij de ChristenUnie aan te sluiten is dat ik politiek zonder het geloof heel gevaarlijk vind, omdat je dan geen kompas hebt. Bij de ChristenUnie mag je je geloof inbrengen in de manier waarop je politiek bedrijft en dat vind ik heel fijn.

Tijdens campagnes ben ik ook bij de Chinese kerken langs gegaan. Men reageerde: “Wat goed, eindelijk iemand die we kennen in de politiek, bij de ChristenUnie!” En dan sla je die brug. Ik had daar helemaal niet bij stilgestaan, ik wil gewoon dienen waar ik kan en mijn talenten inzetten. Ik hoop dat wanneer wij oud en grijs zijn, wij kunnen zeggen dat wij in de tijd dat wij jong en actief waren een bijdrage hebben geleverd om het pad voor te bereiden. Dat we

anderen hebben geïnspireerd om te denken: “Hé die Anil, die heeft het ook gedaan, dus ik kan het ook!” Het is voor ons nog steeds heel erg invlechten, ik moet nog steeds bewijzen dat ik überhaupt een plek verdien of het aankan. Er liggen zeker kansen, ook binnen de Nederlandse maatschappij, maar ik moet er wel echt voor knokken om voor vol aangezien te worden.’

Ligt hier volgens jullie ook de waarde van dit project? Wat zouden jullie willen dat deze publicatie teweeg brengt?

Bryant: ‘Dat er bewustwording ontstaat over de breedte van de christelijke gemeenschap: er is meer, er zijn culturele nuances en diversiteit in geloof. Dat is het mooie en wonderbaarlijke aan het geloof, vind ik, dat je overal ter wereld christenen tegenkomt, die allemaal in dezelfde God geloven. Hopelijk laat deze publicatie mensen die hier normaal gesproken niet mee in aanraking komen daar iets van proeven. En laten we dan daarna de dialoog aangaan: wat betekent dit nou eigenlijk voor ons? Dat Jan en Tineke, Henk en Ingrid, ook kunnen zeggen: “Hé, dit zijn ook Nederlanders, en ja, ze hebben een andere etnische achtergrond, maar ze dragen ook gewoon bij aan de Nederlandse samenleving.” Aan het eind van de dag is dat uiteindelijk toch gewoon waar wij ons allemaal voor inzetten: dat we het hier een stukje beter kunnen maken, met de hulp van God.’

Anil: ‘Ik hoop dat dit project ook echt leidt tot een verandering in de partijorganisatie waarbij veel meer wordt stilgestaan bij wat het belang is van een diverse club aan mensen. Dat het een kwestie van verschillende invalshoeken is, dat de partij een optelsom is van allerlei talenten en ervaringen, en dat we echt een flink deel van de samenleving missen. Ik geloof dat de ChristenUnie dan van toegevoegde waarde is in de politieke arena, niet alleen vanuit de inhoud, maar ook vanuit de getuigenis die uitgaat van onze manier van politiek bedrijven. Ik zou het geweldig vinden als dit project mensen binnen de partij een opdracht meegeeft: ga hiermee aan de slag, dit is een handvat, doe er je voordeel mee!’

2

De Koptisch-Orthodoxe kerk en haar politieke uitdagingen

2. De Koptisch-Orthodoxe kerk en haar politieke uitdagingen

Mina Fouad Tawfike en Beshoy Ramzy Aziz

Dr. Beshoy Ramzy Aziz is lid van de Koptisch-Orthodoxe kerk en studeerde Vroeg Afrikaans Christendom (geschiedenis en theologie) aan de Anglicaanse Theologische Academie. Hij werkt als tandarts en is gespecialiseerd in implantologie.

Mina Fouad Tawfike, MA, woont in Alexandrië, Egypte, is lid van de Koptisch-Orthodoxe kerk en studeerde Orthodoxe theologie en Vroeg Afrikaans Christendom. Hij is werkzaam als universitair docent Vroeg Christendom aan de Theologische Academie van Alexandrië in Egypte en Tunesië, en als directeur van de Bisschoppelijke Uitgeverij.

Vanaf haar begin heeft het christendom in Egypte vele uitdagingen gekend. Dit hoofdstuk schetst de geschiedenis van de Koptische kerk, en evalueert de relatie tussen kerk en staat en de sociale en politieke uitdagingen waarmee deze kerk te maken heeft. Om inzicht te bieden in de Koptische actie en reactie op politieke en maatschappelijk kwesties analyseren we drie belangrijke tijdsperiodes: de vroege kerk voor en na het concilie van Chalcedon, de periode vanaf de Arabische verovering van Egypte, en de moderne tijd vanaf de negentiende eeuw.

Om bij het begin te beginnen: de Koptische kerk behoort tot de familie van Oriëntaals-Orthodoxe kerken, die in het eerste hoofdstuk van deze bundel al even genoemd werden. Vigen Guroian, de Armeens-Orthodoxe ethicus die in het eerste hoofdstuk aan het woord komt, behoort eveneens tot een Oriëntaals-Orthodoxe kerk. Hoewel hun wegen zich al in 451 na Christus hebben gesplitst, lijkt er recent meer toenadering tussen de Oriëntaals-Orthodoxe en de Oosters-Orthodoxe kerken te ontstaan en herontdekt men de gezamenlijke wortels.

De naam 'Kopt' is afgeleid van de Griekse naam voor het gebied Egypte. Aanvankelijk betekende het dus 'Egyptenaar', maar later kwam het specifiek de christelijke Egyptenaren aan te duiden. In dit hoofdstuk wordt van Kopten en Koptische kerk gesproken als aanduiding van de christelijke gemeenschap in Egypte gedurende haar gehele geschiedenis. De leider van de Koptisch-Orthodoxe

kerk wordt sinds de derde eeuw paus of patriarch genoemd. Zijn officiële titel is Patriarch en Aartsbisschop van Alexandrië.

Om deze geschiedenis te begrijpen, is het van belang om het historische kader goed voor ogen te houden. Tot 330 was Egypte in feite een kolonie van het Romeinse Rijk. Vanaf 330 viel Egypte onder het gezag van Constantinopel als oostelijke hoofdstad van het Romeinse Rijk. Het West-Romeinse Rijk viel in 476, en het Oost-Romeinse Rijk, oftewel Byzantium, met de keizer en patriarch in Constantinopel aan het hoofd, bleef Egypte besturen tot de verovering door de Arabieren in de zevende eeuw.

Gedurende de periode voorafgaande aan het concilie van Chalcedon in 451 waren er behalve theologische twisten ook tijden van onderdrukking en vervolging door de Romeinse staat. De kerk in Alexandrië speelde als tweede apostolische kerk na Jeruzalem lange tijd een toonaangevende rol binnen de mondiale kerk. De Alexandrijnse kerk droeg bijvoorbeeld bij aan het vroege christendom met theologische verhandelingen van kerkvaders als Origenes, Athanasius en Cyrillus, en op maatschappelijk en geestelijk gebied door het ontstaan van het kloosterleven. De kerk was ook prominent aanwezig in theologische en politieke disputen, en sprak keizers en gouverneurs aan op situaties van sociale en politieke onderdrukking. Een gevoel van nationale trots inspireerde de Kopten om in de frontlinie van het debat aanwezig te zijn en hun paus en sociale waarden te verdedigen.

Vanaf de vijfde eeuw kwam echter geleidelijk verandering in de situatie van de Kopten. In plaats van een proactieve houding aan te nemen, werden ze meer reactief ten opzichte van de machthebbers. Deze reactieve houding is herkenbaar zowel op theologisch terrein, in de sterke achteruitgang en vervreemding van de kerk tijdens de islamitische periode, als op maatschappelijk en politiek terrein. Het aantal Koptische christenen liep terug door de financiële onderdrukking van de *jizyah*, een islamitische belasting die werd opgelegd aan niet-islamitische mannen.

Vanaf de negentiende eeuw zorgde de modernisering van de Egyptische staat voor nieuwe kansen voor de Koptische kerk, die daardoor een actievere rol ging spelen binnen de samenleving en op politiek niveau. Dit bracht echter nieuwe uitdagingen met zich mee, en vereiste meer dan alleen een goede relatie tussen kerk en staat, want die goede relatie was niet altijd voldoende om aan vervolging te ontkomen.

De eerste vijfhonderd jaar

Ontstaan

De algemene consensus is dat het Egyptische christendom zijn oorsprong heeft in Alexandrië, een stad gesticht door Alexander de Grote en geregeerd door Ptolemaeën en Romeinen. Onder het Ptolemaeïsch gezag werd de stad 'het culturele, educatieve en commerciële middelpunt van de Hellenistische wereld, een positie die het ook behield in de Romeinse tijd.'¹ Hoewel we niet exact weten wanneer het christendom in Alexandrië is ontstaan, wordt dit volgens de traditie toegeschreven aan de evangelist Marcus. Ondanks verschillende meningen hierover, is het duidelijk dat Alexandrië op theologisch gebied lange tijd een leidende rol had in het theologisch denken.

Met de opkomst van het christendom in Egypte begon ook de vervolging ervan, zelfs al in de tijd van de heilige Marcus, die door de Kopten beschouwd wordt als de eerste martelaar.² Hoewel er ook periodes van vrede waren tussen christenen en de Romeinse gouverneurs, waren er vaker spanningen.

De Romeinse staat vervolgde de christenen vanwege de politieke aard van de godsdienst van het keizerrijk.³ De vervolging was niet altijd officieel van staatswege; soms nam de menigte of een lokale heerser de zaken in eigen hand. Christenen werden beschuldigd van atheïsme en gebrek aan loyaliteit omdat ze weigerden de keizer als hun Heer te erkennen. Ze werden ook beschuldigd van het eten van menselijk vlees, mogelijk vanwege een letterlijke interpretatie van de eucharistie. Het Romeinse keizerrijk beschouwde het christendom als een *superstitio*, een bijgeloof dat de goden kwaad kon maken en de *Pax Romana*, de Romeinse vrede, in gevaar kon brengen. Met het aantreden van Decius (249-251) ontstond een nieuwe situatie. Hij begon een door de staat gesteunde vervolging, gericht niet alleen tegen gewone christenen maar ook tegen kerkelijke leiders en instellingen. Deze vervolging was wijdverbreid over het gehele Romeinse keizerrijk; christenen werden geweerd uit overheidsfuncties en konden niet in het leger dienen. De Romeinse heidense vervolging hield aan tot het aantreden van keizer Constantijn en het edict van Milaan in 313.⁴ De telkens terugkerende vervolging zorgde voor een sterk identiteitsbesef onder de Kopten. In elke tijdsperiode vormen de eigen identiteit en nationalisme de sleutelwoorden om de geschiedenis van de Koptische kerk te begrijpen.

De Ariaanse controverse

De Koptische kerk ervaarde onder Constantijn de Grote een periode van vrede,

tot in de vierde en vijfde eeuw de Ariaanse controverse uitbrak.⁵ Centrale vraag in dit debat was of Jezus goddelijk was (Athanasius) of geschapen door God (Arius). Dit had bovendien consequenties voor het al dan niet accepteren van een drie-ene God. Na het befaamde concilie van Nicea in 325, ten tijde van de Ariaanse controverse, werd Athanasius (ca. 295-373) benoemd tot bisschop van Alexandrië. Tijdens zijn pausschap zweefden elkaar opvolgende Romeinse keizers tussen de orthodoxe leer en het arianisme. Als de keizer voor het arianisme koos, werd Athanasius verbannen. De ballingschap van hun geliefde paus zorgde enkele keren voor spanning tussen de staat en de Kopten. De Kopten hielpen Athanasius om zijn positie als bisschop van Alexandrië te behouden en verhinderden de pogingen van de keizers om een andere bisschop te benoemen. Dankzij de goede relaties van Athanasius met kloosterleiders waaronder Antonius en Pachomius kreeg hij ook de steun van het kloosterleven.

Ondanks de ballingschap van Athanasius bleef de verhouding met de Koptische kerk onder Constantijn de Grote en Constantijn II goed. Koptische christenen konden in het leger dienen en overheidsfuncties bekleden, en vele kerken werden gesticht. In Alexandrië vervulden christenen veel belangrijke functies, en de algemene maatschappelijke en politieke situatie was zonder meer stabiel.

Rond deze tijd introduceerden volgens Koptische en Ethiopische bronnen twee Egyptenaren, genaamd Frumentius en Aedesius, het christendom in Ethiopië. Frumentius keerde daarna terug naar Alexandrië en sprak met Athanasius, de bisschop in die tijd. Athanasius wijdde Frumentius tot bisschop en stuurde hem terug naar Ethiopië. Sindsdien was het traditie dat de Ethiopische bisschoppen altijd gewijd werden door de Alexandrijnse paus. Ethiopië bleef administratief onderdeel van de Koptische kerk tot 1959, toen Paus Cyrillus VI voor het eerst toestond dat Ethiopië een eigen paus kreeg.

Uiteindelijk zou het dogma van de Drie-eenheid worden vastgesteld en het arianisme verworpen worden, hoewel de laatste stroming nog jaren zou voortbestaan. Athanasius kon uit ballingschap terugkeren om op respectabele leeftijd in Alexandrië te sterven.

Nestorianisme en het Concilie van Chalcedon (451)

Het kostte bijna drie concilies om de discussie over het nestorianisme te beslechten. Centrale vraag in dit debat was de verhouding tussen de goddelijke en de menselijke natuur van Christus. Oriëntaals-Orthodoxe kerken zoals de Koptische stelden dat Christus één natuur had waar de goddelijke en menselijke natuur

beide in waren samengegaan. Nestorius stelde dat Christus twee naturen had die niet met elkaar verenigd waren maar naast elkaar bestonden. De latere Rooms-Katholieke en Oosters-Orthodoxe kerken (die toen nog een eenheid vormden) stelden dat Christus twee naturen had die met elkaar vermengd en verbonden waren. Nestorius werd in 431 uitgestoten, de positie van de Rooms-Katholieken en Oosters-Orthodoxen werd op het concilie van Chalcedon in 451 omarmd, en de Oriëntaals-Orthodoxe positie werd in 451 als ketters bestempeld.⁵

Deze splitsing tussen de Oriëntaals en de Oosters-Orthodoxe kerken leidde tot de excommunicatie van Dioscorus, de bisschop van Alexandrië. Alexandrië raakte hierdoor in grote problemen. Omdat Egypte na de val van het West-Romeinse Rijk onder het bewind van het Byzantijnse Rijk was komen te vallen, waren er regelmatig spanningen tussen Egypte en de keizer en de patriarch in Constantinopel, die na het concilie van Chalcedon immers Oosters-Orthodox en niet Oriëntaals-Orthodox waren. De Kopten zagen zichzelf als aanhangers en verdedigers van het ware geloof, en een gevoel van nationalisme zette de toon. Deze controverse kan gezien worden als het begin van het Koptisch nationalisme en versterkte de Koptische identiteit. De Kopten weigerden elke bisschop van de Chalcedonische partij en bleven trouw aan Dioscorus en zijn opvolger Timotheüs.⁶ In zijn brieven aan de kerk hanteerde Timotheüs strijdbaar taal die leidde tot verwijdering tussen de orthodoxe gelovigen (de Kopten) en de anderen (de Chalcedoniërs). Het concilie van Chalcedon en de excommunicatie van Dioscorus zorgden voor grote instabiliteit in Alexandrië. Er was steeds spanning en strijd tussen Kopten en de Byzantijnse heersers, en meerdere malen leidde dit tot bloedvergieten. Het betekende ook het einde van de samenwerking tussen kerk en staat in Egypte. De Koptische kerk raakte steeds meer vervreemd en er waren tijdens de vijfde en zesde eeuw voortdurend spanningen. Het was ook het einde van de tijd van de grote theologen en kerkvaders. In plaats van haar leidende positie in de christelijke wereld te behouden, was Egypte geëxcommuniceerd.

Theologische kenmerken van de Koptische kerk

Gedurende de eerste vijfhonderd jaar na Christus was het geloof en de identiteit van de Koptische kerk sterk en stabiel geworden, met een uniek karakter. Deze identiteit was nauw verbonden aan geloofsleer en theologie. De Koptische kerk heeft een geloofsleer en liturgische tradities die vergelijkbaar zijn aan die van de traditionele Orthodoxe kerken, wel met enige verschillen. Ze heeft ook

theologische en liturgische aspecten die weliswaar uniek zijn aan Egypte maar ook grote invloed hadden op de christelijke kerk in de gehele oude wereld. Drie van deze aspecten belichten wij hieronder in het kort.

De opkomst van de catechetische school en Bijbelexegese

De beroemde catechetische school van Alexandrië wordt voor het eerst genoemd in de kerkgeschiedenis van Eusebius. Daarin noemt hij Pantenus als een beroemde leraar die rond 190 een 'school van geestelijke wijsheid' stichtte.⁷ Eusebius geeft dan een opsomming van opvolgers die leiding gaven aan dit *Didaskaleon*. Vanwege deze catechetische school had Alexandrië lang een leidende rol in de wereld van het theologische denken. Los van de drie Griekse bibliotheken (*Museon, Serapium* en *Sebastion*) 'was er ook een christelijk *Scriptorium* in de stad, opgericht halverwege de tweede eeuw. Dit *Scriptorium* was verbonden aan de christelijke bibliotheek en het bewaarde, vergrootte en verspreidde de verzameling van de bibliotheek.'⁸

Een van de kenmerken van het theologische denken van Alexandrië is de allegorische interpretatie van de Bijbel. Hoewel vaak gedacht wordt dat allegorische interpretatie een Alexandrijns product is, ontstond dit in feite tijdens de derde eeuw voor Christus in Griekenland,⁹ geïnspireerd door Plato. Het verspreidde zich toen naar Alexandrië en werd overgenomen door Philo. Clemens van Alexandrië en Barnabas (in zijn epistel uit de tweede eeuw) waren de eerst bekende christenen die dit overnamen.¹⁰ Volgens Clemens heeft de Schrift een tweevoudige betekenis, een letterlijke en een spirituele, verborgen betekenis. Na Clemens ontwikkelde Origenes – de uitvinder van de christelijke traditie van bijbelcommentaar – de allegorische interpretatie tot een 'christocentrische' methode. In het epistel van Barnabas is dit ook duidelijk te zien. Origenes stond een drievoudige interpretatie van de Schrift voor, overeenkomend met zijn visie van de mens die is samengesteld uit lichaam, ziel en geest. In zijn commentaren en preken begint Origenes vaak met de letterlijke betekenis ('lichaam'), die hij daarna doortrekt naar de morele ('ziel') en de spirituele ('geest') betekenis, dus van lagere naar hogere niveaus van inzicht. Hoewel toepassing van de allegorische methode op problemen stuit, ziet Greidanus ook een aantal positieve aspecten. Allereerst is het een eerlijke poging om het Oude Testament te presenteren als christocentrisch. Ten tweede paste de methode binnen de context van de Schrift en het raamwerk van het geloof. Ten derde maakte de methode het mogelijk het Oude Testament te verdedigen tegen de ketterse aanvallen van die tijd. Bovendien is het inderdaad een goede manier om allegorieën te interpreteren.¹¹

Christologie en theosis

Het uitgangspunt voor de Alexandrijnse christologie was het Woord uit de proloog van Johannes en de pogingen om de betekenis van de vleesgeworden *Logos* te begrijpen.¹² Clemens van Alexandrië (ca. 160-215) was de eerste die deze christologie uitwerkte. Volgens hem nam het Woord vlees aan en werd mens. De visie van Clemens op de incarnatie (vleeswording) van het Woord is nauw verwant aan het moderne concept van *theosis* ('deïficatie' of vergoddelijking): 'Het eigen Vlees van het Woord fungeert hier als een mantel van onvergankelijkheid voor de lichamen van mensen die vervolmaakt worden door het Woord.'¹³ Voor Clemens betekende deïficatie 'assimilatie aan God voor zoverre mogelijk.'¹⁴ De Griekse termen die door Alexandrijnen werden gebruikt worden meestal vertaald als deïficatie,¹⁵ maar dit moet niet worden gezien als een soort Grieks-Romeins cultusbegrip. In theologische termen was deïficatie voor hen 'het doel van de mens waarvoor hij van nature is bestemd, en dat verwezenlijkt wordt door de genade van God.'¹⁶ Na Clemens kwam de meest diepgravende theoloog uit de vroege tijd, Origenes. In zijn *Grondbeginselen* articuleert Origenes 'het filosofische dilemma waarmee hij werd geconfronteerd, namelijk zich voor te stellen hoe God mens werd, hoe het perfecte Opperste Wezen het imperfecte Vlees aannam.'¹⁷

In de vierde en vijfde eeuw ontwikkelden Athanasius en Cyrillus de Alexandrijnse christologie verder. Athanasius aanvaardde de door Nicea bepaalde formule van de Zoon als *homoousios* (één in wezen) met de Vader. Zijn christologie hing, net als bij zijn voorgangers, nauw samen met deïficatie: 'Want hij [d.i. God] werd mens opdat wij goddelijk zouden worden.'¹⁸ Deze beroemde formulering maakte *theosis* tot een populair theologisch begrip.¹⁹ Volgens Athanasius was deïficatie niet een filosofisch concept, maar een soteriologisch begrip, gericht op de verlossing in Christus door de incarnatie als onderdeel van Gods plan voor de mensheid. De mens werd geschapen om goddelijk te worden, en ondanks de val van de mensheid maakte de incarnatie dit weer mogelijk.

Cyrillus completeerde het denkwerk van zijn voorgangers. In zijn dispuut met Nestorius presenteerde Cyrillus zijn visie dat Christus één natuur had, waar de goddelijke en menselijke natuur beide in waren samengegaan. In zijn eigen woorden: 'de intieme en onscheidbare vereniging van het Woord met het lichaam is te verklaren in termen van de handeling van het Woord om zich de substantie van dat lichaam toe te eigenen.'²⁰ Zijn beroemde christologische formule was 'één (*mia*) natuur van het Woord van de vleesgeworden God.'²¹ Op basis van deze formulering is de term 'mifysitisme' ontstaan om de christologische leer van de Oriëntaals-Orthodoxe kerken te beschrijven.

Kloosterwezen

Een van de meest typerende aspecten van het Egyptische christendom in de vierde eeuw was de opkomst van het kloosterwezen. Het kloosterleven gaf vorm aan de theologie en sociologie van de Kopten. Tot de dag van vandaag zijn kloosters plaatsen die Kopten regelmatig bezoeken, om hun geestelijke vaders te ontmoeten en te leren van de lange geschiedenis en erfenis van deze kloosters. Een klooster was niet alleen een plek voor geestelijke bijstand, maar ook een plek waar gewone mensen monniken om advies konden vragen met betrekking tot huwelijk, studie, werk en andere aspecten van het dagelijkse leven. Daarnaast werden kloosters plaatsen waar voedsel, timmerwerk, huisraad en andere artikelen werden geproduceerd en verkocht. Sommigen beweren zelfs dat kloosters op een kleine staat lijken, met een eigen economie. Hoewel het Koptische kloosterwezen begon als een ascetische beweging, onttrok het zich nooit aan de maatschappij. Het kan eerder als een maatschappelijke beweging worden beschouwd: het huidige Egypte heeft veel ziekenhuizen en scholen die door monniken zijn gesticht en worden beheerd. Men verliet de wereld niet uit haat jegens die wereld, maar juist om de wereld te dienen. Er zijn vele getuigenissen van monniken zoals Pachomius en Shenoute, die armen en werklozen ondersteunden en het geloof verdedigden en verkondigden aan Kopten en anderen die de Egyptische woestijn in trokken. Pachomius was een abt die een van de eerste kloosterregels opstelde,²² waar de Benedictijner regel weer op gebaseerd is.²³ Monniken droegen bij aan de Alexandrijnse theologie; in een uiterste geval verliet Antonius zijn ascetische leven om Athanasius te verdedigen toen die werd verbannen. Soms vluchtten christenen naar de monniken voor bescherming.²⁴

Op een bepaalde manier is en was het kloosterleven ook een reactie op de marginalisatie van de Kopten in de Egyptische samenleving. Omdat christenen niet makkelijk een veilige, betrouwbare plek konden vinden in het Egyptische dagelijkse leven, werden de kloosters een plaats van materiële en morele steun.

De Arabische verovering en wat daarop volgde

Zevende en achtste eeuw

De verovering door de Arabieren begon in 639 onder leiding van de moslimleider 'Amr Ibn al-'As.²⁵ Zijn invasie van Egypte vond plaats in een moeilijke tijd voor de Kopten, die nog altijd onder het gezag van de Chalcedonische heersers worstelden. Hoewel het Koptische *Synaxarion* (het Koptische boek met verhalen van

martelaren en heiligen) minder martelaren vermeldt tijdens de beginjaren van de islamitische periode, leidden de financiële druk op de Kopten en de regelmatige vernieling van kerken tot minstens zes Koptische opstanden tussen 725 en 773. Deze revoluties mislukten, waardoor de positie van de veroveraars alleen maar sterker werd. Veel Kopten stapten over naar het nieuwe geloof. De financiële druk kwam vooral door de *jizyah*, de belasting waar de Kopten eeuwenlang onder gebukt bleven. Gedwongen islamisering en frequente vervolging leidden tot de afname van de Koptische bevolking. Primaire bronnen uit deze tijd melden vreselijke daden tegen Kopten. Tegen de negende eeuw begonnen de Kopten hun eigen taal te verliezen en omarmden zij het Arabisch. De grote erfenis van Egypte werd gediscontinueerd, een onderbreking die duurde tot de modernisering van Egypte.

Middeleeuwen

Tijdens de middeleeuwen werd Egypte geregeerd door verschillende heersers met verschillende tribale achtergronden. De Fatimiden toonden een grote tolerantie tegenover de Kopten en zorgden voor een tijd van vrede. Helaas volgde hierop een van de zwaarste periodes van vervolging. In de jaren 1012-1015 werden veel kerken en kloosters verwoest, vele geestelijken vervolgd en soms vermoord, en Kopten werden uit openbare functies gezet.

Tussen 1047 en 1077 verhuisde het Koptische patriarchaat van Alexandrië naar Kaïro. Tot de dag van vandaag verblijft het patriarchaat in Abbasya in de stad Kaïro. De Koptische paus houdt echter nog altijd zijn oorspronkelijke titel van Patriarch van Alexandrië. Een van de belangrijkste gevolgen van de verhuizing was de verdere vervreemding van andere kerken die in Alexandrië bleven. Na de veertiende eeuw stopt de opgetekende Koptische geschiedenis. De enige bronnen tussen die tijd en de negentiende eeuw waren moslimschrijvers of westerse pelgrims en reizigers.²⁶

De Kopten en de staat: de moderne tijd van Muhammad 'Ali tot vandaag

Muhammad 'Ali

Tot het aantreden van Muhammad 'Ali als heerser van Egypte kunnen de Kopten omschreven worden als een verwaarloosde, gemarginaliseerde en vervolgde minderheid. Ze werden niet erkend als volledige burgers maar werden

behandeld als *dhimmi*, een islamitische term voor niet-moslims die binnen een islamitische staat leven. Muhammad 'Ali kwam in 1805 aan de macht in Egypte en legde de basis voor het moderne Egypte. Hij zorgde voor grote economische en politieke veranderingen. Vooral belangrijk voor de Kopten waren de administratieve veranderingen die het maatschappelijke landschap van Egypte en de juridische grenzen tussen inwoners bepaalden. Vivian Ibrahim zegt hierover: 'Muhammad 'Ali volgde een strategie van inclusie van alle inwoners van Egypte binnen het territoriale gebied. Hiertoe implementeerde hij een beleid van religieuze en etnische tolerantie (...). Het werd christenen voor de eerste keer toegestaan om kerkklokken te luiden en het kruisbeeld in het openbaar te dragen.'²⁷ Hiermee kwam een einde aan de tijd waarin Egyptische heersers de Kopten officieel konden vervolgen of dwingen zich tot de islam te bekeren. De Kopten werden nu volwaardige burgers met rechten. Ze begonnen kerken, scholen en ziekenhuizen te stichten.

Hervormingen onder paus Kyrillos (Abu Islah)

De opvolgers van Muhammad 'Ali gingen verder met de modernisering en tolerantie naar andere religies. Aangespoord door deze modernisering ondernam paus Kyrillos IV (ca. 1854-1861), later *Abu al Islah* genoemd oftewel 'Vader van Hervorming', een enorme transformatie binnen de Koptische kerk. Hij startte opleidingen voor de geestelijkheid, hervorming van de kerkelijke administratie en het openen van scholen voor leken.²⁸ Hij was de eerste die de drukpers gebruikte in Egypte en liet Koptische en liturgische boeken drukken. Het gebruik van de boekdrukkunst had effect niet alleen binnen de kerk maar in het hele land. Hij verklaarde de oorlog aan corrupte geestelijken, onkunde en bijgeloof. Hij stond bekend om zijn kritische houding tegen overdrijving rondom de iconografie binnen de Koptische erfenis.

Einde van het liberalisme en opkomst van het islamisme

Halverwege de negentiende eeuw kwamen steeds meer westerse christelijke missionarissen naar Egypte. Deze missiegenootschappen hadden in twee opzichten grote invloed op de Kopten: ten eerste in de vorming van religieus onderwijs, en ten tweede door een nadruk op maatschappelijke dienstverlening voor armen, weduwen en andere mensen in nood. De aanwezigheid van westerse missionarissen kan beschouwd worden als het zaad voor de huidige relatie tussen de Koptische kerk en de Katholieke, Anglicaanse en evangelische kerken.

In 1882 versloegen Britse troepen het Egyptische leger geleid door Ahmed

'Urabi, en vond de Britse bezetting van Egypte plaats. De Britse bezetting was vooral een kwestie van nationaal belang voor de Kopten en niet van religieus belang, want de Britten behandelden moslims en Kopten op identieke wijze. In deze context ontstond een nieuwe nationaal en politiek identiteitsgevoel binnen de Koptische gemeenschap. Kopten werden actiever in politieke partijen en maatschappelijke instellingen. Dit was een van de weinige periode in de geschiedenis van Egypte dat moslims en Kopten een gezamenlijk doel hadden, namelijk het bestrijden van de Britse bezetter. Dit gemeenschappelijke doel leidde tot meer samenwerking, ongeacht religieuze achtergrond.

In 1874 werd de Koptische Gemeenschappelijke Raad (*Majlis al-Milli*) opgericht, bestaande uit leken uit de Koptische bovenklasse. Deze raad was bedoeld om de paus bij te staan in 'de administratie van de financiële zaken van de gemeenschap'.²⁹ Dit omvatte ook het verstrekken van advies en praktische kennis op het gebied van recht, geneeskunde en financiële administratie. Deze periode, tot aan de jaren dertig, vormde voor Egypte de 'liberale periode'. Kopten waren politiek betrokken, bijvoorbeeld in politieke partijen als *El Wafad*, en vormden lekenbewegingen zoals de Vrije Kopten. Het kapitalisme was hen niet vreemd en velen namen deel aan diverse regeringen.

In 1928 richtte Hassan Al Banna, een islamitische onderwijzer, de Moslimbroederschap op. Nieuwe 'radicale ideologieën' ontstonden en Egypte begon zich te richten op arabisering en islamisering.³⁰ In de jaren daarna ontstonden meer radicale en politieke door de islam geïnspireerde groeperingen. De opkomst van de radicale islam leidde tot de neergang van de nog jonge liberale beweging. Kopten kregen nu te maken met discriminatie in 'openbare functies en verdeling van publieke fondsen, en zichtbare Koptische deelname in de landelijke politiek nam af tijdens het interbellum'.³¹ Moslimgeestelijken begonnen kritiek op het christendom te uiten in hun vrijdagpreken. Boeken en circulaire waarin het christendom werd bekritiseerd werden gepubliceerd. Liberale stemmen slaagden er niet in om de sterke groei van de radicale islam in te dammen. Gedurende deze periode tot aan de eenentwintigste eeuw, slaagden radicale moslimbewegingen erin om de attitude van moslims ten opzichte van christenen te veranderen, vooral in het agrarische zuidelijke deel van Egypte en in plaatsen waar het niveau van onderwijs het laagst is. Helaas gold dit tot voor kort voor het overgrote deel van de bevolking.

Sinds de militaire coup van 1952 tot vandaag

In 1952 pleegde Gamal Abdel Nasser met zijn getrouwen een militaire coup en

greep de macht in het land. Daarmee veranderde Egypte van een koninkrijk in een republiek. Nasser, die tot de coup lid was van de Moslimbroederschap, veranderde van strategie nadat hij het presidentschap had aanvaard. Hij arresteerde leden van de broederschap na hen te hebben beschuldigd van een vermeende poging om hem te vermoorden. Rond dezelfde tijd, in 1959, werd Kyrillos (Cyril) VI tot paus gekozen na de dood van paus Yousab in 1956. Nasser wilde een nieuwe richting inslaan, en 'smeedde een hechte en persoonlijk band tussen hemzelf en Kyrillos.' Nasser 'voerde ook een beleid in dat tenminste één Kopt vertegenwoordigd zou zijn in het kabinet, en na 1956 zette hij een systeem op waarbij tien leden rechtstreeks door het parlement zouden worden benoemd'.³² Ondanks deze mooie maatregelen bleek er geen ruimte om dit in de praktijk te brengen. In 1956 vielen Israël, Groot-Brittannië en Frankrijk het land binnen. Daarna, in 1967, kwam een invasie van Egypte door Israël, dat de Sinai overnam. De jaren van Nasser waren jaren van oorlog. Er was geen ruimte voor sektarische spanningen, en Nasser had de islamisten al gevangen gezet. De radicalere moslimbewegingen hadden de gedachten van mensen echter al beïnvloed.

Na de dood van Nasser in 1970 werd Sadat benoemd als president. Hij was bang voor de communisten in Egypte die hij als een bedreiging zag. Hij besloot daarom om alle islamisten vrij te laten en financierde hen in het geheim. Sadat noemde zichzelf in een van zijn openbare toespraken 'een moslimpresident van een moslimland'. De radicale islam bloeide weer op, geestelijken werden door Saudi-Arabië gefinancierd met wat 'oliegeld' werd genoemd. Sektarische conflicten ontstonden. Menigten van moslims en radicale islamisten vielen christenen en hun kerken aan en pleegden moordaanslagen. In de meeste gevallen werd niet ingegrepen door de politie en veiligheidsdiensten, en zelden werd iemand die deze misdaden had begaan voor de rechter gesleept. Dit is nog altijd het geval.

Tijdens het pausschap van Shenouda III ontstond een crisis in de verhouding tussen de kerk en de staat. President Sadat ondertekende een vredesverdrag met Israël na de oorlog van 6 oktober 1973. Het land was verkeerd in tweespalt: sommigen waren blij met het verdrag, anderen zagen het als verraad. Paus Shenouda behoorde tot de laatste groep. In 1981 arresteerde Sadat alle tegenstanders, waaronder paus Shenouda. Hij kwam onder huisarrest te staan in het klooster van Sint Bishoy. Deze crisis zorgde voor nieuwe spanningen tussen kerk en staat. Op 2 januari 1985, ruim drie jaar na de moord op Sadat, werd hij bevrijd uit zijn gedwongen verblijf door president Hosni Mubarak. Shenouda keerde terug naar Kaïro, waar hij op 7 januari het kerstfeest vierde met een mis die werd bijgewoond door meer dan tienduizend gelovigen.

Paus Shenouda trok lering uit zijn gevangenschap. In zijn latere jaren als paus onderhield hij een nauwe relatie met Mubarak. Hij ondernam nooit rechtstreekse actie tegen Mubarak of de staatsveiligheidsdienst wanneer christenen werden gedood of kerken werden aangevallen. Maar hij was een slimme politicus en wist wat hij moest zeggen en wanneer. Hij wist ook wanneer hij de Koptische diaspora in Europa en Amerika moest inzetten om hun landen te overtuigen druk te zetten op de Egyptische overheid en zo extra beveiliging te krijgen voor christenen en hun kerken.

De Egyptische samenleving veranderde drastisch na 1960. Radicale islamitische bewegingen kwamen op en de politieke islam werd leidend onder Egyptenaren. De grote maatschappelijke veranderingen zijn goed te zien door foto's te vergelijken van mensen in de jaren zestig en van tien of meer jaren later. Christenen worden nu beschouwd als ongelovigen. Op feesten is het ongepast om hen te begroeten of te feliciteren. Je hoort ze de hand niet te schudden of met ze eten. De kloof tussen moslims en christenen werd enorm. Haat zaaien is normaal geworden in moskeeën en op islamitische televisiekanalen. Vervolging van Kopten keerde terug in heel Egypte, op initiatief van gewone mensen. Dit werd oogluikend toegestaan door de staat. Veiligheidsdiensten en de politie hielden zich steeds afzijdig. Als gevolg van deze ontwikkelingen verdwenen Kopten uit het openbare en politieke leven. Een nieuwe situatie ontstond voor de Kopten: hoewel de officiële relatie met de staat goed was, was de maatschappelijke realiteit dat niet. De Kopten beschouwden de kerk als hun land. Velen emigreerden na 1970. De vijftien miljoen christenen leefden nu binnen de kerk, vervreemd van de maatschappij. De kerk fungeerde in feite als een vervangend tehuis en breidde zich uit. Ze bouwde sociale clubs, organiseerde voetbalcompetities, sporttoernooien, theateruitvoeringen en diverse soorten bijeenkomsten in bijgebouwen behorende tot de kerken.

Dit alles veranderde plotseling na de revolutie van 2011. De Kopten begonnen zich weer actief te mengen in de politiek en in politieke partijen. Zelfs de kerk riep op tot politieke betrokkenheid. Kopten sloten zich aan bij publieke verenigingen en voorzieningen. Tot 2011 was de kerk de enige politieke stem die namens de christenen sprak, en de kerk wilde nooit in aanvaring komen met de staat. Aan het begin van de revolutie van 2011 steunde de kerk Mubarak, maar weinig Kopten deelden deze houding. In plaats daarvan waren zij voorstanders van de revolutie en vielen zij de kerk en haar leiders aan vanwege hun standpunt. Geleidelijk veranderde de positie van de kerk echter, en uiteindelijk kwam ook zij achter de revolutie te staan. Toen El Sisi in 2013 een militaire coup pleegde,

steunde de kerk dit vanaf de eerste dag, en ook de meeste Kopten stonden hier achter, uit angst voor de Moslimbroederschap. Geen van de partijen, noch de kerkleiding noch de Koptische bevolking, formuleerde echter ooit een politieke theologie waarin zij hun positie uiteenzetten.

Conclusie: bredere consequenties en toekomstperspectief

De geschiedenis van de Koptische kerk leert, dat verschillende factoren in positieve of negatieve zin invloed kunnen hebben op de relatie tussen kerk en staat. Dit kunnen religieuze redenen zijn, afhankelijk van de religieuze overtuigingen en (on)verdraagzaamheid van de heersers. Er kunnen ook politieke factoren een rol spelen, zoals een vermoeden van disloyaliteit onder religieuze minderheden, of juist de behoefte aan steun van deze minderheden. Ook sociale en economische redenen hebben invloed op de relatie: een behoefte aan stabiliteit en orde kan bepalen hoe men zich tot elkaar verhoudt, maar ook jaloezie en hebzucht, bijvoorbeeld als een bepaalde groep beter opgeleid is en/of betere banen heeft.

De geschiedenis laat ook zien dat de Koptische kerk verschillende *coping* mechanismen of overlevingsstrategieën heeft ingezet om als minderheid met spanningen tussen kerk en staat om te gaan. Die varieerden van het uitoefenen van invloed tot juist kiezen voor isolement, van samenwerken en collaboreren, tot *in ultimo* als martelaar getuigenis te geven van standvastigheid in het geloof. Het christelijke geloof heeft de Kopten geïnspireerd tot een samenlevingsvisie waarin er vrijheid is om de eigen godsdienst en identiteit te uiten, waar bescherming is tegen vervolging en overtreders berecht worden, en waar volledig burgerschap geldt met gelijke kansen voor allen, ongeacht religieuze achtergrond. Deze samenlevingsvisie wordt intellectueel nauwelijks expliciet gearticuleerd, maar blijkt uit het gedrag en de verlangens van Kopten. Helaas bestaat zo'n samenleving nog altijd niet in Egypte.

Hoe verder? Hoewel paus Tawadros een voorstander van hervormingen lijkt te zijn, is hij op politiek gebied niet altijd even handig als zijn voorganger. Je zou kunnen zeggen dat de kerk geen lessen heeft geleerd uit het verleden, maar de Koptische bevolking wel. De kerk bepleit gehoorzaamheid aan de heerser ongeacht de situatie, maar de meeste Kopten zijn het in dat opzicht niet met hun kerk eens. De staat maakt misbruik van de situatie, door het gedrag van de kerk tegenover de staat nagenoeg af te dwingen. Voorbeelden hiervan zijn dat de kerk onder druk werd gezet om de Kopten te dwingen bepaalde parlementsleden te kiezen, de huidige president te herkiezen, en in te stemmen met het politieke en

economische beleid van de regering. De staat zet nog altijd sommige partijen van de politieke islam, zoals het salafisme, in om de kerk onder druk te zetten wanneer men vindt dat de kerk het staatsbeleid onvoldoende steunt.

Hoewel het lijkt alsof de Kopten bevroren zijn in hun sociaal-politieke ontwikkeling, valt niet te voorspellen wat de toekomst brengt. De politieke situatie is instabiel en de economie is er slecht aan toe. Westerse landen zouden druk op de Egyptische regering kunnen zetten om die te bewegen tot echte politieke en religieuze hervorming. Sisi probeert het westen bang te maken, met de islamisten als excuus om hervormingen uit te stellen. Het westen zou ook haar visie op de politieke islam en de Moslimbroederschap moeten heroverwegen. Het beschouwt hun aanhangers slechts als politieke oppositie en verleent politiek asiel aan leden van de Broederschap, terwijl asiel geweigerd wordt aan christenen. Europa lijdt nu onder de gevolgen van dit beleid. In feite zijn islamisten en de Moslimbroederschap voorstanders van een islamitische staat. Dat zeggen ze misschien niet hardop, maar het is te lezen in hun literatuur en ze adverteren dit volop. De politieke islam staat bekend om zijn gewelddadige en radicale ideeën en mag niet gezien worden als alleen maar een vredelievende politieke oppositie. Westerse politici en overheden in Europa, Canada en de Verenigde Staten zouden hun beleid op dit gebied moeten heroverwegen.

‘Als je je eigen traditie kent, kun je beter in gesprek met de ander’

Interview met Michael Bakker en Simon Ririhena



‘Als je je eigen traditie kent, kun je beter in gesprek met de ander’

Interview met Michael Bakker en Simon Ririhena

Simon Ririhena is onderzoeker aan de Protestantse Theologische Universiteit met als specialisme intercontextuele theologie. Hij is hoofd van het Centrum voor Niet-Westerse Theologie en aan Foundation Academy Amsterdam en directeur van het Moluks Theologisch Seminarie.

Michael Bakker is directeur van het Amsterdams Centrum voor Orthodoxe Theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam en priester in de Russisch-Orthodoxe Parochie van de Heilige Nikolaas van Myra te Amsterdam.

Welke gebeurtenissen in jouw levensverhaal hebben jouw politieke visie beïnvloed en gevormd?

Simon: ‘Mijn politieke bewustwording is met de papelepel ingegoten. Ik ben van Molukse afkomst, mijn ouders zijn hier gekomen. Ik kom uit een militair geslacht in dienst van de Nederlanders. De politiek heeft grote invloed op onze gemeenschap gehad, Molukkers hebben vierhonderd jaar lang de Nederlandse overheid gediend. Ik ook, onder andere in verschillende directiefuncties bij het Ministerie van Defensie, en ik ben zelfs geridderd, net als generaties voor mij.

De politiek heeft zich nooit aan zijn woord gehouden. Er zijn beloftes gedaan aan de eerste generatie, militairen, die nooit zijn nagekomen. Dat trauma is zo gigantisch, dat merk je nog steeds aan de derde, vierde generatie Molukkers. Ze zoeken ontzettend naar hun identiteit. Als de vervlakking toeslaat dan baseren ze zich op het RMS-ideaal (de Republiek der Zuid-Molukken) en de vlag. Maar dat ideaal bestaat pas sinds 1950, onze identiteit gaat veel verder terug. Ik vertel jongeren vaak: “Aan jouw naam weet jij, tot welke sociale verbanden binnen onze samenleving je behoort en welke grond je hebt.” Die kennis, dit verbondsdenken met mens en natuur, is maar fragmentarisch overgeleverd.’

Welke lessen kan de politiek uit dit verleden trekken?

Simon: ‘Het gaat om rechtvaardigheid en erkenning. Molukkers zijn militairen,



en zo moet je hen ook aanspreken: de enige echte erkenning is een militaire erkenning. In bredere zin zijn er drie R'en belangrijk. *Recognition*: erken dat we in een multiculturele samenleving leven, en dat er verschillen zijn. *Respect*: dat betekent dat we niet langs elkaar heen leven maar moeten investeren in elkaar. *Reconciliation*: we moeten ons met elkaar en ons gezamenlijke verleden verzoenen zodat we met elkaar verder kunnen in dit land.'

En wat is jouw verhaal Michael?

Michael: 'Ik ben eigenlijk een minderheid in een minderheid, een autochtone Nederlander die in de Orthodoxe traditie is gestapt. Ik ben van huis uit Slavist, en ben door mijn studie met het Orthodoxe geloof in aanraking gekomen. De Orthodoxie was voor mij liefde op het eerste gezicht. Inmiddels ben ik al vier jaar priester in de Russisch Orthodoxe kerk in Amsterdam. Daarnaast ben ik directeur van het Amsterdams Centrum voor Orthodoxe Theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam. In deze functie heb ik veel te maken met de politiek, en de politieke consequenties van mijn keuze voor de Orthodoxe kerk ben ik eigenlijk nu pas aan het doordenken. Eén onderdeel van ons emancipatieproces is dat wij erkenning willen hebben als aparte denominatie zodat we ook geestelijk verzorgers kunnen leveren bij Defensie en Justitie. Orthodoxen gaan niet allemaal naar de kerk, maar als het er op aan komt, als ze in de gevangenis zitten, in het ziekenhuis liggen, of op uitzending zijn, reken maar dat ze dan zeggen: ik ben Orthodox. Dat besef zit heel diep. Wij zeggen altijd: we zijn een inheemse religie, kijk naar koningin Anna Pavlova, zij is altijd Orthodox gebleven! Dankzij onderzoek van de overheid weten we dat er een kwart miljoen Orthodoxen in Nederland wonen, en dit heeft ons gestimuleerd om onszelf te organiseren en uit een soort calimero-reflex te komen.'

Dus politieke erkenning heeft jullie gestimuleerd om naar buiten te treden?

Michael: 'Zeker! Een paar jaar geleden hebben we onszelf als parochie in Amsterdam de vraag gesteld wat wij voor de stad kunnen betekenen. Job Cohen was toen nog burgemeester, en hij zei: "Jullie kunnen dingen doen die wij als gemeente niet in een overheidsregeling kunnen vatten." Wij zagen daar een mooie uitdaging voor ons in, want Orthodoxen dreigen soms in een liturgisch isolement te blijven hangen. Maar kerk en overheid kunnen prima samenwerken, ieder op zijn eigen gebied.'

Hoe verloopt die samenwerking met de overheid in de praktijk?

Michael: 'Het christendom in Nederland was van oudsher georganiseerd in zuilen, met als twee hoofdstromingen het katholicisme en het protestantisme. Veel structuren zijn volgens deze lijnen georganiseerd, hoewel er inmiddels veel meer wordt samengewerkt dan vroeger. Ook politiek gezien zijn de katholieken en de protestanten onze eerste bondgenoten. De aanwezigheid van Orthodoxen creëert nu een driedeling. In de praktijk blijkt respect voor ieders eigenheid toch lastig te zijn. De VU – waar mijn werkplek is – blijkt bijvoorbeeld toch een heel protestantse faculteit te zijn. Wij willen niet koloniaal behandeld worden, en als men probeert om ons ondergeschikt te houden levert dat natuurlijk verzet op. Wij zijn ook tweeduizend jaar oud! Dus ook hierin is erkenning, door onze geloofsgenoten, cruciaal. Het grappige is, ik ben een autochtone Nederlander, maar ik kan me steeds meer voorstellen hoe verschrikkelijk het is om met zo'n koloniale attitude behandeld te worden.'

Nederlanders zijn zich daar vaak helemaal niet van bewust.

Michael: 'Absoluut, de VU zegt ook voor diversiteit te zijn. Maar als je hier zegt autonoom te willen zijn en over je eigen budget te willen beschikken, zeggen ze: "Nee nee, dat regelen we wel voor jullie". Nou mooi niet, wij willen onze eigen zaakjes runnen. Als je echt respect hebt voor de ander, dan heb je ook respect voor de autonomie van de ander. En daar gaat nog wel heel veel mis in Nederland.'

In Nederland wordt veel gediscussieerd over zaken als nationale identiteit en nationale gemeenschap. Hoe kijken jullie daar naar?

Simon: 'Ik gebruik vaak het begrip dubbele contextualiteit. Als Molukse christenen hebben we het christen-zijn hier in Nederland anders moeten invullen dan we in de Molukken gewend waren. En ook onze sociale structuren met bondgenootschappen hebben we moeten herdefiniëren. Ik denk dat autochtone Nederlanders met alle verandering en globalisering zichzelf ook opnieuw moeten uitvinden.'

Michael: 'Precies. Respect betekent dat als je ergens komt, je eerst kijkt wat er al aanwezig is, en dat is een hele rijke traditie. Altijd als ik hier in de VU voorbij het beeld van Abraham Kuijper loop dan groet ik hem. Maar er is een volstrekte kaalslag, als je hier zegt 'sovereiniteit in eigen kring', dan weten ze niet eens waar je het over hebt. En het is heel moeilijk om respect te hebben voor iemand die zijn eigen achtergrond niet respecteert. Als je de rijkdom van je eigen traditie kent, kun je veel beter in gesprek met de ander.'



Welke rol speelt het geloof daarin?

Simon: 'Als je kijkt naar mensen uit niet-westerse landen, dan hebben ze bijna per definitie een mythisch instelling, een wereldbeeld waarin God directe bemoeienis heeft met de mens. Zelfs als mensen niet meer naar de kerk komen, uit dit zich in symbolen, in taal, in rituelen.'

Michael: 'Wat mij aansprak in de Orthodoxe kerk was het gevoel voor traditie wat Orthodoxen heel sterk hebben. Het grappige is dat wij hierdoor veel dichter staan bij de wereld die niet de hele middeleeuwen, Renaissance en Verlichting heeft meegemaakt. Voor ons vanuit het oosten gezien zijn katholiek en protestants twee kanten van dezelfde medaille: alles rationeel beredeneren, in plaats van ruimte te maken voor het heilige, de mystiek, dat wat niet in taal te vatten is. Mijn eigen onderzoek gaat ook over de link tussen de Orthodoxie, moderne psychologie en wat Plato en Aristoteles al zeiden: eerst komt het noëtische, intuïtieve weten, en vervolgens leg je het uit. De psychologie toont aan dat je grote beslissingen intuïtief neemt. Ik denk dat het oosters christendom in dat opzicht ook iets brengt wat in het westen verloren is gegaan.'

Op welke manier is jullie achterban politiek betrokken?

Simon: 'De Molukse gemeenschap stemde van oudsher op de PvdA. Daar zijn ze hard van teruggekomen, want het woord van een Molukker is anders dan het woord van een Nederlander. Het woord van een Molukker is: als je zegt "Ik kom morgen", dan kom je morgen. Het woord van een Nederlander moet je niet zo opvatten, het is altijd binnen een bepaalde context bedoeld... Ze komen het gewoon niet na. Het CDA doen we ook niet aan mee, die is zo aan het verrechtsen. Ik denk dat het vooral voor Molukse kerkleiders van belang is dat een partij consequent en principieel uitspraken doet, ook als ze in de coalitie zit.'

Is dat weer dat verlangen naar rechtvaardigheid?

Michael: 'Absoluut. Er springen twee onderwerpen echt uit: het kinderpardon – gelukkig is dat nu geregeld – en de opvang van vluchtelingen. Nederland had boter op zijn hoofd toen het meedeed met de Irak-oorlog. Dat heeft er voor gezorgd dat alles is gaan schuiven in het Midden-Oosten. Kijk, dictators zijn geen prettige mensen, maar moet je zien wat voor een puinzooi het nu is! En wie moeten er vluchten? De christenen! Er zijn straks geen christenen meer over. In Palestina zijn ze voor het grootste deel al weg, in Irak en Syrië ook. Nederland heeft een morele verantwoordelijkheid voor deze christenen. Zorg dat je ze toelaat, het zijn hartstikke goeie mensen, ze werken en leren keihard en zijn een enorme

aanwinst. En dan tot slot nog: meet toch met gelijke maten, en geef Israël, een enorme agressor, geen speciale positie.'

U noemt Israël. De ChristenUnie heeft een redelijk sterke pro-Israël positie, hoe zou u daarop reflecteren?

Michael: 'Ja dat is typisch die echt protestantse achtergrond: oogkleppen op, en alles wat Israël doet is goed. Maar wees alsjeblieft consequent, houd je gewoon aan internationale verdragen. Een staat moet je niet op een emotionele manier beoordelen, je moet kijken naar de handelingen die plaatsvinden.'

Tot slot, wat zou u de ChristenUnie nog mee willen geven?

Simon: 'Hanteer rechtvaardigheid en gastvrijheid als twee fundamentele kernbegrippen, en pas de drie R'en – *recognition*, *respect* en *reconciliation* – toe, dan kom je al een heel eind!'

Michael: 'Verlaag je niet tot het discours van Wilders en Baudet, blijf gewoon staan! Sommige dingen zijn nou eenmaal moeilijk uit te leggen, maar als je authentiek bent, als je staat voor wie je bent, dan herkennen de mensen dat wel.'

3

Een nieuwe wereld, nog altijd een haalbare droom. Bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika

3. Een nieuwe wereld, nog altijd een haalbare droom. Bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika

Luiz Carlos Susin

Prof. dr. Luiz Carlos Susin is hoogleraar aan de Pauselijke Katholieke Universiteit van Rio Grande do Sul, Brazilië, en hoogleraar aan de Hogeschool voor Franciscaanse Theologie en Spiritualiteit in Porto Alegre. Hij is lid van de Franciscaanse Orde van de Minderbroeders Kapucijnen, lid van de Interdisciplinaire Raad van Advies van de Conferentie van Religieuzen in Brazilië (CRB), en Algemeen Secretaris van het Wereldforum voor Theologie en Bevrijding (WFTL).

De bevrijdingstheologie kan gezien worden als de meest indringende en vernieuwende theologische ontwikkeling onder intellectuelen in de tweede helft van de twintigste eeuw. Ze heeft historische, maatschappelijke en politieke wortels en een spirituele ziel, want de kern wordt gevormd door theologie. Ze heeft ook wereldwijde consequenties die verder reiken dan haar eigen tijd en oorsprong in Latijns-Amerika. De Latijns-Amerikaanse theorie van bevrijding heeft in andere delen van de wereld vergelijkbare theologieën ontmoet, en ook daar nieuwe ideeën en profetieën gegenereerd.

Dit hoofdstuk bestaat uit drie delen. Allereerst schetsen we de historische en culturele context waarbinnen de bevrijdingstheologie is ontstaan, door het wereldbeeld van de bewoners van dit continent te verklaren, met haar mengeling van religie, mystiek en profetische denkbeelden, en de politiek geladen boodschap van rechtvaardigheid en vrede die we in de bevrijdingstheologie herkennen.¹ Daarna richten wij ons op de twintigste eeuw, met speciale aandacht voor de roerige tweede helft van die eeuw, toen de bevrijdingstheologie ontstond. Als laatste beschouwen we recente ontwikkelingen, de mogelijke toekomst, en consequenties voor de huidige tijd.

Latijns-Amerika: de last van koloniale normen

De precolumbiaanse erfenis

Het Amerikaanse continent – Latijns-Amerika, het Caraïbisch gebied en Noord-Amerika – werd door Europeanen ‘de nieuwe wereld’ genoemd. Het is een uitgestrekt werelddeel dat van de Noordpool tot de Zuidpool reikt, met een enorme geografische, etnische, taalkundige, culturele en religieuze diversiteit. Desondanks wisten Simón Bolívar en José de San Martín² de eeuwenoude en natuurlijke dromen van de volkeren van dit continent die nog altijd in het collectieve geheugen voortleefden, te vertolken. Hiermee slaagden zij er in om zich aan het begin van de negentiende eeuw te ontwikkelen tot leiders in de strijd tegen de Spaanse kolonisator. Zij vertolkten de droom van het moederlijke en relationele gevoel dat de aarde echtgenote is van de zon of de hemel, en moeder van haar bewoners. Dit was ook de droom van een aaneengesloten ‘groots land’, zonder grenzen die volkeren scheiden, waarin iedereen kind is van dezelfde ‘moeder aarde’. Dit ‘magisch realisme’, een mengvorm van harde werkelijkheid en een vindingrijke en creatieve fantasie, heeft haar sporen nagelaten in de literatuur, de film en de poëzie van Latijns-Amerika sinds koloniale tijden. Zij uit zich niet alleen in de diversiteit³ en uitbundige creativiteit, maar laat ook de kracht zien van deze dromen: zelfs wanneer zij worden onderdrukt, weten ze te overleven en verzet te bieden.

Rodolfo Kusch, een Argentijnse filosoof en antropoloog, helpt ons om wat hij beschrijft als ‘profound America’ – ‘diepgravend Amerika’ – te begrijpen, en wat de ontmoeting met de Europese veroveraars betekende. Volgens Kusch is er een radicaal verschil in betekenis tussen het Spaanse werkwoord *ser* = ‘zijn’, het belangrijkste werkwoord in de Grieks-westerse cultuur, en het Spaanse werkwoord dat het beste uitdrukking geeft aan het ‘diepgravende Amerika’, namelijk *estar* = ‘samen zijn, ergens zijn, erin zijn’. Volgens Kusch liet de Europese veroveraar van de zestiende eeuw zich inspireren door de expansieve dynamiek van het *ser*, het ‘zijn’, net als in de verhalen van de Ilias en de Odyssee: de dominantie van de één over de ander, leidend tot de uiteindelijke vernietiging van de ander. Deze expansieve, koloniale, indringersmentaliteit, die wat van de ander is vernietigt door het voor zichzelf op te eisen, is telkens gelegitimeerd door een beroep te doen op goden, eer of beschaving.

De inheemse culturen van Amerika daarentegen zijn geworteld in het werkwoord *estar*: vertrouwen hebben in de armen van een liefdevolle moeder aarde, in eenvoud samenleven met andere vormen van leven, vooral met de dieren, in

zo'n hechte relatie tot de omgeving staan dat zelfs het bewerken van het land en het doden van een dier vergezeld gaan met rituelen en gebeden die tot de aarde en het dier zijn gericht.

De radicale tegenstellingen tussen de inheemse en westerse culturen vinden hun oorsprong in het begrip van eigendom. Terwijl in het westen het begrip van eigendom inhoudt dat de eigenaar zijn bezit mag opeisen en ermee mag doen wat hij wil voor eigen gewin, zien de inheemse volkeren zich daarentegen als 'kinderen van de aarde'. Zij respecteren de aarde zoals een kind zijn moeder respecteert. De ontdekking van de 'nieuwe wereld', die uitmondde in exploitatie en kolonisatie, was feitelijk niet een ontdekking van iets nieuws, maar een vernietiging van oude tradities en culturen.⁴ De inheemse volkeren werden niet alleen verleid, maar verkracht en onderworpen aan het Europese kolonisatieproject. Hun culturen, hun manieren van leven werden genegeerd, zelfs gedemoniseerd. Toen de 'nieuwe wereld' nog maar net 'ontdekt' was, vond een massale genocide plaats, enerzijds door ziektes die de westerlingen met zich mee brachten, anderzijds door gedwongen arbeid in de vorm van slavernij. Deze tragedie zal het Amerikaanse werelddeel altijd blijven markeren. De lokale culturen, ontsierd en versplinterd, werden verdrongen en gingen in verzetstand.

Kolonisatie en christendom

Zoals we allemaal weten kwam daarna de moderne slavernij op gang, met de handel in Afrikanen ter vervanging van de inheemse bevolking. Om deze moderne slavernij te rechtvaardigen binnen het christendom waren twee maatregelen nodig, de ene antropologisch van aard, de andere theologisch. Antropologisch gezien werd een raciale hiërarchie bedacht op basis van huidskleur – een moderne uitvinding – met de blanke bovenaan en de zwarte onderaan. Daarmee werd het normaal om de ander als bezit te beschouwen en de natuur om te vormen tot gebruiksvoorwerp. Theologisch gezien was er het 'Afrikaniseren' van Cham, de vervloekte zoon van Noach, die zijn vader naakt zag, en het daardoor verdiende om tot slaaf gemaakt te worden door de nakomelingen van zijn broers, die hun vader respectvol bedekten.

Om het hedendaagse Latijns-Amerika te begrijpen is het belangrijk te begrijpen welke rol het christendom speelde bij het koloniale slavernijstelsel. De kerkelijke organisatie in die tijd was gebaseerd op een patronagesysteem, een specifieke vorm van samenwerking tussen kerk en staat. De centrale kerk in Rome verstrekke kerkelijke privileges aan de koningen en hun politieke vertegenwoordigers in de nieuwe wereld, in ruil voor de garantie van evangelisatie

en opname in de Rooms-Katholieke kerk. Kerkelijke ambtenaren – bisschoppen en priesters – werden hiermee functionarissen van de overheid, benoemd en betaald door de staat. Bisdommen en parochies werden opgericht of gesloten door de overheid. Veel bisschoppen en priesters werden belangrijke politieke spelers. Deze vorm van cultureel-politiek christendom werd vaak afgebeeld als een missionaris met een kruis, naast de veroveraar met een zwaard. Ook na de onafhankelijkheidsstrijd, in ieder geval tot het einde van de negentiende eeuw, bleven kerk en overheid op deze manier nauw met elkaar vervlochten. Dit toont aan hoe structuren die ontstaan zijn onder het kolonialisme kunnen voortbestaan ook na politieke onafhankelijkheid.

Kortom, terwijl de Rooms-Katholieke kerk de helft van haar aanhang in Europa kwijtraakte, won het door deze manier van evangelisatie grote delen van de bevolking van de nieuwe wereld. Maar tegen een enorme prijs, namelijk het religieus legitimeren van de kolonisatie en de misstanden die het voortbracht. Afwijkende en waarschuwend geluiden waren sinds de zestiende eeuw wel te horen. Theologen van de Dominicaanse orde en van de recent opgerichte Sociëteit van Jezus, de Jezuïeten, kregen de opdracht de juridische status van inheemse volkeren te onderzoeken. Zij grepen terug op de theorie van de natuurwet, geleid door de scholastici en hun christelijke herlezing van Aristoteles. En ze lieten zich vooral inspireren door argumenten uit de Heilige Schrift. António de Montesinos, Bartolomé de Las Casas en José de Acosta verdedigden de rechten van de inheemse volkeren. Over het algemeen waren zij uitzonderingen, door te argumenteren dat het hier om mensen ging met dezelfde rechten als elke christen, zelfs als ze geen christen waren. Politiek actieve priesters en leden van missieordes ontpopten zich als strijders voor onafhankelijkheid en dekolonisatie, en met hun concept van een nieuw samenlevingsmodel droegen ze bij aan aspiraties van vrijheid en afschaffing van de slavernij. Sommigen van hen werden verbannen of betaalden daarvoor met hun leven.

Vijftig glorieuze jaren: terugkeer naar de bron, vernieuwing en bevrijding van Latijns-Amerika

De Engelse historicus Eric Hobsbawm omschreef de twintigste eeuw als bestaande uit drie fasen:

- a) de uitbarstingen van vele conflicten, waaronder twee wereldoorlogen, en het onafhankelijk worden van landen in Afrika en Azië;
- b) de gouden tijd, vanaf 1960, gekenmerkt door economische opleving en de

mythe van vooruitgang;

c) de neergang van het communisme, met de val van de Berlijnse muur en het IJzeren Gordijn.

Latijns-Amerika had haar eigen context, die leidde tot specifieke ontwikkelingen binnen de kerken en in het religieuze denken, met name de bevrijdingstheologie.

Guerilla en het evangelie

Hoewel de meeste Latijns-Amerikaanse landen zich in de negentiende eeuw al officieel hadden losgemaakt van hun koloniale overheersers, bleven de koloniale structuren in stand met de hiërarchische relaties tussen de elite en het overgrote deel van bevolking. Dit kan een 'patrimoniale visie' van de staat worden genoemd, waarbij het leek alsof de elite het recht had om het volk in een slavernijachtige situatie te behouden. Maar aan universiteiten en onder arbeiders in de steden groeide ondertussen de bewustwording van burgerschap en klonk de roep om meer gelijkheid.

Het is belangrijk de naoorlogse geopolitiek te schetsen van de door de Koude Oorlog verdeelde wereld. De twee grootmachten – de Verenigde Staten en de Sovjet-Unie – streden om overwicht. Dit betekende ook een ideologische strijd tussen enerzijds het liberalisme dat is ingebed in een kapitalistisch systeem en gebaseerd op eigendom, en anderzijds het socialisme en communisme, met planeconomieën en intensieve staatsbemoeienis. De zuidelijke landen werden strijdterreinen in het conflict tussen de twee grootmachten. Militaire dictaturen verscheurden veel landen in Latijns-Amerika, met technische en morele steun van de Verenigde Staten. Dit gaf weer kracht aan bestaande guerrillabewegingen of zorgde ervoor dat guerrilla's ontstonden waar die er eerder niet waren. Jongeren, vooral uit de middenklasse en studenten, kozen de kant van de guerrilla.

De ballingschap van intellectuelen naar de diaspora bood hen de kans om samen te analyseren wat er zich afspeelde op hun subcontinent. Dit leidde tot de theorie van afhankelijkheid, wat in het kort neerkomt op het volgende: 'wanneer twee economische partijen in ongelijke posities met elkaar in contact komen, leidt dit tot nog meer ongelijkheid.' Het directe gevolg was desillusie over de Noord-Amerikaanse bemoeienis met het continent, en verlies van de hoop dat een onderontwikkeld land zich zou kunnen ontwikkelen volgens het noordelijke model.

Verzet en creativiteit ontstonden vanuit religieuze hoek. De sterkste stimulans kwam uit de oecumene en het herlezen van de Bijbel, waarmee de kerken de kans kregen om zich te herpositioneren. Het herstel van de Wereldraad van

Kerken en de oprichting van de Latijns-Amerikaanse Raad van Kerken leidden bij de protestantse kerken tot de visie van een 'sociaal evangelie'. De Rooms-Katholieke kerk kwam op haar beurt tot een kritische lezing van de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid tijdens een bisschoppenconferentie van Latijns-Amerikaanse katholieken in Medellín, Colombia in 1968. De definitie van de kerk als 'kerk van het volk van God' werd omgedoopt tot 'kerk van de armen', omdat de overgrote meerderheid van de gelovigen op het continent tot de armen behoorde. Medellín werd binnen de Rooms-Katholieke kerk een keerpunt. In 1968, het jaar van de Parijse studentenopstand en de Praagse Lente, in twee steden van het noorden, vond tegelijkertijd de lente van Medellín plaats – de stad die bekend staat als de stad van de eeuwige lente en bloemen. Dit werd een kerkelijke lente die vandaag de dag nog steeds grote betekenis heeft.

Deze lente was allereerst gebaseerd op een 'terugkeer naar de bron', de herlezing van de Heilige Schrift en de kerkvaders. De Bijbel binnen de context van het vroege christendom werd hersteld als de ziel van de theologie, het hart van de prediking en het fundament voor de christelijke missie en aanwezigheid in de wereld. Ten tweede maakte het uitgangspunt van – in de woorden van het Tweede Vaticaans Concilie – *aggiornamento*, het bij de tijd brengen van de kerk, het de kerk mogelijk om een kritieke verzoenende stap te nemen naar de moderne tijd, vooral met betrekking tot democratische structuren en wetenschap. Deze twee uitgangspunten hadden samen duidelijke liturgische, pastorale, juridische en theologische consequenties voor de kerk.

Het Tweede Vaticaans Concilie had echter minder gevolgen voor de maatschappelijke kwesties: de armen, het structurele onrecht, de roep om transformatie. De bijeenkomst in Medellín en de Latijns-Amerikaanse kerken in het algemeen waren teleurgesteld over de elites die, ook al noemden ze zich christen, wrede dictaturen in stand hielden. Latijns-Amerikaanse kerken stonden op als 'stem van diegenen zonder stem', waarmee ze zich lieten stimuleren door de lekenbeweging Katholieke Actie met betrekking tot de relatie tussen geloof en politiek. Zij werden hierin van onderop gesteund door nieuwe kerkelijke gemeenschappen op *grassroot* niveau.

Hoewel de bevrijdingstheologie raakvlakken heeft met de klassenstrijd van het marxisme, leidt haar analyse niet automatisch tot atheïsme, gewelddadige revolutie en vervolging. Integendeel, in een lang gesprek met Fidel Castro legde de Braziliaanse Dominicaner monnik Frei Betto uit dat religie in Latijns-Amerika niet per definitie fungeert als het opium van het volk, zoals Marx beweerde. Door studie van de Bijbel en door hun plaatselijke betrokkenheid, bewustwording en

humanisering zijn kerkgenootschappen zaadjes van transformatie geworden.⁵ De kerken waren in de wreedste dagen van dictatuur de meest veilige plek voor allerlei bijeenkomsten. Zo ontstond, op het dieptepunt van de dictatuur in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw, een brede consensus onder de bevolking, maatschappelijke bewegingen, de kerkelijke hiërarchie, journalisten en politici. Ondanks gevangenschap, vervolging, verbanning en moordaanslagen vochten zij, uit naam van de bevrijdingstheologie, voor een Latijns-Amerika gebaseerd op rechtvaardigheid en gelijkheid.

Bijbelgeleerden zoals José Míguez Bonino, Rubem Alves, Lucio Gera, Gustavo Gutiérrez en vele anderen die de bijeenkomst van Medellín steunden, teleurgesteld in een 'theologie van ontwikkeling' en een 'theologie van revolutie' vermijgend, namen uit de Schrift het woord 'bevrijding' en gaven dit als naam aan de theologie die zojuist was geboren.

Christelijke theologie als inspiratie voor strijd

De bevrijdingstheologie ontstond als een oecumenisch initiatief en verspreidde zich wereldwijd. De energie en de inspiratie die ervan uitging ging de hele derde wereld over en raakte ook haar noordelijke partners. De beweging veroorzaakte bij theologen de behoefte om uit de wetenschappelijke abstractie van de seminaries te stappen. Europa droeg bij met vernieuwde aandacht voor de historiciteit en contextualisatie van theologie. Het zuiden maakte de theologie pastoraal en maatschappelijk relevant, doordat het mensen niet alleen transcendente zinging bood, maar hen ook de mogelijkheid gaf om te dromen van een wereld die dicht bij het Koninkrijk Gods staat. Hiermee bood theologie de mogelijkheid tot transformatie en niet alleen bezinning, tot actie en niet alleen tot bidden.

Binnen de bevrijdingstheologie werd theologie zelf gedefinieerd als handelingen die de maatschappij transformeren, als christelijke bijdrage aan bevrijding door het evangelie. Theologie is 'de praktische reflectie van geloof op basis van het Woord van God' en kan daarbij alle beschikbare middelen aanspreken, afhankelijk van welke exegesemethode het meest effectief is, maar het ultieme criterium is bevrijding volgens het evangelie.⁶ Dogmatische verhandelingen, vooral op het gebied van christologie, Bijbelse geschiedenis, kerkgeschiedenis en moraaltheologie, werden opnieuw gelezen vanuit het perspectief van de verliezers in de geschiedenis, van de kanslozen en stemlozen, van de armen.

Deze derdewereldtheologie bestond uit twee stappen: allereerst een breuk en het afstand nemen van theologie die – al dan niet bewust – de Europese context en perspectief als norm hanteerde; ten tweede, het in context plaatsen van de

theologie en lering trekken uit de culturen, religiositeit, worstelingen en vreugden van de volkeren van het zuiden. Dit betekende de herontdekking van het eigen huis en de eigen familie – in de derde wereld, in het wereldwijde zuiden.

Globalisatie en bevrijding: een zegen en een opdracht

De bevrijdingstheologie heeft diverse fasen en stromingen, moeilijkheden en misverstanden, maar ook verrijking en verspreiding gekend. De confrontatie met nieuwe religieuze verschijningsvormen, zoals de opkomst van de pinksterbeweging en de terugkeer van religieuze praktijken als een markt, met nieuwe verhoudingen ten opzichte van de politiek, vraagt om nieuwe antwoorden.

De nieuwe theologie krijgt vleugels

In de twee decennia na Medellín ontwikkelde de bevrijdingstheologie haar taal en basisbegrippen, haar kennisleer en haar compromissen. De beweging kreeg met tegenstand te maken, vooral van militaire dictaturen en kerkelijke autoriteiten die gewend waren met overheden allianties te sluiten. Binnen de Rooms-Katholieke kerk keerden tegenstanders zich tot Rome, waarbij ze de beweging beschuldigden van marxisme, en dus van de verleiding tot geweld en guerrilla-acties. Bevrijdingstheologen en christelijke gemeenschappen bleven echter onwrikbaar in hun overtuiging van de noodzaak van vreedzaam handelen. Geen enkele theoloog suggereerde klassenstrijd of hing een materialistische filosofie aan. Brood, lichaam, grond, woning, de basisbehoeften voor een rechtvaardig leven, hebben Marx niet nodig. Die kunnen in de Schrift worden gevonden, en in het bijzonder in het evangelie en in Jezus. De bevrijdingstheologie was natuurlijk niet perfect: sommige theologen trokken verkeerde conclusies, anderen compromitteerden hun geloof en politieke overtuigingen.

De polemiek hielp de verspreiding van de bevrijdingstheologie. In 1975 kwamen Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen in contact met feministische theologie en Noord-Amerikaanse zwarte theologie. In het jaar daarop werd de oecumenische vereniging voor theologen uit derde wereldlanden (*EATWOT* in Engels) opgericht. De *dalits* (onaanraakbaren) in India, zelfbewust geworden na Gandhi, de Koreaanse *Minjung* theologie, katholieke leiders in de Filippijnen, inheemse volkeren in Canada, aanhangers van de reconstructietheologie in Afrika, al dezen gaven de nieuwe christelijke theologie een wereldwijd platform en invloed.

Het bestaan en de betekenis van homoseksualiteit kwamen pas laat naar voren in het debat. Het debat over dit onderwerp vond al lang plaats binnen de

samenleving, en homoseksuele theologen ontdekten in de bevrijdingstheologie een geschikt instrument om zich te uiten. Leonardo Boff koppelde theologische reflecties aan de ecologische beweging, die belangrijke invloed in Latijns-Amerika kreeg door ECO 92 in Rio de Janeiro. Sinds die tijd kan gesproken worden van eco-theologie, waardoor de bevrijdingstheologie is verrijkt met ecologische kennis: de complexiteit van het leven, de plaats van de mens binnen de schepping waarbij de centrale plaats van de mens wordt verworpen, en het ethische bewustzijn van het algemeen welzijn en de gezamenlijke leefruimte. Al deze stromingen, als takken van dezelfde boom, in nieuwe verbanden en terug naar de evangelische wortels, hebben de bevrijdingstheologie verrijkt en tot een wereldwijde beweging gemaakt.

Ondertussen is de maatschappelijke situatie ingewikkelder geworden. De theorie van afhankelijkheid is nog altijd geldig, maar biedt onvoldoende antwoord op de huidige realiteit van globalisering. Wat we vandaag kennen is niet de natiestaat, soeverein beleid en sociale rechtvaardigheid, maar een wereld die nauw verweven is door het technologische netwerk van de markteconomie en daarmee een wereldwijde consumptiesamenleving is geworden. In reactie op dit mondiale stelsel is het nodig om stelling te nemen. Boaventura de Souza Santos verwoordt dit als volgt: 'Vecht voor gelijkheid wanneer verschil je minderwaardig maakt, en vecht voor verschil wanneer gelijkheid je je uniciteit ontnemt.' Een conservatieve reactie in de vorm van heimwee naar nationale soevereiniteit heeft ondertussen de wind in de zeilen. Een van de ingrediënten daarvan is een fundamentalistische lezing van het christendom, een verschijnsel dat nader bekeken dient te worden.

Pinksterbeweging en post-pentecostalisme: spiritualiteit en de markt

Meer dan negentig procent van de Latijns-Amerikaanse bevolking beschouwt zichzelf als kerkelijk vanuit een christelijke traditie. Het religieuze speelveld bestaat, zoals we al hebben vermeld, uit het traditionele katholicisme met koloniale en barokke elementen, een religiositeit vermengd met inheemse en Afrikaanse invloeden en, sinds de negentiende eeuw, ook protestantse en oecumenische aspecten. De meest recente vernieuwing van de Latijns-Amerikaanse ziel komt vanuit het pentecostalisme.

We kunnen dit verschijnsel beschouwen als een soort evolutie: van een meer institutionele en hiërarchische kerkelijke traditie die zich in nauwe symbiose verhoudt tot politiek en maatschappij, naar meer zelfstandige kerkelijke gemeenschappen met een meer horizontaal en persoonlijk karakter, gekenmerkt

door morele discipline en religieuze ervaring van affectieve aard en met uiterst emotionele momenten. Aanhangers van het pentecostalisme benadrukken deze laatste twee elementen door de doop met de Heilige Geest en het spreken in tongen centraal te stellen. Charismatische protestantse bewegingen zijn explosief gegroeid onder de bewoners van de stedelijke periferie. Ze kenmerken zich door losjes georganiseerde netwerken, bieden ruimte voor het stichten van nieuwe gemeenschappen, passen zich gemakkelijk aan en weten mensen die zich verloren voelen in het stedelijke tumult aan zich te binden.

Hoewel er een zekere waarheid schuilt in de stelling dat het pentecostalisme vanuit de Verenigde Staten werd ondersteund om daarmee de bevrijdingstheologie binnen de traditionele kerken te ondermijnen, is er meer aan de hand. De aantrekkingskracht van het pentecostalisme schuilt in de intense ervaring van eigenwaarde die het biedt. Het biedt de individuele mens die zijn waardigheid probeert te behouden in een voor de armen vaak onvriendelijke wereld, aanknopingspunten om het lot in eigen handen te kunnen nemen. Het pentecostalisme benadrukt een zekere vervreemding van de wereld, en een vervreemding van de politiek. De katholieke *grassroot* gemeenschappen vroegen om meer dan alleen een politiek antwoord op hun problemen. Ze werden bovendien ontmoedigd door de afwijzingen door kerkelijke machthebbers. Vandaag de dag voeden de vele kleine pinksterkerken de veerkracht en waardigheid van de bewoners van de grote Latijns-Amerikaanse metropolen.

In de jaren zeventig van de vorige eeuw echter ontstond in Brazilië een nieuwe christelijke voedingsbodem. In de godsdienstsociologie wordt deze beweging aangeduid met de term neopentecostalisme, maar wetenschappers met een pentecostale achtergrond spreken liever van post-pentecostalisme. In religieuze termen betekende deze nieuwe golf een verschuiving naar meer nadruk op een zogenaamde 'welvaartstheologie' en op de kracht van verdienste, een meritocratie. Dit leidde tot het schenken van grote bedragen, om met God te onderhandelen in de markt van economische welvaart, consumptie en geluk, wat tot uitdrukking komt in een goed betaalde baan, succes in de liefde, een gelukkig gezin en goede gezondheid.

Dit is een zorgelijke ontwikkeling. Het is deels vergelijkbaar met het onderhandelen over verlossing zoals dat in de Rooms-Katholieke kerk van voor de Reformatie werd gepraktiseerd, maar het heeft ook een nieuwe dimensie, kenmerkend voor het dynamische kapitalisme en de secularisatie in de moderne grote steden. Het is namelijk niet gericht op het verkorten van de tijd in het vagevuur door boeterituelen na het sterven, maar op het beëindigen van alle lijden

en het genieten van alle goeds in de wereld hier en nu. Rijke dominees dienen als model voor de gelovigen en voelen geen noodzaak om zich daar voor te schamen. Hoewel het gevoel en de wens om bij een gemeenschap te horen aanwezig blijft onder de kerkgangers, trekken deze kerken ook 'klanten' die gunsten willen zonder verdere verplichting dan een flinke donatie.

Deze ontwikkeling roept vragen op over de bereidheid tot en de noodzaak van geven. Door te kunnen geven plaats je jezelf op een hoger niveau, wat je waardigheid herstelt, ongeacht hoe arm je bent. Het is de schakel tussen economie en religie, tussen het offer en de gift die het mimetische verlangen aanwakkert om net zo succesvol te zijn als de rijken van deze wereld. De gelovige aanvaardt het offer dat vereist is om dat doel te verdienen.⁷ De verbinding tussen 'tempel, theater en markt'⁸ maakt religie één met het kapitalistische en prestatiegerichte wereldsysteem dat onze tijd kenmerkt.⁹ Dit is het andere gezicht van globalisering. Sommigen noemen het fundamentalistisch vanwege de specifieke interpretatie van de Bijbel, maar het is in perfecte harmonie met dat wat in het westen het meest geavanceerd is: geld en economie.

We moeten bekennen dat we niet goed weten hoe vanuit het perspectief van de bevrijdingstheologie op deze ontwikkelingen te antwoorden; immers het begrip 'bevrijding' was zelf ook gericht op welvaart. Instituten, of het nu theologische zijn of andere, lijken tegenwoordig minder invloedrijk bij het vormen van het geweten van mensen. Oprecht sprekend vanuit christelijke termen, is de christelijke religieuze ervaring nauw verbonden met de materiële conditie van leven, lichaam en gemeenschap, door de vleeswording (*kenosis*) van Jezus. God, ontdaan van alle goddelijke staat en macht, werd volledig menselijk, inclusief ieder aspect van de kwetsbaarheid van de mens. Een leven van volharding in solidariteit met de meest kwetsbaren onder ons is de getuigenis die we nastreven.

Een meer complexe wereld vereist meer van instituties. In theologische termen is er een wereldwijde behoefte aan een noord-zuiddialoog – immers er is 'veel zuiden in het noorden en veel noorden in het zuiden.' In de geest van het World Social Forum, dat plaats vond in Porto Alegre in Brazilië als alternatief voor het World Economic Forum in het Zwitserse Davos, richtten christelijke intellectuelen die deelnamen aan deze beweging het World Forum of Theology and Liberation op, met als motto 'Een andere wereld is mogelijk'. In het huidige wereldstelsel, gekenmerkt door globalisering en meritocratie, probeert deze beweging te experimenteren met manieren om een wereld te scheppen waarin mensen niet worden uitgesloten.

Conclusie: Een nieuwe wereld, een droom en de weg daarnaartoe

Als we onze reis door dit continent zo bezien, valt snel te concluderen dat we voor grote uitdagingen staan en dat we een nieuw navigatiemiddel nodig hebben om een nieuwe wereld te creëren. Hierbij enkele suggesties die ons als richtingaanwijzers kunnen dienen.

1. Christenen in deze wereld moeten zelfreflectie betrachten, zichzelf kritisch blijven bekijken en waken tegen de verleidingen van macht en rijkdom. We moeten lering trekken uit de geschiedenis van het christendom en van kerken die onrechtvaardig bestuur en beleid goedpraatten, en bewust zijn van de onwenselijke getuigenis die zij daarmee hebben achtergelaten. Door het evangelie telkens weer kritisch te herlezen, kan zij een bron van inspiratie blijven in onze omgang met de huidige tijd. Meer specifiek creëert globalisering de noodzaak van een theologische noord-zuiddialoog bij dit herlezen van het evangelie.

2. Het is dringend nodig om het begrip 'eigendom' te herzien, die tragische praktijk van toe-eigening in de confrontatie met de Amerikaans-inheemse en Afrikaanse culturen en hun concept van 'algemeen belang'. Het extreme kapitalisme dat zich kenmerkt door vrijwel grenzeloos privébezit, met machtige multinationals in grondstofwinning, van de financiële sector die zich verrijkt via belastingparadijzen, waarbij de staat een bevoorrechte minderheid dient en de armen afhankelijk houdt van sociale uitkeringen, dit alles vraagt om een profetisch protest. De ongelijkheid tussen regimes gericht op bezit en toe-eigening enerzijds, en de arme anderzijds, is een schandaal dat ons herinnert aan Mozes in Exodus 22:27: 'Waar moeten de armen dan slapen?' Op wereldwijd niveau leidt ongelijkheid tot afhankelijkheid en belemmert zo de vrije ontwikkeling, terwijl de geschiedenis bewijst dat ontwikkelingen die gunstig waren voor westerse landen niet per definitie de beste weg waren voor zuidelijke landen. Nederigheid en zelfbeheersing bij westerse landen is nodig.

3. Het principe van de rechten van de mens, zoals verwoord in het eerste artikel van de Universele Verklaring uit 1948, moet worden hersteld, in het bijzonder het aspect van vrijheid en collectieve bevrijding. De christelijke theologie moet zich richten op het Koninkrijk Gods en zich inzetten voor een nieuwe wereld, waar vrede en gerechtigheid heersen en het algemeen belang boven privébezit staat. Dit heeft consequenties voor onderwijs en gelijke kansen, het vraagt om overheidsbeleid dat de ongelijke verhoudingen van vandaag aanpakt, en waarbij de staat in dienst van de samenleving staat en niet in dienst van het kapitaal. Het christelijk geloof heeft het recht en de plicht om transparantie te eisen, om daarmee waardigheid en vrijheid te benadrukken boven nieuwe vormen van

kolonisatie die de betekenis en het uiteindelijke doel van het leven pretenderen te standaardiseren.

4. De ultieme strijdkreet moet zijn een solidariteit passend bij onze geseculariseerde wereld, trouw blijvend aan het christelijke geloof, ook als we niet alles weten wat er zich afspeelt binnen de complexiteit van de regerende machten. Er zijn ontelbare wegen naar solidariteit. Geïnspireerd door Paulus in hoofdstuk 1 van zijn brief aan de christenen in Rome zou je kunnen zeggen: solidariteit raakt nooit vermoeid, is creatief, kent geen grenzen, verwelkomt, geeft kracht, zorgt voor wonderen. En zoals hij zegt in zijn brief aan de Galaten, 6:2: ‘Draag elkaars lasten, zo leeft u de wet van Christus na.’

5. Een nieuwe visie op God vanuit een Koninkrijksperspectief: vanuit oecumenisch perspectief komen veel recente christelijke bewegingen en denkbeelden voort uit inheemse etnische culturen. Als kwetsbare, ‘gekruisigde’, vooral arme volkeren – uitdrukking van een onschuldig volk dat lijdt onder een systeem – herinneren zij ons aan hoe God zich in het Koninkrijk manifesteert: een God die volgens christelijke bronnen mens werd, voor wie geen menselijke kwetsbaarheid vreemd was. Ontdaan van alle goddelijke conditie en macht, zodat God volledig mens kon worden, in alle kwetsbaarheid (*kenosis*), daarin ligt de barmhartige en bevrijdende macht van God. Volgens de traditie die teruggaat naar Eusebius van Caesarea, zijn theologie en economie – de goddelijke openbaring en de goddelijke voorzienigheid voor deze wereld – onlosmakelijk aan elkaar verbonden. Zij vormen een mystieke eenheid en een ethisch compromis: God en je medemens lief te hebben.

‘Arbeiden in Gods tuin’

Interview met Godian Ejiogu en Amma Asante



‘Arbeiden in Gods tuin’

Interview met Godian Ejiogu en Amma Asante

Amma Asante studeerde politicologie aan de Universiteit van Amsterdam en is momenteel werkzaam als voorzitter van de Landelijke Cliëntenraad. Voorheen was zij voor de Partij van de Arbeid lid van de Tweede Kamer en van de gemeenteraad van Amsterdam. Amma is kerkelijk actief bij The Triumphant Faith Chapel in Amsterdam Zuidoost.

Godian Ejiogu is theoloog, schrijver, spreker, geestelijk verzorger en psychosociaal therapeut. Hij is werkzaam als directeur van Peace Servant en is in het bijzonder gespecialiseerd in geestelijke gezondheidszorg aan gemeenschappen in Nederland met een achtergrond in Sub-Sahara-Afrika.

Jullie hebben beiden in het verleden je stem laten horen in het maatschappelijk debat. Welke gebeurtenissen in jullie levens hebben jullie politieke bewustwording beïnvloed en gevormd?

Amma: ‘Ik kwam door een politiek besluit op zesjarige leeftijd in Nederland. Mijn vader was ongedocumenteerd, hij viel onder het generaal pardon van Den Uyl. Door deze ervaring besepte ik hoeveel impact politiek kan hebben op het microniveau van mensen. Ik besepte dat het een voorrecht was dat mijn ouders vanuit Ghana naar Nederland konden komen, omdat daar geen mogelijkheden waren voor hen om zich te ontwikkelen. De kansen die ik heb gekregen wil ik benutten voor anderen.’

Godian: ‘Ik ben in een politiek gezin geboren, heb in Nigeria een dictatuur meegemaakt. In Europa heb ik democratie en vrijheid gevonden. Voor mij vormt het christelijk geloof, en het opnieuw ontdekken daarvan, de basis om me over de politiek uit te laten. Op mijn theologische opleiding werd mij geleerd dat een pastor van de politiek af moet blijven. Maar ik heb iets anders ontdekt. Het contact met kwetsbare mensen heeft mij van gedachten doen veranderen. We moeten beleidsmakers beïnvloeden om slachtoffers te beschermen. Dit gevoel van rechtvaardigheid beïnvloedt mijn groeiende politieke betrokkenheid – hoewel ik geen lid ben van een politieke partij.’



Wat is jullie visie op christenen in de politiek? Mogen christenen wereldse macht uitoefenen?

Amma: 'Ik weet dat kerken daar verschillend over denken. Ik geloof dat alles geschapen is door God, dus ook het publieke domein. We hebben politici gewoon nodig om het leven hier op aarde enigszins te ordenen. Dit is net zo goed mijn wereld als die van een ander, dus waarom zou ik als christen daarin dan geen rol hebben of bijdrage aan mogen leveren? In de Bijbel staan allerlei voorbeelden, denk aan Jozef, of aan Esther die ongevraagd naar koning Ahasveros ging met gevaar voor eigen leven om het Joodse volk te redden. We zijn niet van de wereld maar wel in de wereld. Als christen heb je de verantwoordelijkheid om de christelijke moraal uit te stralen, om niet klakkeloos mee te doen, en een grens te trekken als je onrecht ziet. Die moraal is liefde, mededogen, zorgen voor elkaar, eerlijk delen.'

Godian: 'Jezus is gekomen voor de heerschappij van deze wereld. Niet voor de kerk, maar voor de wereld! Alle toestanden die ik dagelijks zie is de chaos waarmee God Zijn schepping begon, en het werk van God is ons werk. Dit is de tuin, hier zijn wij ingezet om te werken. Wat ik nu doe, wat ik later doe, dat alles draag ik aan God over, totdat dit lichaam niets meer kan. Vanuit die verantwoordelijkheid moet je de talenten gebruiken die je van Hem gekregen hebt.'

En welke rol zie je voor een voorganger weggelegd?

Amma: 'Mijn man is voorganger, en als er verkiezingen zijn leg ik wat folders in een hoekje neer. Mijn man zegt tegen de mensen dat ze moeten gaan stemmen, dat is alles. Hij ziet het niet als zijn taak om vanaf de kansel mensen te zeggen op welke partij ze moeten stemmen.'

Godian: 'De taak van een pastor is niet alleen om te prediken over een prachtig paradijs, maar om mensen te ondersteunen en dingen te leren. We moeten niet alleen in de kerk christen zijn, maar ook in de wereld. Ik praat hier veel over met andere pastores. Een voorganger kan zich uitspreken, aangeven op welke partij hij of zij stemt, maar het is aan de gemeenschap zelf om te kiezen.'

In hoeverre is het gedeelte van de Afrikaanse gemeenschap waar jij bij betrokken bent, politiek geëngageerd?

Amma: 'Ik vind het ingewikkeld om zo over groepen te praten. Over 'christenen', over 'Afrikanen'. Ik ben Afrikaans christen, als je dat zo zou willen definiëren, maar in gesprekken met andere Afrikaanse christenen heb ik soms hele andere denkbeelden. Je kunt niet generaliseren. Relatief weinig mensen vanuit de

Afrikaanse gemeenschap waar ik bij betrokken ben zijn politiek geëngageerd. Dat sluit wel aan bij het algehele sentiment in de samenleving waarin mensen zich afkeren van de politiek en politici omdat ze er geen vertrouwen meer in hebben. Dat zijn wel zaken die mij zorgen baren.'

Godian: 'Als je de politieke systemen van Nigeria en Nederland probeert te vergelijken, kom je er achter dat dat niet lukt; de verschillen zijn te groot. Politieke bewustwording in Nederland is daarom heel belangrijk, zodat men voor zichzelf kan opkomen. Bij de eerste generatie ontbreekt vaak bepaalde basiskennis, niet omdat men niet slim genoeg is, maar omdat veel kennis als bekend verondersteld wordt, maar nergens concreet wordt uitgelegd. Er zijn onuitgesproken normen en waarden die "in de lucht zweven".'

Hoe denk je dat dat komt? Is het omdat we in Nederland dingen zo normaal vinden, dat we denken dat iedereen dat wel weet?

Godian: 'Het is de cultuur, en het systeem dat hier vanzelfsprekend lijkt maar voor een buitenstaander heel ingewikkeld is. Wij komen uit een cultuur van gastvrijheid, als je bij mij komt mag je in mijn bed slapen, mijn eten opeten, en ik slaap wel op de grond. Hier is het heel anders, als je dat doet loop je het risico dat je in de problemen komt met je uitkering en je woning kwijtraakt. Migranten laten zich door deze mentaliteit afschrikken. Er moet een nieuwe cultuur uitgevonden worden, waarin beide invloeden kunnen samensmelten.'

Amma: 'Klopt, de eerste generatie vond soms ook dat je moet kiezen: "Als je niet voor ons bent dan ben je tegen ons." Zij hadden ook andere zorgen dan de tweede, waren bezig met overleven: werk, inkomen, en opvoeding van de kinderen. De volgende generaties kijken heel anders naar de Nederlandse samenleving. Het is namelijk hún samenleving, hun toekomst ligt in Nederland. Ze willen daarom dat het hier ook goed voor hen is, en waar dat niet het geval is leggen ze dat op tafel. Dat is de Nederlandse samenleving niet zo gewend.'

Godian: 'Zelf voel ik mij een vereniging van de diversiteit. Mijn kinderen worden als migrant gezien en krijgen met dat beleid te maken, terwijl ze kind van een Nederlandse moeder zijn, en in Nederland zijn geboren en getogen.'

Amma: 'Culturele verschillen zijn door mensen gecreëerd. Als politiek leider ben je er om muren die door mensen worden opgeworpen te helpen afbreken. Wat er nu gebeurt in Nederland, is het omgekeerde: politici helpen muren tussen mensen verder op te trekken. Als christen kijk ik met pijn in mijn hart hoe het nu gaat. Ik verwacht moreel leiderschap van politici. Ze zitten er niet voor zichzelf, maar horen het algemeen belang te dienen, eenheid na te streven, en iedereen dezelfde



kansen en ruimte te geven. Waar ik veel van verwacht zijn kunstenaars; zij kijken op een heel andere, vrije manier naar de maatschappij en naar het leven. Kunst raakt en ontroert mensen, en heeft daarmee grote verbindende kracht in zich.'

Op welke manier houden ontwikkelingen in je land van herkomst je bezig?

Amma: 'Ik ben in Nederland geaard, ik woon al veertig jaar hier. Wat heb ik te zoeken in Ghana? Eigenlijk niet zoveel, ik ben globaal wel op de hoogte, maar mijn belangrijkste verbinding is mijn oma, die een grote rol speelde in mijn eerste levensjaren voordat ik naar Nederland vertrok. Ik heb me wel verdiept in vraagstukken van ontwikkelingssamenwerking en een eerlijke verdeling van welvaart. Hoe Hollands ik mij ook voel, als ik in Ghana ben vind ik het toch wel belangrijk dat mensen mij zien als een Ghanees, dat is heel gek. Dat is een verlangen naar acceptatie – in Nederland vind ik het ook belangrijk dat mensen mij zien als Nederlander. Mijn vader heeft me geleerd, dat als je je afkomst verloochent, je als een boom zonder wortels bent. Dat zorgt voor instabiliteit, je hebt stevige grond nodig.'

Godian: 'Mijn broer was kandidaat-gouverneur in Nigeria in de recente verkiezingen. Het is er gevaarlijk om politiek actief te zijn, er is veel corruptie. Nederland heeft veel invloed op de Nigeriaanse politiek, het bedrijfsleven heeft met steun van de Nederlandse overheid mensen in de politiek zitten. Als je tegen de misstanden van Shell vecht, vecht je ook tegen de Nederlandse overheid.'

Amma: 'Ik vind het internationale beleid van Nederland vaak heel egoïstisch, geënt op eigenbelang, en niet op het algemeen belang of het belang van de landen die we zeggen te willen helpen. Als we hun agenda echt voor ogen zouden hebben, zouden er hele andere politieke keuzes gemaakt worden. We schermen onze markten af, we beschermen ons bedrijfsleven, onze boeren, we maken het milieu kapot door onze overconsumptie, en dan vinden we het raar dat mensen hier naartoe willen komen?'

Welke boodschap zou je graag mee willen geven aan Nederlandse politici of aan de ChristenUnie?

Amma: 'Ik kijk met bewondering hoe de ChristenUnie zich beweegt op regeeringsniveau. Ik weet dat het op dat niveau gewoon *wheelen* en *dealen* is, en soms moet je dingen doen die tegen je diepste overtuiging ingaan. Om in de politiek impactvol te zijn is het ontzettend belangrijk dat je jezelf elke dag in de spiegel kunt kijken. Dus zorg daarvoor! Houd vast aan de dingen waar je in gelooft en laat dat niet allemaal wegpolderen, want dan raak je jezelf kwijt, en duurt het

heel lang voordat je jezelf weer terugvindt.'

Godian: 'De ChristenUnie zou ik willen meegeven: let goed op de christenen die je rugdekking geven. Houd je ver af van bepaalde uitspraken, distantieer jezelf daarvan. En voor Nederland in het algemeen: ons land is historisch gezien een vereniging van provincies. Zorg dat je nieuwkomers ook in die vereniging mee opneemt, zodat we aan vrede blijven werken.'

4

Gekortwiekt en in bloei. Christenen in China

4. Gekortwiekt en in bloei. Christenen in China

Bas Plaisier

Dr. Bas Plaisier werkte jarenlang in Indonesië en in Den Haag als predikant van de Protestantse Kerk Nederland (PKN). Elf jaar lang was hij de secretaris generaal van de Nederlandse Hervormde Kerk en later van de Protestantse Kerk in Nederland. Vanaf 2008 is hij betrokken bij kerk en religie in China en was drie jaar gasthoogleraar aan het Lutheran Theological Seminary in Hong Kong. Hij publiceert over theologie, cultuur, zending en christendom in Nederland, Indonesië en China.

'If I had only one drop of blood left / I would shed it to China
If I had only one breath left / I would give it to China
Listen to the call coming across the ocean / Chinese are the children of God
China, China, come and find peace / God has found you
You will never have to wander in the wilderness / China belongs to God'
(Lu Xiaomin, Canaan hymns)¹

In 2013 werd in Wenzhou – het zogenaamde Jeruzalem van China – een megakerk geopend. Na de dienst sprak namens de gerenommeerde *Chinese Academy of Social Sciences* een hoogleraar een feestrede uit. Hij wees op de veranderde plaats van het christendom in China en zei: 'Het christelijk geloof heeft zich verbonden met de Chinese cultuur en christenen spelen een belangrijke rol op weg naar een meer harmonieuze samenleving. Omdat christenen dicht staan bij de mensen heeft het christendom zo'n positieve invloed op de samenleving gekregen.'

Zeven jaar later lijkt het onwaarschijnlijk dat een hoogleraar nog dergelijke hooggestemde woorden over het christendom zal uiten. Door het nieuwe beleid van president Xi Jinping worden op veel plekken in China de herwonnen vrijheden en mogelijkheden weer ingeperkt. Vooral het christendom en de islam en tot zekere hoogte het boeddhisme voelen het veranderde klimaat, terwijl de zogenaamde originele Chinese religies als het daoïsme en de confuciaanse levensleer meer ruimte krijgen. 'Verchinesing' (*sinification*) is nu

het centrale begrip en christenen krijgen het steeds moeilijker. Wonderlijk genoeg komen deze veranderingen in de relatie tussen de overheid en de religies veel Chinezen bekend voor.

In dit hoofdstuk geef ik een globale schets van die steeds veranderende relatie tussen de Chinese overheid en het christendom. Ik wijs op het voortdurend wanstouwen waarmee overheden religies bejegend hebben, terwijl ze tot op zekere hoogte ook gebruik willen maken van de positieve waarden in het christendom. Ik beperk me vooral tot de protestantse kerken en bespreek de achtergronden van hun stormachtige opkomst en de wijze waarop opeenvolgende communistische regimens vanaf 1950 hierop gereageerd hebben. Mijn aandacht gaat uit naar de manieren waarop Chinese christenen zich enerzijds onderscheiden in hun samenleving maar zich anderzijds ook vaak geconformeerd hebben aan een patriottistische en nationalistische koers. Scheiding tussen kerk en staat blijkt in China iets anders te betekenen dan in het westen. De kerken zoeken in hun zowel door traditionaliteit als moderniteit gestempelde vorm van kerkzijn naar een eigen plaats én naar samenwerking met de autoriteiten. Ik poog enige lessen te trekken uit deze sensitieve relatie die een nieuwe fase van confrontatie lijkt te zijn ingegaan. Het gaat om belangrijke ontwikkelingen gezien de toenemende invloed die de Chinese christenen in de komende decennia op het wereldchristendom zullen hebben.

Het Chinese christendom door de eeuwen heen

Vier periodes van missie

De geschiedenis van de christelijke zending in China is uniek. Christenen waren gedurende vier perioden duidelijk aanwezig, maar elke keer eindigde zo'n 'christelijke golf' weer met een fase van afwijzing, verval en (gehele of gedeeltelijke) verdwijning.

De wortels gaan terug tot de zevende eeuw toen Syrische missionarissen op de intellectuele en bestuurlijke elite grote indruk maakten. Enkele eeuwen later gebeurde hetzelfde in de ontmoetingen van de Oost-Syriërs en de Mongoolse elite waarbij de familie van de *Khans* tot aan het begin van de veertiende eeuw onder christelijke invloed kwam. Toch doofde, net als bij de eerste golf, ook deze missionaire presentie. Deze zendingsperioden zetten de toon van wat daarna veelvuldig voorkwam: ontmoetingen van 'geletterde missionarissen', met de (vooral confuciaanse) elite.

Na de Syrische missionarissen in de zevende en elfde eeuw kwamen in de zestiende eeuw de Portugese en Spaanse Jezuïeten, Franciscanen en Dominicanen waaronder toonaangevende vertegenwoordigers als Matteo Ricci en Franciscus Xaverius. Onder de katholieke orden ontstond echter een strijd over de wijze van contextualisatie van het christelijk geloof. Mocht er in eredienst en dagelijks leven aangesloten worden bij het vooroudergeloof, of dienden vooral de riten van de westerse Rooms-Katholieke kerk overgenomen te worden? Toen in 1715 paus Clemens XI voor het tweede koos, effectueerde keizer Kangxi zijn dreigement dat de kerk verdreven zou worden als zij zich niet aanpaste aan de Chinese cultuur. De missionarissen werden het land uitgezet en de meeste kerken gesloten. Het had rampzalige gevolgen voor de tamelijk succesvolle missie en opbouw van de kerk.²

De vierde golf was die van de protestantse zendingscorporaties. Zendingen uit Europa en de Verenigde Staten ontwikkelden vanaf het begin van de negentiende eeuw een groot netwerk van christelijke organisaties op het gebied van evangelisatie, diaconaal en educatief werk. Deze inspanningen vielen echter samen met de westerse expansionistische koloniale politiek in China, die resulteerde in de opiumoorlogen en een vernederende onderwerping van delen van China en een gedwongen openstelling voor westerlingen. Tot in deze eeuw is deze westerse vernedering een open wond bij veel Chinezen. In Chinese intellectuele kringen riep de buitenlandse zending door deze verbinding met de koloniale machten vaak agressie en aversie op. Er was volgens hen duidelijk geworden dat het christendom een voor China wezensvreemde, westerse, godsdienst was: 'one more Christian; one less Chinese'.³

Uiteindelijk bleek het resultaat van het protestantse zendingswerk door tientallen zendingsorganisaties en de inzet van vele duizenden zendingen tamelijk beperkt. Wel was hun presentie in scholen, universiteiten, ziekenhuizen en uitgeverijen zeer substantieel. Opvallend veel christenen speelden een belangrijke rol bij het omverwerpen van het keizerrijk. Onder hen was de 'Vader van de Natie', Sun Yat-sen (1866-1925), die behoorde tot de vormgevers van het nieuwe republikeinse China. Hij was een gedoopt christen en had zijn opleiding in Amerika gekregen. Zijn visie op de zwakheden van het keizerrijk en de opbouw van de nieuwe republiek was aantoonbaar door het christendom beïnvloed.⁴

Christenen in communistisch China

De protestantse missionaire inzet van ongeveer anderhalve eeuw kwam tot een abrupt einde bij de communistische machtsovername in 1949. Het bewind van

Mao Zedong werd voor de religies in het algemeen en het christendom in het bijzonder de meest duistere periode in de geschiedenis van China. Ook Mao zag het christendom als een westerse, imperialistische religie. Ondanks dat in de nieuwe grondwet de vrijheid van 'godsdienstig geloof' was gegarandeerd, bleek dit een dode letter te zijn en werden de religies steeds meer onderdrukt. In het *Christian Manifesto* (1950) dat de leiders van de protestantse kerken moesten opstellen, namen zij afstand van de buitenlandse zendingsorganisaties en conformeerden zij zich aan de communistische regering.

Kort daarop werd een nieuwe organisatie opgericht om de protestantse zaken te regelen en controleren: de *Three Self Patriotic Movement (TSPM)* die tot op heden de aanduiding is van de officieel geregistreerde kerken. De naam is afkomstig van een negentiende-eeuws zendingsconcept waarbij een kerkplanting die aan de principes van *self governing*, *self propagating* en *self supporting* voldeed, zelfstandigheid en onafhankelijkheid verleend werd. Het typeert het Chinese christendom en de communistische overheid, dat onafhankelijkheid van (buitenlandse) partners zo'n belangrijke kernwaarde is, dat de kerk dit nog steeds in haar naam heeft staan. Alle andere denominaties werden opgeheven en er ontstond een eenheidskerk waarin alle protestanten verenigd werden in een door de staat gecontroleerde kerk. Predikanten die het *Christian Manifesto* niet getekend hadden, werden geïnterneerd en hun gemeenten zochten op verborgen plaatsen een ander onderkomen. In de jaren daarna ging het christendom ondergronds.⁵ Het atheïsme werd de enig toegestane levensbeschouwing en het geloof in God en de goden werd gezien als subversief. China seculariseerde daarna in enkele decennia tot het land met de meeste niet-gelovigen. In het westen werd in de jaren zestig gevreesd dat het christendom voor de vierde keer in de geschiedenis van China was verdwenen.

De opvolger van Mao, Deng Xiaoping opende in 1979 echter de weg naar een nieuw sociaaleconomisch systeem, dat in 1982 ook resulteerde in een beleid van toelating en bescherming van religieus geloof met vrijheid om het geloof thuis, in tempels of kerken te belijden. Opmerkelijk was dat het aantal protestanten in de jaren van vervolging bleek te zijn toegenomen (van 623.000 tot een à twee miljoen).⁶ Vanaf het moment dat christenen de mogelijkheid kregen om van hun geloof te getuigen, ontstond er een zogenaamde 'christelijke koorts'. Er bleek na decennia van onrust en onzekerheid een grote honger te bestaan naar het evangelie. De kerken werden de plek waar velen hun verlangen naar vergeving, nieuwe hoop en duidelijke normen en waarden konden stillen. Naar schatting zijn er op dit moment tussen de tachtig en honderd miljoen christenen, waarvan twaalf

miljoen katholiek en tachtig miljoen protestant.⁷

Officieel bestaat er slechts één protestantse kerk, de Drie-Zelf-Kerk, ook CCC (*China Christian Council*) genoemd, met ongeveer 35 miljoen leden. Daarnaast zijn er vele autonome, 'vrije', kerken die meestal niet in kerkgebouwen bijeenkomen. Zij hebben zich niet bij de overheid laten registreren en koesteren hun vrijheid en zelfstandigheid als 'huiskerken' of 'familiekerken'. Naar schatting behoren tussen vijftig en zestig miljoen Chinezen bij deze huiskerken.⁸ De structuur van de door de staat geregistreeerde en gecontroleerde kerk, maakt dat de lijnen naar de communistische partij en de overheid tamelijk kort zijn en dat de overheid grote invloed heeft op de benoeming van leiders. Een onafhankelijke koers varen los van de overheid, is nagenoeg onmogelijk.⁹ Door het beleid van president Xi Jinping zijn op veel plekken in China de herwonnen vrijheden die christenen in de decennia daarvoor gekregen hadden, weer ingeperkt. De bonsai wordt geknipt en moet genoegen nemen met minder ruimte.

De Chinese staat en de kerken

De lange geschiedenis van de omgang van de Chinese overheid met religies laat zien dat veel huidige verschijnselen niet uitzonderlijk zijn. De kerkelijke gemeenschappen hebben reeds vanaf de zevende eeuw te maken gehad met de wisselvaligheden van de politieke machthebbers als gevolg van hun diepe wantrouwen tegen de invloed van de religies. Nationalisme en patriottisme, liefde voor China, de leiders en het volk lijkt in het DNA van de Chinezen te zitten.

In de traditionele Chinese samenleving bestond er nauwelijks onderscheid tussen gemeenschapsleven met de traditionele normen en waarden, en wat later 'godsdienst' ging heten. Het samenleven werd als een geheel gezien en het vereren van voorouders en het pantheon aan goden, behoorde bij de eenheid van het leven waarin ook familiehoofden en de gemeenschapsleiders hun plek hadden. De komst van nieuwere godsdiensten als het boeddhisme, christendom en islam leidden tot een duidelijker onderscheid tussen het 'gewone' leven en de religies.

Deze achtergrond van nationalisme en de nauwe vervlochtenheid van nationale eenheid, gemeenschap en godsdienstige overtuigingen, maakt dat veel Chinezen begrip hebben dat staatsregulatie, controle en volksopvoeding nodig zijn ten behoeve van de interne harmonie van het land. Ook kerkelijke organisaties vertonen die solidariteit en 'realiteitszin'. Zelfs de niet-geregistreerde kerken werken op allerlei manieren samen met de overheid en zijn via

familielijnen, arbeidsverhoudingen of vriendschappelijke relaties, enigszins gelieerd aan het overheidsapparaat. En omgekeerd ziet de overheid vaak een positieve rol weggelegd voor religieuze leiders bij economische en sociale opbouw.¹⁰

Dat neemt niet weg dat overheden vrezen dat geloof leidt tot oncontroleerbare acties en emoties met gevaar voor de staatsveiligheid en de rust in de samenleving. Omdat het christendom gezien wordt als een westerse godsdienst is het kwetsbaar voor beschuldigingen dat het een kanaal is voor imperialistische krachten die China willen ondermijnen. Vooral de Rooms-Katholieke kerk heeft hieronder te lijden.

De ongemakkelijke verhouding met de religies verklaart het zig-zag beleid van de overheid. De Chinese overheid staat alleen 'een gelimiteerd en geprivatiseerd' verstaan van de religie toe: zodra een persoonlijk religieuze overtuiging – privé of institutioneel – wordt gepraktiseerd, valt dit onder de controle van het regime.¹¹ Dit wil niet zeggen dat de overheid volledige greep heeft op de verschillende kerkelijke groeperingen. Er zijn te weinig deskundige, controlerende ambtenaren en veel ontsnapt aan hun aandacht.¹² Het overheidsbeleid krijgt ook per provincie verschillende vormen, en blijkt minder centralistisch dan er vaak gedacht wordt.¹³ In de praktijk wordt er van kerken en christenen niet verwacht dat zij zich mengen in politieke zaken; zij mogen zeker ook geen kritiek uitoefenen op overheidsoptreden.

Chinese protestantse christenen in een veranderende samenleving

De grote groei van het aantal christenen heeft het beeld van het Chinese christendom volstrekt veranderd. Werden dertig jaar geleden veel stedelijke kerkelijke gemeenten gedomineerd door de *four many's*: ouderen, vrouwen, laaggeschoolden en plattelandsbewoners, nu zijn er nieuwe *four many's*: jongeren, urbane hooggeschoolden, invloedrijke ondernemers en academici. De grootste beweging naar het christendom is te vinden bij de Chinezen die gegrepen werden door de goede boodschap van vergeving, liefde, hoop en genezing.¹⁴ Bijzonder is dat veel nieuwe christenen zich aangetrokken voelen tot het christelijk geloof doordat zij er op een of andere manier fysieke, geestelijke of sociale genezing in hebben ervaren – iets wat in de traditionele Chinese samenleving altijd een grote rol speelde.¹⁵

Een niet te onderschatten groeifactor ligt in de grote toeloop van vrouwen. De vrouwen kregen in de lokale kerken een plek die zij in de traditionele samenleving niet hadden. Bij velen heeft de kerkgemeenschap ook voor een deel de plaats

van de traditionele familie ingenomen, met het kerkgebouw als vervanging van de heilige familiale ruimte. Het christelijk geloof werd van betekenis voor het morele en spirituele leven in kerk en samenleving. Veel christenen zijn actief betrokken bij sociaal, medisch en educatief werk. De vorm van de christelijke gemeente, in leiderschaps- en levensstijl, met verschillende *fellowship*-groepen¹⁶ en een laagdrempelige wijze van kerk-zijn, werd exemplarisch en attractief.¹⁷

Protestantse publieke theologie in een beperkte ruimte

De diversiteit van de verschillende kerken en theologen in China is groot, en een eigen Chinese (publieke) theologie die antwoorden biedt aan de specifieke uitdagingen van de Chinese context staat nog in de kinderschoenen.¹⁸ Ik kies voor een verdeling in vier typen van spreken en organisatie:

- a. De officieel geregistreerde kerken;
- b. de traditionele huiskerken;
- c. de cultuurchristenen;
- d. de urbane, meer academische – vaak gereformeerde – kerken.

a. Het gelimiteerde eigen geluid: de geregistreerde kerken.

Sinds de oprichting van de eenheidskerk ligt die aan een leiband. Meestal was het geluid geheel in de ideologische lijn van de communistische autoriteiten, soms kwam er een eigen kerkelijk geluid. De belangrijkste vertegenwoordiger was bisschop K.H. Ting (1915-2012), die gedurende ongeveer vijf decennia de eerste kerkelijke staatsman van communistisch China was. Hij probeerde kerk en staat bij elkaar te houden en wist in tijden van vervolging en uitsluiting, maar ook daarna, zijn positie te behouden. Ting was geliefd en omstreden: zijn optreden in de tijd van Mao is voor een deel in het duister gehuld. Tot op de huidige dag wordt hij door de huiskerken beschuldigd van het verraden van zijn protestantse collega's. Tegelijkertijd wist hij te bewerkstelligen dat de kerken nieuwe maatschappelijke mogelijkheden kregen en te voorkomen dat huiskerken geheel verdwenen.

Tings theologie werd gekenmerkt door zijn anglicaanse opvattingen over een nauwe relatie tussen kerk en staat. Centraal in zijn visie stond Gods ongeconditioneerde liefde, die oproept om in zelfopoffering te participeren in het bouwen van Gods Rijk. Hij sprak veel over de kosmische Christus en de universaliteit van de genade. Vanuit die visie kon hij samenwerken met niet-gelovigen met als doel om de gevolgen van de structurele zonde te overwinnen.

God overstijgt onze religies en geloof, en de kerk en christenen zijn vooral

geroepen tot getuigenis. In veel van zijn geschriften was Ting zeer kritisch over 'imperialistische' invloeden die de christelijke visie op het maatschappelijk leven verduisterden.¹⁹

Ting ontwikkelde een politiek-contextueel programma van 'theologische reconstructie' dat hij geheel toegesneden had op de sociale en politieke situatie in het socialistische China. Met zijn uitspraak 'Houd van God, houd van de natie, het volk en de kerk' vatte hij samen waar christenen zich aan dienden te houden. In de jaren vijftig was hij enthousiast over de sociale veranderingen in het nieuwe China en wees hij op het belang van waarachtig patriottisme, waarover volgens hem de Bijbel ook sprak. In zijn theologie bestond er fundamentele samenhang van een God van liefde en 'het socialisme als de weg voor China'. Alleen via die weg kon er een einde komen aan het feodalisme, kolonialisme en kapitalisme. Het evangelie is de enige weg om de lijdende en arme bevolking te helpen en hen het gezicht van de God van liefde te laten zien. Ting heeft daarnaast veel betekend voor de ontwikkeling van het sociale werk van de kerken en zette een Bijbelrukerij op die China na decennia weer van Bijbels kon voorzien en inmiddels uitgegroeid is tot de grootste bijbelrukerij ter wereld.²⁰

b. De huiskerken: van ondergronds naar een brede uitwaaiing.

De Chinese huiskerken staan deels in de traditie van onafhankelijke kerken die in het begin van de twintigste eeuw zijn ontstaan en voornamelijk een evangelisch, charismatisch, pentecostaal en apocalyptisch karakter hadden. Veel van deze kerken weigerden zich in de jaren vijftig aan te sluiten bij de *Three Self Patriotic Movement* beweging en waren gedwongen ondergronds te gaan. Door de niet gecentraliseerde vorm van de protestantse kerken is het moeilijk om hiervan een helder beeld te krijgen. Er is sprake van een grote verscheidenheid en verspreiding.²¹

De theologie van de traditionele huiskerken is veelal piëtistisch en puriteins. Er is niet veel aandacht voor een publieke theologie over maatschappelijke vraagstukken en de verhouding tussen kerk en staat. De prediking is veelal gericht op de persoonlijke relatie met Christus en de eigen christelijke levensstijl waarbij de missionaire roeping centraal staat. Hen verbindt de evangelische erfenis, ervaringen van lijden en vervolging en hun wantrouwen naar de overheid en de geregistreerde kerken met hun liturgische stijl en theologische standpunten.

Ze zien de kerk vooral als een 'alternatieve gemeenschap' in het nastreven van een zuivere kerk en zijn om die reden fel gekant tegen het compromisbeleid van de geregistreerde kerken. Zij propageren een heilige levensstijl als publiek getuigenis. Dit betekent niet dat zij de noden van hun naasten zouden vergeten,

juist bij rampen blijken zij zeer actief.²² Hun theologie gaat uit van een tegenstelling tussen sacraal en seculier, met een duidelijke scheiding tussen het aardse en hemelse leven en het publieke en privédoein. Zij zijn gericht op het ontwikkelen van kleinere *grassroot* gemeenschappen en niet op grote kerkelijke instituten.²³ Wel hebben deze kerken zich ontwikkeld van verborgen huiskerken, tot meer openbare gemeenten die soms in kerkgebouwen bijeenkomen en online-gemeenten hebben opgericht. Op allerlei manieren laten zij van zich horen; ze zijn daardoor ook bij de autoriteiten bekend en hebben op een of andere wijze een relatie met hen.²⁴

c. De bijzondere plaats van de cultuurchristenen.

Vanaf de jaren tachtig van de vorige eeuw bestudeerde een groep van veelal niet actief belijdende academici het christendom en bracht dat onder aandacht van een breed publiek. Zij waren teleurgesteld in de traditionele Chinese cultuur en het mislukte marxistische experiment en de desintegratie van traditionele sociale structuren. In de chaos van normen en waarden en uit een behoefte aan nieuwe ideeën²⁵ kwam er ook intellectuele ruimte voor de civil society en de ontwikkeling van het individu. De religie werd door deze academici gezien als een bondgenoot voor de ontwikkeling van het individu en een stevige fundering van de humaniteit.²⁶

Deze intellectuelen worstelden met de vraag hoe het verder moest met de cultuur en de waarden en normen van het nieuwe China. Vergeleken met de Europese cultuur kent de Chinese cultuur geen heldere scheidsmuur tussen het sacrale en seculiere. In het confucianisme is de cultuur geworteld in de praktische *way of the world* en daarmee zeer pragmatisch en *diesseitig*. Het ultieme doel dat veel Chinezen zich stellen – rijk worden en persoonlijke vrijheden verwerven – leek voor de meesten te leiden tot een zielloos materialisme met een gebrek aan waarden.²⁷

Een belangrijke vertegenwoordiger van de cultuurchristenen, Xu Jilin, zag dit als een fatale zwakte van de Chinese cultuur die geen ‘bovennatuurlijk of sacraal’ karakter heeft. Hij zag dat de christelijke boodschap het morele en ethische vacuüm van de neergang van het waardesysteem van het confucianisme en communisme kon invullen. In het christelijk geloof is er aandacht voor de onvolmaaktheid van de mens en de noodzaak om dat te mogen adresseren in plaats van de traditionele focus op een persoonlijke vervolmaking. Alleen zo kan een samenleving het hedonisme, utilitarisme en de *money worshipping* te boven komen.²⁸

Xu ziet het christendom als de beslissende basis van de westerse cultuur en moderniteit. Naar zijn inzicht heeft China deze moderniteit en een modern bewustzijn nodig, evenals het gelijkheidsbesef als basis voor de democratie. Hij vindt dit in het protestants christendom dat de rechtstreekse relatie tussen God en mens en de daaruit voortvloeiende moderne individualiteit helder geconstitueerd heeft. Daarom kan het christendom een correctie zijn op de Chinese modernisering die geen oriëntatie en onvoldoende waarden kent. In de afgelopen decennia stelde Xu zich op als een apologeet van het christendom in zijn publicaties en publieke optredens op radio en tv. Als wetenschapper had hij in het publieke debat een grotere invloed op de samenleving dan de gevestigde – op dit gebied gemuilkorfde – kerken.²⁹

d. De calvinistische urbane kerken van het nieuwe China.

Deze groep niet-geregistreerde kerken zijn vooral in de grotere steden actief en beïnvloed door Calvin en de latere gereformeerde theologie. Deze intellectuele christenen laten van zich horen en hebben inmiddels een breed netwerk waarin gelijkgestemde pastores en academici samenwerken.

De Shouwang kerk in Beijing diende onder leiding van haar pastor Jin Tianming en ouderling professor Sun Yi een verzoek in voor een nieuw soort registratie van hun kerk die losstond van de officiële kerken. Hiermee gaven zij het signaal dat zij goede betrekkingen met de staat wilden hebben. Zij zien de overheid als ‘dienares van God’ en eisen daarmee ook een eigen plaats op voor de kerk (bijvoorbeeld door te weigeren de preken vooraf aan de autoriteiten voor te leggen).³⁰ De overheid wees na jaren van aarzeling het registratieverzoek af en verbood hen om een eigen gebouw te betrekken.

Een andere bekende kerk is de Early Rain Reformed Church in Chengdu onder leiding van pastor Wang Yi. Wang was tot 2008 hoogleraar rechten, advocaat, mensenrechtenactivist en vooraanstaand blogger. In 2005 stond hij op een lijst van China’s vijftig meest invloedrijke publieke intellectuelen. Nadat hij in 2005 christen geworden was, startte hij in 2008 een kerk. Als publiek figuur trad hij de autoriteiten vrijmoedig tegemoet en was pleitbezorger van het zogenaamde constitutionalisme, dat stelt dat de overheid gebonden is de rechten van de onderdanen te respecteren en zich in al haar acties te baseren op de grondwet. Wang is sterk beïnvloed door de gereformeerde verbondstheologie. Christenen en niet-christenen zijn met elkaar verbonden in een verbondsgemeenschap zoals Calvin en de gereformeerde verbondstheologen die uitgewerkt hebben. Hij baseert zich daarbij op Abraham Kuyper en diens leer van de algemene genade.

Volgens hem is er een strenge scheiding tussen kerk en staat mogelijk waarin beide ruimte hebben om elkaar in vrijheid tegemoet te treden. Geestverwanten van Wang pleiten voor 'kerstening en evangelisering' van de cultuur; voor hen is die politieke verandering niet minder dan een spirituele hervorming.³¹

Het duidelijkste en belangrijkste protest tegen toenemende overheidsrepressie kwam in 2018 uit de hoek van deze urbane kerken. In augustus van dat jaar schreef Wang Yi een *Statement Affirming Religious Freedom* dat in korte tijd door 438 andere kerkleiders werd ondertekend.³² Het is een fel protest tegen de overheidsmaatregelen en een oproep aan de overheid om zich te houden aan de in de grondwet gegarandeerde vrijheid van godsdienst. In december 2018 werden Wang Yi en zijn vrouw Yang Rong met ongeveer honderd leden uit hun kerk gearresteerd en in staat van beschuldiging gesteld wegens aanzet tot ondermijning van de staat.

Bredere betekenis van deze ontwikkelingen

Welke lessen kunnen er uit de hierboven beschreven ontwikkelingen van het christendom in China worden getrokken die ook relevant zijn voor politiek-maatschappelijk actieve christenen elders?

1. Om te beginnen: hoewel de groei van het Chinese christendom in de afgelopen veertig jaar ongekend was, is voorzichtigheid geboden om hieruit te grote conclusies te trekken. Tegelijkertijd kent de kerk in China een lange adem. Zo bezien is er ook geen reden om te bezorgd of pessimistisch te zijn. De bonsai wordt gesnoeid, maar elke keer wordt de boom krachtiger.

2. China kent geen model van scheiding tussen kerk en staat zoals in het westen. Vanouds is er een nauwe relatie, gebaseerd op de eenheid van het leven (politiek-maatschappelijk, familie en godsdienst), die door de communistische secularisatie gecontextualiseerd is en uitgaat van de suprematie van de communistische partij. Binnen het concept van een harmonieuze samenleving ziet de overheid religie vaak als concurrerende ideologische macht. Staatscontrole bepaalt daarom de wijze waarop kerk en staat zich tot elkaar verhouden. De Chinese historie leert dat overheidsrepressie van religie zonder de onderliggende maatschappelijke behoeftes te adresseren op de lange termijn contraproductief kan werken.

3. De relatie met het westen blijft een open zenuw. Een land dat als het 'Middenrijk' kon bogen op een hoogstaande cultuur en imperiale aspiraties, blijft de koloniale erfenis als een vernederende waarschuwing ervaren. Dat het

christendom een westerse religie wordt genoemd is daarom een negatieve kwalificatie met gevolgen voor de christenen. Activiteiten van westerse christelijke organisaties moeten rekening houden met dat *frame*, en de zelfstandigheid en eigen gestalte van het Chinese christendom serieus nemen.

4. Een ideologische dialoog met China is van groot belang. Christelijke organisaties en wetenschappelijke instellingen kunnen hierin een belangrijke rol spelen. De vragen die de communistische ideologie oproept dienen serieus genomen te worden. Veel christenen in China en daar buiten lijken een blinde vlek te hebben voor de fundamentele vragen over kapitalisme versus communisme, markt- en geleide economie, en de diepere vragen over communisme en atheïsme. De aanzet die bisschop Ting gegeven heeft voor een 'theologische reconstructie' vraagt om een nieuwe doordenking van de Chinese kerken en hun oecumenische partners.

5. Het Chinese christendom stelt ons belangrijke vragen over een holistisch verstaan van het christelijk geloof. De betekenis van onder andere de eenheid van het leven, de genezende kracht van het evangelie, en de centrale rol en betrokkenheid van de ('extended' en historische) familie op de samenleving, zijn elementen die in het westerse denken onderschat worden. Theologische en kerkelijke dialoog, maar ook politieke en maatschappelijke discussie zouden van grote waarde kunnen zijn. Het vitale christendom in China wordt te weinig gezien als volwaardige gesprekspartner.

6. In de Chinese context is het kerken verboden een eigen politiek-maatschappelijke visie uit te dragen buiten de algemene patriotistische en communistische ideologie. Het merendeel van de christenen kiest ervoor om via persoonlijke, informele, praktische en diaconale wegen het eigene van het christelijk geloof uit te dragen. Christenen blijken oog te hebben voor de zwakkeren in de samenleving en een antwoord te hebben op een morele leegte die in de materialistisch en individualistische samenleving steeds meer zichtbaar wordt. Voor velen wordt het toetreden tot een kerkelijke gemeenschap gevoeld als thuiskomen in Gods nieuwe familie. Het getuigenis van samen leven en praktiseren van het christelijk geloof heeft een grote zeggingskracht die leidt tot maatschappelijke veranderingen. Publieke theologie krijgt in China dus meer vorm via praxis dan via dogma, waardoor het een collectieve onderneming wordt die afgestemd is op de specifieke context en daarmee krachtig aansluit bij behoeftes in de maatschappij.³³

7. Het Chinese christendom staat voor de uitdaging om binnen beperkte ruimte een eigen weg te gaan en niet te kiezen voor een onkritische aansluiting

bij de communistische ideologie van een overheid die vrijheden inperkt en nationalisme en patriottisme gebruikt voor eigen doeleinden. Contacten met christelijke organisaties en kerken buiten China – mits gebaseerd op gelijkwaardigheid en met respect voor de Chinese context – zijn van levensbelang voor de ontwikkeling van het kerkelijk en maatschappelijk leven, juist in een tijd dat dat door de overheid wordt ingeperkt.

8. De bijdrage van de cultuurchristenen is een authentieke poging om het christendom te verbinden met de Chinese context en daarmee duidelijk te maken dat het geen vreemde imperialistische godsdienst is, maar van waarde kan zijn in de opbouw van een moderne Chinese samenleving. Zij zien het transcendente karakter van het christendom als sleutel voor de behoefte van de Chinezen aan 'publieke moraliteit, een ethiek die familiebanden overstijgt'.³⁴ Hun overtuiging is dat het protestants christelijk gedachtengoed een politiek-moreel fundament biedt voor de moderne samenleving.

9. De mensenrechten en de vrijheid van godsdienst staan in China onder grote en toenemende druk. De economische spanningen tussen de Verenigde Staten en China maakt het niet gemakkelijk hierop openlijk kritiek te oefenen. Zeker christelijke organisaties worden door de Chinese autoriteiten met argusogen bekeken. Er zal daarom gezocht moeten worden om de eigen kanalen open te houden met slachtoffers van deze politiek en samen met hen te zoeken naar wegen om de Chinese overheid onder druk te zetten. Hoe breder acties Europees gedragen worden, des te meer zijn er mogelijkheden tot verandering. Behoeft aan economische vooruitgang is zowel de kracht als de achilleshiel van de communistische machthebbers.

‘Open je hart, we zijn niet van een andere wereld’

Interview met Verry Patty en Cynthia Ortega -Martijn



‘Open je hart, we zijn niet van een andere wereld’

Interview met Verry Patty en Cynthia Ortega-Martijn

Cynthia Ortega-Martijn is zelfstandig ondernemer op het gebied van HRM, organisatieontwikkeling, maatschappelijke vraagstukken en persoonlijke effectiviteit. Zo geeft ze o.a. training en coaching ter versterking van de zelfredzaamheid van kwetsbare jongeren, eenoudergezinnen en senioren. Met haar man is ze oudste in een Volle Evangelie gemeente in Rotterdam.

Verry Patty is Moluks predikant te Amsterdam. Hij werkte als gevangenisdominee en is nu als docent betrokken bij het Moluks Theologisch Seminarie te Houten. Daarnaast is hij ook gastdocent aan de theologische faculteit van de UKIM (Indonesische Christelijke Universiteit van de Molukken) te Ambon (Indonesië).

Om te beginnen: welke gebeurtenissen hebben jullie politieke bewustwording beïnvloed en gevormd?

Verry: ‘Tja, ik ben geboren in een kamp met prikkeldraad, in Vught. Ik mocht niet naar buiten, er stond altijd iemand de toegang te bewaken. Dat heeft wel mijn kijk op de realiteit gekleurd. Er kwamen maar weinig Nederlanders in de kampen. Door deze setting waarin ik opgroeide had ik een hekel aan Nederlanders. De KNIL werd uit de Nederlandse samenleving weggeparkeerd. Dat was echt een hele negatieve impuls als het gaat om de ‘participatie-samenleving’, zoals dat nu heet.’

Cynthia: ‘Ja die geschiedenis is eigenlijk nooit goed neergezet door de politiek. De KNIL had de Nederlandse overheid gediend; dan verwacht je een heel andere behandeling dan hoe het in realiteit ging.’

Verry: ‘Precies. Ik ben pas als predikant begonnen om wat toenadering te krijgen tot de Nederlandse gemeenschap. Vroeger kwamen Nederlanders bij ons in de kerk, en dan ging het altijd alleen maar om de hapjes. Of om het gezang. Dat is wel leuk, maar op een gegeven moment houdt dat op. Het gaat veel meer om het feit, dat je samen tot de Kerk behoort. Wat steeds weer terugkomt, soms



misschien onbewust, is een superieure houding die Nederlandse christenen hebben ten opzichte van vreemdelingen. De Nederlanders en Portugezen die het christendom naar Indonesië brachten hadden een bepaald geloof dat later werd gezien als dé manier om christen te zijn. Maar de vraag blijft of dat zo is.

Ik heb jarenlang niet gestemd, totdat ik op een gegeven moment inzag dat stemrecht wel een manier is om te beïnvloeden. Ik stem vooral op linkse evangelische partijen, altijd een beetje in die richting. Dat heeft toch te maken met de kolonisatie die nog in mij heerst en waar ik niet zo goed mee overweg kan.'

Hoe ga je daar mee om?

Verry: 'Ik blijf gewoon doen wat ik mee heb gekregen van mijn ouders: respect tonen aan wie je ook ontmoet. Dat is iets wat vanuit de Molukse samenleving heel belangrijk blijft. Ik kan moeilijk allerlei dingen omzetten in het hoofd van andere mensen. Het enige wat we kunnen doen is duidelijke signalen afgeven dat we onderdeel zijn van deze samenleving. Als we ons richten op de overeenkomsten dan is er heel veel mogelijk.

Ik heb me nog nooit zo geschaamd voor mijn Nederlanderschap als met de zwartepietendiscussie. De wijze waarop dat gaat... Open nou je hart, en praat met elkaar over datgene wat belangrijk is om deze wereld bewoonbaar te maken. Maar ga niet je hakken in het zand steken, dat helpt geen meter. En dan vragen ze: wie moet er inleveren? Iedereen moet inleveren. We moeten elkaar accepteren als mensen. We zijn allemaal gelijk, we mogen ons gedragen weten door de genade. Wat mijn ouders mij hebben voorgeleefd is eigenlijk simpelweg: liefde, verbondenheid. Geef elkaar de ruimte om te leven. Onze jongeren geven heel duidelijk aan: we zijn niet van een andere wereld, we zijn in dé wereld. Nederland verandert, of je het nou wil of niet. Nederlanders zullen meer thuis moeten raken in Nederland.'

Cynthia, hoe is jouw proces van politieke bewustwording verlopen?

Cynthia: 'Ik kom uit Curaçao, dus ook ik heb voorouders die te maken hebben gehad met kolonisatie. Ik ben opgegroeid in het Nederlandse onderwijssysteem, en kreeg daarin van mijn geschiedenis niks mee. Op school waren we verplicht Nederlands te spreken, als we dat niet deden kregen we strafwerk. Dus we werden geïndoctrineerd dat het Nederlands superieur is ten opzichte van onze cultuur. Die verdeeldheid gingen we ook onderling doorgeven; mensen gingen denken dat een wat blanke kleur superieur is aan een wat minder blanke kleur. Wij dragen een heleboel ballast met ons mee, veel mensen hebben het geïnternaliseerd.

Op een gegeven moment ga je nadenken hoe daarmee om te gaan. Persoonlijk heeft het geloof mij daar heel erg bij geholpen. Ik ontdekte dat er bij God geen aanzien is des persoons. Als je weet wie je bent in Christus en wat je levenstaak hier op aarde is, laat je je niet meer tegenhouden. Ik werd politiek bewust doordat ik in overheidsdienst te werk werd gesteld, en zag hoe politiek werkte. Maar ik was christen en ik had zo iets van: "Ho wacht eens even, het Koninkrijk van God is niet het koninkrijk van deze wereld." Totdat ik een keer een flyer kreeg van iemand die stond te flyeren voor onze kerk, en ontdekte dat er ook christelijke partijen waren, want zelfs dat wist ik niet. En zo werd mijn interesse gewekt, en ging ik de Bijbel bestuderen. Kijk, als je Genesis leest, dan staat er heel duidelijk dat wij mogen heersen over alles hier op aarde. Dus eigenlijk mogen wij die autoriteit die we hebben ontvangen, gebruiken.'

Verry: 'Ja, we mogen medeschepper worden.'

Cynthia: 'Precies. En op een gegeven moment ging ik het zelfs zien als een bepaalde verantwoordelijkheid die we daarin hebben. En zo is mijn politieke bewustwording gegroeid.'

Hoe wordt er vanuit jullie gemeenschappen gereageerd, zijn mensen politiek betrokken?

Verry: 'Als ik nu kijk naar jongeren, dan merk ik dat er behoefte is om zich op een politieke manier te manifesteren. Een verschil met mijn generatie is dat ze ervaren dat ze als Nederlandse staatsburgers ook daadwerkelijk iets moeten doen. Wij krijgen een corrigerende tik op de handen van onze kinderen. Dat vind ik mooi, het is een goede ontwikkeling dat jongeren niet langs de kant van de samenleving blijven staan.'

Cynthia: 'Veel christenen in mijn omgeving leggen een vergrootglas op christelijke partijen. Men bestudeert niet allerlei programma's, maar hoort bijvoorbeeld dat de PVV voor Israël opkomt, en dan stemmen ze daarop. Ze vinden ook ethische thema's (abortus, euthanasie en dergelijke) belangrijk, en sociale kwesties zoals armoede. Het is nog steeds zo dat de rijken rijker worden, en de armen alleen maar armer. Maar als je sterft, waar gaat je rijkdom naartoe? Die kun je echt niet meenemen! Ik ben een voorstander van een economie van genoeg. Genoeg is, als je een huis en eten hebt. Alles wat dan over blijft, kunnen we verdelen.'

Verry: 'In Indonesië is een nieuwe stroming opgekomen onder theologen, de theologie van het genoeg. Dat is eigenlijk ook een beetje in de lijn van wat jij aangeeft, Cynthia. Waarom moeten we altijd voor meer gaan, als er genoeg is voor iedereen? Dat is ook een ethische vraag, het gaat om eerbied voor elkaar, om dankbaarheid voor de dingen die ons worden gegeven.'



Cynthia: 'Ik zie hierin ook een voorbeeldfunctie voor de kerk. Zorg voor armen en kwetsbaren moeten we niet zomaar aan de overheid laten. En de overheid mag het ook niet over de schutting gooien naar de kerken. We moeten daar in gezamenlijkheid aan werken, we zijn één samenleving met elkaar, vanuit verschillende instituties.'

Verry, hoe ben jij als voorganger met politiek bezig?

Verry: 'Ik zeg mensen niet waar ze wel of niet op moeten stemmen. Wel wil ik ze laten nadenken over hun keuzes. Ik ben tegen Wilders, maar ik ga niet tegen mensen zeggen dat ze niet voor hem mogen kiezen. Ze moeten wel kunnen onderbouwen waarom ze PVV stemmen, en niet alleen achter de luidste schreeuwer aanlopen.'

Waarom stemmen ze op de PVV?

Verry: 'Om te laten zien dat ze Nederlander zijn. Mensen hebben een verlangen om bij de top te horen, en Nederland is de top, denken ze. Ze willen bij de winnaars horen, bij degenen die het voor het zeggen hebben. Kijk, natuurlijk wil je echte Nederlander zijn, maar je zult het nooit worden. Je wordt nooit voor vol aangezien, wat je ook doet.'

Op welke manier houden ontwikkelingen in je land van herkomst je bezig op politiek gebied?

Verry: 'Ik heb respect voor de Indonesische setting, maar als ik zie hoe het daar is dan ben ik wel blij dat ik in Nederland woon. Hier kan ik gewoon doen en laten wat ik wil, en hoef me niet steeds te verantwoorden. Als je in Indonesië teveel vanuit je eigen geloof dingen gaat verkondigen dan wordt dat afgewogen tegen hoe dat in zo'n islamitische omgeving valt. Het is continu balanceren. Democratie is toch wel een voorrecht, een privilege. Indonesië is het land van mijn ouders en je hebt er een band mee, maar je zou willen dat ze zich op een andere manier kunnen uiten. Misschien komt dat ooit nog.'

Cynthia: 'Ik hou het iedere dag bij. Dat komt ook omdat ik vanuit de Tweede Kamer in de commissie koninkrijksrelaties zat. Dat was aan de vooravond van de ontmanteling van de Nederlandse Antillen, nu alweer tien jaar geleden. Toen al had ik bepaalde dingen gesignaleerd ten aanzien van Bonaire, Sint Eustatius en Saba, die nu helaas nog steeds spelen. Deze drie eilanden worden nog steeds behandeld als buitenland, maar volgens de grondwet zijn ze gewoon Nederland. Waarom deed de Rijksoverheid zo moeilijk om een sociaal minimum vast te

stellen? Op Curaçao hebben we nu te maken met de instroom van Venezolanen vanwege de economische situatie in Venezuela. Maar onze regering zegt dat de eilanden het zelf maar uit moeten zoeken. Terwijl ze weten dat Curaçao de middelen daarvoor niet heeft. Ik hunker er echt naar dat we een koninkrijk worden waar iedereen zijn plekje krijgt en waarin we elkaar respecteren, en waarin we laten zien dat macht gedeeld wordt. En dat mensen gaan inzien dat dienstbaarheid tonen als eerste komt. Dat hoogwaardigheidsbekleders zich gaan afvragen: “Voor wie doe ik dit eigenlijk?” En dan krijg je toch ook een hele andere politiek dan hoe het nu gaat.’

Tot slot, welke boodschap zou je graag mee willen geven aan de ChristenUnie of aan de politiek in het algemeen?

Cynthia: ‘Aan christelijke politici wil ik graag meegeven: laat je hart spreken en ga voor jouw passie. Consensus zoeken betekent niet dat je je moet afdelen van je identiteit. Dat is echt heel erg belangrijk.’

Verry: ‘Ik vind dat de politiek niet zo paniekerig moet reageren op alles wat er gebeurt in de samenleving, maar heel duidelijk moet aangeven: “Dit land is van ons allemaal.” Het gaat toch gewoon om saamhorigheid, met je afzetten tegen bepaalde groepen bereik je niets. Je moet kleur willen bekennen, voor iedereen, niet alleen voor de eigen macht en achterban. Kijk, als Don Ceder landelijk zou staan, dan zou ik op hem stemmen. Hij afficheert zich heel duidelijk als iemand die kiest voor de mensen die het nodig hebben.’

Cynthia: ‘Hij opereert heel erg vanuit een dienstbare opstelling. Dat is precies wat we willen zien, een dienstbare overheid.’

Verry: ‘Precies!’

5

De veranderende kracht van het pentecostalisme

5. De veranderende kracht van het pentecostalisme

Thandi Soko-de Jong en Klaas Bom

Drs. Thandi Soko-de Jong is een Malawisch-Nederlandse promovenda aan het programma voor Interculturele Theologie van de Protestantse Theologische Universiteit in Groningen. Hiervoor heeft ze African Studies en Theologie gestudeerd in Leiden en Zuid-Afrika. Haar onderzoek richt zich op theologische opvattingen over genezing onder neopentecostale, protestantse en bevrijdingstheologieën in Malawi.

Dr. Klaas Bom is docent dogmatiek aan de Protestantse Theologische Universiteit te Groningen. Hij was zes jaar gemeentepredikant in Gouda en werkte negen jaar als docent in Latijns-Amerika (namens Kerk in Actie van de PKN). Hij publiceert regelmatig over (met name Latijns-Amerikaanse en Afrikaanse) pinkstertheologie.

Het pentecostalisme is een nieuwe vorm van christelijk geloof die in het begin van de twintigste eeuw is ontstaan. Tegelijkertijd heeft zij oudere wortels. Zo waren er bewegingen in de vroege kerk, de middeleeuwen en de vroegmoderne tijd waarin het werk van de Geest een prominente rol speelde – denk bijvoorbeeld aan de montanisten en de anabaptisten. Er zijn ook overeenkomsten met de verschillende vormen van piëtisme en opwekkingsbewegingen van de achttiende en negentiende eeuw, zoals ten tijde van het ontstaan van de harnhutters en de methodisten, en de *Great Awakenings*. In dit hoofdstuk beperken we ons tot het pentecostalisme zoals dat is ontstaan vanaf het begin van de twintigste eeuw, en inmiddels zo'n 26,7 procent van de christenen wereldwijd vormt.¹

Het pentecostalisme heeft verschillende fases van ontwikkeling doorgemaakt die ook verschillende politieke implicaties met zich meebrengen. Momenteel bewegen pentecostale kerken zich op een steeds breder maatschappelijk veld en wagen zij zich ook vaker op het terrein van de politiek. We zullen hieronder in beeld brengen wat dit betekent voor twee wereldregio's waar veel migranten in Europa vandaan komen, te weten Latijns-Amerika en Sub-Sahara-Afrika. Deze twee regio's zijn bovendien belangrijk voor het wereldchristendom,

omdat de verwachtingen zijn dat in 2025 vijftig procent van de christelijke bevolking zich in Afrika en Latijns-Amerika zal bevinden, en nog zeventien procent in Azië. Deze percentages groeien gestaag.²

De relatie tot pentecostalen is niet alleen een kwestie van 'buitenlands beleid', maar misschien nog wel sterker van binnenlandse verhoudingen. Uit het rapport *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid* van het Sociaal en Cultureel Planbureau (2018) blijkt dat er ongeveer evenveel christelijke migranten in Nederland zijn als islamitische. De laatstgenoemde groep kan echter op veel meer belangstelling rekenen, zowel positief als negatief, van de pers en overheid. Een groot deel van deze migrantenchristenen behoort tot een pentecostale kerk.

In het laatste deel van dit hoofdstuk zullen we een aantal conclusies presenteren over (1) het belang van theologie en cultuur voor de sociale en politieke participatie van de pentecostalen en (2) welke relatie er gelegd kan worden tussen het politieke en sociale engagement van de pentecostale kerken in Afrika en Latijns-Amerika en de Nederlandse of Europese situatie.

Ontstaan, groei en bestudering van de wereldwijde pinksterbeweging

Het huidige pentecostalisme begon met een aantal bijzondere opwekkingen. De bekendste hiervan is die van de Azusa Street in Los Angeles in 1906. Andere opwekkingen met vergelijkbare nadruk op de werken van de Heilige Geest vonden onder andere plaats in Wales (1904-5), Bombay (onder andere rond de persoon van Pandita Saravati Ramabai, 1905), Pyongyang (1907-8) en Valparaiso (Chili, 1909).³ Vanaf het begin is het pentecostalisme dus een wereldwijd verschijnsel, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de Reformatie van de zestiende eeuw, die alleen in Europa plaatsvond. Dit betekent dat het pentecostalisme vanaf het begin een cultureel divers fenomeen is geweest. Uitingen van de pentecostale theologie laten zien dat het een zeer diverse christelijke beweging is. Er is wel een gemeenschappelijke noemer; dat zijn persoonlijke ervaringen van:

- a) spirituele verlossing (wedergeboorte, gebaseerd op Johannes 3);
- b) doop in de Heilige Geest (Handelingen 2);
- a) openbaring van de gaven van de Heilige Geest (1 Korintiërs 12).

Naast deze sterk ervaringsgerichte gemeenschappelijke uitgangspunten is er grote theologische diversiteit binnen het pentecostale landschap die bepaald wordt door de standpunten van de verschillende denominaties in een specifieke context.

Drie golven van pentecostalisme

In de ontwikkeling van het pentecostalisme worden vaak een aantal 'golven' onderkend.⁴ De eerste golf betreft de opwekkingen die hierboven zijn genoemd en wat er uit die opwekkingen is voortgekomen. De tweede golf ontstond nadat het pentecostalisme zich wereldwijd had verspreid. Deze golf werd gemarkeerd door *awakenings*, massale opwekkingsbijeenkomsten sinds de jaren vijftig die gekenmerkt werden door evangelieprediking, bekeringen, de doop in de Heilige Geest en miraculeuze genezingen. Gelijktijdig vond wereldwijd een snelle verstedelijking plaats, en breidden massamedia zoals radio en televisie hun bereik in rap tempo uit. Dankzij deze ontwikkelingen konden de pentecostale kerken grote massa's mensen tegelijkertijd bereiken, met name via massamedia en via live verkondiging in circustenten en stadions.

De derde en meest recente golf, die deels samenvalt met de tweede golf, is die van het neopentecostalisme, ontstaan in steden als Rio de Janeiro in de jaren zeventig. Deze vorm van pentecostalisme ontwikkelt zich met name naast het klassieke pentecostalisme dat er al was. Sommige denominaties binnen het neopentecostalisme zijn synoniem geworden voor wat bekend staat als het 'welvaartsevangelie'. Het welvaartsevangelie beschouwt gezondheid, welvaart en rijkdom als een manifestatie van de transformatieve kracht van verlossing en doop in de Heilige Geest. Aanhangers van het welvaartsevangelie zijn echter slechts één onderdeel van het neopentecostalisme; veel andere neopentecostale denominaties behoren niet tot deze stroming.⁵

Deze golven geven een mooi beeld van de chronologische ontwikkeling binnen de pinksterwereld, maar de verschillende kerken en stromingen binnen het pentecostalisme komen onvoldoende in beeld. Allan Anderson, een toonaangevende kenner van het pentecostalisme, hanteert een andere benadering, waarbij hij vier groepen onderscheidt. De eerste groep kerken binnen het pentecostalisme komt direct of indirect voort uit de opwekkingen van het begin van de twintigste eeuw. Dit noemt Anderson het klassiek pentecostalisme. De *Assemblies of God* is de grootste en bekendste denominatie binnen deze groep, met wereldwijd zo'n 69 miljoen leden.⁶ Een tweede groep binnen het pentecostalisme zijn de oudere onafhankelijke kerken. Hieronder vallen met name de inheemse kerken in China, India en Afrika, waarin het werk van de Heilige Geest een cruciale rol speelt. Daarnaast rekent Anderson ook de charismatische beweging in de traditionele kerken tot het pentecostalisme. In Nederland is deze beweging relatief klein,⁷ maar in het Verenigd Koninkrijk al veel groter en in Afrika en Latijns-Amerika gaat het om bewegingen waar miljoenen mensen bij betrokken zijn. Zo is de

charismatische beweging in de presbyteriaanse kerk van Ghana zeer invloedrijk, en in Latijns-Amerika is ongeveer de helft van de pentecostalen rooms-katholiek (ongeveer tachtig miljoen). De laatste groep die Anderson onderscheidt zijn de neopentecostale en neocharismatische kerken. Hierboven schreven we al dat deze kerken de jongste groep vormen van de pentecostale familie en veel nadruk leggen op gezondheid en (materiële) welvaart.⁸ De neopentecostale benadering oefent ook invloed uit op met name de klassieke pentecostalen. De grenzen tussen de groepen liggen dan ook niet helemaal vast. In dit hoofdstuk zullen we de term pentecostalisme (ook al is dit nogal 'Engels Nederlands') gebruiken om duidelijk te maken dat het niet alleen gaat om dat wat we in Nederland aanduiden als de pinksterbeweging of volle-evangelie kerken, maar om het hierboven beschreven, bredere geheel.

Pentecostalisme in Latijns-Amerika en Afrika

In dit hoofdstuk belichten we het pentecostalisme in twee wereldregio's: Latijns-Amerika en Afrika onder de Sahara.⁹ Gedurende de laatste vijftig jaar is het pentecostalisme enorm gegroeid in het zuidelijke halfrond. In Europa heeft het pentecostalisme echter relatief minder invloed gehad. Ook al is de invloed van de traditionele kerken in ons werelddeel enorm teruggefallen, dit heeft tot nu toe niet geleid tot een opbloei van het pentecostalisme. Dat betekent dat het pentecostalisme sterk gestempeld wordt door de culturele diversiteit van het zuiden. In gesprek gaan met pinkstergelovigen betekent dan ook vaak dat je niet alleen rekening moet houden met theologische verschillen, maar ook met grote verschillen in cultuur.

Tijdens de eerste en de tweede golf waren de pentecostale kerken vrijwel geheel gericht op wat wel 'het redden van zielen' genoemd werd en daardoor vooral actief op het gebied van zending en evangelisatie. Christus' tweede komst was immers aanstaande, en in de tijd van de 'late regens' waren de pinksterkerken de speciale gezanten van de laatste kans.¹⁰ Hoewel de klassieke beweging ook altijd politieke en sociale kanten had (de gemeenschap van Azusa Street werd bijvoorbeeld geleid door een zwarte predikant en was interraciaal, een enorm statement in die tijd), is men jarenlang wars geweest van politieke participatie en tot op zekere hoogte ook van maatschappelijk engagement. Een sterke wereldmijding stond beide in de weg. Pas in de derde golf ontstaat er een sociaal en politiek engagement.

Pentecostalen in Latijns-Amerika

Hoewel ook Latijns-Amerika al door de eerste opwekkingsgolf van het pentecostalisme werd aangeraakt, is het overgrote deel van de pentecostale kerken en groepen van later datum. Aan de protestantse kant is de expansie in eerste instantie vooral te danken aan de inspanningen van de Europese en met name Noord-Amerikaanse missie. De grote groei van het pentecostalisme vanaf de jaren zeventig is echter de vrucht van de actieve evangelisatie van de nieuwe Latijns-Amerikaanse pinksterkerken zelf. Deze groei stond niet los van allerlei maatschappelijke factoren. Zo vond de spectaculaire groei van de pinksterkerken in Guatemala, één van de sterkst verpinksterde landen van het continent, tijdens de bloedige burgeroorlog (1960-1996) plaats. Veel van de bekeerlingen uit deze tijd behoren tot de zogenaamde *indigena's* (inheemse bevolking), die enorm te lijden hadden onder deze oorlog.

Het is geen toeval dat het hier *indigena's* betreft. De grote groeiperiode van het Latijns-Amerikaans pentecostalisme heeft onder andere te maken met de ingang in de inheemse groepen. Susan Andrade, een antropoloog uit Ecuador, bestudeerde een aantal gemeenschappen in de Andes provincie Chimborazo. Haar studie was aanvankelijk gewijd aan de overgang van het rooms-katholieke volksgeloof, waarin veel van de voor-christelijke gebruiken en geloofsinhouden bewaard zijn gebleven, naar een traditioneel evangelisch protestantisme. Het had jaren geduurd voordat de protestantse zending deze mensen voor het protestantse geloof had gewonnen. De bekering bleek voor velen echter een eerste stap te zijn en geen eindstation. Al snel deden namelijk allerlei pinkstergebruiken hun intrede en sloten velen zich aan bij een pentecostale kerk. Allerlei oude gebruiken die de evangelische zending had afgewezen, zoals traditionele muziek en dans en het belang van dromen, kregen een constructieve plaats in het pinkstergeloof. Ook voor het groeiend politiek bewustzijn onder *indigena's*, wat onder andere vorm kreeg in politieke partijen en protestmarsen, bleek de affiliatie met een pinksterkerk beter te werken.¹¹

Lange tijd trof je de pinksterkerken op dit continent eigenlijk alleen aan onder de armen. Onder pinkstertheologen doet een gezegde de ronde dat de bevrijdingstheologie voor de armen koos, maar dat de armen voor de pinksterkerken kozen. De vele kleine kerkjes op het platteland en onder de naar de stad getrokken bewoners van de krottenwijken vormden het Latijns-Amerikaanse pentecostalisme. De groei van de rooms-katholieke charismatische beweging, met name in de Andeslanden, en de opkomst van de neopentecostale kerken die zich juist vaak op de opkomende (hogere) middenklasse richtten, veranderden

dit beeld. De eerste groep is met name sociaal en maatschappelijk zeer actief.¹² In Bogotá heeft een charismatische orde zelfs een hele wijk met allerlei onderwijs- en kunstvoorzieningen gebouwd.¹³ Hun positie in de kerk blijft echter vaak wat op de achtergrond waardoor ze zich op politiek vlak niet zo zelfstandig kunnen profileren. Sommige vertegenwoordigers van de charismatische vernieuwing zijn echter zeer bekende en daardoor ook invloedrijke figuren, zoals de Braziliaanse priester Marcelo Rossi.

Het politieke engagement van het huidige Latijns-Amerikaanse pentecostalisme is vooral te vinden onder de *indigena's* en bij de neopentecostale megakerken. Eén van de oudste en bekendste megakerken is de uit Brazilië afkomstige Universele Kerk van Gods Rijk, die met haar slogan 'Stop met lijden' in vele plaatsen in Latijns-Amerika en daarbuiten bekend is geworden.¹⁴ Een andere bekende megakerk is de *Misión Carismática*, afkomstig uit Bogotá, maar nu ook aanwezig in andere steden in Latijns-Amerika en bijvoorbeeld ook in Miami en Barcelona, onder leiding van het echtpaar Cesar en Claudia Castellanos.¹⁵ Deze kerk is bekend om haar zogenaamde G12-model, waarin gemeentegroei wordt gestimuleerd met groepen van twaalf personen, naar het aantal leerlingen van Jezus. *Misión Carismática* heeft ook politieke ambities. Dit blijkt onder andere uit het feit dat de vrouw van het voorgangersechtpaar een tijd afgevaardigde is geweest in de Colombiaanse volksvertegenwoordiging.

Langzamerhand raken ook de klassieke pinksterkerken in Latijns-Amerika meer bij de maatschappij en bij de politiek betrokken. De maatschappelijke betrokkenheid is op gang gebracht door de theologie van *Misión Integral*. Deze theologie biedt een integrale visie op zending en is ontwikkeld door evangelisch protestantse theologen onder wie René Padilla, als antwoord op de bevrijdingstheologie. De integrale visie hangt nauw samen met de grote nadruk op het geloof van het gewone leven in Latijns-Amerika en de holistische visie van de inheemse volkeren. Via de Lausanne-beweging heeft het gedachtegoed van Padilla over 'holistische missie' ook in bredere kringen weerklank gevonden.¹⁶

Politieke participatie is nog steeds een stuk minder vanzelfsprekend binnen de klassieke pinksterkerken. Dat de *Assembleas de Dios* in Colombia zichzelf mengde in het vredesproces onder president Santos was zeer bijzonder. Voor de meeste pentecostalen is het echter wel gewoon om hun stem uit te brengen. Nu hun aantal zo gegroeid is, maken allerlei politici uit verschillende Latijns-Amerikaanse landen jacht op de stem van de pentecostalen. De legendarische Hugo Chávez (Venezuela) deed als één van de eersten in Latijns-Amerika openlijk en met succes een gooi naar de 'pinksterstem'. En in de laatste verkiezingen

deed Bolsonaro dat eveneens met succes in Brazilië. Politiek gezien liggen de standpunten van deze leiders ver uit elkaar, al is er in beide gevallen sprake van autocratisch leiderschap. Er bestaat dus een grote diversiteit in de politieke voorkeur van het Latijns-Amerikaanse pentecostalisme, die samenhangt met het volkse karakter dat het pentecostalisme (nog steeds) tekent. Er is echter wel een conservatieve tendens op te maken uit deze politieke participatie.¹⁷ Zo hebben rooms-katholieken, traditionele protestanten en pentecostalen zich de laatste jaren in meerdere Latijns-Amerikaanse landen verenigd om samen actie te voeren tegen beleid dat abortus toestaat en de emancipatie van homo's (of de hele lhbt-gemeenschap) faciliteert. Hierbij worden de pijlen ook gericht op de zogenaamde 'gender-ideologie'. Naast theologische motieven spelen anti-westerse sentimenten hierin eveneens een rol.

Dit veranderende beeld leidt tot een ander verstaan van de taak van de kerk. In plaats van de oude verwerping van sociale actie en politiek engagement komt nu de opdracht om 'de natie te genezen'.¹⁸ De indrukwekkende imperia van de megakerken, met onder andere uitgeverijen en radio- en tv-stations, vormen uitgelezen netwerken om die boodschap uit te dragen.

Neopentecostalen in Afrika

De derde golf van het pentecostalisme, ook bekend als neopentecostalisme, raakte Afrika in de jaren zeventig. Al in de jaren zestig hadden de spirituele opwekkingen van de tweede golf, door *revivals* en massale evangelisatiebijeenkomsten, leden van verschillende gevestigde kerken ertoe gebracht om wedergeboren christenen te worden door de doop in de Heilige Geest.¹⁹ De nieuwe gelovigen gingen *fellowship*-groepen vormen. In deze groepen organiseerden zij aanbiddingsbijeenkomsten en zendingsactiviteiten, en praktiseerden ze hun geloof, met de gaven van de Heilige Geest als centraal aandachtspunt.

Rond de jaren tachtig groeiden deze *fellowships* uit tot denominaties die qua doctrine vergelijkbaar waren met het klassieke pentecostalisme. Qua structuur waren ze echter onafhankelijk, en centreerden ze zich rond het opkomende fenomeen van geestelijk leiders die bekend stonden als 'oprichter-pastor'. De beschrijving van Oyeronke Olajubude van deze 'oprichter-pastor' kan als volgt worden samengevat:

'[Ze] zijn meestal charismatisch en welbespraakt en vaak hoger opgeleid, bijvoorbeeld tot arts, wetenschapper, ingenieur of bestuurder. Hun status qua opleidingsniveau wordt weerspiegeld in de wijze waarop zij de organisatie

besturen. De geestelijk leider is zowel CEO als financieel directeur. Er zijn mannelijke en vrouwelijke oprichter-pastors. De echtgenoot of echtgenote van de stichter wordt automatisch meegenomen in de bediening.²⁰

Populaire benamingen voor oprichter-pastors zijn 'apostel', 'bisschop', 'profeet' en 'man of vrouw van God'.²¹ Invloedrijke oprichter-pastors met grote aanhang op het Afrikaanse continent en daarbuiten zijn onder andere Matthew Ashimolowo, Ray McCauley, Shepherd Bushiri, Mensa Otabil en Dag Heward-Mills. Zij hanteren methoden die vergelijkbaar zijn met die van populaire niet-Afrikanen zoals Joyce Meyer, Morris Cerullo, Joel Osteen, T.D. Jakes en Joseph Prince.

Er is veel geschreven over Afrikaanse Traditionele Religies (ATR) en over hoe zij zich verhouden tot diverse vormen van het christendom op het continent.²² Het is niet ongebruikelijk dat neopentecostale gemeenschappen zich elementen van ATR toe-eigenen. Bij geestelijke, lichamelijke of andere problemen spelen sommige oprichter-pastors bijvoorbeeld de rol van goddelijk intermediair voor hun volgers. In ATR zetten waarzeggers hun spirituele krachten in om kwade geesten te bestrijden en voorouders aan te roepen. Sommige neopentecostale oprichter-pastors intermediairen op basis van spiritueel onderscheidingsvermogen, wat gezien wordt als een gave van de Heilige Geest, voor verlossing en een radicale bevrijding van kwade machten. Deze benaderingen verbinden de spirituele oorlogsvoering tegen duivelse invloeden vanuit pentecostaal perspectief, gebaseerd op Efeze 6:10-20, met elementen uit de ATR. De neopentecostale aanpak weerspiegelt de strijd in ATR tegen de krachten van hekserij, vervloeking, de gevolgen van het breken van culturele taboes, en slechte voortekenen.²³ Die geestelijke strijd tussen goede en kwade invloeden heeft ook gevolgen voor het publieke domein, zoals we in de volgende paragraaf beschrijven.

Afrikaans neopentecostalisme en het publieke domein

De geestelijke strijd om macht gaat niet alleen om het bewerkstelligen van geestelijk welzijn en bevrijding van het kwade. Het gaat ook om het bereiken van fysiek en materieel welzijn. De opkomst van de neopentecostale beweging vond gelijktijdig plaats met de eindfase van de Koude Oorlog, in de jaren tachtig, en de verschijning van de Bretton Woods Institutions via Structural Adjustment Policies (SAP's) op het Afrikaanse continent.²⁴ Deze waren bedoeld om genationaliseerde economieën te liberaliseren en een ongekende welvaart in de regio in te luiden. Om de SAP's in te voeren werden landen gestimuleerd om politieke structuren op te tuigen die het kapitalisme optimaal zouden faciliteren.

Zo maakten veel Afrikaanse landen in die tijd de omslag van een eenpartijstaat of dictatuur naar een meerpartijendemocratie. De beloofde economische opleving liet echter op zich wachten en grote delen van de bevolking bleven kampen met armoede, werkloosheid en slechte gezondheidszorg, huisvesting en onderwijs. Bovendien kregen zuidelijk Afrika en delen van oostelijk Afrika te maken met de opkomst van de AIDS-epidemie en de verwoestende gevolgen daarvan voor de jonge en groeiende stedelijke bevolking.

De snelle stedelijke bevolkingsgroei in de *Majority World* vormde – ook in Afrika – het onderscheidende karakter van het neopentecostalisme.²⁵ Haar fundamentele theologieën zijn mede een respons op de sociaaleconomische problemen waar mensen in de steden mee worden geconfronteerd.²⁶ Een boodschap van geestelijke verlossing gaat vaak hand in hand met bijvoorbeeld gebeden voor banen, welvaart en gezondheid. Deze boodschap maakt de beweging met name aantrekkelijk voor de armen en achtergestelden, voor zieken en mensen zonder toegang tot adequate gezondheidszorg. David Maxwell vat de betekenis van het neopentecostalisme voor veel aanhangers als volgt samen:

[het neopentecostalisme betekent] een verschuiving in je zelfbeeld van slachtoffer naar overwinnaar. Veel mensen, vooral de armen in de steden, voelen zich ellendig, veracht en wanhopig op het moment dat ze voor het eerst een pentecostale kerk binnenstappen. Ze hebben weinig zelfvertrouwen en voelen zich machteloos om hun situatie te veranderen. Door hun betrokkenheid met pastors en andere kerkleden, in studie, gebed en genezing, beginnen deze mensen zichzelf te zien als waardevol, als een deel van Gods volk, als “iemand” in plaats van “niemand”. Meest belangrijk is dat zij een passief fatalisme achter zich laten en zich realiseren dat zij invloed kunnen uitoefenen op hun leven.²⁷

Het neopentecostalisme tracht een sleutelrol te spelen, door haar aanhangers te helpen hun aspiraties te realiseren binnen deze sociaaleconomische en sociaal-politieke context. Dit wordt onder andere gedaan door:

a) kapitalistische waarden (soms kritiekloos)²⁸ te omarmen in het streven zoveel mogelijke aanhangers te helpen om aan armoede te ontkomen, en;

b) door educatief en maatschappelijk engagement, bijvoorbeeld door het faciliteren van werkgelegenheidsinitiatieven (via bedrijven of op het geloof gebaseerde organisaties), en door bijbelscholen, onderwijsinstellingen en universiteiten te stichten om jongeren op te leiden voor werk en ondernemerschap.

Gezien deze ontwikkeling is de beweging als maatschappelijke groep voor velen synoniem geworden met het fenomeen ‘welvaartsevangelie’. Toch is dit geen goede omschrijving van diegenen in de beweging die zich vooral richten op het overwinnen van het kwaad, waaronder ook fysieke en materiële ellende wordt verstaan. In die zin verschilt de beweging van het klassieke pentecostalisme dat vaak wordt getypeerd als vooral gericht op het hiernamaals en dus onthecht van politieke en sociale worstelingen.²⁹

De invloed van het neopentecostalisme³⁰ op sociaal-politiek terrein is in de loop der jaren gegroeid.³¹ In tegenstelling tot andere maatschappelijk betrokken christelijke bewegingen, zoals de zwarte bevrijdingstheologie, is het neopentecostalisme echter minder gericht op maatschappelijke structuren die onrecht in stand houden, en meer op persoonlijke regie.³² Deze houding ten opzichte van maatschappelijke kwesties beïnvloedt het politieke terrein, bijvoorbeeld:

a) In veel gevallen worden gelovigen opgeroepen om de duivel te bestrijden in plaats van te streven naar radicale hervormingen. Dit leidt tot een diep conservatieve houding op politiek gebied.³³

b) Dit leidt ertoe dat aanhangers geneigd zijn om leiders te volgen die bij de beweging zijn aangesloten, zelfs wanneer zij slecht leiderschap vertonen. Dat slecht leiderschap uit zich in fiscaal wanbeheer en/of onderdrukking van in moreel opzicht gemarginaliseerde groepen zoals lhbt'ers en anderen die de morele identiteit van de aanhangers bedreigen.³⁴

c) Als gevolg hiervan voelen leiders, met de steun van sommige neopentecostalen, zich vaak aangemoedigd om met hun materiële ‘zegeningen’ en politieke macht te pronken als bewijs van hun spirituele succes.³⁵

Vanuit deze achtergrond zijn wetenschappers zoals Ilana van Wyk kritisch op de groeiende band tussen het neopentecostalisme en de politiek.³⁶ In Zuid-Afrika, evenals in andere delen van het continent, maken politieke leiders oneigenlijk gebruik van de groeiende aantallen neopentecostalen onder hun bevolking en hun neiging om zich verre te houden van maatschappelijk activisme.³⁷

Conclusie: Pinksterkracht en de invloed van inheemse culturen

Binnen alle diversiteit van het wereldwijde pentecostalisme, valt de interactie tussen het pentecostalisme en haar sociale context overal terug te voeren tot het pinksterverhaal in Handelingen 2 als gemeenschappelijk verklarend kader. Dit pinksterverhaal wordt verstaan als het begin van de dynamische en holistische interventie van de Heilige Geest³⁸ in het leven van mensen en, via gelovigen, in

de maatschappij. Deze overtuiging wordt ondersteund door de interpretatie van bijbelpassages zoals Filippenzen 4:13,³⁹ waarin 'kracht geven', via het oorspronkelijke Griekse woord (*dunamis*) wordt vertaald als de kracht van de Heilige Geest die mensen in staat stelt om een holistische transformatie in hun leven en in de samenleving te realiseren.

Anders gezegd, door de inwoning van de Heilige Geest in de gelovige krijgt de gelovige de kracht om iedere uitdaging waarvoor hij komt te staan, aan te kunnen. Het grondbeginsel van dit perspectief is dat wat 'het volle leven' wordt genoemd en gebaseerd is op Johannes 10:10.⁴⁰ Het overwinnen van uitdagingen zoals hierboven beschreven wordt in de Engelssprekende landen in Afrika *breakthroughs* (doorbraken) genoemd.⁴¹ Dit standpunt over doorbraken heeft veel kritiek van buiten de beweging opgeroepen. De critici constateren dat de beweging vooral voorspoed predikt of een gezondheids- en welvaartsevangelie (*health and wealth*) verkondigt. Veel pentecostalen stellen echter dat doorbraak niet alleen gaat om tekenen en wonderen, maar samenhangt met een levensstijl van onderwerping aan het gezag van God, integriteit, discipline en zelfopoffering, in afhankelijkheid van door God gegeven kennis en talenten. Onderwijs, werk, ondernemerschap, investeringen en meer worden daarom aangemoedigd.⁴² Samenvattend gelooft men dat de kracht van de Heilige Geest het onmogelijke mogelijk maakt. 'Transformatie' wordt door deze *empowerende* boodschap een centraal thema.

Naast de nadruk op de transformerende kracht van de Geest, wordt het pentecostalisme uit het zuiden sterk gekleurd door inheemse culturen. Hoewel allerlei vormen van pentecostalisme zich kritisch verhouden tot wat zij zien als de satanische of duistere machten en krachten van de oude tradities, zijn ze tegelijkertijd zeer open om oude gebruiken een nieuw leven te geven binnen hun gemeenschap. Neopentecostale kerken gaan hierin meestal verder dan klassieke pinksterkerken. Dit uit zich bijvoorbeeld in dans en muziek tijdens de diensten of bepaalde rituelen van zegening. Deze gebruiken weerspiegelen een heel ander begrip van de verhouding tussen geest en materie. Het hierboven genoemde holistische perspectief is eveneens verbonden met de invloed van de inheemse culturen.

Transformatie beperkt zich niet tot het persoonlijke leven van haar aanhangers maar raakt ook de samenleving en het politieke terrein. Vooral de nieuwe generaties pentecostalen streven ernaar om invloed uit te oefenen op maatschappelijk terrein. Gesterkt door de Heilige Geest willen zij positief bijdragen met hun capaciteiten, potentie en vernieuwing, en corruptie en huichelarij

bestrijden. Politiek en economisch engagement groeit vooral onder neopentecostale leiders en sommige van hun volgers. Neopentecostalen zijn tegenwoordig te vinden onder het politieke leiderschap van zowel Afrika en Latijns-Amerika⁴³ en onder rijke ondernemers. Het moet echter gezegd worden dat mensen in leidende maatschappelijke functies en ondernemers momenteel niet de meerderheid uitmaken van de beweging. De leiders van de beweging die ook prominente rollen bekleden buiten de kerk, moeten oppassen dat ze niet onwillekeurig deel uit gaan maken van de maatschappelijke elite. Als de beweging de aansluiting met de worsteling van de armen en kanslozen kwijtraakt, loopt ze het gevaar haar onderscheidende kenmerk en unieke sociale positie te verliezen.

De westerse reactie op het Afrikaanse en Latijns-Amerikaanse pentecostalisme: een oproep tot diepere verbinding

Pentecostalen uit de *Majority World* en hun diaspora in West-Europa en de VS maken een aanzienlijk deel uit van het wereldwijde christendom – ook in Nederland.⁴⁴ Door hun theologie te begrijpen en ermee in gesprek te gaan wordt het mogelijk om de talenten, vaardigheden en sociale kracht van deze gemeenschappen aan te boren. Gezien de beperkte interactie tussen pentecostalen met een Afrikaanse of Latijns-Amerikaanse achtergrond en de publieke sector in Nederland en andere Europese landen, kun je concluderen dat er weinig gedaan wordt met dit potentieel. Er lijkt weinig belangstelling voor deze groep te bestaan vanuit de Nederlandse samenleving. De media, politici en de bredere traditionele, westers georiënteerde christelijke gemeenschap hebben de Afrikaanse en Latijns-Amerikaanse pentecostalen vaak genegeerd, zowel in eigen land als verder weg. Dit komt onder andere door een selectieve focus op gebruiken en overtuigingen die niet zomaar aansluiten bij Nederlandse visies op (mensen-) rechten en waarden.⁴⁵ Zulke gebruiken en overtuigingen zijn bijvoorbeeld fundamentalisme, en puriteinse waarden waarvan men aanneemt dat die leiden tot uitsluiting van of veroordelen tegen mensen die zij als zondaars beschouwen. De intense diensten en specifieke gebruiken leiden soms tot typering als 'bijgelovig' of 'magische praktijken'. Ook de voorkeur voor 'sterke leiders' leidt soms tot politieke keuzen die we vanuit de anti-hiërarchische Nederlandse cultuur niet goed kunnen begrijpen. Een aantal van deze eigenschappen zijn echter ook terug te vinden in Nederlandse en andere westerse conservatieve christelijke gemeenschappen. Het zou daarom logisch zijn om ook pentecostale gemeenschappen in diaspora te betrekken bij een theologische dialoog die relevant en bevorderlijk is voor de Nederlandse samenleving.

We sluiten af met vier punten die kort weergeven waarom de pentecostale christenen uit de *Majority World* zowel in Nederland als wereldwijd belangrijke partners zijn voor christenen die actief zijn in de politiek.

1. Deze pentecostalen vertegenwoordigen waarden die belangrijk zijn voor veel christenen in Nederland. Ze staan bekend om hun arbeidsethos en hun ondernemersgeest. Bovendien staan allerlei familiewaarden bij hen hoog in het vaandel. Ook al zal niet iedereen de strikte ideeën over de man-vrouw verhouding van sommige pentecostale kerken delen, dan nog blijft er genoeg over om zich samen in te zetten om van het gezin een centrale en veilige plek te maken. De *empowerment* die in pinksterkerken plaats vindt en die onmachtigen en gemarginaliseerden (waaronder in veel culturen de vrouwen) een heel nieuw zicht geeft op hun rol in de gemeenschap en de samenleving, maakt de veranderende kracht van het evangelie duidelijk. Dat veel dingen niet alleen anders moeten maar ook anders kunnen, wordt zo heel concreet. Dat menselijke onmogelijkheden niet op kunnen tegen de ongekende mogelijkheden van God is een constante in de prediking van alle pentecostale kerken. Hierdoor wordt elk mens positief benaderd en uitgedaagd om mee te doen.

2. Naast het delen van centrale waarden, dagen deze christenen met name de meer traditionele gelovigen uit het westen uit om Gods aanwezigheid te begrijpen vanuit Gods veranderende, transformerende kracht. Dat is niet alleen voor het persoonlijke leven maar vooral ook voor de politiek een belangrijk perspectief. Jezus legde in het Onze Vader al een nauwe relatie tussen koninkrijk, kracht en heerlijkheid. Om die relatie opnieuw te doordenken vormen de pentecostalen uit de *Majority World* belangrijke gesprekspartners.

3. Hoewel zeer controversieel, is het geen verrassing dat sommige pentecostalen de politiek beschouwen als een arena waarin een geestelijke strijd wordt gevoerd. Het is niet ongebruikelijk dat sommige pentecostalen christelijke politici beschouwen als strijders in een geestelijke strijd tegen de invloeden van het kwaad. Dit sluit aan bij de eerder beschreven kosmologische visie van de beweging, waarin gelovigen worden opgeroepen om deel te nemen in een geestelijke strijd tegen het werk van demonen en de duivel in alle aspecten van het leven.⁴⁶ Vaak gaat dit hand in hand met de hoop op de herleving van het christendom in Nederland en in het westen, wat een teken van overwinning zou zijn over de invloeden van het kwaad.⁴⁷ Vanuit een traditioneel Nederlands perspectief kan deze benadering van politieke participatie, en de daarbij behorende uitingsvormen, gevoelens van ongemakkelijkheid oproepen. Zoals dit hoofdstuk echter heeft betoogd is een open dialoog over deze zaken belangrijk, zodat men ook

kennis kan maken met andere benaderingen, en meer inclusief kan worden voor de context-specifieke behoeftes en waarden van Nederland.

4. Tenslotte doen de pentecostale migranten een appèl op de Nederlandse samenleving om hen hier beter en sneller te helpen integreren. We noemen een initiatief, de Foundation Academy, waar migranten, vluchtelingen en vervolgde minderheden kunnen studeren om hun werkervaring en diploma's op Nederlands niveau te brengen.⁴⁸ Er zijn veel pentecostalen in deze gemeenschappen die worden aangetrokken door dit instituut. Deze en vele andere initiatieven kunnen niet zonder de samenwerking met autochtonen en de Nederlandse kerken en politiek. Door op hun appèl in te gaan werken we mee aan de toekomst van de Nederlandse samenleving en een constructieve positie van christenen daarbinnen.

‘Taal is een kanaal naar het hart’

Interview met Samuel Lee en Kathleen Ferrier



‘Taal is een kanaal naar het hart’

Interview met Samuel Lee en Kathleen Ferrier

Kathleen Ferrier was van 1994 tot 2002 coördinator van SKIN (Samen Kerk in Nederland), de landelijke koepelorganisatie voor internationale en migrantenkerken. Daarna werd zij volksvertegenwoordiger, Tweede Kamerlid, namens het CDA. Momenteel is zij voorzitter van de Nederlandse UNESCO commissie.

Samuel Lee, voorganger van een pinkstergemeente in Amsterdam, is directeur van het Centre for Theology of Migration aan de Vrije Universiteit Amsterdam, een éénjarige postacademische ambtsopleiding in opdracht van SKIN. Daarnaast is hij oprichter van de Foundation Academy of Amsterdam.

Welke gebeurtenissen hebben jullie politieke bewustwording beïnvloed en gevormd?

Kathleen: ‘Iemand die in Suriname opgroeit, ziet mensen van alle kleuren, allerlei geloofshuizen, verschillende manieren van kleden, van eten, en dat was dus ook mijn beeld van de wereld. Pas later ontdekte ik dat de wereld er niet overal zo uit ziet, en dat er zelfs binnen het christendom scheidslijnen zijn. Het heeft mij natuurlijk ook gevormd dat ik de dochter ben van mensen die politiek heel bewust waren. Maar ik heb niet het gevoel dat ik opgegroeid ben in een omgeving waar het altijd om politiek ging. Wel leefden mijn ouders mij voor dat het er uiteindelijk om gaat dat iedereen gelijke kansen moet hebben, ongeacht waar je geboren bent, hoe je er uit ziet, of hoe je overtuigingen zijn. En dat je medemensen door God aan jou gegeven zijn en je daar dus verantwoordelijkheid voor hebt.

Wat mij politiek enorm beïnvloed heeft is het feit dat ik zeven jaar in Chili gewoond heb, en dat ik daar persoonlijk ervaren heb wat het betekent om in een land te wonen waar je als bevolking geen stem hebt, geen recht hebt. Later, toen ik in Hongkong les gaf, hadden we ook studenten uit China, en je merkte gewoon dat je niet wist wie nou eigenlijk wie in de gaten houdt. Want er zijn mensen die in de gaten houden wat je zegt en wat je doet. Dat is een situatie die u natuurlijk ook heel goed kent, dominee!’

Samuel: ‘Jazeker, dat is de werkelijkheid. Ik ben 38 jaar geleden hier gekomen vanuit een ver land. Op jonge leeftijd was ik al in politieke denkers geïnteresseerd,



ik las boeken – of ik ze begreep is een andere vraag! Toen mijn levensweg me naar Nederland leidde, kwam ik hier in Amsterdam Zuidoost terecht. Hier ontmoette ik voor de eerste keer mensen met een donkere huidskleur, en raakte ik geïnteresseerd in thema's als racisme, slavernij en de apartheid in Zuid-Afrika. Ik luisterde naar de muziek van Bob Marley, mijn vrienden noemden mij *rastaboy*. Ik schreef ook al jong gedichten over maatschappelijke thema's.'

Op een gegeven moment bent u tot geloof gekomen. Heeft dat invloed gehad op uw politieke betrokkenheid?

Samuel: 'Ze noemen mij nu een "linkse christen". Ik weet niet of ik links ben, ik volg Jezus, en zijn leer van liefde, barmhartigheid en gerechtigheid. In de tijd van Jezus had je geen links of rechtse politieke theorieën of ideeën. Jezus stond altijd aan de kant van de *outcast*, van mensen die geen stem hadden. Ik vind dat in het communisme en socialisme ideeën van Jezus te vinden zijn. Het is niet zo dat ik communist of socialist ben, maar het heeft me wel beïnvloed.'

Wist je trouwens dat één van de grondleggers van de Universele Rechten van de Mens, dr. Charles Malik, uit Libanon, een christen was? En op mijn kantoor hangt ook een poster van Martin Luther King. Deze persoonlijkheden inspireren mij in mijn werk voor mensenrechten onder migranten. Uchimura Kanzo, een Japans christelijke denker, heeft mij leren inzien wat de consequenties zijn van de nauwe verplechting tussen westerse zending en politieke drijfveren in het verleden. Je ziet het, politiek en geloof houden me allebei bezig.'

Wereldwijd moeten landen en volken elkaar weten te vinden op thema's die overal spelen: denk aan globalisering, migratie, verdeling van welvaart, duurzaamheid. Op welke wijze houdt jullie dit bezig?

Kathleen: 'Als wij in de wereld, en in Nederland, een gedeelde toekomst willen als mensheid, moeten we het verleden met alles wat daarbij hoort, eerst eens onder ogen komen, en ook willen zien hoe het nu nog steeds doorspeelt. Het verleden is voorbij, maar de impact ervan werkt nog steeds door, bij jou en bij mij. En in de ontmoeting tussen continenten en culturen.'

Samuel: 'Mee eens! Mijn land werd niet echt gekoloniseerd, maar het westen speelt een rol in onze binnenlandse politiek. Nu nog steeds. En gewone mensen lijden daaronder. Kijk naar Nigeria: zo'n Shell gaat naar Nigeria en verpest daar een hele regio voor zijn eigen multinationale kapitalistische winst. Het land van de Nigerianen wordt hierdoor verwoest, maar als zij daardoor wegtrekken en naar Nederland reizen, worden ze hier behandeld als een nummer, als iemand

die ongewenst is. Het is nodig om daar een eerlijk gesprek met elkaar over te voeren! Je kunt wel met westerse normen en waarden naar andere landen gaan, en die landen bekritisieren voor alles wat ze fout doen. Maar wanneer iemand met een niet-westerse achtergrond bijvoorbeeld Sinterklaas gaat bekritisieren, dan wordt dat niet geaccepteerd. Zo kun je niet met elkaar omgaan!'

Wat vraagt de huidige tijd van kerken en van politici in Nederland?

Kathleen: 'In de eerste plaats moet de polariserende situatie, het wij-zij-denken in de samenleving doorbroken worden, en daar heeft de politiek een belangrijke taak in. Kerken ook, die zijn veel te stil vind ik. Die moeten veel meer aan de bel trekken, een krachtig maatschappelijk geluid is een taak van de kerken.'

Ten tweede moeten we structuren creëren, om te kijken hoe mensen elkaar veel meer tegen kunnen komen om elkaar te leren kennen. Je ziet dat politici uitspraken doen over anderen die ze totaal niet kennen, want ze komen niet voor in hun bubbel. En dit geldt niet alleen voor politici. Veel mensen leven steeds meer in hun eigen bubbels, dat vind ik zeer zorgwekkend. Kijk, praten is heel belangrijk, maar je leert elkaar pas echt kennen als je samen iets gaat doen, bijvoorbeeld door samen huiswerkbegeleiding te organiseren, gevangenen te bezoeken, of voorgangers uit te wisselen.'

Samuel: 'Samenwerken is mogelijk, maar we moeten dan wel gelijkwaardig met elkaar omgaan. En niet alleen op papier maar ook in realiteit: oprecht en echt! In de praktijk is het helaas zo dat wanneer je een westerse groep met een niet-westerse groep laat samenwerken, de westerse uiteindelijk domineert. Dat maakt samenwerking moeilijk.'

Kathleen: 'Dat herken ik! We moeten sámen de agenda opstellen. Dit is een heel wezenlijk punt als je het hebt over mensenrechten, over een rechtvaardige wereld, over het belang van politiek. Dat is dat eeuwige aanwezige gevoel van superioriteit en inferioriteit. Mensen realiseren zich onvoldoende dat ze vanuit een ongefundeerd gevoel van superioriteit naar andere mensen en landen kijken. En tegelijkertijd is er ook een diepgeworteld inferioriteitsgevoel, wat er toe leidt dat het werkelijk vinden van elkaar niet gemakkelijker wordt. Daar liggen ook belangrijke politieke uitdagingen.'

Een andere vraag. Hoe besluit men in jouw omgeving voor welke politieke partij ze kiezen en welke argumenten of dossiers spelen dan een belangrijke rol?

Samuel: 'Het thema migratie is een heel belangrijk punt. Ik ben niet lid van een partij, maar kijk in partijprogramma's altijd welke consequenties hun beleidspunten



voor migranten hebben. In mijn kerk zitten migranten die vaak geen stemrecht hebben, terwijl het beleid wel invloed heeft op hun leven. Slecht beleid voor migranten maakt mijn werk als voorganger ook moeilijker. Ik zou gelijk stemmen op een partij die voor een generaal pardon zorgt.'

Kathleen: 'Ik heb voor het CDA gekozen omdat het CDA de grootste partij is die religie als uitgangspunt heeft. De christendemocratische traditie is rijk op het gebied van bruggen bouwen en barrières doorbreken, en biedt zoveel mogelijkheden om het wij-zij-denken tegen te gaan. Vanuit die overtuiging heb ik heel bewust voor de grootste christelijke politieke partij gekozen.'

Welke rol kan, of zou een voorganger volgens jou moeten spelen?

Samuel: 'Ik ben heel politiek betrokken, maar wil mezelf nooit afficheren voor één partij. Als voorgangers praten we daar wel over onderling. Voorgangers hebben bepaalde ideeën over politieke partijen, er is wantrouwen. Christelijke partijen komen ons opzoeken wanneer er verkiezingen zijn, maar de rest van de tijd horen we niets van ze. Ik spreek heel veel voorgangers, en probeer ze te overtuigen dat ze wel moeten gaan stemmen, als ze dat kunnen.'

Verder geef ik mijzelf als voorbeeld voor gemeenteleden. Ik bemoedig ze Nederlands te leren en de Nederlandse cultuur te begrijpen. Ik vertel ze dat wanneer je een taal leert, je het hart van een ander kunt raken. Taal is eigenlijk een kanaal tot het hart. In mijn prediking benadruk ik hoe belangrijk het voor mensen is om de taal te leren spreken. Mijn pleidooi is altijd tweeledig. Bij mijn Nederlandse vrienden pleit ik voor begrip en geduld, wanneer ze een migrant zien die nog niet zo goed Nederlands spreekt. En tegelijkertijd probeer ik als voorganger mijn migrantenvrienden te bemoedigen om Nederlands te leren. Iedere taal is mooi, heeft haar eigen charme en uitstraling, en wanneer wij dit internaliseren, ontstaat er een passie voor de taal, maar ook voor de samenleving, cultuur en de mensen die die taal spreken. Sommige liedjes van Herman van Veen of Stef Bos raken mij evenveel en even diep als de liedjes in mijn moedertaal!'

Kathleen: 'Ik heb voor mijn boek *Migrantenkerken, om vertrouwen en aanvaarding* een dominee geïnterviewd van een succesvolle Zuid-Amerikaanse kerk hier in Amsterdam Zuidoost. Die dominee zei tegen zijn gemeente: wij zijn christenen, wij geloven niet in toeval. Het is geen toeval dat wij hier zijn, we hebben een rol te spelen in dit land, de mensen hebben ons keihard nodig. Kijk wat er in de kerken gebeurt, er zijn geen jonge mensen meer, wij zijn hier naartoe gebracht om hier een belangrijke rol te spelen. Om dat te kunnen moeten we om te beginnen de taal leren spreken en vervolgens moeten we óf studeren óf werken, actief zijn in

de samenleving. Ik vond het zo prachtig, en dat is precies eigenlijk wat u zegt. Ik denk dat er pas meer gelijkwaardigheid in de relatie tussen verschillende bevolkingsgroepen zal komen, wanneer men zich beseft dat we elkaar eigenlijk heel hard nodig hebben in dit land.'

Tot slot, welke boodschap zou je graag nog mee willen geven?

Kathleen: 'Ik hoop dat de ChristenUnie deze belangrijke publicatie een startpunt laat zijn voor die gesprekken en gezamenlijke acties die dominee Lee en ik zo belangrijk vinden. Het is hard nodig!'

6

**Spiegel van het verleden en
venster naar de toekomst.
Een eeuw postkoloniale
theologie in Afrika.**

6. Spiegel van het verleden en venster naar de toekomst. Een eeuw postkoloniale theologie in Afrika

Tinyiko Maluleke en Wietske de Jong-Kumru

Prof. dr. Wietske de Jong-Kumru is hoogleraar Theologie van de religies en Interreligieus leren aan het Seminar für Evangelische Theologie aan de Europa-Universität Flensburg, in Duitsland.

Prof. dr. Tinyiko Maluleke is senior onderzoeker en adjunct-directeur van het Center for the Advancement of Scholarship aan de Universiteit van Pretoria in Zuid-Afrika. Hij is gespecialiseerd in religie en politiek, en in zwarte en Afrikaanse theologieën.

Een vaak gehoord verhaal over de Bijbel in Afrika gaat als volgt:

‘Toen de witte man naar Afrika kwam, had hij de Bijbel en wij, Afrikanen, hadden het land. Hij zei tegen ons: “Laten we bidden.” Na het gebed had de witte man het land en wij, Afrikanen, hadden de Bijbel.’

Dit verhaal maakt duidelijk dat noch het christelijk geloof noch de Bijbel – en de wijze waarop zij werden gebruikt en geïnterpreteerd – zijn gevrijwaard van kritiek. Dit roept de vraag op of we de Bijbel op kunnen geven om het land terug te krijgen, of we het land terug kunnen krijgen zonder de Bijbel op te geven, of dat we de Bijbel juist kunnen gebruiken om het land terug te krijgen. Deze opties geven in het kort de verschillende opvattingen in zwarte en Afrikaanse theologieën weer.

Theologie in Afrika is volwaardige theologie. In dit hoofdstuk geven wij een overzicht van Afrikaans theologisch gedachtegoed, met een blik naar het verleden, het heden en de toekomst. De ondertitel, ‘Een eeuw postkoloniale theologie in Afrika’ is bewust ambigu geformuleerd. De bedoeling is om zowel naar het verleden als naar de toekomst te kijken: zowel naar de afgelopen eeuw van

Afrikaanse theologie als naar de komende eeuw. Deze multi-directionele benadering² breekt met het westerse, lineaire vooruitgangdenken. Zij volgt niet de logica van één startpunt, van één moment van oorsprong.³ Deze meerduidigheid stelt ons in staat om een kleurrijk panorama te schetsen van een eeuw lang theologie in en vanuit Afrika.

We kiezen bewust voor de term ‘theologie in Afrika’ in plaats van ‘Afrikaanse theologie’, omdat we daarmee aan kunnen duiden dat christelijke theologie als gast aanwezig is in Afrika. Bovendien kunnen we hiermee laten zien hoe het christelijk geloof in Afrika niet alleen is beïnvloed door de Afrikaanse cultuur, maar ook door Afrikaanse religies. De term ‘postkoloniale theologie in Afrika’ weerspiegelt onze focus op theologieën die de theologie in Afrika trachten te ontdoen van koloniale invloeden. De term ‘postkoloniaal’ is niet per se een chronologische aanduiding. Niet alle theologie die in Afrika is ontstaan na het koloniale tijdperk kan als postkoloniaal worden beschouwd.

Hoewel theologie in Afrika op eigen benen staat, willen we benadrukken dat het christelijk geloof moet worden gezien als een gast in Afrika. Goed beschouwd is het christelijk geloof overal te gast, en in die zin zijn wij het eens met Kwame Bediako, die stelt dat het christelijk geloof een niet-westerse godsdienst is. Toch valt niet te ontkennen dat christelijke zending nauw verweven is met de geschiedenis van slavernij en kolonialisme. Deze veroorzaakten een ingrijpende herinrichting van de wereld, met alle tragische gevolgen van dien voor de Afrikaanse volkeren. Hoewel het tijdperk van kolonialisme en slavernij officieel achter ons ligt, zijn veel van de structuren en machtsverhoudingen uit die tijd blijven bestaan. Het postkolonialisme tracht die koloniale erfenis en die complexe ervaringen van zowel continuïteit als discontinuïteit van het kolonialisme te bevatten. Postkolonialisme erkent dat een terugkeer naar een ongerepte situatie van voor de kolonisatie onmogelijk is. Toch moet het blijvende belang en de veerkracht van prekoloniale culturen niet worden genegeerd of onderschat. Hoewel de erfenis van de Europese zending en het kolonialisme erkend wordt, moeten de blijvende gevolgen ervan ook weer niet verabsoluteerd worden. Het christelijk geloof in Afrika is nadrukkelijk beïnvloed door Afrikaanse culturen en godsdiensten. De ervaring van het kolonialisme is niet van groter belang dan alle andere ervaringen.⁴ Theologie in Afrika beschouwt het kolonialisme dan ook niet als uitgangspunt, maar als een onderbreking en een aberratie.

Wanneer theologie in Afrika niets anders doet dan Europese en Amerikaanse theologieën kopiëren, verloochent zij haar wortels in de eerste eeuwen van de christenheid en in prekoloniale Afrikaanse religie. Een christelijke theologie in

Afrika die zich wil ontdoen van koloniale invloeden moet deze prekoloniale, religieus-cultureel Afrikaanse wortels voor zichzelf herwinnen. Zij weigert zich te conformeren aan hedendaagse, eurocentrische kaders en normen voor wetenschappelijke theologie. Veel theologen uit het zuiden zijn in het noorden, in Europa of Noord-Amerika, opgeleid of hebben de theologie van die werelddelen bestudeerd. Veel *mainstream* kerken in het zuiden hebben ook banden met kerken in het noorden. Afrikaanse theologen die zijn opgeleid in Europa of Noord-Amerika zijn niet representatief voor alle theologie in Afrika. Er is een religieuze onderstroom in Afrika die zich niet ondergeschikt heeft gemaakt aan westerse theologieën en kerkelijke praktijken. Theologen en kerken in het noorden hebben de zuidelijke christenheid niet geïntegreerd in hun eigen theologieën en praktijken.⁵ Een van de doelen van dit hoofdstuk is daarom het belichten van de bijdrage van Afrika aan de hedendaagse wereldwijde christenheid.

De prekoloniale wortels van christelijke theologie in Afrika

Het is bijna cliché om te zeggen dat er geen land of volk in Afrika is waaraan God door buitenstaanders werd geïntroduceerd, of dat nou ontdekkingsreizigers, missionarissen of kolonisatoren waren. Afrikaanse religies bestonden al honderden jaren voor de komst van het christelijk geloof. Ook christelijke theologie in Afrika bestond al eeuwen voor het koloniale tijdperk en het koloniale christendom. Volgens sommigen gaan de prekoloniale wortels van christelijke theologie in Afrika terug tot in Bijbelse tijden, gelet op de vele verwijzingen in het Nieuwe Testament (denk aan Simon van Cyrene en de Ethiopische eunuch). In de begintijd van onze jaartelling was Noord-Afrika een belangrijk centrum van de christenheid, met vooraanstaande denkers en theologen zoals Augustinus, Tatianus, Tertullianus, Justinus de Martelaar en Clemens van Alexandrië.⁶

‘In de eerste zeven eeuwen van het christelijke tijdperk was de noordelijke dertig procent van Afrika, evenals Ethiopië en een groot deel van Soedan, grotendeels christelijk. Van de evangelist Marcus wordt gezegd dat hij in het jaar 42 de kerk in Egypte stichtte. Ongetwijfeld zijn veel Noord-Afrikanen op één of andere wijze in contact gekomen met het christelijke geloof. Onder de landen die in Handelingen 2 genoemd worden, toen de Heilige Geest neerdaalde in Jeruzalem tijdens het Pinksterfeest, bevonden zich “Egypte en de streken van Libië bij Cyrene”.⁷

Christelijke theologie, niet alleen die in Afrika maar ook die in de Grieks-Romeinse wereld, is veel verschuldigd aan Noord-Afrika – ‘Koptisch, Nubisch en Ethiopisch’.⁸ Ook vandaag getuigen zowel de Ethiopische en Eritrese Orthodoxe kerken als de Koptisch-Orthodoxe kerk in Egypte van de diepe wortels van de christenheid in Afrika, lang voor de opkomst van de Europese koloniale machten.

Samenvattend, postkoloniale christelijke theologie in Afrika komt voort uit de erkenning dat het koloniale christendom niet oorspronkelijk is in Afrika. Zowel de komst als de instandhouding van het christendom in Afrika staan los van het kolonialisme.

Het belang van Afrikaanse godsdiensten voor christelijke theologie in Afrika

Alle belangrijke Afrikaanse theologen erkennen het belang van Afrikaanse religies en culturen als vertolkers en gastheren van het christelijk geloof, vanaf het prille begin tot en met koloniale en postkoloniale tijden.⁹ Dit is opmerkelijk want de meeste zendelingen en koloniale onderzoekers besteedden weinig aandacht aan prekoloniale Afrikaanse religie. In plaats daarvan impliceerden religiewetenschappers dat er geen noemenswaardige godsdiensten op het continent waren voordat Europese pioniers het christendom introduceerden. Dit is vergelijkbaar met het fenomeen waarbij seculiere historici geneigd waren te verklaren dat de Afrikaanse geschiedenis begon met de komst van Europese ontdekkingsreizigers. Over het algemeen werd systematisch vastgesteld dat nog niet overwonnen volkeren geen godsdienst of zelfs geen ziel hadden.¹⁰ Vaak werden zij beschreven als inboorlingen, zo wild als de ‘maagdelijke’ gebieden waarin zij leefden. Toen deze gebieden eenmaal waren veroverd, werden hun godsdiensten en culturen plotseling ‘ontdekt’. Maar zo snel als ze waren ontdekt, zo snel werden ze onder druk gezet om plaats te maken voor een vorm van het christelijk geloof afkomstig uit het thuisland van de koloniale overheersers.

Toch zou het christelijk geloof waarschijnlijk niet zo geworteld zijn – zeker niet zo snel als dat leek te gebeuren – ware het niet voor het al eerdere bestaan van Afrikaanse godsdiensten. Dit punt is vaak en op diverse wijzen aan de orde gesteld, voor verschillende doelen. De meest conservatieve interpretatie suggereert dat Afrikaanse godsdiensten primitieve en incomplete systemen waren en slechts een soort oefening voor de ware religie – het westerse, door Europa en Noord-Amerika gedomineerde christendom. Dit past in het beeld dat Afrikaanse godsdiensten alleen positieve erkenning verdienen in de zin dat zij, net als Johannes de Doper,

‘de weg bereidden’ voor de komst van het koloniale christendom.

Een interpretatie die nog verder gaat is die waarbij het christelijk geloof de Afrikaanse religies nooit nodig had, niet voor of tijdens en zeker niet na de komst van het christendom in Afrika. Aanhangers van deze gedachte geloven vaak ook dat het nodig is voor de groei en het behoud van de christenheid in Afrika om alle sporen van Afrikaanse godsdiensten uit te wissen. De ironie is echter dat de christelijke kerken die alle Afrikaanse religies beschouwen als vijand die uitgeroeid dient te worden, qua wereldbeschouwing het dichtst bij die religies staan. Weinig kerken op het Afrikaanse continent zijn ‘bijgeloviger’ dan die van de extreem charismatische pinksterbeweging.

Tot slot zijn er mensen als Kwame en Gillian Bediako die betogen dat het christelijk geloof nooit wortel zou hebben geschoten in Afrika als er op het continent geen oerreligies hadden bestaan. In de ogen van Bediako maakten deze oerreligies niet alleen de weg vrij voor het christelijk geloof, maar creëerden zij een spiritueel en theologisch fundament waardoor een wederzijds verstaanbare interreligieuze dialoog mogelijk werd. Met andere woorden, als de Afrikanen geen enkele godsdienst hadden gehad, zouden sommigen van hen zich maar moeilijk tot het christelijk geloof hebben laten bekeren.

Ook na het tijdperk van evangelisatie en missieactiviteit bleven de Afrikaanse godsdiensten een welwillende gastheer voor het christelijk geloof in Afrika. Ze verdienen daarom respect en eer. De relatie tussen het christelijk geloof in Afrika en Afrikaanse religies zou er één van dialoog en wederzijds respect moeten zijn, niet van wederzijdse uitsluiting. We zullen het christelijk geloof in Afrika nooit begrijpen zonder inzicht in de historische en blijvende rol van Afrikaanse religies bij de vorming van het unieke karakter van die christenheid. Voorbeelden van de invloed van lokale religies op de Afrikaanse christenheid zijn talrijk, variërend van haar algemene uitbundigheid tot het muzikale karakter van het geloof.

Theologische funderingen in prekoloniaal Afrika

Zoals hierboven beschreven is inzicht in de prekoloniale tijd nodig om de postkolonialiteit van theologie in Afrika te begrijpen. In onze ogen begon postkoloniale Afrikaanse theologie niet tijdens of na de koloniale tijd. Het woord ‘postkoloniaal’ is meer dan een tijdsindicatie.¹¹ Haar betekenis gaat verder dan ‘sinds de koloniale tijd’, ‘na het kolonialisme’ of ‘in reactie op kolonialisme’. Eén van de intenties van het postkolonialisme is om antikoloniaal te zijn, door het koloniale te beoordelen op basis van het prekoloniale, en door het niet-koloniale

op waarde te schatten. Het postkolonialisme leeft vanuit een visie waarin alle aspecten van het leven, in het verleden, heden en toekomst, bevrijd zijn van de logica van het kolonialisme. Postkoloniale theologie in Afrika is een volharden-de poging om de beginakkoorden van het lied dat door het kolonialisme werd onderbroken terug te vinden en te herstellen. Zij accepteert niet dat die onderbreking een begin zou zijn en weigert het kolonialisme het verleden, heden en toekomst van haar ‘slachtoffers’ te laten definiëren.

Zoals Kwame Appiah stelde, ervoeren Afrikanen het kolonialisme niet allemaal op dezelfde manier of in dezelfde mate. Sommige gebieden werden nauwelijks geraakt door het kolonialisme. De sterkste weerstand werd geboden op het gebied van godsdienst en spiritualiteit. Dit is begrijpelijk, want de Afrikanen waren geen schone godsdienstige lei toen het kolonialisme ontstond. Terwijl de missionarissen ervan uitgingen dat zij God aan de Afrikanen zouden introduceren, troffen zij in Afrika God aan, die hen stond op te wachten.

In sommige gebieden reageerden koloniale mogendheden op deze weerstand door Afrikaanse religies en wereldbeschouwingen af te wijzen en bespottelijk te maken. In die context werden alle Afrikaanse religies afgedaan als ‘animisme’, wat werd gezien als een negatieve benaming voor de meest achterlijke vorm van religieus bewustzijn.¹² In de ijver om Afrikaanse religieuze tradities uit te roeien en culturele weerstand neer te slaan, werd fysiek geweld soms niet geschuwd.¹³

In zekere zin bestond theologie in Afrika al voordat een christelijke theologie in Afrika ontstond.¹⁴ Missionarissen hoefden begrippen als God, het sacrale of het leven na de dood niet te introduceren onder de Afrikaanse bevolking, dankzij het theologische fundament dat al door Afrikaanse godsdiensten was gelegd. De mensen hadden een onmiskenbaar bewustzijn van de realiteit, het bestaan en de aanwezigheid van het goddelijke. De missionarissen troffen een volk met een integrale in plaats van een in hokjes verdeelde visie van het leven. In die levensvisie was religie niet iets dat alleen betekenis had voor bepaalde momenten en plekken; religie was zowel privé als openbaar, zowel persoonlijk als gemeenschappelijk. Het sacrale was overal, en goed en slecht waren geen abstracte begrippen. De Afrikaanse samenleving was georganiseerd in grote koninkrijken die opgebouwd waren uit een complex systeem van stammen en *clans* en een alom aanwezig religieus stelsel.

Op soortgelijke wijze bestonden er uitgebreide systemen voor het streven naar verbondenheid met en gerichtheid op moraliteit en het goddelijke. Deze stelsels werden ingericht, verklaard en in praktijk gebracht door oudsten,

zienaars en wijzen. Diverse Europese godsdienstwetenschappers hebben specifiek onderzoek verricht naar Afrikaanse religieuze systemen. Afrikanen kenden Jezus Christus niet als zodanig, maar omdat zij wisten wat lijden is, begrepen zij de boodschap van het kruis van Jezus en de noodzaak van vertegenwoordiging, boetedoening en plaatsvervangend lijden.¹⁵

Het ontstaan van postkoloniale Afrikaanse theologie

De moderne Afrikaanse christelijke theologie was één van de spirituele en intellectuele voorbodes van het postkoloniale denken op het Afrikaanse continent. Halverwege de jaren vijftig van de vorige eeuw ontstonden de eerste tekenen van een formele Afrikaanse theologie.¹⁶ In die tijd veranderde het hele continent in hoog tempo. Al twintig jaar eerder, rond 1935, was de filosofie van *Négritude* ontstaan, een uiting van trots en bevestiging van het zwart zijn.¹⁷

Hoewel dit geen christelijke theologie betrof zoals wij die kennen, vormde de reflectie op religie, cultuur en de omstandigheden van zwarte Afrikanen een belangrijk decor en motief voor de eerste Engels- en Franstalige publicaties door Afrikanen. Met hun nadruk op zwarte trots streefden de *Négritude*-schrijvers ernaar elke dimensie van het zwarte leven te herstellen, vooral de culturele, taalkundige, filosofische en spirituele middelen waarmee weerstand geboden werd aan de verwoestende gevolgen van slavernij en kolonialisme. Toen al was duidelijk dat het domein van religie één van de belangrijkste domeinen was voor de strijd tegen mensonterend kolonialisme.

Bijna instinctief schreven deze eerste Afrikaanse auteurs buiten het kader van de devotionele literatuur, een genre dat in die tijd sterk bepaald werd door de missionarissen. Zij begaven zich openlijk op het spirituele, religieuze en culturele domein, dat door kolonisten en missionarissen laiddunkend bestempeld werd als het animistische wereldbeeld. In de denkwereld van het animisme is niets zonder leven. Bergen, bomen, meren, bossen en zeeën zijn vol leven, waardoor ze in staat zijn om antwoord te geven. Met andere woorden, het 'natuurlijke' (in tegenstelling tot het 'gecultiveerde'), dat kolonisten en missionarissen levenloos noemden, werd volgens de Afrikaanse kosmologie gezien als een levende en historische aanwezigheid. Hoe waardevol zou dit inzicht zijn voor het op exploitatie gerichte westerse¹⁸ wereldbeeld dat de aarde nu aan de rand van ecologische rampspoed en klimaatverandering heeft gebracht?

De hoekstenen van de postkoloniale christenheid in Afrika

De postkoloniale christelijke theologie was een belangrijke mijlpaal, maar kwam pas laat op gang in Afrika. Christelijke theologie in Afrika komt voort uit een gecompliceerde situatie, vol tegenstrijdigheden en onrust. Per definitie is het inheems, protestgericht, onwillig en tragisch. In zoverre het ernaar streeft een authentiek en waarachtig Afrikaans antwoord te geven op het evangelie, is de christelijke theologie in Afrika inheems. In zoverre het een Afrikaanse weigering inhoudt om op het evangelie te reageren op een wijze die door anderen wordt gedicteerd, is het een theologie van protest. Christelijke theologie in Afrika zal altijd een onwillige vorm van theologie blijven, waarbij de 'slachtoffers' van een meedogenloze evangelisatie het christelijke geloof omarmen, in vreugdevolle ironie. De tragedie van de christelijke theologie in Afrika komt voort uit het geweld dat soms werd gehanteerd bij het overbrengen van het christelijk geloof, het geweld van de koloniale erfenis, en het geweld van de daaruit resulterende omstandigheden waarin Afrikanen zich bevinden.

Wanneer we de aard van de postkoloniale christenheid in Afrika zouden karakteriseren, komen de volgende punten naar voren, die als hoekstenen kunnen dienen:

1. De postkoloniale theologie in Afrika is tegelijkertijd prekoloniaal, postkoloniaal en toekomstgericht. Het postkoloniale is meer dan een tijdsindicatie: het is ideologisch en gericht op de notie van een verlossing die bevrijding en sociale rechtvaardigheid omvat. De postkoloniale theologie in Afrika wil het kolonialisme ontronen, niet zich daarin ingraven. Het wil elke schijn van kolonialisme begraven, zodat het kolonialisme gezien wordt voor wat het is, namelijk een gewelddadige onderbreking.

2. Postkoloniale theologie in Afrika neemt, naar het voorbeeld van de zwarte theologie in Zuid-Afrika en Noord-Amerika, de hermeneutiek serieus. Dit houdt in dat alle belangrijke bronnen voor de theologie – Bijbel, rede, ervaring en traditie – niet slechts worden beschouwd als iets dat is gegeven en ontvangen. Opeenvolgende generaties hebben ook de plicht om die bronnen kritisch te onderzoeken en te interpreteren, en bij die interpretatie de bedoeling van God te blijven zoeken.

3. Sociale gerechtigheid is van cruciaal belang in de soteriologie en christologie. *Missio Dei* – de missie van God – is om de wereld te redden in haar totaliteit, om te beginnen hier en nu, inclusief al het leven zoals wij dat hier op aarde kennen en alles daarbuiten.

4. Als God de oorsprong van zending is, kan theologie of religie in Afrika niet beperkt kan worden tot een momentum in het Grieks-Romeinse imperium – en nog minder tot het moment van Europees kolonialisme. God laat zich in Gods missie van verlossing niet beperken tot die specifieke tijdperken en is daar ook niet van afhankelijk.

5. Postkoloniale theologie in Afrika kan niet verder ontwikkelen wanneer de invloed van Afrikaanse religies en tradities als bemiddelaar voor het christelijk geloof in Afrika niet serieus wordt genomen. Deze realiteit te negeren zou betekenen dat wij die actieve bemiddelingsrol niet begrijpen. Voor een theologie die beoefend wordt te midden van de huidige klimaatcrisis, het voortdurende geweld tussen mensen en de strijd tussen mensen en het milieu, zijn de inzichten van de Afrikaanse kosmologie een onschatbaar alternatief tegenover het eurocentrische, op extractie georiënteerde wereldbeeld.

6. *Imago Dei*, het evenbeeld van God is een kernbegrip voor christelijke theologie in Afrika. Dit begrip raakt nauw aan de Afrikaanse *Ubuntu*-filosofie, waarin mensen, hun relatie tot elkaar en tot andere schepselen en het milieu centraal staat. Het is op grond van *Imago Dei* dat discriminatie op basis van ras, gender en klasse volledig in strijd is met het evangelie van Jezus Christus. Het is teleurstellend – om het zacht uit te drukken – dat sinds de opkomst van *Négritude*, de ontmenselijking van zwarte en Afrikaanse mensen in voortdurende en nieuwe vormen van kolonialisme continueert. De Europese ontmenselijking van Afrikanen is tegenwoordig vooral te zien aan de weigering van Europa om veilige, legale routes te bieden aan Syriërs en Afrikanen om asiel aan te vragen, wat leidt tot onnoemelijk leed en onnodige verdrinkingen in de Middellandse Zee.

7. De tragiek van zowel de christenheid in Afrika als christelijke theologie in Afrika mag nooit gebagatelliseerd worden. Al veel te lang is geprobeerd om een jeugdig en vooral triomfantelijk beeld te schetsen van de christenheid in Afrika. De tijd is gekomen om dit soort benaderingen vaarwel te zeggen. Noch de christelijke gemeenschappen in Afrika noch de christelijke theologie in Afrika is een junior partner van de wereldwijde christelijke onderneming. Christelijke theologie in Afrika is een volwassen theologie. Maar de tragiek ervan verdient zorgvuldig en accuraat verteld te worden – iets dat zelden correct en eerlijk gebeurt.

8. Religie, cultuur, racisme en hermeneutiek hebben lang de meeste aandacht gekregen binnen de christelijke theologie in Afrika, maar gender is nu een belangrijk thema geworden dat om aandacht vraagt. De oprichting in 1989 van de *CIRCLE of Concerned African Women Theologians* ('Kring van betrokken Afrikaanse vrouwelijke theologen') betekende een sterke impuls voor het debat over gender

binnen de christelijke theologie in Afrika.

9. Om de christenheid in Afrika goed te begrijpen is het niet genoeg om alleen maar theologische en conventionele religieuze teksten te lezen. Afrikaanse kunst en literatuur zijn net zo belangrijk. Soms worden juist in Afrikaanse fictie de meest prikkelende theologische onderwerpen bediscussieerd.

Postkoloniale theologie in Afrika in de eenentwintigste eeuw: een venster naar de toekomst

Gezien vanuit onze eenentwintigste eeuw is postkoloniale theologie niet alleen relevant voor christenen in Afrika, maar ook voor Europese en andere christenen. Hoewel het tijdperk van kolonisatie en slavernij officieel achter ons ligt, worden veel van de structuren en machtsverhoudingen ervan nog altijd in stand gehouden. Het postkolonialisme tracht de continuïteiten en discontinuïteiten te identificeren, om met de erfenis van het koloniale denken en handelen te breken, zowel in Europa als in Afrika. Politiek beleid en machtsverhoudingen die voortkomen uit zo'n erfenis zijn mensonterend en onrechtvaardig en moeten wereldwijd worden weerstreden. De tijd lijkt rijp voor oecumenische instellingen om op praktische wijze uitdrukking te geven aan wat Bediako en anderen 'de verschuiving van het christelijk zwaartepunt' van noord naar zuid noemen. Afrikanen en andere mensen uit het zuiden zouden bijvoorbeeld beter vertegenwoordigd moeten zijn in oecumenische organen. In dit kader zouden oecumenische organisaties zoals de Wereldraad van Kerken, de Wereldgemeenschap van Gereformeerde Kerken, en de Lutherse Wereldfederatie hun hoofdkantoor op het zuidelijk halfrond moeten vestigen.

De grondbeginselen van postkoloniale theologie in Afrika kunnen bouwstenen aanreiken voor een rechtvaardige en gedekoloniseerde gemeenschap van christenen in de eenentwintigste eeuw wereldwijd. Naast het delen van christelijke waarden kan zo'n gemeenschap opkomen voor rechtvaardige verhoudingen met medemensen en voor een rechtvaardige relatie met de natuurlijke wereld waarin wij leven. Belangrijker nog, zo'n nieuwe christengemeenschap zal de handen ineenslaan met organisaties die zich inzetten voor sociale rechtvaardigheid en mensenrechten, om op die manier gemeenschappelijke problemen aan te pakken als klimaatverandering, het bouwen aan vrede, en het verschaffen van asiel aan asielenzoekers en vluchtelingen, in een wereld die verlost is van racisme en patriarchale verhoudingen.

Tot slot, onze visie

Dankzij de 'vertaalbaarheid van het evangelie' zijn Afrikanen praktiserende christenen, al vanaf Bijbelse tijden, in koloniale en postkoloniale tijden, en tot in onze eenentwintigste eeuw.¹⁹ Niet alleen is het christelijk geloof daarbij vertaalbaar gebleken naar Afrikaanse culturen, maar Afrikanen hebben ook tot en met de tijd van de vroege kerk hun stempel gedrukt op de christenheid, zowel op het Afrikaanse continent als wereldwijd. In tijden van slavernij deden Afrikanen een beroep op het christelijk geloof om daar hoop uit te putten en haalden ze hun kracht uit de inspiratie die ze daaruit kregen. Het apartheidssysteem in Zuid-Afrika probeerde bewust religie te gebruiken om discriminatie en racisme te rechtvaardigen, maar christenen uit de hele wereld strenden samen met Afrikaanse christenen tegen apartheid. Uiteindelijk verklaarden de meeste invloedrijke christelijke organisaties apartheid tot een ketterij tegen het christelijk geloof, en de Verenigde Naties hebben het een misdaad tegen de mensheid verklaard. Afrikaanse christenen hebben ook een sleutelrol gespeeld in de zoektocht naar vrede en verzoening in landen die geteisterd werden door conflicten zoals Zuid-Afrika, Rwanda, Oeganda en Congo-Kinshasa. Verder zorgde de oprichting van de *CIRCLE of Concerned African Women Theologians* ervoor dat onderwerpen als gender en het milieu volop onder de aandacht kwamen. In de afgelopen jaren is de charismatische pinksterbeweging sterk in opkomst. Deze zegening brengt echter ook uitdagingen met zich zoals valse genezingen en de opkomst van wat ook wel het welvaarts-evangelie genoemd wordt.

Tegenwoordig kijkt christelijke theologie in Afrika niet langer achterom. Christelijke theologie in Afrika reageert ook niet meer op de eis om zich te meten aan Europese en Amerikaanse standaarden. Dat was een eis voor een ander tijdperk – een eis die onterecht gesteld werd, zelfs in die tijd. De belangrijkste vraag die christelijke theologie in Afrika nu gesteld wordt, is: hoe kan christelijke theologie in Afrika datgene zijn in de wereld, wat alleen christelijke theologie in Afrika kan zijn?

Tegen het einde van zijn boek over hoop in Afrika, vertelt Emmanuel Katongole het verhaal over de heiligverklaring door Paus Johannes Paulus II op 20 oktober 2002 van Daudi Okello en Jildo Ilwa, twee catechisten uit Gulu-Noord in Oeganda die wegens hun geloof werden doodgemarteld.²⁰ Toen de paus de documenten voor de heiligverklaring wilde ondertekenen droogde zijn pen op. Hij leende toen een pen van Aartsbisschop Odama van Gulu en kon daarmee de documenten verder signeren. Uit deze anekdote concludeert Katongole dat het

de bijdrage van de christenheid in Afrika is om aan de wereldwijde christenheid inkt, energie en vitaliteit te verschaffen om haar zo nieuwe kracht te geven in onze tijd.

Ons beeld van Afrikaanse theologie en de rol van Afrikaanse kerken in de wereld van vandaag is ambitieuzer dan het perspectief dat Katongole biedt. De tijd is gekomen voor de christenheid in Afrika om niet alleen als stut te dienen voor de Europees-Amerikaanse christenheid, die doet alsof zij de normatieve wereldgemeenschap is, maar om zich uit te spreken uit eigen naam en het recht op te eisen om er te zijn, in gelovige getuigenis en in een eigen unieke respons naar God toe. De tijd is gekomen voor de theologie in Afrika om haar gesprekspartners op andere continenten krachtiger, preciezer en voortdurend aan te spreken.

Hoe zou een redelijk representatief profiel van een Afrikaanse christen er tegenwoordig uit zien? Zij is een jonge vrouw..

'Ze heeft haar Bijbel altijd bij de hand. Zij is lid van een kerk die bijeenkomt in een specifiek gedeelte van de trein waarmee ze naar haar werk gaat. Gedurende de vijftig minuten van vertrek tot aankomst, vindt een volledige kerkdienst plaats in de rijdende trein, soms zelfs met communie. In het open veld komt ze iedere zondag samen met andere leden van haar kerk, allemaal in het wit gekleed, om te bidden en geloofsversterkend water en zalvende olie te ontvangen. Misschien gaat ze naar de Christ Embassy Church van Pastor Chris in Randburg. Na veel luid gezang, begeleid door muziekinstrumenten, luistert ze samen met de andere kerkgangers naar Pastor Chris (...) terwijl zijn gezicht op een groot scherm via satelliet verschijnt. Maar misschien komt de jonge vrouw van het platteland en is ze arm (...) ze zingt koorliederen terwijl ze water uit de plaatselijke bron haalt en brandhout uit het nabije bos verzamelt. Ze hoopt naar de hemel te gaan. Maar eerst wil ze naar de universiteit. Toch blijft de jonge Zuid-Afrikaanse vrouw geloven wat haar oma haar altijd vertelde, dat de rivieren vol leven zijn, de meren heilig, en dieën als mensen, en dat de wolken terugpraten wanneer ze overstuur zijn.'²¹

Noten

Inleiding

- ¹ Zie Madelon Grant, *Gids van Christelijke Internationale Gemeenschappen in Rotterdam* (SKIN-Rotterdam, Rotterdam 2015), o.a. de Scots International Church Rotterdam (dd. 1643) en de Eglise Wallonne (dd. 1591).
- ² In deze inleiding wordt gesproken over christenen met een migratieachtergrond, christenmigranten, internationale en migrantenkerken. Deze terminologie is onbevredigend omdat a) het geen helder afgebakende definitie is (wanneer ben je christen? hoe lang blijf je migrant?) maar meer een containerbegrip voor een enorm diverse groep mensen; en b) omdat veel christenen met een migratieachtergrond zichzelf niet zo definiëren maar zichzelf als Nederlander beschouwen (zeker als het tweede of volgende generaties betreft). Bij gebrek aan betere terminologie handhaven we noodgedwongen toch deze redelijk gebruikelijke term.
- ³ Joep de Hart, Pepijn van Houwelingen, *Christenen in Nederland, kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid* (SCP, Den Haag 2018). Er is over het algemeen slechts beperkt onderzoek gedaan naar deze doelgroep en daardoor weinig harde data beschikbaar. Omdat het publieke debat omtrent immigratie en integratie zich sterk op de islam richt, zijn christelijke migranten juist onderbelicht gebleven, hoewel er ongeveer evenveel Nederlanders met een christelijke als islamitische migratieachtergrond zijn.
- ⁴ Pew Research Center, <https://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>.
- ⁵ Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity* (Oxford University Press, Oxford 2007), 3.
- ⁶ Jenkins, 186.
- ⁷ Zie o.a. Efeze 4:3-6; Johannes 17:20-23; Galaten 3:26-29.
- ⁸ Citaat uit het interview met Bryant Heng en Anil Kumar. Dat dit ook politiek relevant is stelt Robert Heaney, *From historical to critical post-colonial theology* (Pickwick Publications, Eugene OR 2015), 208-209: 'De functie van postkoloniale denkers mag niet beperkt worden om "andersheid" te creëren voor een beweging tegen westerse hegemonie'. Hij betoogt dat ze serieus moeten worden

genomen, om in dialoog op zoek te gaan naar een hybriditeit die ons helpt om boven binariteiten uit te stijgen. Zie ook hoofdstuk 6 van deze bundel.

- ⁹ Martien Brinkman, *De Niet-Westerse Jezus* (Uitgeverij Meinema, Zoetermeer 2007), 34. Voor een uitgebreidere analyse en begrip van deze en gerelateerde vragen is het de moeite waard om verder te lezen in Brinkman, m.n. 'Woord vooraf' en 'Deel I: Waar is Jezus 'at home'?'.
- ¹⁰ Deze tendens is te herkennen in hoofdstuk 5.
- ¹¹ Deze tendens is te herkennen in hoofdstuk 3 en 6.
- ¹² Christenen in het zuiden bevinden zich vaker in een minderheidspositie, wat hen kwetsbaarder maakt (in niet-westerse landen is 24% van de bevolking christelijk, in westerse landen 69%) (Pew Research Center 2011).
- ¹³ Zie bijvoorbeeld Johannes de Jong, 'Beeld van vervolgte kerk klopt vaak niet: het past vooral bij wat we graag willen horen', gepubliceerd op 11 juni 2019 in het *Nederlands Dagblad*.
- ¹⁴ Patriarch Bartholomeus I, *Encountering the Mystery* (Random House USA Inc, New York 2008).
- ¹⁵ Zie bijvoorbeeld Jesse N.K. Mugambi, 'Religions in East Africa in the context of Globalization' in: *Religions in Eastern Africa under Globalization* (Acton Publishers, Nairobi 2004), 3-29. En: Jesse N.K. Mugambi, *Christian Theology & Social Reconstruction* (Acton Publishers, Nairobi 2003).
- ¹⁶ Uit hoofdstuk 4 blijkt dat de Chinese overheid beide aspecten erkent, wat resulteert in een 'zig-zag beleid': in sommige periodes van de geschiedenis krijgt het bedreigende aspect de nadruk, in andere periodes juist het belang van de maatschappelijke impact van het geloof.
- ¹⁷ Jenkins, 7.
- ¹⁸ Heaney, 206.
- ¹⁹ Zie hoofdstuk 6.
- ²⁰ Gesprek Paul Thé, voormalig voorzitter van landelijke koepelorganisatie voor migrantenkerken SKIN en actief in Chinees-Indonesische christelijke gemeenschap in Nederland, maart 2019: 'De identiteit van Chinees-Indonesische christenen in Nederland brandt op drie vuren: de Chinese regels, waarin voorouders centraal staan; de Indonesische cultuur, waarin relaties centraal staan; en de Nederlandse cultuur en hoe je hier te handhaven. Deze drie vuren verwarmen je identiteit of kunnen je vernietigen.'
- ²¹ Wie meer wil lezen over cultuurverschillen en manieren om deze te analyseren en vergelijken doet er goed aan om o.a. het werk van Geert Hofstede op dit vlak te bestuderen. Bijvoorbeeld *Cultures and Organizations*:

software of the mind (McGraw-Hill, New York 1991); en *Culture's Consequences: international differences in work-related values* (Sage Publications, London 1980).

²² Zoals Amma Asante terecht opmerkt, in het interview met haar en Godian Ejiogu. Helaas ontbreekt fijnmazig onderzoek op dit vlak. Uit onderzoek (Hans Schmeets, 'Politieke betrokkenheid in Nederland', Centraal Bureau van de Statistiek, 2017) blijkt dat tussen 2006 en 2017 58 procent van de stemgerechtigden met een niet-westerse migratieachtergrond en 68 procent van de stemgerechtigden met een westerse migratieachtergrond hebben gestemd. Uit ander onderzoek blijkt dat mensen met een Surinaamse, Antilliaanse en Kaapverdische achtergrond (i.e. de grotere christelijke migrantengemeenschappen) minder vaak gaan stemmen dan mensen met een Marokkaanse of Turkse achtergrond. Ook stemden zij behalve op de PvdA vaker op CDA, CU en VVD dan mensen met een Marokkaanse of Turkse achtergrond (cijfers tot 2010) (Factsheet 'Politieke participatie van allochtonen', Forum instituut voor multiculturele vraagstukken 2010). De informatie in deze paragraaf is mede gebaseerd op de vele gesprekken die ik in de loop der jaren heb gevoerd met christenen met een migratieachtergrond.

²³ Jenkins, 7, 168, 181.

²⁴ Tussen migrantengemeenschappen onderling bestaan ook spanningen, bijvoorbeeld wanneer groepen die al langer in Nederland zijn of die het goed doen qua sociaaleconomische status, bang zijn dat de komst van nieuwe migranten hun positie kan verzwakken.

²⁵ Zie interview met Verry Patty en Cynthia Ortega.

²⁶ Zie interview met Simon Ririhena en Michael Bakker.

²⁷ Zie hoofdstuk 5. Zie ook Grant, 'In gesprek met christenmigranten', in: *Groen* (2019:3), 40-45 voor meer praktische tips en handvaten.

²⁸ Zie bijvoorbeeld de onderzoeken *Gratis en Waardevol* (Stichting Oikos, Utrecht 2006), *Tel Je Zegeningen* (NIM, Nijmegen 2008); *Blessings Under Pressure* (SKIN-Rotterdam, Rotterdam 2011), *Naar een Hoger Plan* (Verwey-Jonker Instituut, Utrecht 2012) op www.skinkerken.nl.

²⁹ 'Solidariteit moet uitgeoefend worden door mensen uit de marge meer naar het centrum van de macht te brengen, en niet neerbuigend door hen die onderaan staan te verheffen tot een ingebeeld superieur niveau', Heaney 147.

³⁰ Zie Jenkins, 8 en Heaney, 192.

Hoofdstuk 1

¹ Dit hoofdstuk is o.a. gebaseerd op twee eerder gepubliceerde artikelen: Aristotle Papanikolaou, 'Byzantium, Orthodoxy and Democracy', in: *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 71, nr. 1, (Oxford University Press, Oxford maart 2003), 75-98, en: Aristotle Papanikolaou, 'Whose public? Whose Ecclesiology?', in: Stoeckl, Gabriel en Papanikolaou (red.), *Political Theologies in Orthodox Christianity - Common Challenges, Divergent Positions* (Bloomsbury Publishing, New York 2017), 229-242.

² Voor een uitgebreide verhandeling van de Orthodoxe reactie op de moderne staat, zie Pedro Ramet (red.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century* (Duke University Press, Durham 1987).

³ Deze landen omvatten Rusland, Oekraïne, Wit-Rusland, het voormalige Joegoslavië, Bulgarije, Roemenië, Georgië, Armenië en Macedonië. Hoewel het nooit onder communistische heerschappij viel, behoort Griekenland ook tot deze lijst. De invloed van de Orthodoxe kerk is ook te zien in landen als de Tsjechische Republiek, Slowakije, Estland en Albanië.

⁴ Mattheüs 22:21.

⁵ Romeinen 13:1.

⁶ Openbaring 17:1-18:24.

⁷ 1 Johannes 2:15.

⁸ William H.C. Frend, *The Rise of Christianity* (Fortress Press, Philadelphia 1984), 483.

⁹ Norman H. Baynes, 'The Byzantine State', in: *Byzantine Studies and Essays* (Athlone, Londen 1955), 47-66. Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy* (Cambridge University Press, Cambridge 1977), 22.

¹⁰ Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton University, Princeton 1993), 85-90.

¹¹ Baynes, 48.

¹² John Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (St. Vladimir's Seminary Press, New York 1982), 48; Runciman, 46.

¹³ Meyendorff, 49.

¹⁴ Runciman, 36.

¹⁵ Zie Paul J. J. Alexander, 'Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods Justifications', in: *Religious and Political History Thought in the Byzantine Empire* (Variorum Reprints, Londen 1978), 238-264.

¹⁶ Zie Aristeides Papadakis, 'The Historical Tradition of Church-State Relations

- under Orthodoxy', in: Ramet, 37-60. Zie ook Steven Runciman, *The Orthodox Churches and the Secular State* (Auckland University Press, Auckland 1971).
- ¹⁷ 'Religion Statistics by Country', Religion Facts, http://www.religionfacts.com/religion_statistics/religion_statistics_by_country.htm.
- ¹⁸ 'Russians Return to Religion but Not to Church', Pew Research Center, 10 februari 2014, <http://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/>.
- ¹⁹ Voor een genuanceerde interpretatie van de relatie die door de Russisch-Orthodoxe kerk gelegd wordt tussen de taal van mensenrechten met de moraal, zie Kristina Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights* (Routledge, Londen 2014). Zie ook Marc Bennetts, 'Who's "Godless" Now? Russia Says It's U.S.', in: *The Washington Times*, 28 januari 2014, <http://www.washingtontimes.com/news/2014/jan/28/whos-godless-now-russia-says-its-us/>.
- ²⁰ Voor een specifieke visie zie Irena Papkova, *The Orthodox Church and Russian Politics* (Oxford University Press, Oxford 2011).
- ²¹ Stanley Harakas, 'Orthodox Church-State Theory and American Democracy', in: *Greek Orthodox Theological Review* Vol. 21 (1976), 399-421.
- ²² Harakas, 399.
- ²³ Harakas, 411-419.
- ²⁴ Vigen Guroian, *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics* (Notre Dame University Press, Notre Dame IN 1987), 145.
- ²⁵ Guroian, 157.
- ²⁶ Voor inzichten over eucharistische ecclesiologie in de Oosters Orthodoxie, zie verder: Ioannis Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985); Alexander Schmemmann, *Eucharist* (St. Vladimir's Seminary Press, New York 1987); en het klassieke artikel van Nicholas Afanassieff, 'The Church Which Presides in Love', in: *The Primacy of Peter* (Faith Press, Londen 1995), 57-110.
- ²⁷ Oecumenische Patriarch Bartholomeüs I van Constantinople, *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today* (Random House, New York 2008).
- ²⁸ Zizioulas, 136-37. Over de relationele interpretatie van autoriteit, zie Zizioulas, 'The Nature of the Unity We Seek: The Response of the Orthodox Observer', in: *One in Christ* 24 (1988), 342-48. Voor zijn meest compacte en elegante discours over de relatie tussen de een en de velen, zie 'Communion and Otherness', in: *Sobornost* Vol. 16 (1994), 3-16.
- ²⁹ Zowel Ronald Thiemann, in *Religion in Public Life*, en José Casanova, in *Public*

Religion in the Modern World, verwerpen de aanname dat het principe van de scheiding van kerk en staat, dat inherent is aan de secularisatie van de publieke ruimte, de privatisering van religie inhoudt.

- ³⁰ Zizioulas 1985, 216.
- ³¹ Aristotle Papanikolaou, 'Integrating the Ascetical and the Eucharistic', in: *International Journal for the Study of the Christian Church* Vol. 11, nr. 2-3 (2011), 173-82.
- ³² Voor een verdere uitwerking van deze gedachte zie Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* (University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 2012).
- ³³ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1991), 99.

Hoofdstuk 2

- ¹ Margaret Mary Mitchell, *The Cambridge History of Christianity* Vol. 1: *Origins to Constantine* (Cambridge University Press, Cambridge 2006), 335.
- ² Thomas C. Oden, *The African Memory of Mark* (InterVarsity Press, Downers Grove IL 2011), 32.
- ³ Eusebius noemt de vervolging ten tijde van Origenes, wiens vader tegen het einde van de tweede eeuw werd onthoofd. Eusebius, *The History of the Church: From Christ to Constantine*, ed. Andrew Louth, vert. G.A. Williamson, herziene uitgave (Penguin Classics, Londen 1990), 179.
- ⁴ Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (Oxford University Press, Oxford 2001) Vol. 1, 179, 187.
- ⁵ Zie Philip Jenkins, *Het Vergeten Christendom* (Nieuw Amsterdam Uitgevers, Amsterdam 2011), 9-11, en Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity* (Oxford University Press, Oxford 2007), 22.
- ⁶ Chadwick, 588.
- ⁷ Mitchell, 341.
- ⁸ Willem H. Oliver, 'The Catechetical School in Alexandria', in: *Verbum et Ecclesia* 36, nr. 1 (2015), 3.
- ⁹ Sidney Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method* (W.B. Eerdmans Publishers, Grand Rapids MI 1999), 80.
- ¹⁰ Josef Lössl en John W. Watt, *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad* (Ashgate, Farnham UK 2011), 16.
- ¹¹ Greidanus, 85-88.
- ¹² Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and*

Theology (Liturgical Press, Collegeville MN 1990), 142.

- ¹³ Stephen J. Davis, *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt* (Oxford University Press, Oxford 2008), 4-5.
- ¹⁴ Geurt Hendrik van Kooten, *Paul's anthropology in context: the image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient Judaism, ancient philosophy and early Christianity* (Mohr Siebeck, Tübingen 2008), 171. Clemens van Alexandrië, *Stromaties* 2.19, 97-100.
- ¹⁵ Gerhard W. Lampe en Henry George Liddell, *A Patristic Greek Lexicon* (Clarendon, Oxford 1961), 650.
- ¹⁶ Alexander P. Kazhdan et al., *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford University Press, Oxford 1991), 2069.
- ¹⁷ S.J. Davis, 8.
- ¹⁸ Athanasius, *De Incarnatione* 54.3.
- ¹⁹ Vladimir Kharlamov, 'Theosis in Patristic Thought', in: *ResearchGate* 65, nr. 2 (1 juli 2008), 162. De Inc. 54.3.
- ²⁰ S.J. Davis, 28, 34.
- ²¹ John A. McGuckin en Cyril, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts* (Brill Publishers, Leiden 1994), 140.
- ²² Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia Vol. 2: Pachomian Chronicles and Rules* (Cistercian Publications, Kalamazoo MI 1981), 7.
- ²³ Marilyn Dunn, *Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, (Blackwell Publishers, Oxford 2003), 111.
- ²⁴ Dunn, 1.
- ²⁵ Otto F.A. Meinardus, *Two Thousands Years of Coptic Christianity* (The American University in Cairo Press, Cairo 2002), 64.
- ²⁶ Meinardus, 66.
- ²⁷ Vivian Ibrahim, *The Copts of Egypt: The Challenges of Modernisation and Identity* (Tauris Academic Studies, New York 2011), 13-15.
- ²⁸ Ibrahim, 21.
- ²⁹ Ibid., 34.
- ³⁰ Ibid., 71.
- ³¹ Ibid., 87.
- ³² Ibid., 178.

Hoofdstuk 3

- ¹ Hoewel tegenwoordig onderscheid gemaakt wordt tussen Latijns-Amerika en de Caraïben, beschouwen wij de Caraïben hier als onderdeel van Latijns-Amerika. Het is belangrijk voor ogen te houden dat 'Latina' naar een culturele en historische conditie verwijst die is ontstaan uit de Iberische kolonisatie, die nagenoeg alle landen omvat ten zuiden van de Verenigde Staten, inclusief het overgrote deel van de Caraïben en Mexico. Het werelddeel Amerika kan ook worden verdeeld in Zuid-, Midden- en Noord-Amerika. Geografisch gezien ligt Mexico in Noord-Amerika, maar cultureel behoort het tot Latijns-Amerika. Voor dit hoofdstuk past de naam Latijns-Amerika het beste vanwege haar culturele en historische eigenschappen.
- ² Simón Bolívar (1783-1839), geboren in Caracas, tegenwoordig de hoofdstad van Venezuela, en José de San Martín (1778-1850), geboren in Yapeyú, een nederzetting behorende tot de Guaraní-missies in Argentinië, kwamen beiden uit welgestelde families van Spaanse oorsprong. Beiden werden beïnvloed door de denkbeelden van de Verlichting en werden later de belangrijkste 'bevrijders' van het gehele deel van Zuid-Amerika waarover Spanje heerste.
- ³ Zelfs vandaag bestaan er op het Amerikaanse continent zo'n negenhonderd talen in grote taalfamilies, hoewel ongeveer driehonderd ervan op de rand van verdwijnen staan. De meeste worden alleen mondeling doorgegeven en bestaan niet in schriftvorm.
- ⁴ Deze gedachte is ontwikkeld door een groep Latijns-Amerikaanse intellectuelen waaronder Aníbal Quijano uit Peru, Walter Mignolo uit Argentinië, Milton Santos uit Brazilië, Eduardo Galeano uit Uruguay en Enrique Dussel uit Argentinië, tegenwoordig woonachtig in Mexico.
- ⁵ Frei Betto, *Fidel and Religion. Conversations with Frei Betto on Marxism and Liberation Theology* (Fontanar, São Paulo 2016).
- ⁶ Deze definitie, of liever roeping, is helder verwoord in het bijzondere boek van Gustavo Gutierrez, die als eerste deze theologie systematisch verklaart. Leonardo Boff trachtte het dialectische aspect van de bevrijdingstheologie duidelijk te maken in zijn boek *Theologie van gevangenschap en bevrijding*, omdat zonder het pijnlijke proces van bewustwording van gevangenschap het niet mogelijk is het even pijnlijke maar vreugdevolle en hoopvolle proces van bevrijding te ervaren.
- ⁷ De filosofie van het geven, onderzocht door Canadese en Franse antropologen in navolging van Marcel Mauss, helpt ons dit te bevatten. De onderzoeken door

Hugo Assmann en Franz Hinkelammert, van het Ecumenic and Research Department of São José in Costa Rica, dat antropologische elementen uit *Desire of mimic and sacrifice* door René Girard verwerkt in hun analyse van de economie, bieden ook nuttige inzichten.

- ⁸ Leonildo Silveira Campos, *Templo, teatro e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal* (Vozes, Petrópolis 1997).
- ⁹ Hugo Assmann en Franz Hinkelammert, *A idolatria do Mercado: ensaio sobre economia e teologia* (Vozes, Petrópolis 1989).

Hoofdstuk 4

- ¹ Canaan hymns #551 'China belongs to God'; #728 'Church in China'; #8 'Lord! Hold our hands'. De liederen van de Lu Xiaomin (1970) zijn een bijzonder voorbeeld van het Chinese christendom. Op 19-jarige leeftijd werd zij christen en trad ze toe tot een huisgemeente en begon zonder enige opleiding en ervaring, christelijke liederen te maken. Zij zong die op eigen – door volksmuziek geïnspireerde – melodieën die de harten raken door de eenvoudige en piëtistische geloofstaal en de bereidheid om met Christus te lijden. Ze bezingt op patriottische wijze de grootheid en schoonheid van China en combineert dit met liederen over vervolging en lijden. Chloë Starr, *Chinese Theology, Text and Context* (Yale University Press, New Haven 2016), 264-268.
- ² Stephen Bevans, Roger Schroeder, *Constants in Context* (Orbis Books, New York 2004), 192 e.v.
- ³ Starr, 128 e.v., 152 e.v.; Ian Johnson, *The Souls of China, The return of religion after Mao* (Penguin Books Ltd, New York 2017), 24.
- ⁴ Alexander Chow, *Chinese Public Theology: Shifts and Confucian Imagination in Chinese Christianity*, (Oxford University Press, Oxford 2018), 36.
- ⁵ Lian Xi, *Redeemed by Fire, The rise of popular Christianity in modern China* (Yale University Press, New Haven 2010), 204-207; Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Wiley-Blackwell, Chichester 2012), 160 e.v.; 176 e.v.
- ⁶ In het zogenaamde 'Document 19' werd door de regering gesteld dat het anti-religieuze beleid onder Mao had gefaald en de religies ondergronds waren geduwd. Zie Johnson, 27-30.
- ⁷ Johnson, 31.
- ⁸ Dr. Yu Jianrong, directeur van het Institute for Rural Development, Research Centre for Social Questions van de Chinese Academy of Social Science. http://www.china.org.cn/china/2010-08/12/content_20690649.htm. (n.b. de oorspronkelijke aantallen op deze website blijken in later tijd

naar beneden te zijn bijgesteld).

- ⁹ Carsten T. Vala, *The Politics of Protestant Churches and the Party-State in China, God above Party?* (Routledge, New York 2018), 73 e.v.
- ¹⁰ Vala, 63 e.v.; 69, 71 e.v. (op basis van statements van de centrale overheid in 2002, 2005, en 2016).
- ¹¹ Chow, 52; Vala, 68-69.
- ¹² Vala, 81-84.
- ¹³ Kevin Xiyi Yao, 'The dynamics of the Protestant Church in China Today', in: *Mission Focus: Annual Review 2009* Vol. 17, 23 e.v.
- ¹⁴ Chow, 94, 96.
- ¹⁵ http://www.china.org.cn/china/2010-08/12/content_20690649.htm.
- ¹⁶ Vala, 64. Ook de TSPM-kerken breiden zich door de vele *meeting points* rond bestaande kerken sterk uit.
- ¹⁷ Chow, 149 e.v., 156.
- ¹⁸ ChinaSource Team, 'Reflection from a Three-Self Pastor Wang on the Challenges Faced by the Church' (13 november 2018), gepubliceerd op www.chinasource.org.
- ¹⁹ K.H. Ting, *Love Never Ends* (Yilin Press, Nanjing 2000).
- ²⁰ Starr, 185-212; Chow, 50-54; 56-69; 171 e.v.
- ²¹ Fenggang Yang, *Atlas of Religion in China, Social and Geographical Contexts* (Brill, Leiden 2018), 27v, 54 e.v.
- ²² Chow, 44 e.v., 133; Starr, 234 e.v.
- ²³ Chow, 45, 46.
- ²⁴ Gerda Wielander, *Christian Values in Communist China* (Routledge, London, 2013).
- ²⁵ Kevin Xiyi Yao, 24. Zie voor het bredere kader: Bas Plaisier, 'De ontwikkelingen van het christendom in China', in: *Kerk en Theologie* 62 (2011), 343-348.
- ²⁶ Edmond Tang, 'The Changing Landscape of Chinese Christianity', in: CSJ (voorjaar/zomer 2008), 38 e.v.
- ²⁷ You Jilin, 'Christianity's Dual Meaning in Chinese Modernization', in: *Sino-Christian Studies in China* (Yang Huilin en Daniel H.N. Yeung, eds.), Cambridge 2006, 10-12; 38-50.
- ²⁸ Christian Wollmann, 'Chinese Christianity - Christianity in the public sphere? You Xilin as an example of engaged Christianity', ongepubliceerd paper VU, Amsterdam 15 juni 2009.
- ²⁹ Christian Wollmann, 'The phenomenon of "Cultural Christianity" in its broader context of different expressions of Chinese Christianity', ongepubliceerd paper,

Utrecht 25 juni 2009, 8; zie Bas Plaisier, 'De ontwikkelingen van het christendom in China', in: *Kerk en Theologie* Vol. 62, 343-346.

³⁰ Chow, 92 e.v., 105 e.v., 169, 171.

³¹ Chow, 101-105; zie ook Johnson, 53-67, 360-368; Starr, 268-277.

³² '439* Chinese Christian leaders - and counting - sign joint statement affirming religious freedom' op de website van het St Charles Institute, <http://www.stcharlesinstitute.org/voices/2018/9/4/198-chinese-christian-leaders-and-countingsign-public-joint-statement>.

³³ Chow, 146 e.v.

³⁴ Christian Wollmann, 'The phenomenon of "Cultural Christianity"...' 4, 6 over de filosofie van You Jilin.

Hoofdstuk 5

¹ 'Global Christianity - A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population', Pew Research Center, <https://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>, 19 december 2011.

² Philip Jenkins, 'The Next Christianity', in: *The Atlantic*, oktober 2002.

³ Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism* (Cambridge University Press, Cambridge 2004), 19-38.

⁴ Paul Freston, "'Neo-Pentecostalism" in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony', in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 105 (1999), 145-162.

⁵ Ibid.

⁶ Zie ook <https://ag.org/>.

⁷ Zie bijvoorbeeld organisaties als de Charismatische Werkgemeenschap Nederland en New Wine in de protestantse kerken en de Katholieke Charismatische Vernieuwing in de Rooms-Katholieke kerk.

⁸ Allan Anderson, 'Varieties, Taxonomies and Definitions', in: Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers, Cornelis van der Laan (eds.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods* (University of California Press, Berkeley 2010).

⁹ Dit hangt samen met de expertise van de auteurs. Thandi Soko-de Jong is opgegroeid in Malawi en daar op verschillende manieren betrokken bij de pinksterbeweging. Klaas Bom was negen jaar intensief betrokken bij de opleiding van pinksterpredikanten in Latijns-Amerika. Beide auteurs identificeren zichzelf niet als pentecostalen maar wel als nauw verbonden met de pinksterbeweging.

¹⁰ Steven Land, *Pentecostal Spirituality. A Passion for the Kingdom* (CPT Press, Cleveland TN 2010).

¹¹ Susana Andrade, *Protestantismo Indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador* (FLACSO, Quito 2004).

¹² In Ecuador kwam Klaas Bom in contact met een plaatselijke rooms-katholieke charismatische groep, die een eigen gezondheidscentrum runde. Zie Klaas Bom, 'I Feel the Presence of God in My Tears'. On the Theological Contribution to the Research of Latin American Pentecostalism', in: *Exchange* 44 (Brill Academic Publishers 2015), 199-222. In dit artikel is ook meer te vinden over de charismatische beweging in de Rooms-Katholieke kerk in Latijns-Amerika.

¹³ Zie ook www.minutodedios.org.

¹⁴ Paul Freston, 'The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church finds Success in Southern Africa', in: *Journal of Religion in Africa* 35.1 (2005), 33-65. Volgens hun website is deze kerk ook in zo'n twintig Nederlandse steden en 24 Europese landen actief, zie ook www.ukgr.nl.

¹⁵ Zie ook www.mci12.com.

¹⁶ Zie 'Holistic Mission, Lausanne Occasional Paper 33', Lausanne Movement, <https://www.lausanne.org/content/holistic-mission-lop-33#i>.

¹⁷ Timothy J. Steigenga, 'The Politics of Pentecostalized Religion. Conversion as Pentecostalization in Guatemala', in: Timothy J. Steigenga en Edward L. Cleary, *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America* (Rutgers University Press, New Brunswick 2007), 256-79.

¹⁸ Jill M. Wightman, 'Healing the Nation. Pentecostal Identity and Social Change in Bolivia', in: *Conversion of a Continent Contemporary Religious Change in Latin America* (Rutgers University Press, New Brunswick 2007), 239-255.

¹⁹ Brighton Kawamba, *The Blantyre Spiritual Awakening and its Music* (Luviri Press, Mzuzu 2018), 28.

²⁰ Oyeronke Olajubu, *Women in the Yoruba Religious Sphere* (State University of New York Press, Albany 2003), 61.

²¹ Berry Dambaza, *How to Receive and Release the Anointing* (WestBow Press, Bloomington 2018).

²² John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (Heinemann, Oxford 1990).

²³ Zie bijv. Klaas Bom, 'Casus Kinshasa. Over de relatie tussen de antropologie van het christendom en theologie', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 70 (2016), nr. 2, 128-140.

²⁴ Francis Owusu, 'Pragmatism and the Gradual Shift from Dependency to Neoliberalism: The World Bank, African Leaders and Development Policy in

- Africa', in: *World Development* 31, nr. 10 (2002).
- ²⁵ Het begrip 'Majority World', 'meerderheidswereld', is voorgesteld door Shahidul Alam, fotograaf uit Bangladesh, als alternatief voor begrippen zoals 'de derde wereld' of 'het globale zuiden', om zichtbaar te maken dat de meerderheid van de wereldbevolking in de continenten Azië, Afrika en Latijns-Amerika woont.
- ²⁶ Andrew R. Chesnut, *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty* (Rutgers University Press, New Brunswick 1997).
- ²⁷ David Maxwell, in: Dena Freeman, 'The Pentecostal ethic and the spirit of development' (London School of Economics (LSE) Research Online, Londen 2016).
- ²⁸ Deze kritiekloze houding is ook te vinden in andere kerktradities wereldwijd, waaronder gereformeerde gemeenschappen. Zie Roderick Hewitt, 'The Reformed Identity and Mission from the Margins', in: *Stellenbosch Theological Journal* Vol. 3, nr. 2 (2017), 99.
- ²⁹ Sean O'Neil (2003), in: Damaris Seleina Parsitau, *The Civic and Public Roles of Neo-Pentecostal Churches in Kenya (1970-2010)* (proefschrift Kenyatta University, 2014), 11.
- ³⁰ Adriaan van Klinken (2014), in: Ilana van Wyk, 'How Pentecostalism explains Jacob Zuma's Defiance and Lack of Shame', in: *The Conversation*, 25 juni 2019.
- ³¹ Kate Meagher (2009), in: Damaris Seleina Parsitau, *The Civic and Public Roles of Neo-Pentecostal Churches in Kenya (1970-2010)* (proefschrift Kenyatta University, 2014), 50.
- ³² Ilana van Wyk, 'How Pentecostalism explains Jacob Zuma's Defiance and Lack of Shame', in: *The Conversation*, 25 juni 2019.
- ³³ Ibid.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ Ibid.
- ³⁷ Ibid.
- ³⁸ Frederick Kakwata, 'The Progressive Pentecostal Conception of Development within an African Context of Poverty', in: *Stellenbosch Theological Journal* Vol. 3, nr. 1 (2017), 159-183.
- ³⁹ 'Ik ben tegen alles bestand door hem die mij kracht geeft', Nieuwe Bijbelvertaling.
- ⁴⁰ 'Een dief komt alleen om te roven, te slachten en te vernietigen, maar ik ben gekomen om het leven te geven in al zijn volheid', Nieuwe Bijbelvertaling.
- ⁴¹ Johnson Kwabena Asamoah-Gyadu, 'Spirit, Mission and Transnational Influence: Nigerian-led Pentecostalism in Eastern Europe', in: *PentecoStudies* 9.1 (2010), 74-96.
- ⁴² Apostle Joseph Ziba, 'Financial Summit', Fountain of Victory Church International, <https://www.youtube.com/watch?v=iFfNIFrTdoY>, 24 augustus 2016.
- ⁴³ Austin M. Cheyeka, 'Pentecostal Clergy and Politics in Zambia: A Case of Pastor Nevers Mumba, President of the Movement for Multiparty Democracy', in: *UNISA Press Journals* Vol. 2 nr. 2 (2014).
- ⁴⁴ 'Christianity in its Global Context, 1970-2020: Society, Religion, and Mission', in: *International Bulletin of Missionary Research* Vol. 37.3 (2013), 164.
- ⁴⁵ Zie Jasper van den Bovenkamp, 'Gods plan met Afrika loopt gevaar', in: *Trouw*, 17 oktober 2017.
- ⁴⁶ Kevin G. Smith, 'Spiritual Warfare in African Pentecostalism in the Light of Ephesians', in: *Conspectus: The Journal of the South African Theological Seminary* Vol. 2018, 70-80.
- ⁴⁷ Lily Kuo, 'Africa's "reverse missionaries" are bringing Christianity back to the United Kingdom', in: *QuartzAfrica* (11 oktober 2017).
- ⁴⁸ Een initiatief van pinkstervoorganger Samuel Lee, zie ook www.foundation.eu.com en interview elders in deze publicatie.

Hoofdstuk 6

- ¹ Gerald West, *The Stolen Bible. From Tool of Imperialism to African Icon* (Brill, Leiden 2016), 318.
- ² Michael Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford University Press, Stanford 2009).
- ³ Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (Westminster John Knox Press, Louisville 2000), 13.
- ⁴ Vgl. Rita Abrahamsen, 'African Studies and the Postcolonial Challenge', in: *African Affairs* Vol. 102, nr. 407 (Oxford University Press, Oxford 2003), 189-210, vooral 195 e.v.
- ⁵ John S. Mbiti, 'Dialogue Between EATWOT and Western Theologians: A Comment on the 6th EATWOT Conference in Geneva 1983', in: Inus Daneel, Charles van Engen en Hendrik Vroom (eds.), *Fullness for All. Challenges for Mission in Early 21st Century* (Rodopi, Amsterdam en New York 2005), 102.
- ⁶ Kwame Bediako, *Theology and Identity. The impact of culture upon Christian thought in the second century and modern Africa* (Regnum, Oxford 1992).
- ⁷ John Mbiti, *Bible and Theology in Africa* (Oxford University Press, Oxford 1986), 1.
- ⁸ West 2016, 12 e.v.

- ⁹ Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion* (Orbis Books, Maryknoll 1995). Kwame Bediako, *Jesus and the Gospel in Africa. History and Experience* (Orbis Books, Maryknoll 2004). John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (Anchor Books, New York 1970). Kofi Appiah-Kubi en Sergio Torres, *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, 17-23 december 1977, Accra, Ghana* (Orbis Books, Maryknoll 1979).
- ¹⁰ David Chidester, *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (University Press of Virginia, Charlottesville 1996).
- ¹¹ Wietske de Jong-Kumru, *Postcolonial Feminist Theology. Enacting Cultural, Religious, Gender and Sexual Differences in Theological Reflection* (LIT Verlag, Münster 2013).
- ¹² Volgens Harry Garuba (2003) is het animisme of, anders gezegd, de schrijfstijl van het 'animistische materialisme' de sleutel tot inzicht in bepaalde Afrikaanse literaire genres, zoals in de werken van de Nigerianen Wole Soyinka en Ben Okri. Zie Harry Garuba, 'Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture, and Society', in: *Public Culture* Vol. 15:2 (Duke University Press, Durham 2003), 262-285.
- ¹³ Chinua Achebe, *Things Fall Apart* (Heinemann, Londen 1958).
- ¹⁴ Het is ook niet zo dat Afrikanen niet betrokken waren bij het inrichten van dit laatste (Bediako 1992). Zoals hierboven vermeld, groeiden sommige sleutelfiguren bij het opstellen van de formele christelijke theologie zelf op in Afrika, zoals Origenes, Augustinus van Hippo en Tertullianus, om maar enkelen te noemen. In zekere zin kan zelfs gesteld worden dat Afrika niet alleen een theologisch systeem had al voor het koloniale tijdperk, maar dat noordelijk Afrika de geboortegrond van de hedendaagse christelijke theologie was. Dit is van groot belang in die zin dat theologie in Afrika de basis is voor christelijke theologie in Afrika. Bovendien mag de Afrikaanse christelijke theologie niet beschouwd worden als een stiefkind van de christelijke theologie.
- ¹⁵ Takatso Mofokeng, *The Crucified Among the Cross-Bearers. Towards a Black Christology* (JH Kok, Kampen 1983).
- ¹⁶ Tinyiko Maluleke, 'Half a Century of African Christian Theologies: Elements of the Emerging Agenda for the Twenty-First Century', in: *Journal of Theology for Southern Africa*, nr. 99 (november 1997), 4-23.
- ¹⁷ De grondleggers van de *Négritude*-filosofie waren onder andere Léopold Sédar Senghor (dichter, cultureel activist en eerste president van Senegal),

- Aimé Césaire (schrijver en politicus uit Martinique) en Léon-Gontran Damas (dichter en cultureel activist uit Frans Guyana). Sinds het begin van de twintigste eeuw werden ideeën vergelijkbaar aan de *Négritude* verspreid in de Verenigde Staten door zwarte denkers en leiders waaronder Marcus Garvey, Booker T. Washington en W.E.B. Dubois. *Négritude* en de voorlopers ervan waren een belangrijke mijlpaal in de ontwikkeling en formalisering van het postkoloniale denken in Afrika. Het had grote invloed op Frantz Fanon, één van de meest invloedrijke postkoloniale theoretici in Afrika. Maar nog voordat werken over *Négritude* zich over Afrika verspreidden, hadden Sol Plaatje en Chinua Achebe hun baanbrekende non-fictieverhalen gepubliceerd (de eerste voltallige Engelstalige romans door Afrikaanse auteurs). Plaatje schreef ook belangrijke non-fictie, zoals zijn verslag van de mensonterende omstandigheden waarin zwarte Zuid-Afrikanen verkeerden, waarbij 87% van het land aan de blanke minderheid werd toebedeeld en slechts 13% overbleef voor de zwarte meerderheid.
- ¹⁸ Extractie is een begrip dat algemeen geassocieerd wordt met de mijnindustrie, waarmee delfstoffen uit de grond worden gewonnen. Er valt echter ook te beargumenteren dat de westerse kosmologie die door missionarissen werd verkondigd als alternatief voor de animistische kosmologie, eveneens extractief is in termen van visie op wereld en natuur.
- ¹⁹ Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture* (Orbis Books, Maryknoll 1989).
- ²⁰ Emmanuel Katongole, *Born from Lament. The Politics and Theology of Hope in Africa* (Eerdmans, Grand Rapids 2017), 265.
- ²¹ Tinyiko Maluleke, 'South Africa', in: Kenneth R. Ross, Kwabena Asamoah-Gyadu en Todd M. Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa* (Edinburgh University Press, Edinburgh 2017), 43-54.

Personalia

Madelon Grant is projectonderzoeker bij het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie. Ze studeerde Religiestudies en Hebreeuwse en Aramese Talen en Culturen aan de Universiteit Leiden. Van 2010 tot 2018 werkte Madelon als directeur bij SKIN-Rotterdam, een koepelorganisatie van en voor internationale kerken en migrantenkerken, en sinds 2019 werkt zij voor de landelijke SKIN.

Sallux - ECPM Foundation

Sallux, voorheen bekend als de *Christian Political Foundation for Europe* (CPFE), is een vereniging die fungeert als de politieke denktank voor de Europese christelijke politieke beweging (ECPM). Sallux creëert pan-Europese samenwerking van gelijkgezinde denktanks, en stimuleert het politiek denken gefundeerd in een christelijk mens- en wereldbeeld.

www.sallux.eu | info@sallux.eu

In Nederland wonen een miljoen christenen met een migratieachtergrond. Dit gegeven reflecteert een wereldwijde tendens: in zuidelijke landen groeit het christendom hard, terwijl het Europese christendom krimpt.

Om tot een zinvolle dialoog tussen politiek geëngageerde christenen te komen, is kennis van elkaars achtergrond nodig. Op welke manier verhouden christenen zich wereldwijd tot de politiek en welke spiegel houden zij voor aan christenen in Nederland? Deze en meer vragen komen aan de orde in deze publicatie van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie. De redactie was in handen van Madelon Grant, medewerker van het WI.

'Beelddragen is bewonderenswaardig breed en oprecht qua aanpak, en behandelt veel minder bestudeerde contexten en aandachtspunten. Het boek is zeer leeswaardig en heeft voor de lezer enkele echte schatten in petto.'

- Prof.dr. Philip Jenkins, auteur van o.a. *The Next Christendom*.

'Het christelijk geloof is door migranten naar Nederland gebracht. Het geloof blijft zich aan de context aanpassen, en de komst van migranten beïnvloedt dit proces. Beelddragen draagt bij aan een oprechte, kritische dialoog tussen christenen met verschillende achtergronden.'

- Dr. Samuel Lee, *Theoloog des Vaderlands* 2019.



Wetenschappelijk
Instituut
ChristenUnie



ISBN 978-90-825291-6-6

