

© Frits de Lange. All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced in any form without explicit permission from the author.

Vreemdelingen en bijwoners?

Kerkelijke visies op de minderheidspositie van christenen in de huidige cultuur

Frits de Lange

in: F. de Lange (red.), *Geloven in de minderheid?*, Kampen 1994, 183 – 201.

De relatie tussen christelijk geloof en cultuur vormt een "enduring problem", aldus H. Richard Niebuhr, als hij zijn klassiek geworden studie over deze kwestie opent.^{1[1]} Dat neemt niet weg, dat het probleem nu eens in slaap lijkt te zijn gesukkeld, terwijl het dan weer als bijzonder nijpend wordt ervaren. Dat de cultuurproblematiek in onze tijd weer hoog op de theologische agenda staat genoteerd nadat zij daar eeuwenlang een sluimerend bestaan heeft geleid, heeft een tweetal redenen, die beide op een verlies aan vanzelfsprekendheid teruggaan.

In de eerste plaats heeft het christelijk geloof in het Westen zijn plausibiliteit verloren, nu het geen deel meer uitmaakt van de basisveronderstellingen van de moderne cultuur, maar tot de religieuze overtuiging van een getalsmatige minderheid is gereduceerd. Zij is een levensbeschouwing onder andere geworden.

In de tweede plaats heeft de westerse cultuur, waarmee het christelijk geloof organisch leek te zijn vergroeid, zelf haar europa-centrische zelfvertrouwen verloren. Zij is cultuur onder de culturen geworden.

Dit gelijktijdige verlies aan vanzelfsprekendheid van het christelijk geloof en dat van de westerse cultuur samen, maakt ook een eind aan de eeuwenlang vanzelfsprekende verstrengeling van beide. Het Constantijnse tijdvak is voorgoed voorbij. De vraag naar de verhouding van evangelie en cultuur ligt weer open.

1. Het theologische gesprek

Hoe deze vraag goed te stellen, in een tijd waarin evangelie en cultuur hun oude identiteiten hebben verloren? Door in de eerste plaats niet te doen alsof zij voor het eerst gesteld wordt: vanaf Origines en Augustinus, via Thomas van Aquino en Luther tot en met Barth en

^{1[1]} H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951.

Bonhoeffer heeft de theologie voorstellen gedaan om hun onderlinge verhouding in model te brengen. En als men zich in onze laat-europese context niet wenst te spiegelen aan de vroeg-europese Bonifatius (voor wie elke heilige eik moest worden omgehakt) dan wil men het misschien wel aan zijn tijdgenoot Willibrord, die evangelie en cultuur juist in elkaars verlengde zag liggen.^{2[2]} De geschiedenis van het westerse christendom is rijk aan modellen, die in de huidige context nog eens op hun relevantie mogen worden getoetst.

Echter - en dat in de tweede plaats -, deze context is dan wel een nieuwe: die van een pluriform en mondiaal christendom. In het Westen is er sprake van een groeiend oecumenisch bewustzijn, na eeuwenlange wederzijdse uitsluiting van kerken. Tegelijk is er, terwijl in het Westen het christendom aan vanzelfsprekendheid verliest, een enorme groei en vitaliteit van niet-westerse vormen van christelijk geloof te constateren.^{3[3]} De westerse theologie kan zich met vrucht spiegelen aan de theorievorming en de praktijken van inculturatie in niet-westerse contexten.^{4[4]} Zij wordt daartoe ook gedrongen, naarmate mondiale migratie- en communicatieprocessen de westerse cultuur meer en meer veranderen en beïnvloeden.

Wie dan - met R. Schreiter - de verhouding tussen christelijke gemeenschappen, de hen omringende culturen en het evangelie als een drievoudige dynamische interactie nadrukkelijk in haar locale context plaatst^{5[5]}, zal ook in de huidige westerse situatie niet meer eenvoudig van 'de' houding van 'de' kerk tegenover 'de' cultuur willen spreken. Wat christelijke identiteit is, is niet meer a priori te poneren.

Tegen deze achtergrond wordt ook het christelijk antwoord op de specifieke vraag 'wie zijn wij, als christelijke gemeenschappen in een minderheidspositie temidden van een geseculariseerde cultuur?' tot inzet en vrucht van een pluriform theologisch gesprek in en tussen christelijke gemeenschappen. Er ligt geen blauwdruk van een antwoord klaar. De vraag naar de wisselwerking tussen kerk, evangelie en cultuur

^{2[2]} A. Wessels, Kerstening en ontkerstening van Europa. Wisselwerking tussen evangelie en cultuur, Baarn 1994, 134vv.

^{3[3]} Vgl. noot 4 van mijn inleiding op deze bundel.

^{4[4]} Vgl. A. Shorter, Toward a Theology of Inculturation, Maryknoll/New York 1988; David J. Bosch, Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991, 420vv., resp. 447vv.

^{5[5]} Robert J. Schreiter, Constructing Local Theologies, Maryknoll 1984.

is niet essentialistisch, maar uitsluitend hermeneutisch te beantwoorden.

De christelijke traditie speelt in het theologische gesprek dus niet meer als enige de hoofdrol; het actuele zelfverstaan van de kerk en van de culturen spreken ook mee. Toch is de traditie in dit driehoeksgesprek van wezenlijk belang. Zij reikt niet alleen voorstellen aan om de vraag naar de verhouding tussen evangelie, kerk en cultuur te beantwoorden, maar zorgt er ook voor dat wij haar als vraag ervaren.

In dit artikel vormt deze dynamische, want contextuele verhouding tussen evangelie, kerk en cultuur de horizon voor de volgende specifieke vraag:

wat betekenen de verschillende visies die in diverse christelijke gemeenschappen worden ontwikkeld op de verhouding tussen evangelie, kerk en cultuur voor de waardering van hun eigen eventuele minderheidspositie?

Een paar opmerkingen vooraf, eerst over de formulering en definiëring van de vraag en dan over de manier waarop ik hem wil benaderen. In de eerste plaats: de vraag is vanuit theologisch perspectief gesteld. Onder (christelijke) theologie versta ik hier het rationele gesprek van christenen over de betekenis van hun geloof in God. Ook als de academische theoloog het perspectief van de toeschouwer inneemt, doet hij of zij dat uiteindelijk met het oog op dit geloofsgesprek.

Ik neem hier dan ook mijn vertrekpunt in christelijke gemeenschappen, en niet in het gelovige individu, noch in de geseculariseerde cultuur als zodanig. Men hoeft 'gemeenschap' in dit verband niet uitsluitend als geïnstitutionaliseerd kerkelijk te verstaan. Zonder een levende gemeenschap waarin het evangelie door mensen bewust wordt geïnterpreteerd, gevierd en overgedragen sterft echter het christelijk geloof af.^{6[6]} Ik beschouw hier 'kerk' dan ook als het voorwaardelijke communicatieve kader waarin het gesprek over kerk, evangelie en cultuur plaatsvindt. 'Kerk' is voor mij elke concrete gemeenschap die dit gesprek entameert, organiseert en stimuleert. Op de voorwaarden en

^{6[6]} Ik bedoel dit kennissociologisch, niet theologisch. Vgl. P.L. Berger / Th. Luckmann, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, Londen 1979 (1e druk 1966), 178: "Religion requires a religious community, and to live in a religious world requires affiliation with that community." Vgl. ook J. A. van der Ven, Ecclesiology in context, Kampen 1993, 140: "De kerk mag dan in theologische zin van relatieve waarde zijn. In feite blijkt het zo te zijn, dat waar de kerk uitvalt, het geloof op kortere of langere termijn verdwijnt."

het oecumenisch karakter van dit gesprek kom ik aan het eind van mijn artikel nog terug.

Een tweede opmerking: onder 'kerk in een minderheidssituatie' versta ik hier het statistisch demografische feit dat minder dan de helft van de Nederlandse bevolking zich tot een kerkgenootschap rekent.^{7[7]}

Een derde en laatste definatorische opmerking: onder 'cultuur' versta ik in dit verband het "samenhangend geheel van betekenissen dat de mens oriënteert op de werkelijkheid waarin hij leeft, en hem inzicht geeft in de dingen waar het in het leven om gaat en in de normen en waarden die zijn leven richting dienen te geven."^{8[8]} Dit geheel van betekenissen verschaft mensen zowel een model van de werkelijkheid als een model voor de werkelijkheid (C. Geertz). Cultuur structureert de kennis van de wereld waarin zij leven, maar programmeert ook hun visie erop en hun handelen erin. Cultuur maakt zo communicatie tussen mensen mogelijk, maar kan haar ook blokkeren, als zij bepaalde, min of meer fundamentele (bijvoorbeeld religieuze) waarden, normen en betekenissen niet met elkaar delen. Zo ontstaan binnen een bepaalde cultuur sub- en contraculturen; zo botsen culturen onderling. Over 'cultuur' is natuurlijk veel meer te zeggen. Maar in dit verband heb ik aan een werkdefinitie genoeg.

2. Zes modellen

Nu dan de wijze waarop ik de vraag die in dit artikel centraal staat wil benaderen. Ik wil haar niet zozeer beantwoorden (stel dat dit zou kunnen), maar veeleer laten zien wat er aan vast zit. Ik doe dat met behulp van een schema van modellen. Mijn doelstelling is beperkt: ik ben hier geen actief deelnemer aan het theologische gesprek over de minderheidspositie van de kerk in deze cultuur, maar breng enigszins in kaart welke visies men daarin naar voren brengt.

Daartoe kan een model een behulpzaam middel zijn. Het gebruik van modellen dient in de wetenschap een tweeledig doel. Sommige modellen hebben een exploratieve, heuristische functie. Zij zijn ontworpen als 'zoekontwerp' voor het vinden van nieuwe inzichten.

^{7[7]} In 1991 is 57% van de Nederlanders geen lid van een kerkgenootschap. Van de jongeren tussen 17 en 30 jaar is dat 72%. Zie J.W. Becker, R. Vink, Secularisatie in Nederland, 1966 - 1991, Rijkswijk 1994.

Het begrip minderheid wordt hier uitsluitend als pendant van 'meerderheid' gebruikt. Vgl. de begripsonderscheiding in de inleiding op deze bundel.

^{8[8]} J. Tennekes, De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht, Leuven/Apeldoorn 1990, 60.

Andere (zoals het model dat hier wordt geschetst) zijn meer verklarend van karakter: zij verhelderen en synthetiseren voorhanden kennis.^{9[9]} Modellen zijn ideaaltypische constructies. Zij worden over de bonte werkelijkheid heen gelegd om de samenhang tussen bepaalde betekenissen beter te kunnen begrijpen. Ze fungeren dus als bril, en niet als foto. Ze beschrijven de werkelijkheid niet, maar interpreteren haar door er structuur in aan te brengen.

In het hier volgende schema heb ik een zestal verschillende visies op de verhouding christelijk geloof en cultuur onderscheiden: het model van de Theocratie, de Kerstening, de Twee Rijken, de Incarnatie, het Verzet en de Voltooiing. Ze verschillen van elkaar in hun beoordeling van de rol en de betekenis van het evangelie voor de cultuur. Ze corresponderen elk met een bepaalde opvatting van christelijke gemeenschap. De samenhang die er bestaat tussen de visie op de kerk, het evangelie en de cultuur in een bepaald model resulteert tenslotte in een oordeel over de eigen eventuele minderheidspositie. Ik laat eerst het schema volgen, en licht het vervolgens kort toe. Een dwarsdoorsnede, waarin ik laat zien dat elk model in de hedendaagse theologie zijn verdedigers heeft, volgt daarna. Ik beperk me daarbij - terwille van de ruimte - zo mogelijk tot nederlandse theologen.

^{9[9]} A. Dulles S.J., Models of the Church (expanded edition), New York 1987, 24v. spreekt van 'explanatory models' en 'exploratory models'.

MODEL	VERHOUDIN G CHR. GELOOF - CULTUUR	Visie op: KERK	EVANGELIE Bron van:	Houding tegenover: CULTUUR	MINDERHEI DS- POSITIE
1. THEOCRATIE	BOVEN	INSTITU UT	sacrale poli- tieke orde	negatieve cultuur- aanvaarding	princiële afwijzing
2. KERSTENING	DOOR	INSTRU MENT	eschatol. heil	positieve cultuurkritiek	praktische afwijzing
3. TWEE RIJKEN	NAAST	VERKON DIGER	geloofskenn is	indifferent	indifferent

4. INCARNATIE	BINNEN	SACRAMENT	mystieke ervaring	positieve cultuur-aanvaarding	praktische aanvaarding
5. VERZET	TEGEN	GEMEENSCHAP	radicale persoonlijke ethiek	negatieve cultuurkritiek	princiële aanvaarding
6. VOLTOOIING	VAN	RELIG. ASSOCIATIE	wijsheid	positieve cultuuraanvaarding	praktische aanvaarding

Met behulp van een terminologie die ik aan vrij aan Niebuhrs Christ and Culture ontleen, staat het christelijk geloof in mijn zes modellen respectievelijk boven de cultuur, werkt het transformerend door de cultuur heen, staat het naast de cultuur, vormt het de sacramentele binnenzijde

van de cultuur, verzet het zich tegen de cultuur of maakt het als religie voltooiend deel uit van de cultuur.^{10[10]}

Tegen Niebuhrs spreekwijze is veel in te brengen. Het verraadt enerzijds hermeneutische naïviteit, voorzover het de betekenis van 'Christus' op één noemer probeert te brengen, het getuigt anderzijds van cultuursociologisch simplisme en van eurocentrische bijziendheid, door slechts over 'cultuur' in enkelvoud te spreken. En wat te denken van de suggestie dat 'het' christelijk geloof en 'de' cultuur als zelfstandige grootheden tegen elkaar zouden kunnen worden afgewogen?^{11[11]} Christelijk geloof wordt aangehangen door lokale gemeenschappen die altijd een min of meer onderscheiden subcultuur in een cultuur vormen, ook al menen zij zelf erbuiten of erboven te staan.

Echter: zij ménen dit toch maar. Daarom is Niebuhrs terminologie mijns inziens te handhaven, mits zij als de gestileerde expressie van vormen van christelijk zelfverstaan wordt beschouwd. Modellen als 'Christus boven de cultuur', of 'Christus tegen de cultuur' zijn de ideaaltypisch gereconstrueerde resultante van verschillende normatieve christelijke visies op de sociale en culturele werkelijkheid, die er niet zozeer op uit zijn haar empirisch te beschrijven, als wel haar christelijk te 'lezen'. Deze reconstructie als zodanig is, in haar analytisch gehalte, wetenschappelijk; de gereconstrueerde visies hebben die pretentie echter niet.

De zes verschillende christelijke visies op de cultuur corresponderen met zes verschillende houdingen tegenover de cultuur. Zij variëren van negatieve cultuurkritiek (het verzetsmodel, dat uiteindelijk vaak leidt tot cultuurmijding) en negatieve cultuuraanvaarding (het Theocratie-model, dat een 'nee, tenzij'-houding aanneemt) via indifferentisme (het Twee Rijken-model) naar positieve cultuurkritiek (het Kersteningsmodel, dat kiest voor een 'ja, mits' vanuit het zelfverstaan van de christelijke gemeenschap) en positieve cultuuraanvaarding (het Incarnatie-, als ook het Voltooiingsmodel, dat eveneens opteert voor een 'ja mits', maar dan vanuit het primaat van de cultuur zelf).

Tot zover laat zich het model van Niebuhr, mits geamendeerd, goed gebruiken. Het heeft echter nog een grote tekortkoming. Het verdisconteert niet het zelfverstaan van de christelijke gemeenschappen die deze verschillende cultuurvisies erop na houden.

^{10[10]} In zijn typologie onderscheidt Niebuhr 'Christ Against Culture', 'The Christ of Culture', 'Christ Above Culture', 'Christ and Culture in Paradox' en 'Christ the Transformer of Culture'.

^{11[11]} Vgl. H.D. Regan, A.J. Torrance (eds.), Christ and Context. The Confrontation between Gospel and Culture, Ediburgh 1993, 22v.

De ecclesiologie vormt echter wel de blinde vlek, van waaruit elk model tot zijn cultuuropvatting en -attitude komt. In dubbel opzicht: zij maakt zichtbaar, zonder veelal zelf te worden gezien. De visie die in een concrete christelijke gemeenschap wordt ontwikkeld op de betekenis van het evangelie voor de cultuur wordt echter mede bepaald door de opvatting die men over die gemeenschap zelf heeft. Met elke cultuurvisie correspondeert een kerkvisie.

Het gaat bij dit laatste om meer dan om een aanvulling op de typologie van Niebuhr. De gemeente, constateerde ik hierboven, is de plek bij uitstek waar het christelijk-theologische gesprek over de cultuur plaatsvindt. Zijzelf is, als 'transcendentale voorwaarde', van constitutief belang voor de uitkomst ervan. Ik neem daarom in mijn schema ook een zestal ecclesiologische modellen op. Ook hier vind ik het wiel niet uit. Ik sluit me grotendeels aan bij A. Dulles en maak (een weliswaar) vrijmoedig gebruik van zijn uitgewogen Models of The Church. Hij komt ook tot zes modellen, vanuit de intentie met een zo klein mogelijk aantal modellen een zo breed mogelijk spectrum van hedendaags kerkelijk zelfverstaan te dekken. Vanuit diezelfde optiek onderscheid ik - gedeeltelijk parallel met Dulles - een visie op de kerk als Instituut, als Instrument, als Verkondiger, als Gemeenschap en als Religieuze Associatie.^{12[12]} Ik wijk van Dulles af door het pre-vaticaanse model van de kerk als Mystiek Lichaam in het sacramentsmodel te voegen. Bovendien zie ik het door hem later toegevoegde zesde Gemeenschaps-model niet als een integrerend, maar veeleer als een nieuw model, dat lijkt op mijn 'verzetsmodel'. Trefwoorden, die het zwaartepunt aangeven in verschillende kerkvisies, en ze daarmee (soms tot op de rand van versimpeling) sterk vereenvoudigen.

Het zijn theologische modellen en geen sociologische. Ze representeren een visie op de kerk vanuit deelnemers- en niet vanuit toeschouwersperspectief. Ze vormen in grote lijnen de articulatie van de diverse hermeneutische kaders waarbinnen het christelijk gesprek over de cultuur plaatsvindt. Deze verschillende kerkvisies impliceren verschillende spiritualiteiten. De opvattingen over de identiteit van de christelijke gemeenschap hebben hun pendant in een bepaalde

^{12[12]} Dulles schetst het model van de kerk als Institutie, Mystieke Gemeenschap, Sacrament, Heraut en Dienaar. Later voegt hij er nog een zesde, integrerend model aan toe: kerk als Gemeenschap van Discipelen. De modellen zijn niet aan confessie gebonden, hoewel de eerste drie vooral binnen de R.K.-traditie zijn ontwikkeld (de eerste twee voor, en de derde na Vaticanum II) en de vierde (kerk als 'Herald') meer in protestantse kring, waar het met name door de dialectische theologie en haar theologie van het Woord werd ondersteund. De visie op de kerk als 'Servant' is vooral in de oecumenische beweging tot ontplooiing gekomen.

geloofsbeleving en visie op het evangelie. Ik breng ook hier een sterke vereenvoudiging aan. Ik onderscheid een zestal zwaartepunten in de visie op en de beleving van het evangelie, die elk corresponderen met een bepaalde kerkopvatting en -ervaring.

Wie de kerk als een theocratisch Instituut ziet, met het monopolie op het beheer en de distributie van de heilsgoederen en het mandaat van Gods bedoelingen, zal het evangelie primair als de bron van een sacrale sociale orde ervaren (1).

Wie de kerk beschouwt als dienend Instrument in de handen van God om de komst van zijn Koninkrijk voor te bereiden (het kersteningsmodel), zal het evangelie allereerst als een bron van eschatologisch heil ervaren, dat alle terreinen van het leven doortrekt en heiligt (2).

Daarentegen zal een christelijke gemeente, die niet vooruit wil lopen op het eschaton maar zichzelf tot die tijd de rol van 'vreemdeling en bijwoner' toebedeelt (vgl. Ef.2, 19; Hebr. 11: 13; 1 Petr. 2: 11) en zo het hemels burgerschap van het verborgen Rijk Gods vertegenwoordigt temidden van het nog durende wereldrijk, het evangelie primair als bron van individuele heilskennis ervaren, die ons wordt toebedeeld in de kerkelijke Verkondiging (3).

Een sacramentele visie op de kerk beschouwt haar als de plaats bij uitstek binnen de cultuur, waar de wereld wordt opgehouden voor de goddelijke werkelijkheid. Zij zal het evangelie primair als een vorm van religieuze ervaring zien (4).

Wie de kerk daarentegen als de eschatologische belichaming van een christelijke tegencultuur, als een alternatieve sociale gemeenschap van navolgers beschouwt, zal ook in het evangelie allereerst een bron voor een radicale leef- en bestaanswijze zien (5).

Voor hen tenslotte die hun uitgangspunt voor hun visie op de verhouding evangelie, kerk en cultuur niet primair in het evangelie of de kerk zelf nemen maar in de cultuur, vormt de christelijke godsdienst het religieuze complement van de cultuur en de persoonlijkheid. De kerk is hoogstens een functionele grootheid en het evangelie een bron van wijsheid (6).

De lengtedoorsnede van het schema voltooiend, komen we zo tenslotte bij de vraag waar het om begonnen was: *wat betekenen de verschillende visies die in diverse christelijke gemeenschappen worden ontwikkeld op de verhouding tussen evangelie, kerk en cultuur voor de waardering van hun eigen minderheidspositie?* Duidelijk wordt nu waarom het antwoord op deze vraag een omweg nodig had: de

theologische inschatting van de eigen minderheidspositie hangt in doorslaggevende mate af van het christelijk verstaansmodel dat men aanhangt. De verschillende kerkvisies en hun correlerende cultuurbeschouwing conditioneren in hoge mate de uitkomst van de vraag: hoe vinden wij het om minderheid te zijn en wat staat ons nu als kerk te doen?

Om te beginnen: een theocratische kerkopvatting (1) kan zich principieel niet neerleggen bij een minderheidspositie: de ecclesiocratie is immers een noodzakelijke voorwaarde voor het realiseren van de godsheerschappij.

De aanhangers van het Kerstenings-model (2) zullen dat niet onderschrijven. Zij zullen een kwantitatieve meerderheid eerder bedreigend vinden voor de kwaliteit van de christelijke bijdrage aan de cultuur. Maar al wijzen zij een machtsuitoefening van de kerk over de cultuur af, hun model berust wel op de positieve, kwalitatieve invloed die het christelijke geloof via christenen op de cultuur uitoefent: zij vereist daarom een ruime sociale (al is dat niet alleen: kerkelijke) steun. Daarom zullen zij een christelijke minderheidspositie niet principieel afwijzen, maar hoogstens praktisch.

De kerk die het Twee Rijken-model prefereert (3) streeft niet naar positieve cultuurinvloed, maar stelt slechts een minimale negatieve voorwaarde aan de cultuur: dat zij de kerk de gelegenheid biedt om de heilsboodschap in vrijheid te verkondigen. Of de zichtbare gemeente van hoorders groot of klein is, maakt haar weinig uit: de ware kerk is verborgen, de heiligen zijn verscholen (*'abscondita ecclesia, latent sancti'* (Luther)). Ten aanzien van een eventuele sociologisch minderheidspositie staat zij, evenals ten aanzien van de cultuur als zodanig, onverschillig.

In haar waardering van een eventuele minderheidspositie staat zij niet ver van het Incarnatie-model (4), dat een sacramentele visie op kerk en cultuur voorstaat: om symbool van het goddelijke in de cultuur te zijn is geen omvangrijke gemeenschap nodig. Maar zij is er wel middelpuntvliedend voor de wereld; de wereld is er niet om haar. Wil een cultuur echter open blijven naar God, dan zal de kerk toch nadrukkelijk present moeten zijn als sacramenteel teken. Zij zal daarom een minderheidspositie aanvaarden zonder daarvoor principieel te kiezen: als meerderheid bezit zij immers een grotere kans om haar symbolische presentie gradueel beter te vervullen.

Datzelfde geldt voor het Voltooiings-model (6). Hier is geen sprake van sacramentele bemiddeling tussen kerk en cultuur. Het religieuze referentiepunt en criterium ligt niet in de kerk, maar uitsluitend in de cultuur. Mensen ontlenen aan de christelijke traditie de religieuze en

morele wijsheid om beter mens te kunnen worden. De kerk is hier geen noodzakelijke voorwaarde voor heilservaring, maar een min of meer onbedoeld neveneffect ervan. De sociale behoefte aan het vormen van religieuze associaties ten behoeve van het delen en articuleren van deze ervaring zal bij sommigen sterker zijn dan bij anderen. Hier is slechts het principe 'hoe meer zielen, hoe meer vreugd' werkzaam. Op grond hiervan is een minderheidspositie voor de religieuze gemeenschap wellicht te betreuren, maar niet principieel onverenigbaar met haar bestaansgrond. De gemeenschap heeft slechts instrumentele, en geen intrinsieke waarde.

Het Verzets-model (5) tenslotte kan niet anders dan principieel een minderheidspositie willen innemen. De roep in de navolging vraagt om een zo radicale breuk met de cultuur, het evangelie is zo veeleisend, dat slechts een kleine kring van heiligen er gevolg aan kan geven.

3. De modellen verdedigd

Ik denk dat de zes modellen de achtergrond van het huidige theologische debat over de minderheidsrol van de kerk in de cultuur kunnen verhelderen. Met behulp ervan laten zich immers de vele stemmen die zich mengen in het gesprek over de toekomst van de kerk enigszins plaatsen. De positieve instemming ('het is goed voor de kerk dat ze in de minderheid raakt') of de onverschilligheid ('het doet er niet toe, als het Woord maar klinkt') waarmee sommigen reageren op kerkverlatingscijfers, waar anderen onthutst van raken ('dit is het einde van het christendom'),^{13[13]} is niet slechts het gevolg van temperamentverschillen, psychologische afweertactieken, verkeerde inschattingen van het cijfermateriaal of verschil in cultuuranalyse, maar vindt mede zijn oorzaak in een complex van theologische overwegingen, die met de hier geschetste modellen in kaart kunnen worden gebracht. Om iets te laten zien van de manier waarop ze functioneren loop ik ze - nu in een dwarsdoorsnede - nog eens langs en laat zien op welke wijze zij in de hedendaagse theologie een rol spelen. Elk model is het gecumuleerde en uitgekristalliseerde resultaat van lange lijnen in de christelijke traditie. Aan die traditiesgeschiedenis moet ik hier voorbijgaan. Ik beperk me hier tot het aanstipsgewijs noemen van enkele (zo mogelijk nederlandse) theologen en schets in het kort hun positie.

^{13[13]} Ik verwijs naar de discussie voorjaar 1994, met name in het dagblad Trouw, naar aanleiding van het in noot 7 genoemde rapport.

1. Het model van de Theocratie berust op de idee dat heel de cultuur onder Gods heerschappij moet worden gesteld en dat daarbij aan de kerk een sleutelrol is toebedeeld. Een cultuur zonder God is aan de demonie overgeleverd. Politieke en religieuze macht horen daarom beide in handen van de kerk als zaakwaarnemer en interpreet Gods op aarde. De politieke theocratie impliceert een autoritaire ecclesiocratie. De institutionele gestalte van de kerk is van wezenlijk belang voor het goed vervullen van haar functie: het scheppen van een sacrale sociale ordening. De kerk is een modelmaatschappij, een *societas perfecta*, het voltooide Rijk van God onder leiding van Christus' plaatsvervanger. Aanvankelijk als een kritische tegenbeweging 'van onderen' tegen alle vormen van gesacraliseerde overheersing ontwikkeld, is deze visie sinds Theodosius in het westerse christendom als politiek staatsideaal 'van boven' gekoesterd.^{14[14]} Maar de R.K.-kerk heeft haar sinds Vaticanum II voorgoed verlaten. En in protestantse kring waren G.C. van Niftrik en A.A. van Ruler wellicht de laatsten die haar met kracht hebben ondersteund. Onder academische theologen wordt de theocratie nauwelijks nog verdedigd.^{15[15]} Onder religieuze fundamentalisten daarentegen vindt haar staatkundig monisme grote aanhang. Zowel van moslimzijde, als ook in joodse en christelijke kring.^{16[16]} Vandaar dat het model wel in de reeks thuishoort als een actuele optie. Aanhangers ervan diskwalificeren zich echter vaak als deelnemers aan het theologische gesprek. Zij zijn niet bereid andere opties dan de hunne in hun overwegingen te betrekken. De principiële afwijzing van hun eigen minderheidspositie resulteert in intolerantie ten aanzien van andere minderheden; zij kunnen niet eerder de zichzelf toegedachte sacrale macht uitoefenen dan dat zij zelf de politieke meerderheid vormen, dan wel de meerderheid met politieke machtsmiddelen beheersen.

2. Het Kerstenings-model heeft een aantal kenmerken gemeen met dat van de Theocratie. Ook hier is een godloze cultuur een verloren cultuur. Maar van kerkelijke politieke machtsuitoefening 'over' wil zij niet weten, slechts van christelijke cultuurinvloed 'door'. Het kerkelijk machtsmonopolie wordt afgewezen. Hierin onderscheidt kerstening zich

^{14[14]} Vgl. K. Raiser, *Ökumene im Übergang*. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989, 145v.

^{15[15]} Vgl. het afscheid van G.G. de Kruijf, in zijn: *Waakzaam en nuchter*. Over christelijke ethiek in een democratie, Baarn 1994. Aan de uiterste rechterflank van de gereformeerde gezindte wordt de theocratische gedachte echter nog onomwonden gekoesterd.

^{16[16]} Zie G. Kepel, *De Wrake Gods*. Christelijk, joods en islamitisch fundamentalisme, Baarn 1992 (vertaling van *La revanche de Dieu*, Parijs 1991).

wezenlijk van de theocratie.^{17[17]} Het kenmerkt zich juist door een weinig ontwikkelde ecclesiologie, en legt meer accent op de eschatologie. De kerk is dienaar en instrument van het ophanden zijnde Rijk van God, niet de realisering ervan. Verdedigers van dit model juichen het dan ook toe dat de kerk een ondergeschikte rol in onze cultuur is gaan spelen. Zij hebben oog voor de zonde in de kerk. De kerk valt tegen, terwijl de wereld wel eens meevalt (A. Kuyper). Zij wijzen daarom een minderheidspositie niet principieel af.

F.O. van Gennep's De terugkeer van de verloren Vader is te beschouwen als een pleidooi voor dit model.^{18[18]} De secularisatie beschouwt hij uit het oogpunt van kerkelijk machtsverlies als een zegen. Maar tegelijk constateert hij: "Ook in onze tijd blijft een zeker streven naar macht voor de kerk onvermijdelijk." (242) Macht is hier dan echter wel: christelijk gekwalificeerde liefde-macht. Als de kerk daarmee aan haar getuigenis kracht bijzet, zal zij als "dragende minderheid", die het geheim van het evangelie koestert (332)^{19[19]}, van wezenlijke betekenis kunnen zijn voor de strijd tegen de kolonisering van de leefwereld door de systemen van macht en geld. "De 'grote' kerk is de 'kleine' geworden en daarmee is haar machtsuitoefening veranderd, maar niet verdwenen. Het is immers niet ondenkbaar, dat de invloed van de kerk toeneemt, naarmate haar uiterlijke macht (sociale controle) afneemt." (243) Van Gennep ontwikkelt zo een positieve cultuurkritiek, waarbij hij de kerk opvoert als een solidaire partner in de oecumene der Verlichting. Hij maakt van de gemeente een offensieve minderheid. De gemeente vormt een 'tegencultuur', maar beslist geen getto: zij is gericht op een betere cultuur in het licht van Gods uiteindelijke bedoelingen. Van Gennep ziet de gemeente als plek waar individu en

^{17[17]} G.G. de Kruijf, a.w., verdisconteert dit onderscheid ten onrechte niet in zijn afwijzing van de theocratie.

^{18[18]} F.O. van Gennep, De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom, Baarn 1989. Als prototypisch voor het kersteningsmodel zou ik de theologie van de Britse missioloog L. Newbigin willen beschouwen. Zij verdient echter meer ruimte dan in dit bestek mogelijk is. Zie m.n. zijn Foolishness tot the Greeks. The Gospel and Western Culture, Grand Rapids 1986; The Gospel in a Pluralist World, Grand Rapids 1989; Truth to tell. The Gospel as Public Truth, Grand Rapids 1991.

^{19[19]} Van Gennep verwijst in het spoor van D. Bonhoeffer naar de oud-kerkelijke disciplina arcani (a.w., 288).

gemeenschap worden toegerust tot een andere mogelijkheid van leven.(473)

Het neo-calvinisme van A. Kuyper heeft in Nederland voor een nieuwe impuls voor het Kerstenings-model gezorgd. Hedendaagse gereformeerde theologen als G. Heitink en B. Rootmensen bewegen zich nog min of meer in zijn spoor, als ze met Van Genneep spreken over een minderheidskerk als 'tegencultuur'. In hun cultuurkritiek, waarin de kerk de ruimte biedt waarvoor in het eendimensionale seculum geen plaats meer is, is Kuyper's antithese in zekere zin weer geworden wat zij oorspronkelijk ook was: een praktische, en geen principiële: de kerk die oproept tot 'culturele ongehoorzaamheid' (A.W. Kist) doet dat ten dienste van een betere, door het evangelie doordeesemde cultuur, en niet om zich van de cultuur af te keren. Zo kiest Heitink, in de lijn van Bonhoeffer, voor een kerk "die haar oude pretenties opgeeft en haar feitelijke minderheidspositie in onze samenleving aanvaardt".^{20[20]} Hij voert een pleidooi voor "een 'belijnde' kerk als een verplichtende gemeenschap van mensen die vanuit een christelijke geloofsinspiratie gestalte geven aan een kritische tegencultuur." Deze kritiek komt voor hem niet in mindering op solidariteit met de moderne cultuur. Integendeel, het project van de moderniteit, met het daaraan inherente proces van subjectivering en differentiatie, kan wat hem betreft op kritisch-christelijke steun rekenen.^{21[21]}

3. Het model van de Twee Rijken ziet de kerk ook als 'vreemdeling en bijwoner', om het even in welke cultuur. Geseculariseerd, heidens-religieus of christelijk: de cultuur is het Rijk van de wereld, dat hoe dan ook haaks staat op het Rijk van God. Geprivilegeerd of vervolgd, groot of klein: de kerk is de gemeenschap van gelovigen die zich vormt door en rondom de verkondiging van het eschatologische Woord Gods. Wie dit model hanteert denkt aan de kerk geen specifieke cultuurtaak toe. Of zij daarbij nu zichtbaar een minderheid of een meerderheid vertegenwoordigt, is hooguit van statistisch en praktisch, niet van theologisch belang. De Twee Rijken-leer reikt in vele varianten in een lange traditie via Luther terug tot op Augustinus.^{22[22]} Zij vindt vandaag een pleitbezorger in G.G. de Kruijf. In zijn Waakzaam en nuchter pleit hij

^{20[20]} G. Heitink, Praktische Theologie. Geschiedenis - theorie - handelingsvelden, Kampen 1993, 267v. Voor zijn beroep op Bonhoeffer, zie zijn oratie: Om raad verlegen, doch niet radeloos.... Ervaringen van aporie bij de beoefening der praktische theologie, Kampen 1988, 31v.

^{21[21]} Heitink, Praktische Theologie, 44, 114.

^{22[22]} Voor Luther, zie de bijdrage van K. Zwanepol aan deze bundel.

voor een definitief afscheid van de theocratische gedachte. Die ziet hij niet alleen openlijk bij theologen als A.A. van Ruler beleden, maar ook heimelijk bij K. Barth en diens navolgers. Ook het profetisch getuigenis van de kerk tot de samenleving in naam van de Christusheerschappij is te beschouwen als een vorm van verkapte theocratie. Beter dan dit ontologische monisme is een kerugmatisch dualisme, gegrond in het Woord van God.

De Kruijf ziet de christelijke gemeente als schepping van dat goddelijk heilswoord. Gelovigen zijn in zekere zin 'slachtoffer van de waarheid', die zij niet meer voor het forum van de algemene redelijkheid kunnen verantwoorden. Zij vervreemden zichzelf hiermee gedeeltelijk van de cultuur. Hoezeer de kerk ook de communicatie zoekt, een zeker cultureel isolement is onvermijdelijk. (19) De Kruijf bespeurt in de huidige situatie een sociologische parallel met de tijd van Augustinus. In diens spoor schildert hij het aardse leven voor de gelovigen als een peregrinatio, een vreemdelingschap in de wereld, waarbij het hoogst wenselijke en haalbare vergelijk tussen het Rijk van de wereld en dat van God een soort ideologische wapenstilstand zal zijn; een utilitair minimum van eendracht en vrede, waarbij christenen op grond van hun opdracht tot heiliging zakelijk meewerken aan de instandhouding van het leven. Zij trachten in de politiek niet de hemelse gerechtigheid te realiseren, maar de aardse vrede te bewaren.

Met het inzicht dat een cultuur toch niet te kerstenen is, wil De Kruijf ons niet alleen tot theologisch realisme brengen, maar ons ook de wil ontnemen om het ooit nog eens te proberen. (97) Christelijke politiek is voor hem een zaak van ascese, terughoudendheid, scepsis, "reserve tegenover de cultuur". (173) "De staat is in het Nieuwe Testament geen voorwerp van realisering van het heil, maar terrein van samenleving. Zo zag Augustinus het. Zo zouden ook wij het weer kunnen gaan zien - zonder verenging van het Rijk Gods tot mystieke ervaring." (108)

In De Kruijfs ontwerp is er van eschatologische spanning tussen het ophanden zijnde Koninkrijk Gods en de cultuur weinig sprake. In elk geval ontvonkt daaraan geen creatieve cultuurtaak voor de kerk. "De kerk is niet geroepen tot kerstening, maar tot heiliging. Zij probeert geen instituten te winnen, maar richt zich tot de harten van mensen." (100) Voor een geheiligd leven is nodig dat christenen "ook zelf de kerk maatschappelijk zien als een religieuze gemeenschap, soms meer, soms minder in aanzien, een soort vereniging. Of de christenen nu talrijk zijn of een minderheid vormen, doet aan dat fenomeen niets toe of af." (98) Een minderheidssituatie verleidt haar noch tot wereldvlucht, noch tot een cultuuroffensief. De christelijke ethiek construeert zich geen idealen, maar "(staat) in het teken van het oefenen van geduld tot de grote dag van Christus. Dulden drukt loyaliteit en reserve tegelijk uit." (182)

4. De sacramentele kerkvisie, die in het Incarnatie-model wordt gehanteerd, is vooral door rooms-katholieke theologen ontwikkeld, in het spoor van Vaticanum II.^{23[23]} E. Schillebeeckx heeft te onzent een belangrijke rol gespeeld in de ecclesiologische verbreding en verdieping van het sacramentsbegrip. Voor hem is de Godservaring als zodanig, in haar dialectiek van onthulling en verhulling, sacramenteel van karakter. Genade-ervaring is altijd bemiddelde ervaring. De werkelijkheid verkrijgt daarmee tekenkarakter in haar verwijzing naar het heil van Godswege. Christenen zien in Jezus Christus het sacrament bij uitstek. Christus belichaamt voor hen de 'bemiddelde onmiddelijkheid' waarin God onder ons present is. Hij is het vleesgeworden Woord van God, zijn reële verschijning in onze geschapen werkelijkheid. Tegelijk blijft God in hem, ook en juist in diens menselijkheid, de Verborgene. De incarnatie fungeert als model voor elke religieuze representatie. Ook godsdiensten en kerken zijn "van de orde van 'het teken': sacrament van heil. Zij zijn de expliciete naamgeving met betrekking tot dat heil."^{24[24]}

J. van der Ven ontwikkelt zijn Ecclesiologie in context in dezelfde lijn.^{25[25]} 'Kerk als sacrament' betekent, dat de kerk verwijst naar het heil van Godswege, maar tegelijk ook instrument is van dat heil. "De kerk als teken is verwijzing en voertuig. Als teken is de kerk sacrament."^{26[26]} De kerk is er dus niet alleen terwille van zichzelf, maar staat in dienst van de wereld. De gerichtheid op het algemeen belang behoort tot haar identiteit.(40, 51)

Doel van de kerk is het tot stand brengen van religieuze communicatie. Dat houdt in dat aan elementen van de ons omgevende werkelijkheid een religieuze betekenis wordt verleend, zodat zij verwijzen naar de tegenwoordigheid van Gods heil. "Ze be-tekenen dit heil. Ze ver-tegenwoordigen het."(57v.)

^{23[23]} Vgl. L.J. Koffeman, Kerk als sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II, Kampen 1986.

^{24[24]} E. Schillebeeckx, Mensen als verhaal van God, 33. Vgl. ook de sacramentele kerkvisie van de bevrijdingstheoloog L. Boff, bijv. in diens En de kerk is volk geworden, Averbode/Apeldoorn 1987 en Sacramenteel denken en leven, Averbode/Apeldoorn 1983 (1975).

^{25[25]} J.A. van der Ven, Ecclesiologie in context, Kampen 1993, 172.

^{26[26]} idem, 106v., 147. Op deze theologische basis ontvouwt Van der Ven vervolgens een semiotische kerktheorie.

De houding tegenover de cultuur is in dit model principieel positief. Het evangelie plaatst de algemene menselijke ervaring in een naar Gods heil verwijzende samenhang. Het transformeert daarmee de ervaring, maar vervangt haar niet. Van der Ven ontwikkelt dan ook nadrukkelijk een 'ecclesiologie in context'. De kerk aanvaardt de moderne gerationaliseerde en gedifferentieerde cultuur in haar secularisering, individualisering en utilisering. Zij is geen anti-moderne basisbeweging, noch een a-moderne volkskerk, maar een kritisch-moderne vereniging (denominatie): mensen mogen er lid van worden, maar het hoeft (heilsnoodzakelijk) niet.

De kerk is echter kritisch-modern. Want ook al aanvaardt zij het proces van modernisering, zij blijft een scherp bewustzijn houden voor de negatieve gevolgen van het moderniseringsproces.⁽³⁷⁾ Zij kiest, tussen verzet en aanpassing door, voor een kritisch-moderne uitwisseling van kerk en cultuur.⁽²¹¹⁾ Haar houding temidden van de cultuur is positief-transformerend.

Een kerkelijke minderheidspositie wordt in deze visie aanvaard; zij is 'nood', noch 'deugd'. Dat kerk en maatschappij elkaar niet dekken is in deze sacramentele context geen ramp, integendeel: "De kerk is niet co-estensief met de maatschappij en hoeft dat ook niet te zijn. Ze maakt er deel van uit, ze is er een onderdeel van."⁽³⁹⁾

De kerk aanvaardt ook de haar door het moderniseringsproces toebedeelde rol in de culturele sector. Zij is tot haar religieuze kernfunctie teruggebracht, maar schikt zich hier in. Voor het zo goed mogelijk uitoefenen van haar religieuze taak is het hebben van veel leden natuurlijk een voordeel. Zij kan dan veel mensen van dienst zijn. Er mag echter principieel geen onderscheid worden gemaakt tussen kernleden enerzijds en modale, rand- en 'slapende' leden anderzijds.⁽⁵⁰⁾ Een minderheidspositie van de kerk wordt als praktisch uitgangspunt geaccepteerd: zij scheidt pragmatische voorwaarden voor het uitoefenen van haar religieus-communicatieve functie, maar maakt haar niet onmogelijk.

5. Het Verzets-model wordt relatief weinig door theologen aangehangen. Alleen in tijden van druk en vervolging leeft het op. Verdedigers van het Kerstenings-model, met hun visie op de kerk als kritische basisgemeenschap, kunnen zich echter op een aantal punten in deze visie herkennen. Als uitgesproken hedendaags vertegenwoordiger van het Verzets-model geldt mijns inziens de Amerikaanse doopsgezinde theoloog S. Hauerwas. Met W.H. Willimon schreef hij het boek

'Resident Aliens; Life in the Christian Colony'.^{27[27]} De titel verraadt al veel van de door hem verdedigde kerk- en cultuurvisie: de kerk is een gemeenschap van 'vreemdelingen en bijwoners', die haar burgerschap in de hemelen heeft (Fil. 3: 20). Zij verstaat zichzelf als een eschatologische 'colony'. Christenen krijgen deel aan deze gemeenschap door bewuste doop en persoonlijke bekering: "In baptism our citizenship is transferred from one dominion to another, and we become, in whatever culture we find ourselves, resident aliens."(12) Kerk is de concrete, zichtbare navolgingsgemeenschap van Jezus. Zij leeft volgens de ethiek van de Bergrede. Jezus transformeert haar tot een gemeenschap van nieuwe mensen. Kerk en ethiek, geloof en politiek schuiven in dit model in elkaar. De gelovigen vormen "an alternative polis, a countercultural social structure called church".(46, vgl. 30) Geloven is niet primair een intellectuele daad, geen wereldbeschouwing ('system of belief'), maar een alternatieve, want eschatologische wijze van leven. "In Jesus we meet not a presentation of basic ideas about God, world, and humanity, but an invitation to join up, to become part of a movement, a people."(21)

De overtuigingen van de christelijke gemeenschap wijken sterk af van die van de omringende cultuur. Zij zijn slechts door bekering toegankelijk. "Christianity is an invitation to be part of an alien people who make difference because they see something that cannot otherwise be seen without Christ."(24)

Christenen worden opgenomen in het verhaal van God met de wereld. Zij worden tot een grote 'family' verenigd, in een historische, sociale en kosmische samenhang geplaatst. Dat staat haaks op de moderne mythe van het heroïsche individu, levend in een leeg en doelloos universum. Hauerwas' oordeel over de cultuur is dan ook uiterst negatief. "Paganism is the air we breathe, the water we drink".(151) Maar heeft de Verlichting ons dan niet ook veel goeds gebracht? Dat is een illusie, meent hij. "The Enlightenment helped us to discover the Atombomb but also gave us the intellectual means to use it without great guilt."(100) De Westerse cultuur is voor Hauerwas primair de cultuur die Hiroshima en Vietnam mogelijk heeft gemaakt. Het Amerika van de jaren negentig verschilt voor hem niet principieel van het Duitsland van de jaren dertig: ook de democratie berust op oorlogsgeweld. Een basis, die we evenwel gauw vergeten in het systematisch geheugenverlies dat onze samenleving ons, verpakt als consumptieroes, opdringt. Wat wij vrijheid noemen is in werkelijkheid de tyrannie van de begeerte.(32)

^{27[27]} Nashville 1989. Vgl. o.a. ook zijn The Peaceable Kingdom. A primer in Christian ethics, Notre Dame 1983; A Community of Character. Toward a constructive social ethic, Notre Dame 1981.

Het Verzets-model oordeelt nog kritischer over de cultuur dan het Kersteningsmodel. In beide gevallen wordt de kerk echter als een 'tegencultuur' verstaan. Maar terwijl in het ene geval (de kerstening) de cultuurkritiek in dienst staat van de apologetiek (de idee van een betere, want christelijke cultuur), is zij in het andere (het verzet) de uitloper van de eschatologie, die onder zo'n hoge apocalyptische spanning wordt gezet, dat het onderscheiden van goed en fout in de cultuur in het licht van de grote, ophanden zijnde Grote Schifting weinig zin meer heeft.

Hauerwas neemt afscheid van de idee van een kerk die de cultuur transformeert. "The political task of Christians is to be the church rather than to transform the world." Hij breekt dan ook met de apologetiek: niet de kerk moet zich voor het forum van de cultuur verantwoorden, maar omgekeerd.(20vv.) In de lijn van K. Barth en J.H. Yoder kiest hij voor het model van een 'belijdende', in plaats van een 'activistische kerk', die zich vooral inzet voor sociale hervormingen. Een keuze met ingrijpende gevolgen voor zijn houding tegenover de cultuur: "The confessing church moves from the activist's church's acceptance of the culture with a few qualifications, to rejection of the culture with a few exceptions."(47)

De kerk-als-tegencultuur krijgt in het Verzets-model een veel zwaardere rol toebedeeld dan in het Kerstenings-model: zij is als contra-cultuur geen subcultuur binnen het geheel van de cultuur, maar een alternatieve cultuur op zichzelf, een contrast-maatschappij. Zij wil de cultuur niet verbeteren, maar vervangen. Het model stelt daarmee even overspannen verwachtingen aan de kerk als het Theocratie-model. Kerk is, aldus Hauerwas, "a completely new conception of what it means for people to live with an another."(92) Een kleinschalige societas perfecta.

Wat haar minderheidspositie betreft: zij behoort in dit model tot de vooronderstellingen van kerk, onafhankelijk van hoe de cultuur waarin zij zich bevindt haar bejegt. De kerk is een gemeenschap 'onder het kruis' en zal per definitie nooit populair kunnen worden. Jezus richtte zijn Bergrede ook aan de 'colonists', en niet aan de 'crowds'. Kerk zijn is een zaak van radicale heiliging.(76v.) De gemeente dient zich niet te richten naar de consumptie-behoefte van mensen, maar op het vormen van een ethische aristocratie. Zij is geen religieuze service-club, maar politieke avant-garde.(102) Een meerderheidspositie is voor haar identiteit als 'zout der aarde' zelfs bedreigend: het zout zou zijn kracht verliezen.(150v.)

De principiële aanvaarding van een minderheidsrol is echter niet het gevolg van een keuze voor een sectarisch bestaan, waarin de wereld doelbewust wordt ontvlucht. Als de kerk in het isolement komt te verkeren, dan alleen omdat zij er door de cultuur in wordt gedreven,

niet omdat zij ervoor heeft gekozen. (42, 155vv.) Haar marginale positie in de cultuur is een gevolg van het ongeloof van de wereld. Zij blijft echter in deze wereld teken van Gods eschatologisch offensief: tegen de wereld, maar wel voor de wereld.(51)

6. Het 'Voltooiingsmodel' tenslotte toetst het evangelie uitsluitend op haar relevantie voor de cultuur. Het heeft in tegenstelling tot de voorafgaande modellen geen geprofileerde ecclesiologie, die de eigen minderheidspositie theologisch thematiseert. Het model vindt aanhang in de kring van het vrijzinnig cultuurprotestantisme, en ook Paul Tillich's theologie van de cultuur (met zijn uitgangspunt dat 'cultuur de vorm ('Gestalt') is van de religie en de religie de substantie ('Gehalt') van de cultuur')^{28[28]} kan als representant ervan worden opgevoerd.

Ik meen echter dat ook de christelijke variant van de hedendaagse New Age-beweging in dit model kan worden ondergebracht.^{29[29]} Het betreft hier mijns inziens een actuele vorm van cultuurchristendom. Het Nieuwe Tijds-denken heeft duidelijk cultuurkritische trekken in zijn nadruk op emotie, religiositeit en heelheid (holisme), tegenover de moderne verzakelijking en versplintering. Het is een crisisdenken, waarbij de enkele mens zich alleen voelt staan tegenover een principiële onverschillige wereld. Maar deze cultuurkritiek is complementair, en niet tegengesteld aan de fundamentele waarden en normen van onze cultuur. Zij re-actualiseert in haar oriëntatie op de gnostiek een van de onderliggende hoofdstromen van de westerse cultuur, maar sluit daarbij tevens aan op dominante hedendaagse westerse waarden.^{30[30]} Centrale waarde is, zowel in New Age als in de cultuur, de vrijheid en de zelfverwerkelijking van het autonome individu. New Age is een 'doe-het-zelf-geloof', gericht op het 'ik'.^{31[31]} Het individu is zowel subject als object van religie: 'God dat ben je zelf'. Een tweede kenmerk, het anti-institutionele karakter van de beweging, moet als keerzijde van dit religieuze individualisme worden gezien. Sociale en politieke idealen zijn

^{28[28]} P. Tillich, 'Religion und Kultur' in: idem, *Die religiöse Substanz der Kultur*. Schriften zur Theologie der Kultur, (Gesammelte Werke Band IX), Stuttgart 1967, 82 - 93, 84.

^{29[29]} Ik doe dat in het spoor van H.R. Niebuhr, die in *Christ and Culture* vroeg-christelijke gnostiek en 19e eeuwse cultuurprotestantisme beide in het 'Christ of Culture'-model plaatst (a.w., 85vv.).

^{30[30]} Vgl. C.J. Klop, *De cultuurpolitieke paradox*. Noodzaak en onwenselijkheid van overheidsinvloed op normen en waarden, Kampen 1994, 64vv.; 304v., 318v.

^{31[31]} Vgl. C. Strijards, O. Schreuder, 'Nieuwe spiritualiteit', in: O. Schreuder, L. van Snippenburg (red.), *Religie in de Nederlandse samenleving*. De vergeten factor, Baarn 1990, 118 - 136, 128vv.

afwezig. "De leefgemeenschap is de leerschool voor de ontwikkeling van de persoonlijkheid. Zo worden sociale relaties geïnstrumentaliseerd, gebruikt voort het eigen geestelijk welzijn. Je leert van elkaar wat je bent en wat je kunt zijn. Andere mensen vormen de weg naar het eigen 'ik'." ^{32[32]} Met de nadruk op het kenniskarakter van religie staat New Age in een oude traditie, die van de 'gnosis'. Maar zij sluit tevens naadloos aan bij de betekenis die de moderne westerse cultuur aan kennis toekent. Vandaar dat de religieuze esoterie in het Nieuwe Tijds-denken graag dingt naar de status van natuurwetenschappelijkheid. Kennis krijgt in de moderne maatschappij de status van heilsbelofte voor het geïsoleerde individu. Wie toegang tot kennis heeft, heeft toegang tot macht, dat geldt ook religieus. ^{33[33]}

Bij deze minimale investering in het sociale is de vraag of de spirituele gemeenschap groot of klein is niet relevant. Niet de cultuur of de religieuze gemeenschap als zodanig, maar de individuen doen zichzelf tekort, als ze zich niet laven aan de verborgen bronnen van de religieuze wijsheid.

4. Conclusies

Geconcludeerd kan worden dat:

1. er in de christelijke gemeenschappen sterk uiteenlopend wordt gereageerd op de eigen minderheidspositie;
2. dat dit verschil in visie onder meer herleid kan worden tot een verschillende beoordeling van de huidige cultuur;

^{32[32]} ibid., 128. In de cultuursociologie spreekt men in dit verband van een 'cult'. 'Een cult is meer gericht op problemen van individuen, is los gestructureerd en stelt weinig eisen aan haar leden. Tussen niet-leden en leden wordt geen scherp onderscheid gemaakt; de grenzen van een *cult* zijn ambigu en het referentiekader is tamelijk veranderlijk.' (P.E.J. Buiks / R.C. Kwant, *Cultuursociologie*. Perspectief op cultuurvorming, cultuurbeweging en cultuurbeleid, Alphen aan den Rijn/Brussel 1981, 197v.

^{33[33]} vgl. Klop, a.w., 65.

3. dat dit verschil in cultuurvisie op zijn beurt weer samenhangt met een verschil in kerkelijk zelfverstaan en in visie op de aard in de inhoud van het evangelie.

Een adequaat christelijk antwoord op de vraag wat een minderheidspositie betekent, kan alleen in het oecumenisch-theologisch gesprek in en tussen christelijke gemeenschappen onderling worden gegeven. Op de uitkomst van dat gesprek kan niet worden vooruitgelopen. Voor zijn welslagen moet echter wel aan voorwaarden worden voldaan. Een goede evaluatie daarvan vraagt meer ruimte dan hier beschikbaar is. Het betreft hier immers gedeeltelijk ook criteria, die aan elk oecumenisch gesprek over een goede inculturatie van het christelijk geloof kunnen worden opgelegd. Daarbij zijn specifiek theologische voorwaarden in het geding, ontleend aan de christelijke traditie zelf (zoals de oriëntatie op het bijbelse spreken, en op datgene het over Jezus Christus getuigt), maar ook algemene, meer pragmatische condities voor het voeren van een gesprek tussen gemeenschappen en tradities (zoals coherentie in de beweringen en bereidheid tot verantwoording).^{34[34]} Ik licht er slechts de volgende uit, toegespitst op de minderheidsvraag:

1. Als formele voorwaarde geldt dat men aan het gesprek moet willen deelnemen en daarbij de ander als gelijkwaardige gesprekspartner aanvaardt. Verdedigers van het Theocratie-model en het Verzets-model hebben met dat laatste soms moeite, terwijl aanhangers van het Voltooiings-model de zin van het gesprek nauwelijks zullen inzien, naarmate hun gehechtheid aan de christelijke traditie kleiner is.

2. De analyses van de eigen minderheidssituatie en die van de cultuur dienen kritisch en ter zake te zijn. Sociale feitelijkheden en hun theologische waarderungen dienen zoveel mogelijk van elkaar te worden onderscheiden. Het ongerefleeteerd en bij voorbaat 'hinein-interpretieren' van evaluatieve oordelen in beschrijvingen van situaties (bijvoorbeeld de kerk als 'profetische rest' of als 'religieus residu') dient als ideologievorming van de hand te worden gewezen. Theologische uitspraken over de cultuur dienen bovendien niet het produkt van de 'combination of intuitionism and alchemy' te worden, waarvan zich veel

^{34[34]} Zie H.M. Vroom, 'Contextualiteit en criteria voor goed christelijk geloof', in: J. Tennekes, H.M. Vroom (red.), Contextualiteit en christelijk geloof, Kampen 1989, 32 - 50. Vgl. ook Schreiter, a.w., 144vv.; Dulles, a.w., 190 vv.

zogenaamde cultuuranalyse bedient.^{35[35]} Theologie en kerk dienen de cultuur met de maat te meten, waarmee ze zelf ook gemeten willen worden.

3. Het theologisch gesprek moet door zijn deelnemers in het kader van een prospectieve ecclesiologie worden geplaatst: inzet is het ontwikkelen van nieuwe vormen van kerkzijn in nieuwe contexten ('ecclesiogenesis'). Het vergelijken van bestaande kerkvisies ('comparatieve ecclesiologie') staat in dienst van het creëren van nieuwe, in plaats van omgekeerd.^{36[36]} Tradities (hoe oud of jong, gekoesterd of verguisd ze ook zijn) dienen onderworpen te worden aan een constante toetsing aan elkaar en aan hun actuele en toekomstige betekenis. Een fundamentalistische houding (die binnen elk genoemd model mogelijk is!) frustreert het gesprek; hermeneutisch bewustzijn (waarvoor geen visie bij voorbaat vanzelf spreekt) verhoogt daarentegen de kansen ervan.

^{35[35]} C. Geertz, The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York 1973, 30. Vgl. A.C. Zijderfeld, Staccato cultuur. Flexibele maatschappij en verzorgende staat, Utrecht 1991, 10, over het onderscheid tussen cultuurkritiek en borrelpraat: 'De cultuurkritiek ... schuwt de generalisatie en speculatie evenmin, maar deze komen voort uit en blijven in verbinding met wetenschappelijk onderzoek en theorievorming. Dat geeft de cultuurkritiek intellectuele consistentie.'

^{36[36]} Vgl. B. Hoedemaker, A. Houtepen, Th. Witvliet, Oecumene als leerproces. Inleiding in de oecumena, Utrecht-Leiden 1993, 15.