Student: Rachelle van Andel MA
E-mail: rachellevanandel@gmail.com
Begeleider: Prof. dr. Christa Anbeek
Tweede lezer: dr. Bert Dicou
Proponentsscriptie Remonstrants Seminarium

**Zwerven tussen werelden**

***Wat als een remonstrant zich laten uitdagen door de bevrijdingstheologie?***

**Sam Smith – Pray**

*I'm young and I'm foolish, I've made bad decisions*
*I block out the news, turn my back on religion*
*Don't have no degree, I'm somewhat naive*
*I've made it this far on my own*
*But lately, that shit ain't been gettin' me higher*
*I lift up my head and the world is on fire*
*There's dread in my heart and fear in my bones*
*And I just don't know what to say*
*Maybe I'll pray, pray*
*Maybe I'll pray*
*I have never believed in you, no*
*But I'm gonna pray*
*You won't find me in church (no) reading the Bible (no)*
*I am still here and I'm still your disciple*
*I'm down on my knees, I'm beggin' you, please*
*I'm broken, alone, and afraid*
*I'm not a saint, I'm more of a sinner*
*I don't wanna lose, but I fear for the winners*
*When I try to explain, the words run away*
*That's why I am stood here today*
*And I'm gonna pray (Lord), pray (Lord), maybe I'll pray*
*Pray for a glimmer of hope*
*Maybe I'll pray (Lord), pray (Lord), maybe I'll pray*
*I've never believed in you, no, but I'm gonna*
*Won't you call me?*
*Can we have a one-to-one, please?*
*Let's talk about freedom*
*Everyone prays in the end*
*Everyone prays in the end*
*Won't you call me?*
*Can we have a one-to-one, please?*
*Let's talk about freedom*
*Everyone prays in the end*
*Everyone prays in the end*
*Oh, and I'm gonna pray, I'm gonna pray, I'm gonna pray*
*Pray for a glimmer of hope*
*Maybe I'll pray, pray, maybe I'll pray*
*I've never believed in you, no, but I'm gonna pray*

(Lied geschreven na zijn bezoek aan Irak voor War Child)

*Foto op voorblad: 'De clown en het kind', ontmoeting in Parijs (2009)*

# Inhoudsopgave


Hoofdstuk 1 ..... 4

1.1 Inleiding ..... 4

1.2 Probleemstelling ..... 5

1.3 Vraagstelling ..... 6

1.4 Relevantie van het onderzoek ..... 6

1.5 Methodologie ..... 9

1.6 Leeswijzer ..... 10

Hoofdstuk 2: Het sociaal remonstrantisme ..... 11

2.1 Context van het sociaal remonstrantisme ..... 11

2.2 Twee sociaal bewogen remonstrantse theologen ..... 13

2.3 Balanceren tussen wereld en kerk ..... 17

2.4 Deelconclusie: Sociaal Remonstrantisme ..... 18

Hoofdstuk 3: Spanningsvelden tussen vrijzinnigheid en bevrijdingstheologie ..... 20

3.1 Ontwikkeling bevrijdingstheologie ..... 20

3.2 Spanning bevrijdingstheologie en vrijzinnigheid ..... 23

3.3 (Hedendaagse) bevrijdingstheologieën ..... 27

3.4 Deelconclusie uitdagingen van de bevrijdingstheologie ..... 30

Hoofdstuk 4: Een bevrijdende theologie van de geleefde ervaring? ..... 32

4.1 Hedendaagse theologie van de geleefde ervaring ..... 32

4.2 Een persoonlijke bevrijdingstheologie ..... 37

4.3 Conclusie ..... 45

Hoofdstuk 5: Slot ..... 47

5.1 Conclusie ..... 47

5.2 Praktische toepassing conclusie ..... 50

5.3 Beperkingen onderzoek ..... 53

Literatuurlijst ..... 54

# Hoofdstuk 1

## 1.1 Inleiding

Op het moment dat ik mijn scriptie wil afronden worden de twee kinderen Lili en Horwick die geworteld zijn in Nederland uitgezet. Het land waar hun moeder vandaan komt, Armenië, is immers een veilig land. Zelf zijn ze er nog nooit geweest. Na het opvoeren van politieke druk en hevige verontwaardiging in de samenleving mogen Lili en Horwick uiteindelijk toch blijven. Hopelijk krijgen de kinderen nu rust en kunnen ze werken aan een toekomst zonder zorgen. Maar wat gebeurt er met al die andere kinderen die tussen wal en schip vallen in het huidige rechtssysteem en geworteld zijn in Nederland?

Als mens en als remonstrants predikant in opleiding word ik geraakt door deze twee kinderen. Niet alleen deze kinderen, maar al die mensen die zoeken naar een betere toekomst. Hoe kunnen mensen ten volle mens worden? Wanneer maak je iemand tot vluchteling? Kunnen we elkaar ontmoeten vanuit gelijkwaardigheid?

Als er iets is dat me telkens weer terug brengt bij religie, dan is het de mogelijkheid om een wereld te verbeelden waarin we elkaar het licht in de ogen gunnen en we ons kunnen verbinden met elkaar en de wereld waarin wij leven. Niet alleen genoegen nemen met hoe het nu is, maar ook de mogelijkheid open houden dat het beter kan en anders kan. Een wereld waarin mensen hun potentie kunnen verwerkelijken, en ieder mens aanwezig mag zijn, en door zijn of haar licht ook weer een vonkje in een ander kan ontsteken.

Ik besef dat mijn beeld haaks staat op het dominante mediabeeld waarin religie vaak automatisch met conservatisme in verband wordt gebracht. Ook besef ik dat het beeld deels is ingekleurd door mijn academische vorming en studies wijsbegeerte en theologie. Tegelijkertijd zijn het lang niet altijd de academici die de vonk in mij doen ontsteken. Meestal zijn het de mensen in de marge van de samenleving die mij het licht in de ogen laten zien. Het zijn de sekswerkers, de dementerenden, de daklozen, de mensen met de onbetaalde rekeningen, mijn buren. Met hen ervaar ik heilige momenten.

Dit eindwerkstuk is een weergave van mijn positie op dit moment, die ik als proponent wil innemen en waar ik naar zoek. Wat als ik mij als proponent laat uitdagen door bevrijdingstheologen?

## 1.2 Probleemstelling

De afgelopen jaren zijn kerken naar de marges van de samenleving verdwenen. Voor veel mensen is de taal van gelovigen onbegrijpelijk geworden. Het dominante mediabeeld helpt daar niet bij. De kerk komt in het nieuws met ernstige misbruikschandalen bij prominenten binnen de katholieke kerk. Ook anti-LGBTQ+, anti-euthanasie en anti-abortus standpunten wordt vaak automatisch in verband gebracht met christelijke religie, zoals bijvoorbeeld recentelijk in het tv-programma *Kijken in de ziel.*[1] Tegelijkertijd zijn er politici die met hun identiteitspolitiek de christelijke normen en waarden willen verdedigen waarmee andersdenkenden worden uitgesloten.

Het dominante beeld sluit niet aan bij een vrij en verdraagzaam christendom waarmee remonstranten zich profileren. Op welke manier zouden de Remonstranten meer hun geluid kunnen laten horen?

Volgens theoloog Paul Rasor is het de opdracht van geloofsgemeenschappen om onrecht aan de kaak te stellen en hun profetische stem te laten horen. Hij ziet daarin een belangrijke rol weggelegd voor vrijzinnige theologen. Het profetische geluid kan echter niet zonder zelfkritiek, omdat er een spanning bestaat tussen de aanpassing aan de hedendaagse cultuur en het bieden van een kritische tegenstem. Volgens Rasor kunnen vrijzinnige theologen leren van bevrijdingstheologen, door met hen het gesprek aan te gaan en de uitdagingen die zij laten zien serieus te nemen (Rasor, 2005/2016 pg. 207).

In de oproep van Rasor klinkt de echo door die de theoloog Herman Noordegraaf de beweging van het sociaal remonstrantisme noemt. Noordegraaf pleit voor een herwaardering van ‘de vitalisering van het sociaal remonstrantisme’ (Noordegraaf, 2012, pg. 77).

Deze beweging was een beweging van sociaal bewogen remonstrantse theologen tussen 1900-1950 die het belang van de wereldhervormende boodschap in het oog hadden. Belangrijke theologen voor deze beweging waren Petrus Eldering (1868-1954) en Gerrit Jan Heering (1879-1955). Na het hoogleraarschap van Heering zou de broederschap zich weer meer gaan richten op de verdere ontwikkeling van het eigen kerkgenootschap (Klooster, 2006, pg. 88.).

[1] Zie voor de uitzendingen van het programma *Kijken in de ziel: h*ttps://www.ntr.nl/Kijken-in-de-Ziel/55 (Geraadpleegd op 10-9-2018)

In dit onderzoek wordt de mogelijkheid verkend van een hedendaagse sociale remonstrantse theologie van bevrijding. Hiervoor wordt ten rade gegaan bij bevrijdingstheologen, de beweging van het sociaal remonstrantisme en de theologie van de kwetsbaarheid van Christa Anbeek.

Ik ga op zoek naar een positieve invulling van geloof. Niet alleen om iets naast het dominante negatieve (media)beeld van religie te zetten, maar omdat we in onze samenleving behoefte hebben aan het schetsen van een visioen van een betere wereld. Ik denk dat remonstrantse theologen daar een belangrijke rol in kunnen spelen. Met deze proponentsscriptie beoog ik een kleine bijdrage te leveren aan een hedendaagse zelfkritische sociale remonstrantse theologie, waarmee we kunnen geloven in de wereld.

## 1.3 Vraagstelling

Naar aanleiding van de probleemstelling wil ik de volgende vraag beantwoorden in mijn eindwerkstuk:

**Hoofdvraag: Op welke wijze kunnen ideeën van de bevrijdingstheologie remonstrantse theologen uitdagen en verrijken om een hedendaags sociaal remonstrantisme vorm te geven?**

Deze vraag splits ik op in drie deelvragen:

1. Waaruit bestond het sociaal remonstrantisme tot 1950?
2. Hoe dagen de ideeën van de bevrijdingstheologie remonstrantse theologen uit?
3. Hoe kunnen bevrijdingstheologieën een hedendaags sociaal remonstrantisme verrijken?

## 1.4 Relevantie van het onderzoek

In een levensbeschouwelijk divers landschap en een geglobaliseerde wereld is voor veel mensen de taal van die theologen onbegrijpelijk en daardoor ontoegankelijk geworden.

Dit betekent niet dat het kind met het badwater moet worden weggegooid, zoals de psychiater Dirk de Wachter terecht stelt in een interview in *het Reformatisch Dagblad*:

*"Het gevaar van een hoog intellectualistische, academische, wetenschappelijke psychiatrie is dat ze de menselijkheid verleert. Ik wil inderdaad terug naar de betrokken buurvrouw. Het woord is van u, maar ik vind het heel gepast. Dertig jaar ervaring met therapeutisch werk hebben me geleerd dat de wereld van vandaag een geweldig gebrek aan betrokkenheid heeft, waardoor de kwetsbare en de gekwetste mens buiten de boot vallen. Die moeten niet alleen bij mij, maar ook bij de buurvrouw een horend oor vinden. Mijn studie, mijn intellect en mijn ervaring gebruik ik om dat onder de aandacht te brengen."* [2]

De zorg voor de Ander, geïnspireerd door de joodse denker Levinas neemt bij de Wachter een sleutelrol in. Hoe kan theologie weer betrokken zijn op de levens van mensen van nu?

In dit eindwerkstuk ga ik in op de verantwoordelijkheid die geloven met zich mee brengt. Verantwoordelijkheid is een sleutelwoord binnen de remonstrantse traditie die met de ervaring van vrijheid komt. Ik wil hier niet de vrijheid van geloofsdwang onderzoeken, maar de mogelijke positieve invulling van vrijheid van geloof die onze geloofsgemeenschap wijst op onze verantwoordelijkheid in de wereld. Deze verantwoordelijkheid vind ik terug bij de beweging van het sociaal remonstrantisme. Ook bevrijdingstheologen wijzen vanuit een radicaal andere positie op die verantwoordelijkheid.

De theoloog Thia Cooper beschrijft hoe er vandaag de dag nog altijd veel bevrijdingstheologieën bestaan die doorleefd en geleefd worden. Ook al is onderdrukking minder zichtbaar en lijkt zij minder aanwezig te zijn dan in de jaren '70, nu verschijnt ze in andere vormen onder democratisch kapitalisme. Denk bijvoorbeeld aan racisme, armoede, mensenhandel en geweld tegen vrouwen. Denken, schrijven, maar met name het 'doen' van bevrijdingstheologie met het oog op een samenleving waarbij aan ieder mens recht wordt gedaan is nog altijd actueel volgens Cooper (Cooper, 2013, pg. 2).

Bevrijdingstheologieën bieden een ander venster waardoor wij kritisch naar onszelf kunnen kijken. Veelal nemen wij als remonstranten een kritische positie in ten opzichte van andere theologieën die volgens remonstranten achterhaald zijn en niet meer passen in onze huidige tijd. Maar 'mijn' God kan ook niet alles doorzien vanuit de positie die ik inneem in de wereld. Daarom ga ik in dit eindwerkstuk in gesprek met de bevrijdingstheologie, om mijn blikveld te verruimen en aan te scherpen.

Een belangrijke gesprekspartner die vrijzinnigen op het spoor brengt van de bevrijdingstheologie is theoloog Paul Rasor. Hij is verbonden aan de unitarische traditie.

[2] De Vries, Huib. Psychiater Dirk De Wachter Strijdt tegen ikkigheid en nikserigheid. https://www.rd.nl/meer-rd/gezondheid/psychiater-dirk-de-wachter-strijdt-tegen-ikkigheid-en-nikserigheid-1.1507082 (geraadpleegd op 22-8-2018).

Volgens hem kun je stellen dat erfenis van de unitarische traditie draait om dat wat hij menselijke bevrijding noemt (Rasor, 2012, pg. 102).
Deze menselijke bevrijding vertrekt theologisch gezien vanuit radicale gelijkwaardigheid tussen mensen. In tegenstelling tot de calvinistische leer waarin enkel uitverkorenen worden gered, staat bij de vroegere unitariërs het redden voor iedereen centraal. Het gaat hierbij niet om een persoonlijke verlossing die draait om oordeel en schuld, en ook niet om een persoonlijke bevrijding die ruimte maakt voor individuele (spirituele) groei en vervulling. Het gaat om een bevrijding van ieder mens in zijn of haar menselijk bestaan, en dus om een inclusieve theologie (Rasor, 2013, pg. 103-104).

Deze erfenis is volgens Rasor van belang om door te geven en naar de context van de huidige tijd te vertalen. Hij wijst erop dat hedendaagse vrijzinnigen beseffen hoe persoonlijke vrijheid en sociale bevrijding met elkaar samenhangen:

*"Early Universalists understood, as do contemporary religious liberals, that liberation is social, that human fulfillment and liberation are possible only in a context of open and inclusive communities based on respect and justice."* (Rasor, 2012, pg. 105)

Naast het centraal stellen van menselijke bevrijding als hart van de vrijzinnigheid, zijn zijn theologieën van bevrijding eerder in verband gebracht met remonstrantisme. Prof dr. James Kennedy stelt in de rede die hij hield in Vrijburg voor het 375-jarig jubileum van deze gemeente dat remonstranten zich wel eens zouden kunnen laten inspireren door de bevrijdingstheologie:

*"Misschien zou de Remonstrantse Broederschap zich meer kunnen concentreren op haar eigen visie van geestelijke of hemelse bevrijding, die anders is dan de interpretatie die de bredere cultuur er op na houdt. Niet om een einde te maken aan de dialoog met de wereld, maar juist om die te verrijken; niet om je rug te keren naar de wereld (teveel bezinning kan gevaarlijk zijn), maar juist om je maatschappelijke activiteiten nieuw leven in te blazen. Dit zou kunnen betekenen dat de bijbelse en andere religieuze noties van vrijheid meer aandacht nodig hebben, zodat de soms oppervlakkige definities van vrijheid in de samenleving door de Remonstrantse Broederschap theologie worden verdiept, verrijkt en misschien zelfs uitgedaagt."*[3]

Graag ga ik die uitdaging aan om een eigen visie op bevrijding te zoeken die de huidige cultuur uitdaagt. Ik heb veel remonstranten leren kennen die betrokken zijn met de wereld om hen heen en verantwoordelijkheid dragen voor de wereld om hen heen. Tegelijkertijd blijft het belangrijk om ook de theologie aan te blijven scherpen met het oog op de

[3]Kennedy, James. De grenzen van vrijdenkendheid: het remonstrans verleden en toekomst http://www2.vrijburg.nl/archief/jubileum-remonstrantse-gemeente/james-kennedy/ (geraadpleegd op 11-06-2018)

veranderde wereld. Het gesprek met de bevrijdingstheologen en de ontwikkeling van het sociaal remonstrantisme bieden daar aanknopingspunten voor.

## 1.5 Methodologie

Dit eindwerkstuk is een vervolg op mijn paper voor het vak Remonstrantica. Ik heb gekozen voor een literatuuronderzoek. Het literatuuronderzoek bestaat uit primaire en secundaire literatuur. Het onderzoek is descriptief en exploratief. Het onderzoek is descriptief omdat ik de ontwikkelingen van het sociaal remonstrantisme en de bevrijdingstheologie beschrijf. Het onderzoek is exploratief omdat ik deze twee posities bij elkaar breng en zoek naar een mogelijke vruchtbare verbinding voor een hedendaags remonstrantisme.

In hoofdstuk 2 beschrijf ik de ontwikkelingen van het sociaal remonstrantisme. De focus in het hoofdstuk ligt hierbij primair op maatschappelijk engagement, en minder op de theologie. Dat heb ik gedaan omdat ik in het kader van het onderzoek met name geïnteresseerd ben in de wijze waarop Eldering en Heering binnen de Broederschap hun visie op maatschappelijk engagement lieten horen. In het geven van een stem aan hun maatschappelijke aspiraties worden ook duidelijk de spanningen blootgelegd binnen de Broederschap.

In hoofdstuk 3 beschrijf ik de ontwikkeling van de bevrijdingstheologie. Ik heb me beperkt tot het beschrijven van de eerste periode van de bevrijdingstheologie aan de hand van de artikelen van Erik Borgman en George de Schrijver. Omdat in de eerste periode nog nauwelijks sprake was van vrouwelijke theologen die in deze beweging actief waren heb ik daarnaast hedendaagse bevrijdingstheologieën gepresenteerd vanuit een feministisch perspectief. Hierbij heb ik ervoor gekozen om het werk van de Nederlandse theoloog (Janneke Stegeman) en een niet-westerse theoloog (Nansoom Kang) naast elkaar te zetten. Dat heb ik gedaan om de verbinding te leggen tussen de Nederlandse context en de perspectieven die een geglobaliseerde wereld met zich meebrengen.

In hoofdstuk 4 zoek ik naar een hedendaags remonstrantisme. Hierbij maak ik gebruik van het werk van Christa Anbeek waarbij net als bij de bevrijdingstheologen de wisselwerking tussen geleefde ervaring en wetenschappelijke reflectie het uitgangspunt vormt. Ook maak ik in dit hoofdstuk veelvuldig gebruik van eerder werk van mijn hand om

mijn eigen positie als proponent te verduidelijken in een persoonlijk geleefde bevrijdingstheologie.

## 1.6 Leeswijzer

**In hoofdstuk twee** ga ik in op de beweging van het sociaal remonstrantisme. Dat doe ik eerst door te schetsen wat vooraf ging aan 1900 en stil te staan bij Martinus Cohen Stuart. Daarna beschrijf ik het engagement van Petrus Eldering en Gerrit Jan Heering en de spanningen die zo'n engagement opriep binnen de broederschap.

**In hoofdstuk drie** ga ik in op de uitdagingen van de bevrijdingstheologie aan de vrijzinnigheid. Dat doe ik door eerst een beknopte uiteenzetting te geven van de ontwikkelingen die aan de wieg stonden van de bevrijdingstheologie, en waarin de eerste ideeën ontwikkeld werden die vandaag de dag nog steeds door verschillende bevrijdingstheologieën klinken.

Ook wil ik deze eerste aanzet waarin belangrijke uitgangspunten van de bevrijdingstheologie ontwikkeld zijn uitbreiden met hedendaagse theologische stemmen. Dat doe ik door kort stil te staan bij bevrijdingstheologieën in Nederland, en ook aandacht te geven aan feministische bevrijdingstheologieën, omdat in die bevrijdingstheologieën een belangrijke aanvulling gegeven wordt op de eerste ideeën binnen de bevrijdingstheologie.

**In hoofdstuk vier** komt de theologie van de geleefde ervaring aan bod, waarin ik teruggrijp op ontwikkelingen binnen het sociaal remonstrantisme en de bevrijdingstheologie. Hoe kan ik deze twee verschillende werelden bij elkaar brengen? Hoe kunnen zij elkaar verrijken? Hierbij formuleer ik ook een persoonlijke theologie van bevrijding.

**In hoofdstuk vijf** geef ik een antwoord op de hoofdvraag. Daarbij beperk ik me niet tot de conclusie, maar geef ik ook aan hoe ik concreet handen en voeten zou willen geven aan de conclusie.

## Hoofdstuk 2: Het sociaal remonstrantisme

In dit hoofdstuk beantwoord ik de eerste vraag: waaruit bestaat sociaal remonstrantisme tot 1950? Dat doe ik door eerst de context te schetsen waaruit sociaal remonstrantisme kon opbloeien. Binnen deze context sta ik eerst kort stil bij de remonstrantse predikant Martinus Cohen Stuart (1824-1878) (I). Daarna (II) ga ik in op de beweging die Herman Noordegraaf als sociaal remonstrantisme beschrijft in het boek *Kerk en buitenwereld* binnen de remonstrantse theologie. Gerrit Jan Heering (1879-1955) en Petrus Eldering (1868-1954) vervullen binnen deze beweging ieder op hun eigen manier een belangrijke rol.

### 2.1 Context van het sociaal remonstrantisme

De meeste remonstrantse theologen van voor 1900 hielden zich verre van vragen die leefden in de samenleving en politiek. Het uitdragen van een bepaalde maatschappelijke of profetische rol gericht op rechtvaardigheid was niet dat wat werd beoogd met remonstrantse theologie. Centraal stond het zoeken naar een vruchtbare verbinding tussen de toenmalige wetenschap en het christelijk geloof. Wel vormde de geloofsgemeenschap van remonstranten een veilig klimaat waarbinnen maatschappelijke en politieke vraagstukken onderling bediscussieerd konden worden (Noordegraaf, 2012, pg. 74).

Binnen de remonstrantse broederschap kan men eigenlijk pas spreken van sociaal remonstrantisme vanaf het begin van de 20e eeuw. Remonstrantse theologen konden niet om de oorlogsverschrikkingen van de Eerste Wereldoorlog heen (Noordegraaf, 2012, pg. 74-75). Het optimistisch mensbeeld van voor de oorlog raakte in diskrediet. Of, zoals de bibliothecaris Lucie van Aken schrijft in haar *Geschiedenis van de Remonstrantse Broederschap:*

*"De 19e eeuw, wel de eeuw van het individualisme genoemd, is gecompliceerd geweest, vol onderlinge tegenstellingen, als bv. pessimisme en optimisme en laat zich niet gemakkelijk karakteriseren. Maar één gedachte heeft er sterk geleefd: men zag het geheele wereldgebeuren als één groot voortgaand proces in opgaande lijn en men geloofde in vooruitgang, natuurwetenschappelijk, cultureel en geestelijk. Wel is de werkelijkheid anders geworden, want de 20e eeuw zou nog niet ver heen zijn, eer de menscheid op ruwe wijze uit dezen droom zo worden wakker geschud"*. (van Aken, 1947, pg. 140)

Toch waaide er ook al voor de Eerste Wereldoorlog een nieuwe wind door gelovig Nederland. Vooruitgangsgeloof en optimisme maakten toen al langzaamaan plaats voor een meer zoekende of juist verstarrende gelovige levenshouding. Er kwam meer aandacht voor verinnerlijking van het geloof. Ook stonden de beeldende kunst, literatuur en muziek in de belangstelling bij gelovigen. Deze nieuwe beweging zou onder invloed van de Eerste Wereldoorlog in een stroomversnelling terecht komen (Klooster, 2006, pg. 50-51).

Ook kwam er een hernieuwde belangstelling voor christologie en stonden noties zoals verlossing en zonde centraal. Het eerdere optimisme en monisme (eenheid tussen God en mens) werd door deze beweging afgekeurd. De vorige generatie theologen zagen deze beweging als een terugval binnen de ontwikkeling van de theologie. Maar deze herwaardering voor christologie en klassieke christelijke noties ging opvallend goed samen met een beweging van maatschappelijk engagement (Klooster, 2006, pg. 55-56).

Als uitzondering op de regel en voorloper binnen de broederschap waarbij je kunt spreken van sociaal remonstrantisme geldt Martinus Cohen Stuart (1824-1878). Na zijn studie aan het remonstrants seminarium werd Stuart onder andere predikant in Alkmaar, Utrecht en Rotterdam. In zijn levensbericht opgetekend na zijn dood door de onbekende heer Oosterzee staat dat hij zich onder andere uitsprak tegen prostitutie. Ook sprak hij zich uit tegen de slavernij, zoals blijkt uit de lezing die hij in 1857 hield getiteld: “de vrijmaking van onze slaven, de eisch en roeping van dezen tijd. Een woord des oogenbliks”.

Verder komt uit zijn levensbericht naar voren dat hij een markante persoonlijkheid was, en dat niet iedereen zijn preken kon waarderen. In het begin werd hij weliswaar zeer hartelijk ontvangen in de remonstrantse gemeente Rotterdam, maar later vroegen de Rotterdammers zich af of hij wel remonstrants genoeg zou zijn, en verdwenen ze uit de kerk:

> *“Veel, wat in theorie of praktijk bij voorkeur Remonstrantsch werd geacht, trok hém niet of nauwelijks aan; niet weinig integendeel, waarvoor hij zich interesseerde, werd zijn naasten kring min of meer als overdrijving bejegend. (...) De Remonstrantsche kerk werd, wanneer Cohen Stuart optrad, van lieverlede door de Remonstranten verlaten, en hunne ontledigde zitplaatsen zag men door ‘malcontenten’ uit de Gereformeerde kerk ingenomen.”*[4]

Wellicht waren de kerken te klein voor hem geworden. Na zijn Rotterdamse periode kreeg hij de kans om naar Amerika te gaan voor de vergadering van de zogenaamde Evangelische

[4] Van Oosterzee, J.J. Levenbericht van Martinus Cohen Stuart. https://www.dbnl.org/tekst/_jaa002187901_01/_jaa002187901_01_0020.php (geraadpleegd op: 9-07-2018)

Alliantie in 1873. Hij zou zes maanden in Amerika verblijven. Over de indrukken die Stuart daar opdeed staat in het levensbericht:

*"Wie Cohen Stuart na zijn terugkomst sprak en hoorde kreeg weldra den indruk, dat hij ja dezelfde was, maar toch ook eenigszins anders dan vroeger. Veel van wat hij in Amerika had opgemerkt deed hem de schaduwkanten onzer maatschappelijk en kerkelijke toestanden scherper beoordeelen, maar verhoogde ook zijn moed en kracht om voor den triomf van hem dierbare beginselen op ieder gebied met klimmende ijver te kampen".* [5]

Hoe hij dan de schaduwkanten en maatschappelijke kerkelijke toestanden beoordeelde wordt helaas niet duidelijk uit dit levensbericht. In ieder geval had Stuart iets van de wereld kunnen zien, en met een nieuw blik keerde hij terug naar zijn land van herkomst. Naast een man van het woord was hij ook een man van daden, met een eigen kijk op de wereld die zich niet snel van de wijs liet brengen.

## 2.2 Twee sociaal bewogen remonstrantse theologen

Een andere markante persoonlijkheid binnen de remonstrantse broederschap die tot het sociaal remonstrantisme gerekend kan worden is de predikant Petrus Eldering (1868 – 1954). Zijn eerste standplaats werd Friedrichstad. Later zou hij zich als predikant verbinden aan Rotterdam. Hij zou 30 jaar verbonden blijven met deze gemeente.

Op de kansel schuwde Eldering zijn politieke overtuiging niet. Dat heeft te maken met zijn visie op het predikantschap, waarin het preken over het evangelie volgens hem op de eerste plaats stond (Noordegraaf, 2006, pg. 45).

Concreet betekent dat er volgens hem binnen de kerken meer aandacht voor het maatschappelijke leven zou moeten zijn. Het persoonlijk geloof waarin de individuele verhouding met God centraal staat of de zoektocht naar jezelf zou enkel eigenbelang voorstaan. Hij hekelt deze vorm van religie, die volgens hem overal te vinden is (Noordegraaf, 2006, pg. 45). Tegenover deze individualistische beleving van religie stelt hij een sociale religie centraal, die gegrondvest is in het evangelie. Dit betekent volgens hem dat:

*"Bij de sociale religie (...) wordt religie beschouwd als een kracht, die niet alleen de enkele mens kan bezielen en heiligen, maar die ook de maatschappij wil doordringen met de geest van liefde, rechtvaardigheid en vrijheid. Het aards en toekomstige lot van de enkeling treedt hierbij op de achtergrond.* (Noordegraaf, 2006, pg. 45-46).

[5] *Ibid.*

Het gaat volgens Eldering dus niet om een egoïstische of individualistische godsdienstigheid, maar om een universele godsdienstigheid die overigens niet alleen in het christendom is te vinden (Noordegraaf, 2006, pg. 46-47).

Om het christendom als sociaal evangelie te verstaan moest volgens Eldering de figuur van Christus weer centraal worden gesteld. Hij zag het als een reële bedreiging dat vrijzinnigen de sociale boodschap van het evangelie uit het oog zouden verliezen: "*het gevaar dreigde van vervluchtiging van het geloofsleven tot louter gevoel of stemming en tot het verlopen daarvan tot ijdel gepraat en gedoe."* (Noordegraaf, 2006, pg. 15). Christus moest niet als de historische Jezus gezien worden, maar als innerlijke bron die samenhangt met onze ervaringen, persoonlijkheid en behoeften. (Noordegraaf, 2006, pg. 15).

Ook later, op de algemene vergadering van de broederschap in 1923, zal hij hierop terugkomen. Eldering daagt de vrijzinnige geloofsgemeenschap uit om het evangelie als sociaal evangelie te verstaan. De blik moet ook op de toekomst gericht zijn in het visioen van het koninkrijk van God. Zowel predikant als gelovige worden geroepen om het evangelie in de praktijk te brengen (Noordegraaf, 2006, pg. 47).

De rol van de kerk bestaat dan vervolgens uit het volgen van hun 'hogere roeping':

*"Als gemeente en kerken hun hoge roeping voor de wereld bewust worden, dan zal men niet alleen het werk van de trouwe catecheet en de trouwe huisbezoeker en zieleherder waarderen, maar ook dat van de predikant in de volksvergaderingen, op conferenties, in allerlei cursussen zich richt tot de buitenkerkelijke en antikerkelijke, de on- of antigodsdienstige massa. Deze moet daartoe studie maken van het politieke en economische leven. Wellicht komen er nog eens predikanten die zoveel mogelijk vrijgesteld zijn van hun herderlijk werk in de eigen gemeente om dit zendingswerk naar buiten te kunnen richten."* (Noordegraaf, 2006, pg. 47).

Predikanten moeten dus volgens hem ook de wereld in kunnen en daar ruimte voor krijgen. Praktisch gezien betekent dit eigenlijk dat het hele kerkelijk leven volgens Eldering volledig op de schop moet.

Hij had ook duidelijke ideeën voor de praktische uitvoering van de vernieuwing die hem voor ogen stond. Kerken moesten niet zomaar collecteren voor de armen, maar ze moesten geld inzamelen voor antikapitalistische en antimilitaristische verenigingen en tijdschriften. Zo zou er een kerngroep kunnen ontstaan die streed voor een betere wereld, waar mensen geen slaven meer zouden zijn van het geld, van de staat, partij of kerk en uitbuiting en waar onderdrukking uitgebannen zou zijn (Eldering, 1928, pg. 20-21).

Alhoewel Eldering echt geworteld was in Rotterdam, hadden de Rotterdammers het

wederom niet gemakkelijk met deze eigenzinnige predikant. De kerkenraad kon het predikantschap bijvoorbeeld niet rijmen met de politieke overtuigingen en activiteiten van Eldering, die na de Tweede Wereldoorlog een steeds grotere rol in zijn leven innamen. Toch werd hij door Rotterdamse kerkenraad niet afgezet omdat zij de verkondiging van het vrije woord van belang achtten. Niet alleen binnen de Rotterdamse kerkenraad bracht Eldering reuring, ook binnen de broederschap vonden een aantal theologen dat hij wel erg ver ging (Noordegraaf,2006, pg. 26/48).

Waar Eldering de zogenaamde 'radicale linksbuiten' van de broederschap zou blijven, zou Gerrit Jan Heering een grotere invloed hebben binnen de broederschap. Ook buiten de broederschap was Heering een sleutelfiguur voor wat betreft de ontwikkeling van het vrijzinnig protestantisme in het algemeen (Klooster, 2006, pg. 87).

Alhoewel een politiek en maatschappelijk bewustzijn van groot belang zijn voor Heering, moet dit niet het enige zijn waarop een kerk gericht is. De kerk moet beide polen uitdragen, aldus Heering:

*"Het Christendom heeft (ongescheiden, in één levensverband) twee zijden: een persoonlijk – verinnerlijkende en een wereld-hervormende. Waar één van beide zijden afsterft, is het met zijn kracht en toekomst gedaan."* (Heering, 1921, pg. 10)

Na een aantal jaren als predikant gewerkt te hebben werd hij in 1917 hoogleraar van het Remonstrants Seminarium. De Eerste Wereldoorlog was bij hem als een mokerslag ingeslagen. Naast theoloog werd hij ook vredesactivist, en was hij een van de oprichters van de christelijk-pacifistische beweging *Kerk en Vrede.* Ook zou zijn werk *De zondeval van het christendom* veel invloed uitoefenen op christenpacifisme en weerklank vinden in binnen-, en buitenland.

Zijn geloof was net als dat van Eldering gestoeld op de figuur van Christus. In *De zondeval* legde Heering verantwoording af voor zijn keuze voor het pacifisme en onderzoekt hij hoe oorlog en christelijk geloof zich tot elkaar verhouden. Er komt duidelijk uit naar voren dat hij de navolging van Christus voorop stelt, en die navolging absoluut niet verenigbaar acht met oorlogsgeweld (Grandia, 2017, pg. 18-19).

Voor het verschijnen van *De Zondeval* in 1928 maakte hij in 1921 al indruk op de remonstranten tijdens de Algemene Vergadering. Met zijn rede *Het sociale element in de godsdienstprediking* gaf hij een belangrijke aanzet voor verdere doordenking van het sociaal remonstrantisme (Hoenderdaal, 1978, pg. 24).

Uit deze rede blijkt dat Heering zich zeer bewust was van het feit dat de mens in zijn individualiteit pas tot wasdom kan komen als ook de maatschappelijke omstandigheden en de sociale context ruimte aan die mens bieden. Net als Eldering wijst hij ook op de onderdrukkende structuren die ervoor zorgen dat de samenleving onrechtvaardig blijft (van Andel, 2018).

Een belangrijke taak van predikanten is volgens hem om de gemeenteleden ook te scholen in het nemen van maatschappelijke verantwoordelijkheid (Heering, 1921, pg. 3). Zo schrijft hij over de taak van de predikanten:

*"Zij voelen wel hun plicht en verantwoordelijkheid ten opzichte van hun werk, gezin en ondergeschikten, maar niet tegenover de groote gemeenschap. Op welke wijze duizenden anderen onder die gemeenschap leven, laat hun eigenlijk koud. En dit gebrek aan maatschappelijke moraal vindt zijn voornaamste oorzaak niet in koude des harten maar in beperktheid van blik en gemis aan inzicht in de sociale verhoudingen, in het groote en samengestelde levensverband, waarin ons aller leven staat. Ik meen, dat wij godsdienstpredikers, die de geestelijke leiders heeten der gemeente, de eersten dienen te zijn, om onzen gezichtskring te verruimen, onzen blik te scherpen en ons inzicht te verdiepen, en daardoor onze levensleer een breeder grondslag te geven".* (Heering, 1921, pg. 3)

Ook hier lijkt Heering eenzelfde standpunt te houden als Eldering, waarbij predikanten gemeenteleden moeten inspireren om hun perspectieven te verruimen.

In het boekje met de treffende titel *Gij zijt Verantwoordelijk!* Uit de serie *Voor denkende Menschen* wordt duidelijk waarom de predikant volgens hem die rol op zich zou moeten nemen:

*"Wij zijn verantwoordelijk voor onzen naaste, verantwoordelijk voor allen die we helpen kunnen (en dit kunnen gaat meestal verder dan wij meenen), verantwoordelijk tegenover God! Tegenover God ook zijn wij verantwoordelijk voor ons innerlijk leven, voor "het licht dat in ons is". Stel u voor, dat iemand u zeide: "voor dat innerlijk leven zijt gij verantwoordelijk tegenover de maatschappij!" Gij zoudt terstond het ongerijmde van die bewering voelen. De maatschappij heeft alleen te doen met uw doen en laten (en dan nog slechts binnen de grenzen van haar verordeningen) maar niet met uw zijn. Wie gij zijt in uw hart, dat gaat alleen uzelven aan, én 't gaat God aan, tegenover Wien gij daarvoor verantwoordelijk zijt.* (Heering, 1910, pg. 76).

Heering maakt onderscheid tussen het zijnsniveau en het niveau van handelen. Op het zijnsniveau geldt een verantwoording naar God. Dat is niet in wetten te vatten, maar ligt vervat in de bron die geloof ten diepste voortbrengt. Een predikant kan gemeenteleden helpen bij het verstaan van die zijnsvragen. Op het niveau van het handelen is de mens verantwoording schuldig aan God en maatschappij. Beide niveaus staan niet los van elkaar.

Het activisme van zowel Heering als Eldering was dus nooit enkel gestoeld op het

politieke, maar kwam voor hen altijd voort uit het verstaan van het evangelie waarbij de Christusfiguur van belang was. Toch was er ook een groot verschil tussen deze twee theologen. Alhoewel ze het als het ging over pacifisme goed met elkaar konden vinden, stonden ze theologisch gezien mijlenver uit elkaar (Noordegraaf, 2006, pg. 44).

Daarin waren zij niet uniek binnen de Remonstrantse Broederschap. Zoals we zullen zien zou het lastig zijn om te balanceren tussen het waarborgen van de meerstemmigheid in de geloofsgemeenschap en het nemen van maatschappelijke verantwoordelijkheid.

## 2.3 Balanceren tussen wereld en kerk

Binnen de geloofsgemeenschap was niet iedereen het eens met het maatschappelijk engagement dat de broederschap was binnengedrongen. Mensen moesten ook voor hun individuele zielenheil terecht blijven kunnen in de kerk. Het moest bijvoorbeeld niet te actiegericht worden, want dan zou er weleens verwarring kunnen ontstaan in de gemeentes en de gevoelens van gemeenteleden zouden gekwetst kunnen worden (Hoenderdaal, 1978 pg. 8).

De spanning tussen het enerzijds maatschappelijk uitspreken en anderzijds ook recht doen aan de vrijheid van verschillende meningen en opinies zou de broederschap nog lang blijven achtervolgen. In de jaren ‘20 werd er steeds maar weer gezocht naar enerzijds het bewaren van eenheid binnen de broederschap, anderzijds het uitspreken tegen onrecht in de wereld (Hoenderdaal, 1978 pg. 9).

Toch konden er in die jaren en in de jaren daarna wel een aantal officiële uitspraken gedaan worden door de Algemene Vergadering.

In 1925 werd de eerste uitspraak gedaan. Deze uitspraak ging over het uitbreiden van de wet tot dienstweigering in het leger, waarbij ook gewetensbezwaarden hun dienstplicht zouden kunnen weigeren. Helaas was er ook over deze uitspraak geen eensgezindheid binnen de broederschap (Hoenderdaal, pg. 9).

De AV zou tussen 1925 en 1977 nog acht andere officiële uitspraken doen op het vlak van maatschappelijke betrokkenheid. Zoals bijvoorbeeld in 1937 (vluchtelingenbeleid ten aanzien van Joodse vluchtelingen), 1957 (tegen kernbewapening) en 1977 (beroep op bedrijfsleven en investeringen in Zuid-Afrika ten tijde van de apartheid) (Hoenderdaal, pg.

24).

Dat dit nog altijd niet zonder slag of stoot ging, bleek bijvoorbeeld na de uitspraak van 1957 waarin het gebruik van kernwapens werd afgekeurd. Hoenderdaal schrijft daarover:

*"Men bleef in de impasse zitten van enerzijds veroordeling van het kernwapen, anderzijds verdediging van de vrijheid en de kultuur van de Westeuropese samenleving. Daarom onthield men zich in ieder geval van politieke uitspraken aan het adres van de regering."* (Hoenderdaal, 1978, pg. 19)

Er bleef zo dus een grote spanning bestaan tussen enerzijds het naar buiten treden door het vrijzinnige remonstrantse geloof, en anderzijds de haar kenmerkende identiteit van vrijheid en verdraagzaamheid. De waarschuwing van Heering, waarin hij de lakse houding van kerken veroordeelde en vond dat zij zich hadden laten misbruiken voor de politiek, blijft ook hier relevant (Noordegraaf, 2012, pg. 74-7 5).

Hoenderdaal stelt dat een zekere mate van spanning van belang is voor een geloofsgemeenschap. Deze spanning dient in een dialectisch verband te staan, en het uitspelen van deze spanning is een gevaar voor de broederschap (Hoenderdaal, 1978, pg. 31). In de woorden van Hoenderdaal kunnen instituut, kerk en volk-dat-door-de-wereld gaat niet los van elkaar worden verkregen:

*"Onze gemeenschap kent bepaalde intellectuele reserves. We zien heel gauw dat een zaak twee kanten heeft en dat valt het moeilijk een profetisch protest de wereld in te sturen. (...) De drie elementen van ons kerk-zijn, instituut, gemeenschap en volk-dat-door-de-wereld-gaat, behoren bijeen. Zonder het ene kan het andere niet bestaan. Zij korrigeren elkaar, wanneer het instituut dreigt te verstarren, de gemeenschap introvert wordt of het volk Gods op zijn weg onbesuisd doorstormt. Het beeld van het volk Gods is het meest dynamisch en kan de andere elementen voor verstarring behoeden. Maar men kan met dit beeld ook op hol slaan en dan moeten de andere elementen weer te hulp komen. Zo is b.v. de kerk als instituut een noodzaak wil er praktisch worden gewerkt in de wereld en zorgt de gemeenschapsgedachte ervoor dat we ons verantwoordelijk weten voor de nabije en de verre naaste."* (Hoenderdaal, 1978, pg. 30-31)

## 2.4 Deelconclusie: Sociaal Remonstrantisme

De verschrikkingen van de oorlogen waren van grote invloed op de levens van theologen Eldering en Heering. Hun leven en werk stond in het teken van deze nieuwe wereld waar ze in de studeerkamers niet omheen konden. Hun betrokkenheid vanuit het evangelie kreeg ook vorm in een concrete betrokkenheid vanuit de kerk op de wereld, onder ander in de christelijk-pacifistische beweging *Kerk en Wereld* en voor Eldering ook meer in linkse

politieke kringen.

Waar Eldering een radicale hervorming van de broederschap voorzag, werd onder invloed van Heering de remonstrantse broederschap steeds meer een remonstrants kerkgenootschap met een eigen kleur en richting. Hij zocht meer naar een balans tussen maatschappelijk activisme en de betekenis van het zijn van een eigen remonstrantse geloofsgemeenschap. Bij beiden waren hun activiteiten gestoeld op een doorleefde spiritualiteit betrokken op het evangelie.

Tegelijkertijd waren er altijd kritische stemmen binnen de broederschap door deze spanning die inherent lijkt te zijn aan het remonstrantisme. Enerzijds was er de nood van vrijheid van cultuur en meningsuiting, anderzijds was er het geworteld zijn in het evangelie waarin predikanten zoals Eldering en Heering een oproep zagen om ook de maatschappij te hervormen vanuit de spiritualiteit van het evangelie. Predikanten moesten daar volgens hen een leidende rol in spelen.

Eldering en Heering zagen haarscherp in dat een geloof dat enkel gebaseerd is op innerlijke bevrijding, geen recht doen aan de verantwoordelijkheid die het evangelie van een geloofsgemeenschap vraagt voor maatschappelijke bevrijding. Maar hoe deze bewegingen precies tot uitdrukking moest komen binnen de geloofsgemeenschap bleef een lastig vraagstuk.

## Hoofdstuk 3: Spanningsvelden tussen vrijzinnigheid en bevrijdingstheologie

Met het volgende hoofdstuk maak ik de grote sprong naar de bevrijdingstheologie. Om de vraag te beantwoorden naar de uitdagingen van de bevrijdingstheologie voor remonstrantse theologie geef ik eerst kort een globale schets van de belangrijkste ontwikkeling van de bevrijdingstheologie (I). Vervolgens geef ik de drie spanningsgebieden weer die Paul Rasor beschrijft in zijn boek *Geloven zonder zekerheid* (2005/2016). Deze spanningen worden vanuit het werk van bevrijdingstheologen zelf onderzocht en doordacht (II). Omdat hedendaagse (feministische) bevrijdingstheologieën een aantal belangrijke aanvullingen geven bij deze spanningen (zoals meer aandacht voor globalisering, gender, diversiteit en ras) zal ik ook daar aandacht aan besteden (III).

### 3.1 Ontwikkeling bevrijdingstheologie

De eerste contouren van de beweging die later bevrijdingstheologie genoemd zou worden werden zichtbaar in de jaren '60 binnen de muren van de universiteiten in Latijns-Amerika. Studenten en theologen hadden het verlangen om het christendom op een andere manier te verstaan, zonder de ballast van ideologie en onderdrukking. De socioloog Paolo Freire vormde voor hen een belangrijke inspiratiebron. Freire pleitte voor een 'pedagogie van bewustwording' die de armen hielp om zelf de regie over hun eigen leven te voeren.[6] Binnen het christendom was dat een nieuwe weg. Arme gelovigen hadden juist geleerd dat zij hun kruis moesten dragen omdat dat nu eenmaal hun lot zou zijn.[7]

Toch startte ook de katholieke kerk zelf een radicale koerswijziging die met het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) werd ingezet. Dat gaf de bevrijdingstheologie een belangrijke impuls. De katholieke kerk besefte dat, wilde ze actueel blijven, ze zich weer bezig moest houden met de sociale verhoudingen in de samenleving door ruimte te maken voor de urgente vragen van de huidige tijd. In het bijzonder ging de aandacht uit naar de armen in ontwikkelingslanden.

[6]De Schrijver, George. Streven en de bevrijdingstheologie. https://streventijdschrift.be/streven-en-de-bevrijdingstheologie/ (Geraadpleegd op 18.06.2018)
[7] *Ibid.*

Alhoewel de kerk later op harde wijze afstand zou nemen van de bevrijdingstheologie omdat zij het kerkelijk gezag zou ondermijnen (en daar ook weer op terug zou komen), vormde Paus Johannes XXIII met zijn encycliek *Mater en Magistra* een belangrijke bezieler van deze nieuwe richting van de kerk. In zijn encycliek wees hij erop dat rijke landen verplicht zijn om arme landen te helpen. De methode die hem daarvoor voor ogen stond, werd ook toegepast in de Latijns-Amerikaanse jeugdbeweging. Eerst zien, dan oordelen, en vanuit daar handelen vanuit de eigen theologische traditie. Na de dood van Johannes XXIII zou deze nieuwe lijn worden doorgezet door Paulus VI. De kritiek van de kerk richtte zich vooral op het kapitalisme en de ongelijke machtsverhoudingen in de samenleving, waardoor mensen aan de rand van de samenleving zich niet kunnen ontplooien. In grote woorden werden deze ideeën uitgedrukt in De Pastorale constitutie *Gaudium et Spes:*

*"Terwijl een geweldige massa het levensminimum ontbeert, leven sommigen, ook in ontwikkelingslanden, overdadig… Terwijl weinigen over de grootste beslissingsmacht beschikken, missen velen bijna elke mogelijkheid om op eigen initiatief en in eigen verantwoordelijkheid op te treden – en die velen verkeren maar al te vaak in onmenselijke levens- en arbeidsomstandigheden"*[8]

Wat opvalt in dit citaat is het belang dat wordt gehecht aan de ruimte om vanuit eigen 'initiatief en verantwoordelijkheid' te leven. De echo van Freire klinkt in deze woorden door. Door de machtsverhoudingen wordt dit onmogelijk gemaakt voor vele mensen volgens de katholieke kerk.

In die periode waarin de kerk over haar rol in de wereld nadacht en daar ook woorden aan gaf werden jonge theologen uit Latijns-Amerika uitgenodigd om naar Rome te gaan. Ook in Brazilië werden verschillende bijeenkomsten georganiseerd over de nieuwe lijn van de kerk en de implicaties die deze lijn zou kunnen hebben in eigen land.

De gevolgen had de kerk niet kunnen overzien. Uiteindelijk werden er zogenaamde basisgemeenschappen opgericht die functioneerden als ontmoetingsplaats voor de armen. De kerk had nog een centrale rol in deze gemeenschappen, al dan niet ingevuld door een getrainde leek of priester. Onder begeleiding werd er gezamenlijk gelezen uit de Bijbel, en stonden samenwerking en verbetering van de situatie centraal. De kerk vormde het hart van deze basisgemeenschappen. In deze gemeenschappen werd er met elkaar gestreden tegen

[8]De Schrijver, George. Hoe origineel is de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie. https://streventijdschrift.be/hoe-origineel-is-de-latijns-amerikaanse-bevrijdingstheologie/ (Geraadpleegd op 20-06-2018).

onrecht en maatschappelijke ongelijkheid.

Zolang deze strijd enkel op spiritueel en pastoraal vlak werd gevoerd, werd zij door de katholieke kerk geoorloofd. Maar toen sommige basisgemeenschappen zich ook steeds meer politiek gingen engageren en in verzet kwamen tegen onderdrukking nam de kerk daar afstand van.

In eerste instantie inspireerde de kerk mensen om een beweging van bevrijding op gang te zetten. Toen het vuur echter te heet werd en mensen in de ogen van de katholieke kerk zelf teveel macht kregen, nam de kerk in felle bewoording afstand van deze bevrijdingsbeweging. De kerk was bang dat teveel politiek bewustzijn zou leiden tot atheïsme (Cooper, 2013, pg. 2). Bevrijdingstheologen zouden op hun beurt beargumenteren dat juist in het politieke domein de strijd plaats vindt, en dat de paus dat niet moet vergeten. Maar de zogenaamde vader van de bevrijdingstheologie, Gustavo Gutierrez, zou niet meer welkom zijn op de derde Zuid-Amerikaanse bisschoppenconferentie, en de kerk deed er alles aan om ook andere priesters die politiek actief waren de mond te snoeren[9].

Het was overigens niet alleen de kerk die zich bedreigd voelde, ook de gevestigde orde kwam in opstand. Zo werd de aartsbisschop Oscar Romero die strijdde tegen het kapitalisme en het bewind van Salvador van El Salvador, tijdens de mis vermoord en op die manier monddood gemaakt. Ook al werden de bevrijdingstheologen gedreven door hun verlangen om naast de armen te gaan staan in het licht van het evangelie, theologiseren over bevrijding bleek niet vrijblijvend te zijn.

Vanaf de jaren ‘80 zouden de geschiedenissen van de landen sterker uiteenlopen in Latijns Amerika, en worden ook bevrijdingstheologieën meer gefragmenteerd. Toch heeft de bevrijdingstheologie een belangrijk emancipatiebewustzijn voortgebracht, dat het zelfbewustzijn onder de armen heeft vergroot.

De bevrijdingstheologie zorgde voor een nieuwe wind onder de geleefde ervaring van mensen in posities van onderdrukking. De mensen in de marge voelden dat zij zelf het heft in eigen handen konden nemen. Wat er in Latijns-Amerika gebeurde inspireerde verschillende bevrijdingstheologieën. Zoals de zwarte bevrijdingstheologie in Noord-Amerika vanuit Afro-Afrikaanse theologen en een feministische en een queer theologie.

[9] Borgman, Erik. Bevrijdingstheologie. https://www.lucepedia.nl/dossieritem/bevrijdingstheologie/bevrijdingstheologie (Geraadpleegd op 20-06-2018).

Vandaag de dag kunnen we concluderen dat de bevrijdingstheologieën het zelfbewustzijn van gemarginaliseerde groepen in de samenleving hebben vergroot doordat ze de mensen inspireerden tot een zoektocht om de eigen stem te laten horen.

Niet alleen in ontwikkelingslanden, maar ook in het westen was bevrijdingstheologie populair in de jaren '70. Met name rondom sociaaleconomische en politieke vraagstukken werd de bevrijdingstheologie ingezet als legitieme vorm van doordenking van de positie van gemarginaliseerde groepen in de westerse samenleving. Voor de westerse bevrijdingstheologen was het eveneens belangrijk dat deze doordenking startte vanuit de concrete geleefde ervaring, en niet in de academische ivoren torens van de theologen op de universiteit (Latré, 2011, pg. 262).

## 3.2 Spanning bevrijdingstheologie en vrijzinnigheid

Zoals ik in mijn paper remonstrantica beschreef staan vrijzinnigen vaak sympathiek tegenover het werk van bevrijdingstheologen. Tegelijkertijd staan bevrijdingstheologen kritisch ten opzicht van vrijzinnige theologen omdat ze vertrekken vanuit andere religieuze vooronderstellingen. Bevrijdingstheologen voelen zich lang niet altijd gesteund in hun strijd tegen maatschappelijk onrecht voor een rechtvaardige samenleving. (Rasor, 2005/2016, pg. 183).

Dat gebrek aan steun leidt tot de drie uitdagingen die bevrijdingstheologen aan vrijzinnigen voorleggen. Concreet ziet Rasor de volgende drie spanningen (Rasor, 2005/2016, pg. 184):

1. Actie komt voor theologie
2. Niet-neutraliteit
3. Geleefde ervaring

In het volgende gedeelte zal ik die spanningen verder uitwerken.

**1. Actie komt voor theologie (Preach what you practice)**

We kennen allemaal de leus 'practice what you preach', maar voor bevrijdingstheologen was het eigenlijk andersom. 'Preek' over dat wat je ziet en ervaart in de marge van de samenleving, en niet over dat wat je leert tijdens een jarenlange studie theologie.

Voor bevrijdingstheologen komt het handelen op de eerste plaats, daarna pas volgt de rede of het wetenschappelijk onderzoek. Bevrijdingstheologen hechten in die zin minder waarde aan het gesprek tussen de (natuur)wetenschappen dan vrijzinnigen. Waar vrijzinnigen zich veelal bezig houden met het intellectueel doordenken van wat geloof zou kunnen betekenen door het gesprek aan te gaan met de (natuur)wetenschappen en de filosofie, gaan bevrijdingstheologen het gesprek aan met de mensen aan de onderkant van de samenleving (Rasor, 2005/2017, pg. 185).

Het stellen van het handelen boven de theorie heeft radicale gevolgen voor de manier waarop Latijns-Amerikaanse theologen hun vak verstaan en uitoefenen. De schrijver van het boek dat beschouwd wordt als hoofdwerk van de bevrijdingstheologie, de eerder genoemde Gustavo Guturriez, verwoordt de omkering treffend in twee zinnen in een toespraak die hij hield in Brazilië:

*'Theologie komt niet eerst; de inzet komt eerst. Theologie is het verstaan van de inzet, en de inzet bestaat in actie'* .

De consequentie van deze radicale omkering van actie naar theologie is dat noties zoals zonde en verlossing een nieuwe betekenis krijgen binnen de bevrijdingstheologie. Niet het handelen van het individu wordt hierbij als uitgangspunt genomen, maar de maatschappelijke structuren die onrecht in stand houden zijn zondig, in de vorm van sociaal onrecht dat gemarginaliseerde groepen in de samenleving ervaren.[10]

Praxis in de zin van het handelen betekent voor bevrijdingstheologen overigens niet letterlijk altijd 'doen', maar bestaat ook uit gebed, reflectie en Bijbelstudie. Het beoefenen van deze theologie start bij de aandacht voor en ontmoeting met de meest kwetsbaren in de wereld. Het startpunt is de geleefde ervaring van die mensen waar de theoloog zich aan verbindt (Van Andel, 2018, pg. 5).

**II Niet-neutraliteit**

De tweede spanning met vrijzinnigheid gaat over niet-neutraliteit. Bevrijdingstheologie vertrekt vanuit de ervaring van kwetsbaarheid die ontstaat door systematische onderdrukking. De mens die leeft in armoede staat in eerste instantie centraal, sterker nog, de bevrijdingstheologen geloven dat God nadrukkelijk voor de armen kiest. Dat is overigens

[10]Borgman, Erik. Bevrijdingstheologie.
https://www.lucepedia.nl/dossieritem/bevrijdingstheologie/bevrijdingstheologie (geraadpleegd op: 20-6-2018)

niet alleen maar een keuze voor de letterlijke arme, maar voor elk mens die maatschappelijk gezien onderdrukt wordt.

Deze keuze houdt volgens Gutiérrez in dat het leiden van een leven in onderdrukking in strijd is met Gods universele liefde, waarvan geen enkele persoon buiten gesloten mag worden. Om dit systeem van uitsluiting te begrijpen moet hij nauwkeurig te werk gaan om de samenleving te analyseren in al haar aspecten. Hij maakt gebruik van de sociale wetenschappen, om zo onderdrukkende structuren te ontmaskeren.[11]

Door deze niet-neutraliteit als uitgangspunt te nemen wordt er een kritiek op de moderniteit geformuleerd. De geleefde realiteit wordt vindplaats van geloof, in plaats van de Bijbel (die komt pas op de tweede plaats). Ook is de kritiek gericht op het eurocentrisme. De kritiek luidt dat de claim van de Europese theologie een valse universaliteit heeft die de 'moderne mens' claimt, terwijl niet-Europeanen daarbuiten vallen en uitgesloten worden.

Vaak komen vrijzinnigen uit de middenklasse, en is hun perspectief veelal bepaald door de bevoorrechte positie die zij in nemen. Het kan voor vrijzinnigen confronterend zijn om zich bezig te houden met bevrijdingstheologieën, aangezien God zich ten eerste toont (of afwezig blijft) bij hen die bevrijding het hardst nodig hebben (Rasor, 2005/2016, pg. 185).

**III Startpunt: de geleefde ervaring vanuit onderdrukking**

De derde spanning die in verlengde hiervan ligt is dat de vindplaats van God bij de armen is, bij de kwetsbaren zelf vanuit de geleefde ervaring van onderdrukking. Centraal staat niet het beargumenteren waarom je in God gelooft of het vinden van een weg uit een geloofscrisis, maar centraal staat het zoeken naar bevrijding van de situatie van onderdrukking. Het woord is op de eerste plaats aan de mens in die positie, in plaats van aan de theoloog. De theoloog is dienstbaar aan de geleefde ervaring van mensen in onderdrukte posities. Het geleefde leven zelf van de mensen in de marge wordt een vindplaats van geloof (Rasor, 2005/2016, pg. 187).

De invloed van de eerder genoemde socioloog Paolo Freire op deze gedachtegang mag niet onderschat worden. Hij zag de armen niet enkel als mensen die alleen kwetsbaar zijn, maar positioneerden hen als 'actieve subjecten van hun eigen ontwikkeling'. Om deze

[11]De Schrijver, George. https://streventijdschrift.be/streven-en-de-bevrijdingstheologie/ (geraadpleegd op 18-6-2018)

beweging tot stand te kunnen brengen zou de kerk een begeleidende rol kunnen spelen, waarbij ook gewerkt kon worden aan politiek bewustzijn. De praktijk staat boven theorie, waarin de mens zijn eigen geschiedenis en leven kan scheppen tegenover de kolonisatie (De Schrijver, 2007). De oprichting van de zogenaamde basisgemeenschappen die daarop volgden waren geïnspireerd door Freire's pedagogiek van de onderdrukten.

Dat betekent dat de mens die niet de mogelijkheid heeft om te spreken, zwijgt en verzwegen wordt centraal staat vanuit de ervaring van onderdrukking en lijden (Rasor, 2005/2016, pg. 188).

In eerste instantie gaat het niet zozeer om de bevrijding van individuen, maar om het analyseren van sociale structuren die deze onderdrukking in stand houden. Bevrijdingstheologen willen tonen hoe deze sociale structuren gegroeid zijn in de geschiedenis, en de diepgewortelde structuren in hun werk ter verantwoording roepen (Rasor 2005/2016, pg. 186).

Het uitgangspunt van Gutierrez was bijvoorbeeld dat als de maatschappij is getransformeerd met oog op het collectieve goed, er ruimte ontstaat voor de individuele transformatie. Maar dan is het individu nog niet klaar. Het individu staat na maatschappelijke transformatie het volgende te doen:

"*Deze dient een verantwoordelijke levenshouding aan te nemen door zich, in het belang van vrijheid en gerechtigheid, structureel af te wenden van én zich actief te verzetten tegen alle mogelijke vormen van onderdrukking. Het christendom mag niet langer door mensen misbruikt worden om een status quo van ongelijkheid in stand te houden. Ten slotte is de mens dan toe aan de transformatie van haar/zijn persoonlijke relatie met God: het herstel van de liefdesrelatie met God door de bevrijding op persoonlijk niveau, door de bevrijding van de individuele zonde en van egoïsme"* [12]

Binnen het christelijke geloof staat het nemen van maatschappelijke verantwoordelijkheid volgens Guttierez voorop, waarbij mensen ten eerste in verzet moeten komen tegen maatschappelijk onrecht. Door de bevrijding van maatschappelijke structuren die onrecht in stand houden ontstaat persoonlijke bevrijding voor hem en wordt theologie terug gegeven aan de mensen zelf.

Ook in hedendaagse bevrijdingstheologieën is er nog altijd het besef dat theologie 'van de mensen zelf moet zijn'. In deze theologieën wordt gepoogd nieuwe praktijken te

[12] Borgman, Erik. Bevrijdingstheologie. https://www.lucepedia.nl/dossieritem/bevrijdingstheologie/bevrijdingstheologie (Geraadpleegd op 20-06-2018)

ontwikkelen waarbij huidige hiërarchieën bevraagd en uitgedaagd worden (Cooper, 2013, pg. 16).

Programma's die vrijzinnigen organiseren met aandacht voor de kwetsbaren in de samenleving worden zo bijvoorbeeld kritisch bezien. Zij wijzen erop dat er binnen vrijzinnige kerken weliswaar veel programma's en collectes worden georganiseerd (denk bijvoorbeeld aan hulp voor de voedselbank), terwijl de maatschappelijke structuren die ervoor zorgen dat mensen afhankelijk zijn die programma's niet worden bevraagd (Rasor, 2005/2016, pg. 190). Dit heeft als gevolg dat een wederkerige relatie tussen de mens die 'ontvangt' en de mens die 'schenkt' niet mogelijk is.

Ook zijn er andere hiërarchieën die bevraagd worden door hedendaagse bevrijdingstheologen zoals Janneke Stegeman en Nansoom Kang. In het volgende gedeelte wil ik de spanning nog verder uitdiepen aan de hand van belangrijke ideeën binnen hedendaagse bevrijdingstheologieën die zij laten zien.

Hun werk confronteert mij ook met mijn positie die ik inneem in de samenleving. Wat betekent bevrijdingstheologie voor ons, voor mij, vandaag in een westerse samenleving? In het volgende gedeelte komen de uitdagingen aan bod die zij laten zien.

## 3.3 (Hedendaagse) bevrijdingstheologieën

In Nederland is met name Janneke Stegeman een belangrijke hedendaagse voorvechtster voor een zoektocht naar de relevantie van de bevrijdingstheologie voor vandaag de dag. In haar boek *Alles moet anders! Bevrijdingstheologie voor witte Nederlanders* stelt zij kritische punten aan de kaak zoals de stereotype rolverdeling man/vrouw in de samenleving, vragen over onze lichamelijkheid en impliciet en expliciet racisme.

In het boek geeft ze een startpunt en aanzet voor een westerse bevrijdingstheologie die niet pretendeert universeel te zijn, maar die moet beseffen dat ze contextueel is. Ze deconstrueert bepaalde Bijbelverhalen, en stelt dat ook de christelijke traditie een belangrijke rol heeft gespeeld in het kolonialisme. [13]

Een belangrijk thema in haar werk is lichamelijkheid, waarbij ze een beroep doet op

[13] Stegeman, Janneke. Witte Nederlanders zijn zich amper bewust van hun witte privileges. https://www.trouw.nl/religie-en-filosofie/-witte-nederlanders-zijn-zich-amper-bewust-van-hun-witte-privileges-~a478a464/ (Geraadpleegd op: 21-06-2018).

de stroming van de *Indecent Theology* of onbetamelijke theologie geïnitieerd door theoloog Marcella Althaus-Reed. Het boek gaat over *"de normen en perspectieven die ervoor zorgen dat sommige lichamen meetellen en andere niet, en dat we zwijgen over sommige aspecten van het lichaam"* (Stegeman, 2017, pg. 17).

Stegeman heeft een belangrijke aanzet om ook een eigen bevrijdingstheologie te formuleren die voor westerlingen van belang is waarbij onze lichamelijkheid een grote rol speelt. Dat betekent volgens haar dat witte mensen moeten beseffen hoeveel ruimte ze al innemen, en ook ruimte moeten maken voor andere stemmen (Stegeman, 2017, pg. 49).

Stegeman schrijft in haar werk voornamelijk voor alle witte Nederlanders. Paul Rasor stelt dat vrijzinnigen moeten erkennen hoezeer racisme verweven is met wetenschappelijke ontwikkelingen. Dit zijn vaak de blinde vlekken van vrijzinnigen waarin de spanning tussen de verbinding met de cultuur en het hebben van een profetische stem wordt blootgelegd.

Zo wijst Rasor erop dat veel vrijzinnige leiders hun theologieën aanpasten op de wetenschappelijke ontwikkelingen van hun tijd. Als voorbeeld geeft Rasor het *Sociaal Darwinisme* waarbij de natuurlijke selectie van 'de overleving van de sterksten' van Darwin wordt toegepast op de samenleving.

De consequentie ervan was dat het centrum van de macht ook theologisch gefundeerd kon worden vanuit een beroep op de wetenschap. De uitsluiting van mensen in gemarginaliseerde posities werd daarmee automatisch gerechtvaardigd (Rasor, 2005/2016, pg. 214).

Wat er vervolgens gebeurde was dat vrijzinnigen weliswaar twijfelden over de positie die ze moesten innemen tegenover het *Sociaal Darwinisme*, maar tegelijkertijd als vrijzinnigen ook geloofden in de vooruitgang van de wetenschap. Het geloof in vooruitgang werd zo gelegitimeerd door een theorie die wetenschappelijk geaccepteerd werd en tegelijkertijd ervoor zorgde dat racistische denkpatronen onder de oppervlakte doorwerkten (Rasor, 2005/2016, pg. 215).

De stem van Stegeman en Rasor zijn belangrijk in de bewustwording van verschillende posities. Ze maken duidelijk dat de positie van macht en privilege moeten worden erkend. Ook wordt duidelijk dat vrijzinnigen steeds weer een zelfkritische houding moeten aannemen als het gaat over hun positie in de samenleving en de vooronderstellingen die zij met zich meedragen. Het is dan ook van waarde om te luisteren naar theologen met een niet-westerse achtergrond waartoe Janneke Stegeman in haar boek

ook oproept, om de theologie te verrijken, verdiepen en scherp te houden.

Opvallend genoeg wordt in die verrijking en verdieping ook een kritiek geformuleerd op het enkel spreken over privileges. De feministische theoloog en filosoof Nomsoon Kang stelt in *the Oxford Handbook of feminst Theology* dat het weliswaar van belang is om ongelijkheid tussen verschillende groepen aan te kaarten en privileges van de dominante groep te erkennen, maar dat het te simplistisch is om enkel vrouwen tegenover mannen en mensen met een kleur tegenover witte mensen te zetten. Je doet dan geen recht aan de complexe realiteit waarin globalisering op verschillende manieren effect heeft op levens van vrouwen in verschillende werelddelen (Kang, 2011, pg. 115).

In haar theologie neemt Kang haar identiteit als feminist en Aziatische vrouw als startpunt. Maar deze identiteit kan nooit vastgelegd worden, want dat zou haar ook gevangen houden in een bepaald beeld van hoe een Aziatische vrouw zou moeten zijn. Ze wijst erop dat zo'n beeld dan weer tegenover een westers beeld gezet wordt. Ze wil dan ook verder gaan dan dat. Ze zoekt naar een grenzeloze solidariteit om uit wij/zij denken te stappen (Kang, 2011, pg. 110-111).

Om dat te kunnen doen gebruikt ze de metafoor van de wereldreiziger. Door als theoloog te zwerven tussen verschillende werelden kun je zicht krijgen op de positie van mensen die zich aan de rand van de samenleving bevinden. De belofte van de feministische theologie ligt erin om ook naar die stemmen te luisteren, en zo een visie te creëren voor een betere wereld. Feministische theologen kunnen zo een tegenstem laten horen tegenover het dominante discours door een alternatieve werkelijkheid te verbeelden (Kang, 2011, pg. 125).

Stegeman en Kang wijzen erop dat theologische beoefening nooit neutraal is, en dat, als het goed is, theologie altijd oog heeft voor mensen buiten het dominante discours. Als je je niet in de marge bevindt, ligt er een verantwoordelijkheid om deze stemmen te verwoorden en een platform te bieden. Deze niet-neutraliteit komt tot uiting door te staan naast mensen in de marge, niet door hen te helpen, maar door naar hun stemmen te luisteren en serieus te nemen.

Dat betekent dat ik als witte vrouw ook luister naar de stemmen van de vrouwen die niet zozeer in het academisch debat aan het woord komen. Ik moet erkennen dat het daarbij stemmen zijn die vertrekken vanuit een compleet andere gesitueerdheid en dat ik mij deze stemmen niet eigen kan maken. Tegelijkertijd kan ik ook herkenning vinden in die stemmen, en delen in een gezamenlijke zoektocht naar hoe we mens kunnen zijn. Kang biedt zo een

belangrijke aanvulling die maakt dat we niet verzanden in een gepolariseerd debat, maar elkaar kunnen ontmoeten in onze verscheidenheid.

## 3.4 Deelconclusie uitdagingen van de bevrijdingstheologie

De bevrijdingstheologie houdt vrijzinnigen een ongemakkelijke spiegel voor. Waar intellectualiteit juist een belangrijke troef is van bevrijdingstheologen om het gesprek aan te gaan met de vragen die in de samenleving leven, kan ze ook haar profetische stem verzwakken en de vragen die vanuit de marge gesteld worden uit het oog verliezen.

Zo wijst Paul Rasor vrijzinnige theologen erop dat je, als je je als vrijzinnige maatschappelijk wil engageren, je jezelf op het spel moet zetten. Dat zit niet zozeer in de organisatie van allerlei maatschappelijke programma's, maar ook in het durven stellen van de fundamentele vragen die bevrijdingstheologen zo scherp voor ogen hebben. Hoe wordt ongelijkheid in stand gehouden in de samenleving? Wat is mijn rol, en mijn positie, en hoe kan ik verantwoordelijkheid dragen vanuit de mogelijkheden en kansen die ik heb? Hoe vul ik de verantwoordelijkheid die ik als theoloog heb in?

Dat betekent dat je je zeer bewust moet zijn van de maatschappelijke positie die je in de samenleving hebt. Een zelfkritische houding is daarbij belangrijk, waarbij het doorvoelen van die spanning die de bevrijdingstheologie laat zien tussen het geleefde leven en de wetenschappelijkheid niet uit het oog verloren moet worden.

Bevrijdingstheologen hebben het doordenken van de samenleving in al haar facetten gemeen met de vrijzinnige theologen. Maar hun analyse begint niet vanuit een wetenschappelijke distantie, maar van een betrokkenheid met mensen in de samenleving zelf. Deze mensen en hun ervaringen vormen zogezegd het gereedschap van de theoloog, waarop hij zijn wetenschappelijke beoefening baseert.

Stegeman wijst op witte privileges en de noodzaak van het erkennen van een geprivilegieerde positie voor witte theologen. Kang wijst erop dat het belangrijk is om niet bij deze erkenning te blijven en daadwerkelijk het gesprek met elkaar aan te gaan. Zo is het mogelijk om te komen tot een gezamenlijke solidariteit die weliswaar rekenschap geeft van verschillende maatschappelijke posities, maar ook de complexiteit van die verschillende posities doorgrondt en doorziet.

Kang verwoordt het belang van een mondiale solidariteit, een betrokkenheid met

elkaar over landgrenzen heen, door als theoloog te reizen tussen verschillende werelden. Niet alleen de wereld van geloof en ongeloof, wetenschap, maar ook van lichamelijkheid en ervaringen van ongelijkheid worden zo duidelijker zichtbaar. Een theoloog zou vanuit haar theologische betrokkenheid op de wereld verschillende werelden kunnen overbruggen en ontdekken. Zo kan zij ruimtes creëren waar verschillende stemmen gehoord kunnen worden.

## Hoofdstuk 4: Een bevrijdende theologie van de geleefde ervaring?

In dit hoofdstuk beantwoord ik de vraag hoe de bevrijdingstheologie een hedendaagse remonstrantse theologie kan verrijken. In de eerste paragraaf beschrijf ik de theologie van de kwetsbaarheid van Christa Anbeek in de context van deze tijd. Vervolgens wordt deze theologie aangescherpt vanuit de verbinding met de bevrijdingstheologie en de beweging van het sociaal remonstrantisme (I). Deze proponentsscriptie biedt mij de mogelijkheid om ook een (kleine) persoonlijke theologie vanuit mijn geleefde ervaring te schetsen. Dat sluit tevens aan bij de theologie van Christa Anbeek, die immers start vanuit de eigen ervaring. In paragraaf II schets ik mijn eigen persoonlijke theologie aan de hand van een aantal sleutelmomenten in mijn leven.

### 4.1 Hedendaagse theologie van de geleefde ervaring

In vergelijking met de tijd van Heering, Eldering en de opkomst van bevrijdingstheologieën is de samenleving vandaag de dag sterk veranderd. We leven in een complexe en pluriforme samenleving. Globalisering, pluralisering, individualisering en technologisering hebben voor grote veranderingen gezorgd in de manier waarop wij betekenis geven aan ons leven (Van Andel, 2017).

De kerken in Nederland zijn door deze ontwikkelingen verder naar de marge van de publieke ruimte gedrongen. Wel blijven mensen onverminderd op zoek naar zin en betekenis. Volgens het onderzoek *God in Nederland* (2017) gebeurt dit zoeken naar zin en betekenis in steeds minder welomschreven vormen en buiten vastomlijnde tradities. Het zoeken vindt bijvoorbeeld plaats op festivals of andere tijdelijke verbanden. Daarna gaat iedereen weer zijn of haar eigen weg, en worden er weer nieuwe tijdelijke verbintenissen aangegaan (Van Andel, pg. 22-23, 2018).

In dit sterk geïndividualiseerde landschap dringen nieuwe vragen zich op. Wat betekent het als de nadruk ligt op het individu, en de grote verhalen waaraan wij zin kunnen ontlenen zijn weggevallen? Zijn er nog alternatieve verhalen, en waar kunnen wij die vinden?

Een interessante hedendaagse ontwikkeling en ‘alternatief verhaal’ is dat er steeds meer aandacht komt voor kwetsbaarheid en zingeving in de samenleving en in de publieke ruimte. Brené Brown is een van de bekendste psychologen in dat veld en schrijver van de

bestseller *De kracht van kwetsbaarheid* (2013). Zij is populair geworden door haar werk over kwetsbaarheid waarbij ze de dominante norm van prestatie en succes bevraagd (Van Andel, pg. 41, 2017).

Alhoewel er zo meer aandacht in de publieke ruimte komt voor het gegeven dat het leven niet volledig maakbaar is, wil ik een kanttekening plaatsen bij het uitgangspunt van Brown. Volgens Brown moeten we onze kwetsbaarheid omarmen en op ons werk onze kwetsbaarheid laten zien (Van Andel, pg. 41, 2017). Maar, zo vraag ik me af, beland je dan ook niet ongewild in de retoriek van succes en mislukking, van falen en slagen? Verwordt kwetsbaarheid dan niet tot middel om ons doel voor elkaar te krijgen? Valt deze smalle betekenis van kwetsbaarheid zo niet teveel samen met het huidige discours van zij die slagen in het leven en zij die het verprutsen? Wat als je je nu niet kwetsbaar op kunt stellen?

In *De berg van de ziel* van Christa Anbeek en Ada de Jong wordt er een ander uitgangspunt genomen. Kwetsbaarheid wordt niet gezien als ruimte die we zouden moeten innemen door ons kwetsbaar op te stellen. Onze kwetsbaarheid toont zich in ervaringen die ons overkomen en die wij niet zelf in de hand hebben, zoals het verlies van dierbaren. Het gaat hier om contrastervaringen waarbij het leven zelf volledig op zijn kop wordt gezet. Het besef van onze kwetsbaarheid breekt in in ons bestaan (Anbeek, 2018, pg. 13).

Dat is een heel ander perspectief dan dat je jezelf kwetsbaar zou moeten opstellen. Anbeek en de Jong tonen vanuit hun geleefde ervaring en in dialoog met filosofen en theologen dat je kwetsbaar zijn niet 'doet', maar dat kwetsbaarheid inherent verbonden is aan ons menselijk bestaan en de ontologische conditie vormt van onze leven (Van Andel, pg. 42, 2017). Deze ervaring van kwetsbaarheid waarin we iets doorvoelen van de diepte van ons bestaan vraagt erom verder geëxploreerd te worden (Anbeek, 2018, pg. 13-14).

Maar exploratie is niet het enige wat deze ervaring ons toont en van ons vraagt. Ook toont deze ervaring dat wij verantwoordelijkheid dragen voor elkaar door de kwetsbaarheid die we met elkaar delen. De filosoof Judith Butler wijst erop dat het startpunt van onze kwetsbaarheid geworteld is in onze lichamelijkheid. Het besef daarvan komt binnen bij de ervaring van het verlies:

*"Volgens Butler weten wij allemaal hoe het voelt om iemand te verliezen. Door de verlieservaring ontstaat 'wij'. Verlies en rouw gaan dus niet enkel over het verlies wat geleden wordt bij de confrontatie met de dood, maar gaat ook over de blootstelling aan geweld en ziekte (Butler, 2014) of verlies van werk of geliefde (Anbeek, 2013). Een ervaring van verlies zal je altijd veranderen. Die*

*ervaring van verlies toont dat wij ten diepste verantwoordelijkheid dragen voor elkaar (Butler, 2004)".* (Van Andel, pg. 43, 2017)

De kwetsbaarheid toont zich dus op het moment dat je leven zelf op het spel komt te staan, en je iets verliest dat voor jou van waarde is waardoor je opnieuw je weg moet vinden in het leven. Zoals bij het verlies van werk, het verlies van een geliefde, bij de ervaring van geweld of door een ziekte. Deze ervaring van verlies trekt ons niet louter terug op onszelf, maar maakt volgens Butler onze onoverkomelijke verbondenheid met elkaar tastbaar.

Met deze verbondenheid wordt bedoeld dat je ook een deel van jezelf kwijtraakt bij een ervaring van verlies. Ineens ben je bijvoorbeeld geen partner, zus, moeder, echtgenoot of collega meer. Anbeek en de Jong vragen of en hoe je vervolgens weer de weg in het leven kan vinden: *"Is er een mogelijkheid om jezelf te hervinden? Hoe kun je ooit opnieuw ontdekken wie je bent, als wie je was er niet meer is?" (*Anbeek & de Jong, 2013, pg. 20)

Butler stelt dat er behoefte is aan een taal die ruimte maakt voor die onteigening van wie iemand was, en de verantwoordelijkheid die daarmee gepaard gaat. Het is een taak die in de politieke ruimte volgens haar serieus moet worden genomen (Van Andel, 2017, pg. 43).

Waar Butler wijst op de verantwoordelijkheid van politici, ziet Anbeek daar een taak weggelegd voor de theologen. Zo schrijft zij in haar boek *Aan de Heidenen overgeleverd* (2013):

*"Als theologen het aandurven om dat wat wel traditioneel als het hart van de theologie wordt gezien radicaal te vertalen naar de achterliggende ervaringen en de zoek- en levensvragen, dan kan de theologie een prachtig prisma bieden om naar het menselijk bestaan in al zijn kleuren en facetten te kijken. Tal van perspectieven worden zichtbaar die de mens, ook hedendaagse, boven zichzelf en zijn persoonlijk leed kunnen uittillen."* (Anbeek, 2013, pg. 46).

In plaats van de bijbelse verhalen die voor Anbeek als inspiratiebron dienen voor haar theologie, worden de verhalen van mensen zelf de verhalen waar theologen uit kunnen putten. Hun hoop, verlangens, angsten en dromen staan centraal, en de theologische vragen uit de systematische theologie worden betrokken op hun levens in het hier-en-nu.

Hier wordt een belangrijke parallel zichtbaar met de beweging van de bevrijdingstheologen. Het gaat Anbeek om het leggen van verbinding met mensen en hun geleefde ervaringen in de context van de huidige tijd. Haar startpunt ligt in de vragen die haar raken in de geleefde ervaring, zoals dat ook voor bevrijdingstheologen het geval is.

Anbeek vat het begrip 'mensen in de marge' breder op dan de bevrijdingstheologen. Het gaat niet enkel over specifieke groepen die uitgesloten worden in de samenleving, maar

het gaat over ervaringen van verlies die ons in onze eigen context allemaal kunnen treffen en onze gedeelde kwetsbaarheid tonen. Ruimtes om deze gedeelde kwetsbaarheid te onderzoeken en exploreren zijn schaars. Er is behoefte aan een nieuw soort basisgemeenschappen.

Hierbij blijft het wel van belang om te erkennen dat bepaalde groepen meer kwetsbaar zijn dan anderen in de samenleving. Denk bijvoorbeeld aan mensen die gevlucht zijn en verschillende trauma's met zich meedragen of aan mensen die opgroeien in armoede. Ook in deze groepen is het van belang om mensen niet enkel in hun kwetsbaarheid te ontmoeten, maar ook in hun autonomie.

De filosoof Catriona MacKenzie wijst erop dat kwetsbaarheid en autonomie gevangen zitten in een dualistisch denkpatroon. Om dat te voorkomen, stelt ze voor om het concept relationele autonomie te gebruiken (Van Andel, 2017, pg. 46).

Als men kwetsbaarheid en autonomie tegenover elkaar ontstaat er een reëel gevaar van slachtofferschap en paternalisme. MacKenzie stelt dat het belangrijk is om kwetsbaarheid niet enkel te zien als onze gedeelde ontologische conditie, maar ook te kijken naar de context waarin iemand zich bevindt en welke netwerken iemand tot zijn of haar beschikking heeft. Zoals politiek, economisch of op het gebied van interpersoonlijke relaties:

*"De mate van de kwetsbaarheid kan dus afhangen van de beschikbaarheid van de sociale steun en wettelijke bescherming waarop iemand beroep kan doen. Volgens MacKenzie behelst kwetsbaarheid dus enerzijds onze ontologische conditie, maar is anderzijds ook afhankelijk van de specifieke context waarin iemand zich bevindt (Mackenzie, 2014, pg. 38)."*(Van Andel, pg. 45, 2017)

Ook Heering schreef in zijn rede van 1921 al iets soortgelijks. Hij noemde het weliswaar geen relationele autonomie, maar hij was zich bewust van de ongelijke machtsverhoudingen en posities in de samenleving.

Het is de verdienste van Anbeek en bevrijdingstheologen dat zij die ongelijke machtsverhoudingen niet alleen benoemen, maar dat zij met mensen in gesprek gaan. Vanuit de vragen die in deze ontmoeting opkomen wordt een gedeeld nieuw pad zichtbaar waarop verder gebouwd kan worden, een visioen op hoe de wereld zou kunnen zijn.

Bij het creëren van een visioen op de wereld zijn bevrijdingstheologen zich niet alleen bewust van wat er verloren is, maar ook wat er geboren kan worden. Het gaat erover hoe je vanuit de bevrijding uit een positie van onderdrukking het leven ten volle kan leven. Ook Anbeek heeft in haar latere werk ruimte voor die ervaring. Waar het bij bevrijdingstheologen

eerder ook een politieke overwinning kan zijn (bijvoorbeeld gelijke rechten van man en vrouw), gaat het bij Anbeek om een positieve contrastervaring die ons toevalt. Bijvoorbeeld als je de schoonheid van de natuur ervaart, of naar kunst kijkt en muziek luistert. Voor even kun je je eigen realiteit ontstijgen, en voel je je verbonden met het grotere geheel (Anbeek, 2018, pg. 13).

In Anbeek's recent verschenen boek *Voor Joseph en zijn broer. Van overleven naar spelen en andere zaken van ultiem belang* (2018) speelt haar kleinzoon Joseph een belangrijke rol. Naast het verder exploreren en onderzoeken van verlieservaringen in het leven van Anbeek wordt er ook voorzichtig een toekomstvisioen voorgesteld. Door te kijken naar het spel van haar kleinzoon en door de ontmoeting met zijn Filipijnse familie ontstaat er een nieuw perspectief.

De vreemdeling Joseph breekt in in het bestaan van Anbeek. De vreemdeling in haarzelf, haar zweven tussen de wereld van haar verlies, de wereld van de academische theologen en de mogelijkheid van nieuw leven komen bij elkaar. Het hoofdstuk 'Vrouwen en verbeelding' vormt daaropvolgend een theologische verkenning waarin ook bevrijdingstheologen aan het woord komen. Vanuit de kwetsbaarheid in haarzelf en het gevoel van vreemdelingschap ontstaat een gedeelde solidariteit met niet-westerse vrouwelijke theologen. Net als bij Anbeek is er in hun theologie ruimte voor wetenschappelijke reflectie, maar is de basis daarvan de geleefde ervaring van vrouwen in situaties van onderdrukking en onrecht.

Zo wordt bijvoorbeeld het perspectief van de Filipijnse theoloog Carmelita Usog gedeeld. Usog laat zien dat de komst van het christendom problematisch was voor vrouwen in haar land. Eerder waren vrouwen in haar gemeenschap actief maar onder invloed van het christendom werden ze weer naar het aanrecht gedwongen (Anbeek, 2018, pg. 92).

In de liturgie klinken de verhalen van deze vrouwen eerder dan de verhalen uit de bijbel. Er worden alledaagse voorwerpen van de vrouwen gebruikt in de liturgie, waardoor er ook openheid staat voor het verbeelden van een mogelijke wereld waarin vrouwen in hun gemeenschap opnieuw een stem krijgen en weer gezien worden in hun mogelijkheid en potentie (Anbeek, 2018, pg. 92).

Door ook naar deze stemmen te luisteren worden wij ons bewust van de alomvattende verbondenheid en relationaliteit waarop ook Kang en MacKenzie wijzen. De theoloog Catherina Keller verbindt die aan de ervaring van een veelvoudige God, een

*polydoxy,* waarin enerzijds de particulariteit en meerstemmigheid de ruimte krijgt, anderzijds ook onze gedeelde verbondenheid met elkaar zichtbaar wordt (Anbeek, 2018, pg. 93). Vanuit de aandacht voor particulariteit, meerstemmigheid en onze gedeelde verbondenheid wordt een nieuw perspectief mogelijk die als geloofsgemeenschap door onder andere de liturgische praktijk verbeeld kunnen worden. In deze liturgie staat op de eerste plaats de zoektocht naar wat het betekent om mens te zijn en het leven ten volle te kunnen leven.

## 4.2 Een persoonlijke bevrijdingstheologie

In deze paragraaf geef ik een indruk van een persoonlijke bevrijdingstheologie waarin mijn positie als proponent verhelderd wordt. Dat doe ik aan de hand van 4 sleutelmomenten die ik met het oog op het proponentschap kort wil weergeven:

1. Van dorp naar de universiteit
2. van dorp en universiteit naar het klooster
3. Van dorp, universiteit en het klooster naar de Remonstranten
4. Van dorp, universiteit, klooster en de Remonstranten naar de Verenigde Naties

### 1. Van dorp naar de universiteit

*"De doorsnee Andelnaar is in eerste instantie geneigd een wat afstandelijke, afwachtende houding aan te nemen. Hij geeft zich niet gemakkelijk, en is niet erg open. Wanneer je hem beter leert kennen, blijkt hij ijverig, betrouwbaar, degelijk, gemoedelijk en nuchter te zijn. Hij is geen prater, maar over het algemeen kort van stof, en hij heeft een eenvoudige levensstijl."* (Gooijer-Snel, 2006, pg. 14)

Door de blik van de ander kun je ook jezelf beter zien. Ik ben geboren in 's-Hertogenbosch, en opgegroeid in Andel. In deze paar zinnen van Gooijer-Snel die onderzoek deed in Andel herken ik het dorp waarin ik opgroeide.

Andelnaren kunnen voor buitenstaanders best een eigenaardig volkje vormen. Toch zijn 'de mensen uit Ael' betrokken op elkaar, of je nu wel of niet naar de kerk gaat. Toen ik er nog woonde kwam iedereen elkaar tegen bij de oranjefeesten in de tent, bij de voetbalclub en zelfs bij de frietkar op het pleintje die er vandaag de dag nog steeds staat. Er werd geen onderscheid gemaakt tussen mensen. Natuurlijk was er wel een cultuur van 'het proatje gaot'[14], je leeft tenslotte in een dorp. Maar er waren verschillende plaatsen waarbij we op

[14] Het proatje gaot betekent roddelen in het Aels.

elkaar betrokken waren.

Als kind hoefde ik niet te knielen op een bed violen. Mijn vader had een bonsaibomenbedrijf en mijn broertje en ik speelden vaak verstoppertje in de kassen. Als mijn vader zondag de planten water gaf zaten mijn moeder en ik in de kerk. In mijn familie was er sprake van een vanzelfsprekend en eenvoudig godsgeloof. Mijn opa zong net zo hard in zijn shantykoor als hij de kerk zong. Ik heb nooit de zwaarte van de christelijke traditie gevoeld. Wel geloofde ik al van jongs af aan niet alles wat me verteld werd. Ik was eigenwijs, en ging mijn eigen weg.[15]

Toen ik wijsbegeerte ging studeren in Antwerpen openden zich nieuwe werelden voor mij. Ik was de eerste uit mijn familie die de kans kreeg om te studeren, een zogenaamde eerste generatie-student. Lange tijd was ik jaloers op de families van studenten met de grote boekenkasten waar ik thuis kwam. Waarom leerde ik nu pas Flaubert, Boccacio en Goethe kennen? Op de universiteit raakte ik onder de indruk van werken zoals *Of/of* van Kierkegaard, het *Symposium* van Plato, maar ook *Een seculiere tijd* van Charles Taylor.

Toch bleef ik me ook deels een vreemdeling voelen in die wereld van de universiteit. Zeker toen ik ook een relatie kreeg met een vluchteling uit Irak, en de geleefde ervaring van mij en hem noch in mijn dorp noch op de universiteit leek te passen. Ik ging mij verdiepen in thema's als duurzaamheid en solidariteit, en raakte geïnspireerd door filosoof Henk Oosterling die het 'doen-denken' in Rotterdam introduceerde, waarmee hij kinderen leert filosoferen in verbondenheid met hun omgeving en medemens[16]. Ik had behoefte aan het doordenken van de praktijk. Tegelijkertijd wilde ik ook middenin die praktijk staan. Dat deed

[15] Voor dit eindwerkstuk voert het te ver om hier verder op in te gaan, maar graag wil ik een citaat van historicus Peter van Dam aanhalen. Volgens hem is het een misvatting dat Nederland een calvinistisch land zou zijn. In een interview met *Trouw* zegt hij: "Ja, daar heb je meteen een van de prominentste mythes over de Nederlandse geschiedenis: de gedachte dat onze volksaard calvinistisch zou zijn. Alsof Nederlanders vroeger diep van binnen allemaal theologen en dominees zouden zijn geweest. Dat die indruk kon ontstaan, heeft ermee te maken dat historici heel lang te veel naar de kerkelijke elite hebben gekeken. En de bovenlaag, die debatteerde over theologie. Tegenwoordig hebben we als geschiedschrijvers meer oog voor het verhaal van het gewone volk. Blijkt dan dat Nederlanders een uitzonderlijke geloofsijver aan de dag legden? Welnee, een groot deel ging gewoon naar een bepaalde kerk omdat vader zei: hier gaan wij heen." In het citaat herken ik ook het dorp waarin ik ben opgegroeid. Het laat zien dat veel 'gewone' gelovigen van de in remonstrantse opvattingen conservatieve kerken lang niet zo bezig waren met de strengere leer en geloof vanzelfsprekend werd doorgegeven. https://www.trouw.nl/religie-en-filosofie/nederland-een-calvinistisch-land-dat-is-nou-een-nationale-mythe~a20e59fa/ (geraadpleegd op 10/9/2018).

[16] Zie: van Andel, Rachelle.(2014). *De transitie naar rechtvaardige duurzaamheid.* In deze paper voer ik een pleidooi voor het hermeneutisch verstaan van ethische vragen op het vlak van klimaatverandering. Niet filosofische systemen en ethische theorieën (bijvoorbeeld het innemen van een mondiaal standpunt zoals utilitarist Peter Singer beschrijft) kunnen ons daarbij begeleiden, wel kan een wending naar de hermeneutiek behulpzaam zijn waarbij er aandacht is voor het verstaan van ethische motivaties van mensen zelf.

ik door allerlei verbanden aan te gaan als vrijwilliger en ook middels verschillende studentenbaantjes. Ik bleef tegelijkertijd dat meisje uit het dorp dat geleerd had dat je je handen uit de mouwen moest steken en hard moest werken. Maar waarom kon ik die werelden buiten de universiteit niet doordenken op de universiteit?

**2. Van dorp en universiteit naar klooster**

Na een aantal omzwervingen begon ik uiteindelijk aan mijn studie Spiritual Care op de Vrije Universiteit. Zo kwam ik als eerste stagiaire geestelijke verzorging terecht bij klooster Casella. Ik zag veel jonge mensen worstelen met de verwachtingen waar ze in de huidige samenleving aan moeten voldoen. De gebedsmomenten van de zusters Augustinessen inspireerden hen en ook mij. We konden ons verbinden aan een verhaal dat groter was dan onszelf, en dat toch ook raakte aan onze levens.

De zusters inspireerden mij met hun levensgeschiedenis. Vanaf de oprichting van de congregatie in 1934 leefden ze vanuit hun geloof. Pater Sebastianus gaf ze vanaf het allereerste moment vertrouwen om een eigen vrouwenklooster te runnen, met aandacht voor de vragen die in de samenleving leven. Marie Madeleine o.s.a. sprak daarover in een indrukwekkende lezing op het Augustijns Historisch instituut in Leuven:

*"Alle activiteiten die ontplooid werden vonden hun grond in de filosofie van pater Sebastianus: 'Ga eerst ergens wonen. Kijk en luister goed naar de vragen en de behoeften van de mensen uit de omgeving en probeer daar iets aan te doen. Ga niet op voorhand iets organiseren, omdat je zelf nodig vindt dat het gebeurt.' Zijn houding was: Zien, bewogen worden en handelen. Zorgen ervoor, als je iets doet voor een arme, dat die iets terug kan doen voor je, in gelijkwaardigheid."* (Maas, 2016, pg. 4)

Alhoewel het niet expliciet wordt verwoord lees ik daar sporen van de bevrijdingstheologie. De zusters beantwoordden aan de vragen die op dat moment leefden. In de oorlogsjaren hielpen de zusters bijvoorbeeld onderduikers, en gingen ze boer na boer af om voedsel te verzamelen voor de vele jonge moeders en vrouwen die nergens anders terecht konden (Maas, 2016, pg. 6).

Nog altijd beantwoorden de zusters aan hetgeen de tijd van hen vraagt. Klooster Casella werd het nieuwe project van de jongste zusters, waarin ze zich gingen richten op 20'ers en 30'ers die even uit de hectiek van de dag wilden stappen. In 2013 werd het klooster in Hilversum officieel geopend. Het koorgebed werd radicaal omgegooid en de habijten werden uitgedaan. Een steeds grotere groep jongeren weet hen te vinden. Inmiddels heeft zich ook een groep van vrienden en belangstellenden om hen heen gevormd

(Maas, 2016, pg. 25).

Alhoewel het niet altijd makkelijk was, kreeg deze vernieuwende beweging veel steun van de zusters Augustinessen. Met vertrouwen en gebed ondersteunen ze de nieuwe weg van deze jonge zusters. Inmiddels is Casella een bloeiende gemeenschap die volop in beweging is. Veel jonge mensen van allerlei levensbeschouwelijke achtergronden voelen zich er welkom.

**3. Van dorp, universiteit en klooster naar de Remonstranten**

Tijdens mijn studie aan de Vrije Universiteit kreeg ik eens het advies om met Christa Anbeek in gesprek te gaan. Ik kende haar enkel van naam door het boek *De berg van ziel.* Het boek raakte mij, omdat wetenschappelijke reflectie en geleefde ervaring er in samenkwamen. Er kwamen vrouwelijke theologen en filosofen in aan het woord die een ander perspectief inbrachten dan ik geleerd had tijdens mijn studie Wijsbegeerte. Alhoewel ik ontzettend veel geleerd heb ik Antwerpen, realiseerde ik mij door mijn ontmoeting met Anbeek pas in wat voor mannenwereld ik eigenlijk had geleefd. Voor een deel van mij leek geen ruimte te zijn op de universiteit.

Ik kreeg een rijker en diverser perspectief dat raakte aan mijn persoonlijke zoektocht. Voor mij wordt deze ontmoeting en verscheidenheid des te meer duidelijk in een van de lezingen over feministische theoloog Chung Hyun Kyung gegeven door Sieth Delhaas. Uit haar boek *De strijd om weer de zon te zijn* heeft Delhaas het volgende citaat overgenomen:

*"Hoe meer ik een 'goede', professionele theoloog volgens de definitie van Europese en Amerikaanse theologen werd, hoe meer ik vervreemd raakte van mijn moeders en mensen als zij. Nu is het me duidelijk geworden dat ik niet langer zogenaamde 'intellectuele' theologie wil beoefenen in een poging vragen van bevoorrechte Europeanen te beantwoorden. Ik wil theologie beoefenen in solidariteit met en uit liefde voor mijn moeder zodat ik gekruisigde mensen – als zij – weer tot leven kan wekken door stem te geven aan hun kwellingen en pijnen, vooral die Aziatische vrouwen die zich in een blanke, kapitalistische, door mannen overheerste wereld aan de onderkant van de onderkant van de geschiedenis bevinden."* (Hyung Kyung, 1992)[17]

Wat mij raakt in de lezingenreeks over Chung Hyung Kyung en haar verschijning in de EO-serie *Sign of the times*[18] is dat ik iets van haar levensverhaal weerspiegeld zie in mijn eigen

[17] Del Haes, Sieth. Cursus en lezingenproject rondom de koreaanse theologe Chung Hyun Kyung. http://docplayer.nl/23044434-Cursus-en-lezingenproject-rondom-de-koreaanse-theologe-chung-hyun-kyung-1992-1997.html, (geraadpleegd op 30/8/2018).

[18] Zie: https://www.npostart.nl/sign-of-the-times/13-08-2018/VPWON_1283781 (geraadpleegd op 12/9/2018).

verhaal. Niet de martelingen die zij heeft meegemaakt, die kan ik gelukkig niet vergelijken. Maar wel haar zoektocht naar wat het betekent mens te zijn in de context van haar tijd, de ruimte die zij had en neemt en haar familiegeschiedenis die raakt aan haar en ook aan mijn eigen zoektocht. Haar theologie begint bij de ervaring van haar moeder en andere mensen die onrecht is aangedaan. Solidariteit begint daar. Niet dat je alles wat een ander ervaren heeft hoeft over te nemen en hoeft te begrijpen. Dat is onmogelijk en onwenselijk en daarin ligt het gevaar van *cultural appropiation*. Maar je kunt je wel laten raken door het verhaal van die ander waarin iets weerklinkt van die gezamenlijke zoektocht naar wat het betekent om mens te zijn en waar een 'ja' tegen het leven weerspiegeld is.[19]

Dat 'ja' zeggen tegen het leven probeerde ik vorm te geven door betrokken te blijven bij Casella en vriend te worden van de jonge remonstranten. Na een tijdje besloot ik om toelatingsexamen te doen bij het Remonstrants Seminarium.

Bij de remonstranten ervaarde ik de 'open ruimte' waarover ik las in *Een seculiere tijd* van Charles Taylor tijdens mijn studie wijsbegeerte en humanistiek.[20] In die open ruimte gaat het om het balanceren tussen het immanente kader van onze huidige cultuur, en de mogelijkheid van transcendentie ervaren waarin het kader ontstegen kan worden.

Het is een 'open ruimte' die ik terug zag in mijn stagegemeente de Kapel waarin mensen verantwoordelijkheid nemen voor de wereld om hen heen. Ook bij een theoloog als Christiane Berkvens-Stevelinck vond ik die open ruimte terug waarin ik ook wilde gaan staan, de mogelijkheid van het 'ja' zeggen tegen het leven vanuit een vertrouwen, ondanks alles (Berkvens-Stevelinck, 2017). Volgens mij kun je enkel op die plaats spreken over God. Wel ervaar ik een spanning in het open houden van die open ruimte, een spanning waaruit ook mijn scriptie voortkomt.

---

[19] Overigens is er ook nog een andere kant aan solidariteit, die ik hier nauwelijks belicht en waar ik nog geen recht aan heb gedaan. Bij de openingstoespraak van de KU Leuven in 2015 zei rector Rik Torfs het volgende over de inhoud van solidariteit:
*"Echte solidariteit is er ook voor onaantrekkelijke, vervelende, egoïstische, baatzuchtige, gevaarlijke vluchtelingen. In onze sentimentele tijden staat deze gedachte onder druk. Wij zijn geneigd slachtoffers goedheid toe te dichten, terwijl het volstaat dat ze slachtoffers zijn. Echte solidariteit is onvoorwaardelijk. Niemand is voor haar een vreemdeling."*[19]
Zijn woorden herinneren eraan dat je elkaar misschien wel niet altijd kunt vinden. Sommige werelden blijven onbereikbaar, maar daarvoor moet die gedeelde solidariteit niet uitmaken.

[20] Zie voor een verdere uiteenzetting van die open ruimte mijn paper: "Moeder, waar leven wij? *Een onderzoek naar de betekenis en relevantie van een seculiere tijd van Charles Taylor.* (2013).

**4. Van dorp, universiteit, klooster en Remonstranten naar de Verenigde Naties**

Uiteindelijk was er nog iets anders dat bepalend voor mij zou zijn en waar ik dat vertrouwen waar remonstrantse predikanten over spreken kon doorvoelen. Net als predikant Martinus Cohen Stuart kreeg ik de kans om naar Amerika te gaan. Deze kans kreeg ik door de Graalbeweging Nederland. De Graalvrouwen bestonden aan het begin van de 20e eeuw uit vrouwen die niet het klooster in wilden en ook niet wilden trouwen. Aanvankelijk waren ze missionair, maar toen ze gingen reizen namen ze bijvoorbeeld het zen-boeddhisme mee terug. Ik kwam terecht in een wonderlijke wereld van wijze en sociaal geëngageerde vrouwen die ook nog eens een spiritualiteit belichaamden vanuit hun geloof. Contemplatie en actie door en voor vrouwen komen in deze beweging samen.

Doordat de Graalbeweging een internationale status als NGO heeft, is er al lange tijd een zogenaamde *consultative status* verleend aan de Graal. Zo is de Graal elk jaar aanwezig bij CSW (Commission on the Status of Women) om hun stem te laten horen tussen activisten en beleidsmakers bij de Verenigde Naties in New York.

Wat me opviel was dat de graalvrouwen in de Verenigde Staten net als de zusters Augustinessen ook leven vanuit hun geloof. Vandaaruit komen zij in actie. Niet zozeer om het geloof constant te benoemen en erover te spreken, maar om vanuit het geloof verantwoordelijkheid te nemen voor een betere wereld. In rituelen en liederen in het Graalhuis in New York gaven wij daar met elkaar uitdrukking aan.

Tegelijkertijd ervaarde ik een grote vitaliteit in het gebouw van de VN, en vond ik de stilte ruimte die Dag Hammarskjöld heeft opgericht in het hoofdgebouw van de Verenigde Naties inspirerend. Bij het betreden van de stilteruimte is de volgende tekst in steen te vinden:

*'this is a room devoted to peace and those who are giving their lives for peace. It's a room of quiet where only thoughts should speak'*

Dag Hammarskjöld is als secretaris-generaal bepalend is geweest voor de richting van de Verenigde Naties. Hij wilde dat de VN een platform zou worden waar juist ook de landen die op het wereldtoneel machteloos zijn, ruimte zouden krijgen om te spreken en ruimte zouden krijgen om hun stem te vertegenwoordigen. De Verenigde Naties waren eigenlijk niet bedoeld voor rijke westerse landen, maar was er voor al die landen die verlangen naar een rechtvaardige wereld en elkaar in dat verlangen te ontmoeten.

Om samen te werken aan een betere wereld was deze stilteruimte voor Hammarskjöld van groot belang. Het is een ruimte die haast onzichtbaar is voor de vluchtige bezoeker, maar wel aanwezig is en blijft. De ruimte functioneert nog altijd als interlevensbeschouwelijke plek waarbij je je bij jouw bron in stilte kunt voeden.

Bij de Verenigde Naties ontmoette ik vele mensen die geloven in een betere wereld. Voor mij is geloof nooit verbonden geweest aan dogma's en geloofsinhouden, maar aan het zoeken naar een perspectief dat leven geeft. Geloven doe je omdat je gelooft dat er een wereld kan bestaan waarin mensen tot hun recht komen, tegen beter weten in. Voor mij is dat ten diepste een spiritueel besef die niet in wetten en louter intellect kan worden verankerd.

Al die ervaringen die ik heb opgeschreven vormen mij, en maken mij tot de mens wie ik ben en nog steeds wordt. Ik draag deze werelden in mij, en ga telkens weer in gesprek met ze. Als proponent bij de remonstranten breng ik deze werelden in, zoals ik dat ook in mijn stagegemeente deed en in de vieringen waarin ik voorga.

Hier komt ook het lied *Pray* van Sam Smith naar voren. Bij de Verenigde Naties was ik geïnspireerd door veel mensen. Onder andere maakte Elizabeth Nyamayaro veel indruk op mij. Zij is adviseur van de onder secretaris-generaal Phumzile Mlambo-Ngcuka. Ook is zij leider van de *heforshe movement*, waarin gendergelijkheid door verschillende acties en programma's wordt gestimuleerd en mannen een belangrijke rol spelen.

In een interview vertelt ze dat het lied *Pray* bij haar op de repeat stond [21]. Toen ben ook ik naar het lied gaan luisteren. Over de context van het lied zegt Smith zelf in een interview:

*"When I was in Iraq I had just about finished my (second) album and I hate to say it and I'm embarrassed to say it, but I had been living in a bubble until I landed in Iraq.(…). I got home and I was listening to my album which was an album about love and boys. After you come back from these places you sit down and just feel huge amounts of guilt, for where you live and your life, because you feel it's not fair that you're living your life the way you are and these beautiful kids and families that you've met are living the way they are. "So I sat down and wrote Pray and that song is about me and my relationship with the world and the news and how much it opened my eyes." [22]*

Het lied laat mij zien hoe belangrijk het is om je te bewegen in de wereld, en toont anderzijds wat religie (los van dogma's en conventies) kan doen en zijn. Dat wat je ziet, dat

[21] http://www.missionmag.org/wonder-women-elizabeth/ (geraadpleegd op 17.9.18).
[22] https://www.irishexaminer.com/breakingnews/entertainment/sam-smith-visit-to-iraq-opened-my-eyes-817425.html (geraadpleegd op 17-9-2018).

wat je ervaart, dat wat je hoort, daar kun je enkel nog 'voor bidden'. Voor mij betekent dat door middel van rituelen, stilte, en het voorgaan in vieringen woorden geven aan dat wat je niet onder woorden kunt brengen. Om dat te kunnen doen is er nog een andere dimensie van wezenlijk belang: de kunst van het luisteren. Voor zowel de dominee, kloosterling, activist en bevrijdingstheoloog is luisteren van levensbelang.

In het bekende kinderboek *Momo en de tijdsspaarders* wordt duidelijk wat dit luisteren inhoudt. Momo is een klein meisje, die helemaal alleen in een ruïne woont. Eerst vinden de stadsbewoners haar maar een beetje vreemd, maar uiteindelijk wordt ze zeer geliefd. Ze kan namelijk ontzettend goed luisteren naar wat er nodig is. Dan komen de grijze heren, de zogenaamde tijdsspaarders. Alles moet sneller, efficiënter, beter. Kinderen moeten naar kinderbewaarplaatsen, waar ze het spelen verleerd wordt. De heren krijgen iedereen in hun macht, behalve Momo. Momo verstaat de kunst van het luisteren:

*"Echt luisteren kunnen maar heel weinig mensen. En zoals Momo kon luisteren, was volkomen uniek. Momo kon zó luisteren, dat domme mensen ineens heel slimme ideeën kregen. En denk maar niet dat Momo iets zei of vroeg wat de ander op dat idee bracht, nee, ze zat alleen maar toe te luisteren met al haar aandacht en belangstelling. Daarbij keek zij de ander met haar grote, donkere ogen aan en degene die sprak voelde hem opeens gedachten te binnen schoten, waarvan hij nooit had durven dromen dat hij ze in zich had. Ze kon zo luisteren, dat wanhopige en besluiteloze mensen opeens precies wisten wat ze wilden. Of dat verlegen mensen plotseling vrijuit durfden praten. Of dat ongelukkige en bedroefde mensen vertrouwen kregen en blij werden. En wanneer iemand het gevoel had dat zijn leven volkomen mislukt en zinloos was, en hij zelf maar één van de velen, iemand waar het helemaal niet op aan komt en die net zo snel vervangen kan worden als een gebroken pot – en hij ging dat allemaal aan de kleine Momo vertellen, dan werd hem terwijl hij nog sprak, op een geheimzinnige manier duidelijk dat hij het helemaal mis had; dat men hem precies zoals hij was, onder alle mensen maar één enkele keer tegenkwam en dat hij daarom op zijn bijzondere manier belangrijk was voor de wereld. Zo kon Momo luisteren!"* (Ende, 1975/2016, pg. 17-18).

Als dominee vind ik inspiratie in het verhaal van Momo, en in al die andere verhalen van mensen die ik heb ontmoet. Luisteren naar hun verhalen betekent niet dat je een passieve houding aanneemt, maar is actief ruimte geven aan de ander. In de ruimte kan een tegenover worden geplaatst, bevrijdt van efficiëntie en prestatiedrang. Het gaat om het creëren van een vrije, en moedige ruimte, waarin we ruimte kunnen maken voor de vraag: wat betekent het om mens te zijn? Kunnen we die ruimte bij elkaar tevoorschijn luisteren, en zo ja, hoe doen we dat dan?

## 4.3 Conclusie

Steeds meer mensen van verschillende achtergronden hebben toegang tot de academische wereld, waardoor nieuwe verhalen nieuwe perspectieven met zich meebrengen en de academische wereld divers is geworden.

Zowel Anbeek als de bevrijdingstheologen roepen op om deze nieuwe perspectieven serieus te nemen. Dat wordt mogelijk door de geleefde realiteit te verbinden met wetenschappelijke reflectie. Theologie kan een belangrijke bijdrage leveren aan het doordenken van die geleefde realiteit, door de vragen van mensen te verstaan in de context van de huidige tijd.

Bevrijdingstheologen laten zien dat er nieuwe perspectieven getoond worden als strakke academische kaders worden losgelaten, en mensen hun antwoorden geven op vragen die de systematische theologie nog niet had kunnen formuleren. Deze vragen gaan verder dan het aan de kaak stellen van onrecht. Ze vertellen de verhalen van mensen die in het dominante discours niet voorkomen en laten de veelkleurigheid van ons bestaan zien.

De bevrijdingstheologen geven zo een handvat om ook bewust onze eigen kaders los te laten, en samen met mensen zelf nieuwe kaders te bouwen. Dat kan door middel van rituelen en praktijken, waardoor nieuwe verhalen verteld kunnen worden. Door te luisteren naar deze verhalen krijgen ervaringen verlies de ruimte en kunnen er tegelijkertijd ook visioenen van hoop verbeeld worden.

Bevrijdingstheologen en Anbeek verbreden op deze manier het repertoire van de theologie. Anbeek doet dat door in dialoog met filosofen en theologen naar de geleefde ervaring van verlies te gaan, bevrijdingstheologen doen dat door ook aandacht te hebben voor toegang en kansen. Zij geven woorden aan de geweldservaring en het ontnemen van kansen die systematische onderdrukking met zich mee kan brengen. Het belang van het visioen en het verbeelden van een andere werkelijkheid waarin ieder mens tot zijn of haar recht kan komen is bij hen van levensbelang om het leven ten volle te kunnen leven.

Een hedendaags sociaal remonstrantisme kan zo bestaan uit het zoeken naar nieuwe liturgische praktijken, oefeningen en disciplines die ons kunnen begeleiden bij deze exploratie. Niet alleen door naar onszelf te luisteren, maar door te luisteren naar de stemmen in de marge. Heering en Eldering vonden deze stemmen in de marge in het evangelie die zij in gesprek brachten met hun ervaring van oorlog. Anbeek,

bevrijdingstheologen, de zusters Augustinessen en de Graalvrouwen vinden de stemmen in de concrete geleefde realiteit van mensen die in het dominante discours buitengesloten worden. Juist daar kan voor hen gedeelde solidariteit ontstaan, en wordt een nieuw toekomstvisioen mogelijk waarin ieder mens tot zijn of haar recht kan komen.

Bevrijdingstheologen en Anbeek bieden een ruimte om te balanceren tussen enerzijds de geleefde ervaring en anderzijds de reflectie daarop. Belangrijke pijlers daarvoor zijn de doordenking van kwetsbaarheid en relationele autonomie vanuit contrastervaringen. Vanuit die ervaringen kunnen wij ons verbinden op een ander niveau met elkaar. Om die verbinding te kunnen maken is het oefenen van een luisterende houding noodzakelijk.

## Hoofdstuk 5: Slot

In dit eindwerkstuk heb ik een antwoord willen geven op de volgende vraag: 'Op welke wijze kunnen ideeën van de bevrijdingstheologie remonstrantse theologen uitdagen en verrijken om een hedendaags sociaal remonstrantisme vorm te geven?'

Deze vraag heb ik beantwoord door de volgende deelvragen op te stellen:

1. Waaruit bestond het sociaal remonstrantisme tot 1950?
2.Hoe dagen de ideeën van de bevrijdingstheologie remonstrantse theologen uit?
3. Hoe kunnen bevrijdingstheologieën een hedendaags sociaal remonstrantisme verrijken?

Deze deelvragen heb ik beantwoord in de deelconclusies per hoofdstuk. Aan de hand van de antwoorden die ik heb gegeven op de deelvragen beantwoord ik de hoofdvraag in dit slothoofdstuk.

### 5.1 Conclusie

Verrijking kan pas plaats vinden na uitdaging. Allereerst moet ik stellen dat ik een periode heb gekozen in de geschiedenis van de remonstranten waarin zij zichzelf flink hebben laten uitdagen door een aantal dwarse denkers binnen de broederschap. Eldering en Heering stellen de Broederschap voor nieuwe uitdagingen en vragen als het gaat om de inzet op het maatschappelijk vlak en verantwoordelijkheid die daarbij hoort.

Eldering en Heering waren zich sterk bewust van de maatschappelijke verantwoordelijkheid die zij als predikant en hoogleraar hadden om ook gemeenteleden deze verantwoordelijkheid bij te brengen. Waar Eldering felle kritiek had op het instituut kerk, zocht Heering naar een verbinding tussen maatschappelijke engagement en het zijn van een geloofsgemeenschap. De oorlogen hadden grote invloed op hun levens, en daarmee op de ontwikkeling van de broederschap. Ook al was de broederschap verdeeld over in welke mate maatschappelijke engagement tot uitdrukking moest komen, er was een besef van dat je als geloofsgemeenschap een verantwoordelijkheid hebt die je als geloofsgemeenschap kunt uitdragen.

Door bevrijdingstheologen wordt deze verantwoordelijkheid op scherp gezet. De

urgentie van bevrijdingstheologie ligt niet in het zoeken naar een verantwoording van een redelijk geloof, maar het zoeken naar een rechtvaardige samenleving waarbij mensen hun potentie ten volle kunnen ontwikkelen. Bevrijdingstheologen wijzen erop dat theologie nooit neutraal is, en dat de ervaring van mensen in de marge door theologen worden buitengesloten. Bevrijdingstheologen keren de theologie om, en nemen als startpunt juist die ervaring van mensen in de marge.

Anbeek brengt met haar theologie van de kwetsbaarheid een hedendaagse remonstrantse theologie binnen die overeenkomsten vertoont met bevrijdingstheologieën waaruit een handelingsperspectief naar voren komt. Net als bij bevrijdingstheologen is haar theologie gestoeld op de geleefde ervaring. Deze geleefde ervaring is geen ervaring van onderdrukking, maar een ervaring van verlies en daarin de confrontatie met de kwetsbaarheid van het leven waarvoor weinig ruimte lijkt te zijn in de westerse samenleving.

Ze doet dat in eerste instantie niet om maatschappelijk onrecht aan de kaak te stellen, maar om te zoeken naar oriëntatiepunten die ons kunnen begeleiden na contrastervaringen waarin ons leven zelf op scherp wordt gesteld. Vanuit de systematische theologie stelt ze vragen die ze vertaalt naar mensen nu. Tegelijkertijd is daar wel degelijk sprake van onrecht: voor deze ervaringen is binnen de muren van de universiteit en ook in de samenleving nauwelijks ruimte.

Alhoewel er vanuit die ervaring van verlies een roep om verantwoordelijkheid klinkt doordat deze ervaring onze afhankelijkheid bloot legt, wordt de inzet en betekenis van deze verantwoordelijkheid concreet in het werk van feministische bevrijdingstheologen. Het doorvoelen en doorleven van een mondiale solidariteit waarvoor theoloog Nansoom Kang andere theologen uitdaagt begint bij het zwerven tussen werelden. Door als theoloog te zwerven tussen verschillende werelden van geleefde ervaringen en constant weer daarop te reflecteren worden nieuwe perspectieven mogelijk.

Tegelijkertijd toont Anbeek dat het doorvoelen en doorleven enkel mogelijk is als je start vanuit jouw eigen ervaring en realiteit. Binnen een hedendaags sociaal remonstrantisme zouden remonstrantse theologen zich kunnen afvragen wat hen raakt en beweegt in de wereld, en die wereld ook naar de praktijk van kerk-zijn kunnen vertalen. Academische reflectie en geleefde ervaring kunnen zo samen gaan.

Dit betekent dat we als remonstrantse geloofsgemeenschap zelfkritisch dienen te blijven, en ons telkens weer moeten blijven afvragen: wat is onze toegevoegde waarde aan

de wereld? Wat zou er gebeuren als wij er niet zouden zijn? Hoe kunnen we ruimte blijven maken voor nieuwe  perspectieven en nieuwe vragen die ons in onze huidige context uitdagen?

De confrontatie met de beweging van het sociaal remonstrantisme en de bevrijdingstheologen laat zien dat remonstrantse predikanten en theologen verder mogen en kunnen bouwen aan deze wereld. Binnen de remonstrantse theologie zou meer ruimte kunnen komen voor de stemmen in de marge waardoor het oefenen van praktijken van geloof kan worden uitgebouwd en nieuwe werelden kunnen worden verbeeld.

Bevrijdingstheologen verbreden zo als ware het repertoire van remonstrantse theologen. Negatieve contrastervaringen krijgen een diepere dimensie doordat de focus eerder ligt op het geweld dat wordt aangedaan. Pas daarna kan er ruimte ontstaan voor wat verloren is of voor dat wat nooit mogelijk heeft kunnen worden. Bevrijdingstheologen laten het complexe web van negatieve contrastervaringen zien, als samenspel tussen netwerken en verbindingen van mensen, van uitsluiting en onrecht. Een besef van relationele autonomie, waarbij we inzien dat sommige mensen vanuit hun positie meer kwetsbaar zijn dan anderen en waarin we hen tegelijkertijd blijven erkennen als autonome subjecten is vanuit het oogpunt van gelijkwaardigheid van groot belang. Door als theoloog of predikant naast deze mensen te gaan staan, kunnen nieuwe werelden verbeeld worden.

Dit besef maakt ons ook bewust van de verantwoordelijkheid die met die vrijheid komt én biedt een visioen op een andere wereld. Hierbij wordt er verder gegaan dan het formuleren van een kritiek op de westerse theologie zoals Janneke Stegeman doet, en wordt er verder gegaan dan enkel het stellen dat vrouwen bij de remonstranten al lange tijd op de kansel mogen. Er wordt een stem gegeven aan die vrouwen, niet door expliciet te benoemen dat ook vrouwen een stem hebben, maar door hen aan het woord te laten. Door deze stemmen kunnen nieuwe werelden verbeeld worden.

De ontmoeting met mensen in de marge van de samenleving kunnen die verbeelding voeden, mits wij ook ruimte maken voor zijn of haar perspectief. We zien weer in dat de wereld niet altijd is zoals we haar ervaren, maar dat er ook andere mogelijkheden zijn, andere perspectieven op wat samenleven ook is en kan zijn. Die ontmoeting houdt ons kritisch, én wijst ons ook op onze verantwoordelijkheid ten opzichte van onze naaste. Dat betekent wel dat we onze positie en onze vooronderstellingen telkens weer op het spel moeten durven zetten.

## 5.2 Praktische toepassing conclusie

Wat betekent het om onze positie en vooronderstellingen telkens weer op het spel te zetten? Hoe zou ik handen en voeten kunnen en willen geven aan het handelingsperspectief dat Anbeek en de bevrijdingstheologen bieden voor een hedendaagse sociale remonstrantse theologie? In het volgende gedeelte van deze thesis geef ik een praktische toepassing die ik ga uitvoeren in mijn werk als vernieuwingspredikant in Eindhoven.

Drie projecten wil ik hier kort toelichten:

**1. De verhalenfiets**
**2. SDG Vieringen**
**3. Verbinden van generaties: plekken van intergenerationele solidariteit**

**1. De Verhalenfiets**

Met mijn project 'De Verhalenfiets' wil ik verhalen van mensen uit Eindhoven verzamelen. Deze verhalen wil ik vertellen aan de hand van voorwerpen, maaltijden en plaatsen die voor hen van belang zijn in het dagelijks leven van mensen. Op de fiets ga ik langs bij deze mensen en hoop ik dat ik een tijdje met hen mee mag leven of met hen in gesprek mag gaan.

Het idee is ontstaan vanuit mijn werkzaamheden als zogenaamde Seniorenstudent. Ik werkte als begeleider voor een dementerende man die heel zijn leven boer was geweest. Ik woonde in Soesterberg, en bezocht hem twee keer per week in Woudenberg. Dat was een uur heen en een uur terug, net zoals ik gewend was tijdens mijn middelbare schoolperiode.

Op de fiets kwamen zijn verhalen tot leven, en kon ik woorden geven aan dat wat hij met mij deelde. De fiets biedt een toegankelijk middel om mensen te ontmoeten en op de fiets de verhalen te verzamelen van de mensen die ik onderweg tegenkom.

De verhalen die deze mensen met mij delen wil ik graag tentoonstellen in de Remonstrantse kerk in Eindhoven. Ook wil ik in het verlengde daarvan een buurtmaaltijd organiseren, aan de hand van het gerecht dat deze persoon wil delen.

De verhalenfiets start vanuit een persoonlijke ervaring van mij, en bouwt voort op het theologie van de kwetsbaarheid van Anbeek. Tegelijkertijd hoop ik ook daadwerkelijk een inkijk te kijken in de levens van mensen door een korte periode met hen mee te leven. Deze ervaring laat zich overigens niet sturen, maar wordt geleid door wat zich aandient in de

verhalen van de ander. Ik wil deze thema's tastbaar en zichtbaar maken.

Iets soortgelijks heb ik gedaan door kledingstukken te verzamelen van gemeenteleden in de Kapel, en de verhalen van deze kledingstukken centraal te stellen in een viering waarin ik voor ben gegaan. Dit was een positieve ervaring voor zowel mij als de gemeente. In mijn rol als vernieuwingspredikant wil ik het groter aanpakken en de verhalen van de stad verzamelen en bij elkaar brengen om zo nieuwe verbindingen en ontmoetingen tot stand te brengen waarbij het zien van de mens centraal staat.

De verhalenfiets staat zo voor het scheppen van ruimte van dat wat niet in efficiëntie en prestatie te vangen is. Ik wil ruimte geven aan de verhalen van kwetsbaarheid en veerkracht van mensen en de verhalen achter de mens tonen. Wat maakt ons tot mensen, hoe zeggen wij 'ja' tegen het leven?

**2. SDG Vieringen**

Waar ik in het eerste project vertrek vanuit een ervaring in het verleden die voor ons belangrijk is geweest, staat in het tweede project een toekomstvisioen en het verbeelden van een nieuw wereld centraal.

In de SDG Vieringen worden de *Sustainable Development Goals* als uitgangspunt genomen. *De Sustainable Development Goals* of duurzame ontwikkelingsdoelen zijn in 2015 door de Verenigde Naties in het leven geroepen. De inzet is om met deze 17 doelen voor 2030 vooruitgang te boeken in het leefbaar houden van de aarde. Niet alleen beleidsmakers hebben deze doelen opgesteld, maar mensen van over de hele wereld zijn aan het woord gekomen om te laten weten welke doelen voor hen belangrijk zijn.

Natuurlijk moet je deze doelen niet zien als 'nieuw groot verhaal' en is het ook van belang om kritisch naar deze doelen te blijven kijken. De doelen bieden een uitgangspunt, oriëntatiepunt en alternatief verhaal waaraan wij ons kunnen verbinden en waarbij we concrete handvatten krijgen om ons in te zetten voor een leefbare aarde waarin mens en dier centraal staan. De SDG's[23] staan voor de volgende doelen:

1. Einde aan armoede
2. Einde aan honger
3. Gezondheid en welzijn
4. Goed onderwijs

[23] http://www.sdgnederland.nl/sdgs (Geraadpleegd op 5-09-2018)

5. Vrouwen en mannen gelijk
6. Schoon drinkwater en goede sanitaire voorzieningen
7. Duurzame en betaalbare energie
8. Fatsoenlijke banen en economische groei
9. Innovatie en duurzame infrastructuur
10. Minder ongelijkheid
11. Veilige en duurzame steden
12. Duurzame productie en consumptie
13. Klimaatverandering aanpakken
14. Bescherming van zeeën en oceanen
15. Herstel ecosystemen en behoud biodiversiteit
16. Vrede, veiligheid en rechtvaardigheid
17. Partnerschappen voor de doelen

Komende periode ga ik in ieder geval aan de slag met 3 doelen op verschillende terreinen: klimaat, gelijkheid en gezondheid en welzijn.

Enerzijds wil ik vieringen creëren in de kerk waarin zowel de remonstrantse kerkganger als ook andere belangstellenden zich welkom kunnen voelen. In de liturgie wil ik aandacht hebben voor rituelen, bezinning en het vertellen van verhalen.

Anderzijds hoop ik *SDG-routes* als zogenaamde experimentele viering te organiseren waarbij we kennis maken met verschillende organisaties en mensen die zich in Eindhoven met deze doelen bezig houden en waarin zij hun verhalen kunnen delen.

**3. Verbinden van generaties: plekken van intergenerationele solidariteit**

Met deze twee projecten hoop ik allereerst een begin te maken vanuit de geleefde ervaring van mensen en theologie te vertalen naar mensen van nu. Met mijn derde project wil ik ook de verbinding tussen generaties onderling bevorderen.

Uit mijn scriptie die ik schreef over jongvolwassenen bleek dat zij behoefte hebben aan rolmodellen en voorbeeldfiguren. In de Remonstrantse geloofsgemeenschap zie ik veel ouderen die veel sociaal kapitaal hebben vanuit de positie die zij hebben gehad in de samenleving. Graag wil ik deze verschillende doelgroepen verbinden met elkaar en aanspreken op hun vitaliteit en kwaliteiten.

Naar mijn idee is er weliswaar veel aandacht voor eenzaamheid bij ouderen en in zekere mate ook steeds meer bij jongeren, maar worden zij niet of nauwelijks aangesproken op verbindingen die intergenerationele solidariteit kunnen bevorderen. Graag wil ik in mijn functie ook activiteiten organiseren waarin generaties van elkaar kunnen leren door naar elkaar te luisteren en op die manier nieuwe perspectieven kunnen ontdekken.

Deze drie ideeën neem ik als uitgangspunt, en vormen de richting die ik op wil gaan. Natuurlijk worden deze ideeën in aanraking met de context van mijn werk constant bijgeschaafd door de ontmoetingen die ik heb met mensen op mijn nieuwe werkplek. Ik vertrek vanuit een kader, maar hoe die ruimte die ik ga vullen eruit gaat zien kan ik niet alleen bepalen, maar wordt gevuld door dat wat mensen met mij willen delen.

## 5.3 Beperkingen onderzoek

1. In dit onderzoek heb ik mij gericht op de periode waarin je voor het eerst kunt spreken van een sociaal remonstrantisme. Natuurlijk heeft de broederschap daarna ook een grote ontwikkeling doorgemaakt op het vlak van maatschappelijke betrokkenheid. Zoals de eerste inzegening van het kerkelijke homohuwelijk, vredeswerk en armoedebestrijding. In een vervolgonderzoek zou het interessant zijn om ook aandacht te hebben voor deze periode.

2. In mijn thesis heb ik mij met name gericht op maatschappelijk engagement en de beweging van het sociaal remonstrantisme. Natuurlijk valt er nog veel meer te zeggen over de theologie van Heering en Eldering om het fundament van die beweging van maatschappelijke verantwoordelijkheid nog duidelijker te plaatsen. Ik heb gekozen om het in deze scriptie enkel bij een beschouwing te laten. In een vervolgonderzoek zou het interessant om ook dieper in te gaan op de theologie.

3. Mijn thesis bestaat uit literatuuronderzoek van theologen binnen de Remonstrantse Broederschap. In een vervolgonderzoek zou het interessant zijn om juist ook naar de geleefde ervaring van kerkgangers te kijken, en hen te interviewen op het vlak van maatschappelijke betrokkenheid. Dit perspectief komt in mijn eindwerkstuk niet aan bod.

4. Ik heb vrijheid vooral vertaald als vrijheid van onderdrukking en vrijheid om te handelen. Het zou hierbij interessant zijn om nog verder in te gaan op deze vormen van vrijheid zoals filosoof Isaiah Berlin in *Two concepts of liberty* schrijft. Wellicht zou zo nog duidelijker kunnen worden waar het theologiseren over handelingsverlegenheid een rol speelt. Omdat mijn thesis geen filosofische uiteenzetting is waarin de ontwikkelingen van de bevrijdingstheologie centraal staan heb ik  ervoor gekozen om hier niet verder op in te gaan.

## Literatuurlijst


Anbeek, C.W. (2013). *Aan de heidenen overgeleverd. Hoe theologie de 21ste eeuw kan overleven*. Utrecht: Ten Have.

Anbeek, C.W. & Jong, A. de (2013). *De berg van de ziel. Een persoonlijk essay over kwetsbaar leven*. Utrecht: Ten Have.

Anbeek, Christa. (2018). *Voor Joseph en zijn broer, van overleven naar spelen en andere zaken van ultiem belang.* Utrecht: Ten Have.

Anbeek, Christa. (2018). Kwetsbaarheid als bron van geloof, hoop en liefde. Ontwikkeling van een dialoogspel. Tijdschrift Geestelijke verzorging, jaargang 21 nummer 91, pg. 12-20.

Berkvens-Stevelinck, Christiane. (2017). Uit liefde wil ik leven. In Holtzapffel, Koen, en Korbee, Pieter (Eds.), *In mij stroomt een rivier, remonstrantse predikanten over wat hen bezielt.* Utrecht: Uitgeverij Meinema

Borgman, Erik. Bevrijdingstheologie. Geraadpleegd op: https://www.lucepedia.nl/dossieritem/bevrijdingstheologie/bevrijdingstheologie (20-06-2018)

Cooper, Thia (ed). *The Reemergence of liberation Theologies. Models for the Twenty-First Century.* New York: Palgrave Macmillan

De Schrijver, George. (2008, oktober). Streven en de bevrijdingstheologie. Geraadpleegd op: https://streventijdschrift.be/streven-en-de-bevrijdingstheologie/ (18-06-2018)

De Schrijver, George. (2007, maart). Hoe origineel is de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie? Geraadpleegd op: https://streventijdschrift.be/hoe-origineel-is-de-latijns-amerikaanse-bevrijdingstheologie/ (20-06-2018)

Delhaes, Sieth. Geraadpleegd op: https://siethdelhaas.nl/wp-content/uploads/2015/03/Cursus-en-lezingenproject-rondom-de-Koreaanse-theologe-Chung-Hyun-Kyung.pdf\\ (30-8-2018)

Eldering, Petrus. (1928). *Evangelie en wereld.* Assen: Van Gorcum & Comp.

Ende, Michael. (1975). *Momo en de tijdspaarders*. Rotterdam: Lemniscaat

Grandia, Bram. (2017). De zondeval van het Christendom. Over de bekering van Heering. In 'Vredespiraal', kwartaalmagazine van de vereniging *Kerk en Vrede*. Gorinchem: Narratio

Gooijer-Snel, Agnes. (2006). *Groei in de gereformeerde kerk 'de Voorhof' in Andel – Beschrijving en evaluatie.* (Doctoraalsscriptie). Geraadpleegd op: https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/23423 (06-09-2018)

Latré, Bart. Strijd en inkeer. (2011). *De kerk- en maatschappijkritische beweging in Vlaanderen 1958-1990.* Universitaire Pers Leuven

Heering, Gerrit Jan. (1921). De kerk als maatschappelijk geweten. Hillegom: N.V. Uitgeversmaatschappij 'Editio'

Heering, Gerrit Jan. (1910). Gij zijt verantwoordelijk! Baarn: Hollandia Drukkerij

Hoenderdaal, Gerrit Jan. (1978). *Maatschappelijke bewustwording en uitspraken van de Remonstrantse Broederschap.* Utrecht: Remonstrantse Broederschap

Kennedy, James. De grenzen van ruimdenkendheid: het remonstrants verleden en de toekomst. Geraadpleegd op: http://www2.vrijburg.nl/archief/jubileum-remonstrantse-gemeente/james-kennedy/ (11-06-2018)

Klooster, Rienk. (2006). *Het vrijzinnig protestantisme in Nederland.* Kampen: Uitgeverij Kok

Nansoom, Kang. (2010). Transethnic feminist theology of Asia: Globalization, identities and solidarities. In Mary Fulkerson (ed), Oxford Handbook of Feminist Theology. Oxford: Oxford University Press

Noordegraaf, Herman. *P. Eldering (1868 – 1954). Een radicaal sociale predikant in de Remonstrantsse Broederschap.* Gorinchem: Narratio

Noordegraaf, Herman. (2012). Naar een vitalisering van het sociaal remonstrantisme. In: Koen Holtzapffel, Johannes Magliano-Tromp en Marijke Tolstra (Eds.), Kerk en buitenwereld. Opstellen over de kerk in de samenleving voor Marius van Leeuwen. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema

Maas, Marie Madeleine o.s.a. (2016). 'Augustinessen van klooster Casella: de handen uit de mouwen (en het hart in God)', *Een historische vertelling, en een beschouwing over een eigentijdse verdieping in de spiritualiteit van Augustinus, (*Lezing ter gelegenheid van de dertigste Augustinusdag van het Augustijns Historisch Instituut)

Rasor, Paul (2012). *Reclaiming Prophetic witness.* Skinner House Books: Boston

Rasor, Paul. (2016). *Geloof zonder zekerheid. Vrijzinnige theologie in de 21$^{e}$ eeuw* [Faith without Certainty] (Rossing, H. Houweling, W., Vert.). Vught: Uitgeverij Skandalon. (Orgineel werk gepubliceerd in 2005)

Stegeman, Janneke. (2017). *Alles moet anders! Bevrijdingstheologie voor witte Nederlanders.* Utrecht: Boekencentrum/Kok

Van Aken, Lucie J.N.K. (1947). *De Remonstrantsche Broederschap in Verleden en Heden.* Arnhem: Van Loghhum Slaternus N.V.

Van Andel, Rachelle. (2017). *Wij zijn kwetsbaar, ik ben verantwoordelijk. Een onderzoek naar het doordenken van kwetsbaarheid bij jongvolwassenen tussen 20 en 30 jaar.* (masterscriptie Theology & Religious studies), op aanvraag beschikbaar.

Van Andel, Rachelle. (2014). *De transitie naar rechtvaardige duurzaamheid.* (Paper onderzoeksseminarie Ethiek), op aanvraag beschikbaar.

Van Andel, Rachelle. (2018). *Van binnen naar buiten, en weer terug: maatschappelijk engagement bij de remonstranten.* (paper Remonstrantica), op aanvraag beschikbaar.

Van Andel, Rachelle. (2014). *Moeder, waar leven wij? Een onderzoek naar de betekenis en relevantie van 'Een seculiere tijd' van Charles Taylor.* (premasterthesis Humanistiek), op aanvraag beschikbaar.

Van Oosterzee, J.J. (1879). Levensbericht van Martinus Cohen Stuart, in: Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde , geraadpleegd op: https://www.dbnl.org/tekst/_jaa002187901_01/_jaa002187901_01_0020.php (09-07-2018)