



Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/433895>

Allemaal vreemdelingen in een 'christelijk' Europa

Twée theologische pleidooien voor humaniteit

Quasimodolezing 2017

Stephan van Erp en Erica Meijers



onder redactie van Marco Derks en Peter-Ben Smit

THEOL

11

54.00

A

01

dl 59

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 59

Amersfoort/Sliedrecht 2018

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK UTRECHT



4124 7036

Allemaal vreemdelingen in een ‘christelijk’ Europa

Twee theologische pleidooien voor humaniteit

Quasimodolezing 2017

Stephan van Erp en Erica Meijers

onder redactie van Marco Derks en Peter-Ben Smit

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 59

Amersfoort/Sliedrecht 2018

MERWEBOEK

Universiteitsbibliotheek
Utrecht

Afbeelding omslag:

Miniatuur uit een Getijden- en gebedenboek, Zuidelijke Nederlanden, tweede helft 15e eeuw, BMH h9368, f. 49v (Museum Catharijneconvent).

Uitgeverij Merweboek

Elzenhof 173, NL-3363 HH Sliedrecht

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie; nr. 59.

ISBN 978-90-5787-197-9

© 2018 Stichting Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort

All rights reserved. No parts of this publication may be produced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

The "Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie" is published under the responsibility of the staff and members of the Board of Administrators of the Old Catholic Seminary.

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	5
<i>Marco Derks en Peter-Ben Smit</i>	

Christus, de vreemdeling in ons midden: migratie en de christelijke identiteit van Europa	7
<i>Stephan van Erp</i>	

Europa: christelijk of humaan?	19
<i>Erica Meijers</i>	

Personalia	27
-------------------	----

VOORWOORD

Marco Derks en Peter-Ben Smit

De vraag naar de identiteit van Europa speelt momenteel op de achtergrond van politieke debatten op nationaal en internationaal niveau. Revoluties, oorlogen, de opmars van radicaalislamitische groepen en andere ontwikkelingen in het Midden-Oosten en Noord-Afrika hebben ertoe geleid dat honderdduizenden hun toevlucht hebben genomen tot Europa. Door deze 'toestroom' van vluchtelingen, van wie in de perceptie van velen het merendeel moslim is, klinkt vanuit diverse hoeken en landen de waarschuwing dat de '(joods-)christelijke identiteit' van Europa bedreigd zou worden. Vragen naar de grenzen van dit continent en de gewenste inwoners ervan hangen dus nauw samen met vragen over de culturele kenmerken, dominante waarden en religieuze tradities van en in Europa.

Beide bijdragen in dit deel van de publicatieserie van het Oud-Katholiek Seminarie benaderen de vraag naar Europa's 'christelijke' identiteit vanuit een theologisch perspectief. Stephan van Erp ziet de 'verstorende' aanwezigheid van vluchtelingen niet als een bedreiging maar juist als een wezenlijke voorwaarde voor zo'n christelijke identiteit. Deze identiteit is immers aangewezen op diegene die als 'vreemdeling in ons midden' verkeert: Christus. Erica Meijers benadrukt dat Europa door de eeuwen heen door meerdere religieuze tradities gevormd is. Zij pleit ervoor te putten uit deze tradities in een streven naar een humane samenleving, waarin we de ander werkelijk ontmoeten.

Met de uitgave van deze twee bijdragen hopen we mensen te inspireren en een alternatief te bieden voor quasichristelijke of postseculiere melancholie en identiteitspolitiek dan wel een ontworteld en bij tijden religievijandig secularisme.

CHRISTUS, DE VREEMDELING IN ONS MIDDEN: MIGRATIE EN DE CHRISTELIJKE IDENTITEIT VAN EUROPA

Stephan van Erp

Inleiding

De taal in de media over migranten en vluchtelingen liegt er vaak niet om. Vluchtelingen komen in ‘golven’, zo klinkt het. Hun komst wordt soms beschreven als een ‘invasie’ of een ‘tsunami’. Velen denken dat deze vaak wanhopige mensen een risico vormen voor onze steeds zwakker wordende sociale cohesie, een bedreiging voor onze welvaart, een potentieel gevaar voor onze vrouwen en kinderen. We beseffen misschien onvoldoende hoe bedreigend onze wereld is voor veel mensen. Mensen die angstig of boos op vluchtelingen reageren, hebben het idee en het gevoel dat ze tot de verliezende partij behoren en dat hun identiteit, waarvoor toch zo hard werd gevochten, nu wordt afgebroken. Diegenen onder ons die het gevoel hebben dat ze met de vluchtelingen moeten concurreren om de beperkte banen en voorzieningen, worden afgedaan als xenofob en racistisch. Men vindt het niet altijd makkelijk begrip op te brengen voor de angst voor migranten. Toch onmaskert deze angst de mythe dat we er bijna in waren geslaagd een samenleving tot stand te brengen waarin het gemeenschappelijk goed centraal stond. Vluchtelingen zijn geen bringers van een blijde boodschap, zeker niet op het eerste gezicht. Ze tonen ons dat de wereld een gevaarlijk oord is en het menselijk leven kwetsbaar, en doen dat op een manier die we maar moeilijk kunnen negeren.

Migratie in Europa

Vlak na de beruchte zomer van 2015, waarin veel vluchtelingen verdronken in de Middellandse Zee, deed paus Franciscus een beroep op alle lokale kerken in Europa om een vluchtelingengezin te verwelkomen. In datzelfde weekend werden vluchtelingen die aankwamen op het station van München begroet door een grote groep Duitse burgers die borden met verwelkomende teksten ophielden. Hulporganisaties uit Londen staken het Kanaal over om de migranten te bezoeken en te helpen die waren gestrand in de kampen van Calais. Tijdens de zomer en de herfst van 2015 arriveerden er meer dan een miljoen vluchtelingen, asielzoe-

kers en andere migranten in Europa. Duitsland en Zweden namen samen, hetzij permanent, hetzij tijdelijk, minstens 600.000 van deze mensen op. Ondanks groeiende kritiek vanuit haar eigen partij en in de publieke opinie ging bondskanselier Angela Merkel voorop in de verdediging van een morele visie op het Europese liberalisme en hield ze een pleidooi voor het recht van vluchtelingen om niet te worden teruggestuurd naar hun land van herkomst.

De christelijke kerken in Europa hebben op een creatieve en vaak onopvallende wijze migranten verwelkomd en voor hen gezorgd. De Waldenzen in Italië zorgden voor veilige corridors voor duizenden migranten die de Middellandse Zee overstaken. Tijdens de zware economische crisis boden de Grieks-orthodoxe kerken onderdak en voedsel aan de vluchtelingen die gestrand waren aan de grens met Macedonië en verdedigden hun belangen. Uit Duitse, Zweedse en Britse kerken klonk zelfs de constatering dat de eigen kerkgemeenschappen opnieuw tot leven kwamen dankzij de inzet voor vluchtelingen – mensen keerden er op sommige plaatsen terug naar de kerk vanwege het getuigenis en de zorg van deze gemeenschappen voor de migranten.

Dit is echter zeker niet de enige of zelfs ook maar voornaamste reactie in de Europese politieke arena of in de Europese kerken. De Hongaarse regering haalde migranten van de trein en probeerde te voorkomen dat vluchtelingen door Hongarije naar Duitsland en Scandinavië konden reizen, en opperde op een bepaald moment zelfs om een muur te bouwen. Viktor Orbán, de Hongaarse premier, stelde dat migranten een bedreiging vormden voor de christelijke identiteit van Europa, terwijl Péter Erdő, de rooms-katholieke aartsbisschop van Boedapest, zou hebben gezegd dat het Hongaarse kerken verboden was onderdak te bieden aan vluchtelingen, ‘omdat we ons anders schuldig zouden maken aan mensensmokkel’.¹ Ook de Slowaakse, Poolse, Bulgaarse en Cypriotische regeringen kwamen met verklaringen waarin ze stelden dat ze alleen christelijke vluchtelingen zouden accepteren, aangezien moslims een bedreiging voor hun identiteit zouden vormen. Deze retoriek, zoals u weet, beperkt zich niet tot Midden- en Oost-Europa, maar begint steeds meer gemeengoed te worden en staat centraal bij de opkomst van rechts-nationalistische partijen in heel Europa. Sommige Europese leiders blij-

¹ Zie: <https://budapestbeacon.com/archbishop-claims-laws-prevent-catholic-church-from-helping-asylum-seekers/> (bezocht op 25 januari 2018).

ven aandacht vragen voor de veronderstelde onverenigbaarheid van de cultuur van de nieuwkomers en het Europese christelijke gedachtegoed.

In de loop van 2016 heeft de aandacht voor een concrete oplossing voor de migrantencrisis zowel in Europa als in het Midden-Oosten en Afrika plaatsgemaakt voor interne debatten over het beleid binnen de Europese Unie. Maar dit heeft eerder bijgedragen aan allerlei politieke impasses: pogingen om te komen tot een einde of een beperking van het Verdrag van Schengen, voorstellen om het systeem van Dublin zo aan te passen dat de landen waar vluchtelingen binnenkomen (voornamelijk Italië en Griekenland) verantwoordelijk worden, een dubieuze overeenkomst met Turkije, en de inspanning om de lasten over het gehele continent te verdelen door 120.000 mensen over de Europese landen te verspreiden. Overal zijn er nu politieke partijen die zich tegen migranten richten: anti-migratie retoriek maakte een belangrijk deel uit van de Brexit-campagne in het Verenigd Koninkrijk, François Fillon stelde dat Frankrijk is gebaseerd op joods-christelijk-seculiere waarden die door islamitische burgers en migranten geaccepteerd moeten worden, en Victor Orbán beweerde dat Hongarije moest dienen als bolwerk voor de Europese, christelijke waarden. De retoriek in ons eigen land kennen we maar al te goed. En terwijl dit politieke moeras en het groeiende nationalisme steeds ernstiger worden, leiden de zich maar voortslepende oorlog in Syrië, de onmenselijke omstandigheden in de kampen in Jordanië, Turkije Libanon en Griekenland, en de gevaren van een oversteek over de Middellandse of de Egeïsche Zee tot de wanhoop of de dood voor miljoenen mensen.

Ontbreekt het Europese politici, academici en kerkleiders aan een krachtig politiek en moreel voorstellingsvermogen? De situatie is natuurlijk complex. De financiële problemen in Europa, de Griekse staatsschuld, het conflict in Oekraïne, de angst om volop te interveniëren in het Midden-Oosten waardoor er maar geen einde komt aan de oorlog in Syrië, de terechte zorgen die men heeft over de veiligheid door de terroristische aanslagen in Parijs, Brussel, Nice, Berlijn, Londen en Stockholm, de gevolgen van de Brexit – dit zijn stuk voor stuk factoren die we niet kunnen en mogen negeren. Maar hoe moeten we vanuit de kerken de vluchtelingencrisis zien? Wat zijn de christelijk-theologische opvattingen en christelijk-maatschappelijke verantwoordelijkheden als het om vluchtelingen gaat? Is de beste christelijke respons een verdediging van de joods-christelijke waarden als rechtvaardiging voor de beperking van de aantallen migranten en vluchtelingen? Hoe kunnen de christelijke kerken omgaan met de impasses, de blokkades en de kampen die zo veel

mensen in hun greep houden? Hoe kunnen we om gaan met de angst en de politieke apathie die veel mensen in Europa en Noord-Amerika ervan weerhoudt te handelen?

Om bij te dragen aan een antwoord op deze vragen, zou ik graag verder willen nadenken over wat men in Europa zou kunnen bedoelen met 'christelijke identiteit', die door sommigen als reden opgevoerd wordt om migranten buiten de deur te willen houden, terwijl het voor anderen een motivatie vormt om migranten te helpen. Sommigen beweren dat christelijke identiteit aan verandering onderhevig is en aan herformulering toe is, terwijl anderen beweren dat zij wordt bedreigd door de islam en het secularisme en daarom moet worden beschermd. Ik ben er persoonlijk niet zo zeker van of Europa ooit een helder afgebakende christelijke identiteit heeft gehad, en ik zie ook niet direct waarom we een dergelijke identiteit nog eens opnieuw zouden moeten verwoorden of onderstrepen. Ik ben geen socioloog of politiek analist, en heb ook niet de neiging me te laten verleiden tot de pragmatiek van de standpuntbepaling. Als theoloog daarentegen, zou ik wel een pleidooi kunnen houden voor het christelijk geloof, dat ongetwijfeld kan en naar mijn mening ook moet bijdragen aan een Europese politiek en aan een moreel – of beter: religieus – antwoord op migratie. Maar dan niet zozeer als standpunt of mening, maar eerder als een gehoorzaamheid aan een roep tot verantwoordelijkheid.

De teloorgang van Europa's identiteit

Voordat ik dieper inga op hoe ik zelf tegen christelijke identiteit aankijk, wil ik eerst iets zeggen over enkele visies op de identiteit van Europa, om dan vervolgens aan te geven dat een christelijke visie echt een heel eigen uitzicht op onze situatie biedt.

Het lijkt tegenwoordig een hachelijke zaak te zijn om de Europese identiteit vast te willen leggen. Sinds de Britse historicus Christopher Dawson zijn *Understanding Europe* publiceerde in 1952,² verschenen er talrijke boeken en artikelen in dezelfde geest over de kwetsbaarheid van het Europese project, veelal geschreven vanuit de zorg om de teloorgang van de Europese cultuur en de Europese waarden. Elke huidige inspanning het tij te keren lijkt een ijdele poging en men lijkt op een doodlopend spoor terechtgekomen. Met het sluiten van de grenzen en het opschroeven van de terreurdreigningsniveaus lijkt het Europese bescha-

² C. Dawson, *Understanding Europe*, Londen 1952.

vingsideaal – Geen oorlog meer! – aan zijn einde te zijn gekomen. Of is hiermee de tijd gekomen om de Europese identiteit te herzien en een nieuw ideaal voor de toekomst te formuleren? Wellicht, en ik zal dat zo vanuit een christelijke visie ook doen. Maar eerst heb ik enkele bedenkingen bij Europa en het formuleren van haar identiteit

De roep om een sterke identiteit klinkt in mijn oren naar een geluid uit de twintigste eeuw, waarin de Europese landen twee wereldoorlogen te boven moesten komen, nog voordat men de negatieve consequenties van de industrialisatie had leren beheersen. Behalve de roep om een nieuwe politieke en economische samenwerking uitte men in de vorige eeuw meerdere malen het verlangen naar een nieuw elan, een hernieuwd verstaan van het eenheidsideaal dat ooit ten grondslag had gelegen aan de totstandkoming van de Volkenbond in 1919 of nog veel langer geleden, aan de Vrede van Westfalen in 1648. We weten van de geschiedenis van het interbellum en daarna dat het verwoorde ideaal altijd ook de uitdrukking is van de pragmatiek waar het met terugwerkende kracht de ideële fundering van vormt. Wat zich laat kennen als ‘identiteit’, is feitelijk de taal van de verbeelding of de ideologie die het draagvlak voor reeds genomen politieke beslissingen moet mee helpen creëren. Die volgorde – dat ons concept van identiteit ter rechtvaardiging dient van ons handelen – leert ons dat wie zoekt naar een nieuwe identiteit voor Europa eerst zou moeten bepalen welk politiek ideaal men wil ondersteunen, om vervolgens de identiteit naargelang te formuleren. Maar eigenlijk zou een gezamenlijke Europese identiteit niet de uitdrukking behoren te zijn van een bepaald politiek programma.

Men hoopt wellicht dat de formulering van een nieuwe identiteit de politiek een kritische, maar constructief-andere richting kan wijzen. De verbeelding opnieuw aan de macht. Dit laatste zou echter weleens het probleem kunnen zijn van het laatmoderne Europa, dat in de fuik is gelopen van een overvloed aan eigen verbeelding. De ideële formulering van het Europese project is minstens deels debat aan de versterkte Europese identiteitslogica. Ook in de vorm van het vaststellen van enkele moderne waarden en deugden (zoals vrijheid, gelijkheid of dialoog). Wordt het niet juist tijd om de identiteit los te laten?

Een tweede bedenking bij het herformuleren van de Europese identiteit is dat ik mij afvraag wie daar nu eigenlijk op zit te wachten, behalve dat het als een tijdelijke bezwering van onze angsten kan dienen. De roep om een versterking van de identiteit voor Europa klinkt wat sentimenteel en doet vermoeden dat hier een generatie aan het woord is die het optimisme van de wederopbouw of de politieke idealen van '68 heeft

zien verdampen. Heeft een jongere generatie van twintigers en dertigers eigenlijk wel behoefte aan een Europese identiteit of leven ze de Europese droom allang? Velen werken immers in andere Europese landen – en daarbuiten – of hebben minstens vriendschappen en netwerken die vaak over de grenzen van hun eigen land heen gaan. De eenentwintigste-eeuwer *is* een Europeaan – en heeft geen ideologische herformulering of bescherming van de identiteit nodig om dat te verwezenlijken. Zoeken Europese politici naar een nieuwe identiteit of gaan die aan het tijdelijke karakter van hun eigen *Realpolitik* ten onder, zodat er geen tijd overblijft om na te denken over de toekomst? Zoeken nieuwkomers naar een nieuwe Europese identiteit of gaat het hun enkel om een Europa waarin zij veilig en welvarend kunnen leven? Veiligheid en welvaart: het lijken me nou niet de aspecten te zijn die een Europese identiteit zouden moeten vormen want deze worden nu juist bedreigd, waardoor de roep om een sterke identiteit juist harder klinkt. Nogmaals: Wordt het geen tijd om onze identiteit los te laten?

Gebrokenheid als universele christelijke identiteit

Er bestaan allerlei strategieën om een al te sterke identiteit te vermijden. Mensen roepen op tot tolerantie en respect voor de ander, of denken de huidige situatie voor te kunnen stellen als een waarin we over vloeiende of meervoudige identiteiten moeten spreken. Maar veelal zijn dit constructies van een culturele of academische elite, die op geen enkele manier de angst van velen serieus neemt. Diversiteit is volgens de logica van de angst juist het probleem in plaats van de oplossing, en hoezeer culturele en religieuze diversiteit ook onze werkelijkheid is, toch kunnen de verdedigers ervan niet goed uitleggen waarom we de ander eigenlijk in zijn andersheid zouden moeten respecteren. Liquiditeit – het hebben van een vloeiende of meervoudige identiteit – motiveert de angst juist, en constateren dat het nu eenmaal zo is, is olie op het vuur.

De omgekeerde variant van dergelijke identiteitsrelativerende strategieën is om van de zorg en solidariteit die Europeanen tegenwoordig aan de dag leggen een christelijk verhaal te maken. Op de stranden van Lesbos en in de tentenkampen van Calais en Duinkerken werd en wordt hard gewerkt door geseculariseerde jongeren die elk zo hun eigen beweegredenen hebben om hun steentje bij te dragen. Als de toekomst hen toekomt, dan bewijst hun seculier gemotiveerde gastvrijheid dat de identiteit van Europa niet per definitie christelijk zal zijn, ook al is er geen scherpe tegenstelling tussen hun handelen en dat van christenen. Het heeft weinig zin om van die laatste constatering dan alsnog een hoopvol

christelijk verhaal te maken, door er al te vanzelfsprekend een continuïteit met het christelijke verleden in te zien. Hoe dan ook, de zorg om anderen is, zo weten we maar al te goed, niet voorbehouden aan gelovigen. De gastvrijheid voor migranten toont niet direct de ziel van het christelijke Europa in een nieuwe gedaante, maar laat wel degelijk iets zien van het oude én het nieuwe Europa, dat blijkbaar meer is dan een christelijk project, ook al heeft het christelijk geloof er een belangrijke plaats.

In plaats van de christelijke identiteit in Europa te herformuleren als een identiteit naast andere, of als een cultuur van waarden (zoals tolerantie, zorg en solidariteit) wil ik een pleidooi houden voor de universaliteit van het christelijk geloof, dat mensen in staat stelt elke identiteit achter zich te laten, zodat Europa van eenieder kan worden.

Om de eigen christelijke bijdrage aan de Europese toekomst te verhelderen, zal ik, zij het met enige aarzeling, nu dan toch een poging wagen te formuleren wat christelijke identiteit zou kunnen zijn. Een socioloog zou waarschijnlijk een totaal ander antwoord geven, maar als theoloog zou ik willen stellen dat ze wordt gevormd door de bron van het leven waar christenen op hopen, waarvoor ze geloven te bestaan, een identiteit bovendien die hen en de rest van de wereld gerechtigheid zal brengen. Christelijk leven wordt gevormd door de gehoorde roep om te reageren op de actuele situatie, waarbij die reactie dan een uitdrukking is van het verlangen om bij te dragen aan het gemeenschappelijke goed, dat voor christenen de beloofde toekomst is waarop ze hopen. Dat doen ze dus niet door de actuele situatie te negeren, te ontkennen of eraan te ontsnappen, maar door zonder enig voorbehoud eraan bij te dragen en zo de beloofde toekomst te belichamen. Dat is wat christelijke theologen 'voortgaande incarnatie' noemen, een gelovig woord voor Gods aanwezigheid in de geschiedenis, en dat ons oproept Christus na te volgen, een praktijk van vertrouwen ondanks het vermeende tegendeel en van blijvend risico nemen, ook na tegenslag.

Voortgaande incarnatie vormt de kern van wat de de auteur van de Brief aan de Kolossenzen schrijft, wanneer hij zegt, 'Op het ogenblik verheug ik mij dat ik voor u mag lijden en in mijn lichaam aanvullen wat nog ontbreekt aan de verdrukkingen van de Christus, ten bate van zijn lichaam, dat is de kerk' (Kol. 1,24). Daarmee bedoelt hij niet te zeggen dat de vervolging, de gevangenschap en de martelingen die hij moest ondergaan iets goeds waren, zoals in een bepaald type theologie Christus' lijden wordt gezien als een genoegdoening voor de zonden van de mens. Zijn eigen leven van inspanningen en pijn getuigt echter van zijn

geloof in de christelijke boodschap, namelijk dat in de gebrokenheid van de levens van mensen en in de pogingen om te verzoenen en te helen de glorie van God aanwezig komt en dat het de moeite waard is om ons in te laten met deze verborgen aanwezigheid, zelfs wanneer dat betekent dat de pijn en de moeite er niet minder om zullen worden en wellicht zelfs zullen toenemen. Dat is volgens Paulus het mysterie dat werd geopenbaard in de opstanding uit de dood van de gemartelde Jezus, wat vraagt om een voortgaand antwoord van de christelijk gelovigen: 'om het geheim te verkondigen dat verborgen was voor alle eeuwen en alle generaties, maar dat nu is geopenbaard aan zijn heiligen. Hun heeft God bekend willen maken hoe machtig en hoe wonderbaar dit geheim is onder de heidenvolken. En het luidt: 'Christus is in u', en ook: 'de hoop op een eeuwige heerlijkheid' (Kol. 1,26-27). Volgens Paulus zijn mensen elkaars hoop, elkaars verkondigers van de hoop, elkaars bron en thuis, waarin God zich manifesteert, in de gebrokenheid van onze afhankelijkheid.

Deze afhankelijkheid vormt volgens Erik Borgman in zijn laatste boek, *Leven van wat komt*,³ de kern van wat hij noemt de katholieke visie op christelijk-maatschappelijk leven en het hart van de sociale leer van de Rooms-Katholieke Kerk. Het is volgens hem een universele opvatting die alle mensen van goede wil betreft, iedereen die het zwaar heeft, die faalt en valt, die wint en slaagt in het streven naar het gemeenschappelijk goed. Als de ledematen van een lichaam, van de gemeenschap die de kerk is, hebben ze elkaar nodig. Mensen zijn elkaars hand en voet, oog en oor, hart en hoofd, schrijft Paulus (1 Kor. 12,14-26), opdat Gods glorie zich zal openbaren in alle inspanningen en al het lijden dat mensen ervaren op de weg die ze samen gaan, met elkaars hulp en dankzij elkaars inzet.

Thomas Merton (1915-1968), de Amerikaanse trappistenmonnik, sprak over de christelijke gemeenschap als een lichaam van gebroken beenderen. Voor hem is dit specifieke lichaam het lichaam van Christus, het lichaam dat in ons opstaat, en als zodanig is het deze aanwezigheid van de opgestane Christus die christelijk identiteit vormgeeft. Merton beschrijft die aanwezigheid als volgt: 'Christus wordt verscheurd, ledemaat voor ledemaat, God in ons wordt vermoord.' Toch is het juist hierin dat Gods solidariteit met ons zich manifesteert. Wanneer Jezus, beeld

³ E. Borgman, *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving*, Zoetermeer 2017.

van de onzichtbare God (Kol. 1,15), de woorden spreekt: Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij Mij verlaten? aan het einde van het evangelie volgens Marcus (Mar. 15,34) en volgens Matteüs (Mat. 27,46), is dat een uiting van ultieme wanhoop en protest, maar ook het ultieme getuigenis dat God aanwezig is gekomen in de gebrokenheid, en als zodanig de levensbron van het geloof is die kracht verleent tegen het cynisme, de lethargie en de gelatenheid.

Christelijke identiteit beweegt dus in een gebroken gemeenschap, een lichaam dat bestaat uit gebroken beenderen en dat niet ophoudt op te staan tegen het lijden en het onrecht. Ze wil helen, niet door een aanwijsbare eenheid of identiteit te zijn, maar eerder als de oproep om te reageren; door haar bewustzijn van de wederzijdse afhankelijkheid, haar jammerklacht en gebeden, en haar genadedaden.

Het concept van 'christelijke identiteit' is eigenlijk problematisch, omdat het ruimte laat voor een programmatisch gebruik dat dan vervolgens al te exclusivistisch kan worden ingezet tegenover andere zogenaamde 'identiteiten', ook al belijden hun verschillende vertegenwoordigers open te staan voor elkaar. In plaats van te leven met één bepaalde identiteit te midden van andere, leven christenen een onvoltooid, gebroken leven dat ze universeel delen met anderen. Daarom wordt hun identiteit bepaald door een gebrek en door wat er niet is, in plaats van door een reeks duidelijke kenmerken of door een vaststaande ethiek, hoezeer we ons ook voorstellen dat ze in beweging is of openstaat voor anderen.

Migratie en christelijke identiteit

De schrijnende aspecten van migratie brengen ervaringen teweeg die christenen raken in hun geloof. Voor christenen is de dienst aan migranten een opdracht die direct voortvloeit uit de werken van barmhartigheid die in de parabel van de schapen en de bokken staan beschreven (Mat. 25,31-46) als de dienst aan Gods Koninkrijk. Gehoor geven aan die opdracht motiveert gelovigen om van elk dramatisch lot weer een bestemming te maken, van elk gedwongen wegtrekken weer een op weg gaan. Het is dit geloof, dat zich in het tekort en in de respons op dat tekort manifesteert, dat een christen in staat stelt in elke migrant de figuur van Christus te zien. Op de laatste Werelddag van Migranten en Vluchtelingen verwees Paus Franciscus naar de volgende evangelietekst: 'Wie in mijn naam één zo'n kind bij zich opneemt, neemt mij op; en wie mij opneemt, neemt niet mij op, maar hem die mij gezonden heeft' (Mar. 9,37; vgl. Mat. 18,5; Luc. 9,48; Joh. 13,20).

Anderen verwelkomen, is teken willen zijn van het gegeven dat in de migrant zichtbaar wordt dat God mens is geworden. Het geloof dat gewekt wordt door de confrontatie met vreemdelingen uit zich dus niet alleen in ons charitatieve handelen, in onze waarden, maar ook in het zien van Christus in elke migrant. Christus wordt verwelkomd in de verwelkoming van elke vreemdeling, niet zozeer omdat Christus ook een pelgrim en een vreemdeling was, maar eerder omdat in de thuisloosheid en het lijden van migranten de belofte van Gods Koninkrijk wordt geschonden. In elk individueel geval waarin die schending plaatsvindt, is Christus ook een thuisloze, en als die aan een gesloten deur staat, wordt een universele boodschap genegeerd. Dit gelovige perspectief dat Christus ziet in de vreemdeling, maakt duidelijk dat gelovigen het evangelie niet zozeer nodig hebben om betekenis of waardigheid te geven aan een anders zo schrijnende situatie, maar dat het evangelie hen toont hoe ernstig de schrijnende situatie is en hoe die situatie uiteindelijk de doorbraak van Gods Koninkrijk belemmert.

Vanuit een christelijk perspectief verstoort migratie de bestaande en beloofde orde zowel in de levens van de migranten als in de samenlevingen die hen onderdak bieden. De migrant is de verstoring van een orde die er was en nog steeds is en die in al haar gebrokenheid zowel een openbaring is als voltooiing behoeft. Het zou bijzonder naïef zijn om tegenover deze gebrokenheid simpelweg een identiteitspolitiek van idealen en waarden te plaatsen, in de hoop dat dit voldoende zal zijn om mensen te motiveren om migranten te helpen. De reconstructie van identiteiten leidt vaak tot al te idealistische ideeën over zinvolheid en zingeving. In plaats daarvan is het zo dat migranten door een idee van identiteit te verstoren nu juist een onderbreking vormen van een orde die de werkelijkheid toont als onvoltooidheid, de gebroken werkelijkheid van Christus. De kerkelijke en theologische uitdaging is daarom niet zozeer gelegen in de reconstructie van een christelijke identiteit die de hulpverlening aan migranten ondersteunt. Nee, eerder is het de taak van de kerken om een kritisch antwoord te formuleren op de vraag hoe het kan dat de vreemdeling het geloof van de mensen die zich door hen aangesproken voelen, nieuw leven inblaast, en hoe zo dus het gezelschap van vreemden onze (ook christelijke) identiteit meebepaalt.

In een essay over de aard van de theologie bekend de Amerikaanse schrijfster Marilynne Robinson dat ze laat in haar leven tot de ontdek-

king kwam dat Christus het centrum van de hele schepping is.⁴ Het duurde even om tot dat inzicht te komen, zo schrijft ze, want dit kosmische geloof in Christus lijkt in zijn alomvattendheid in tegenspraak te zijn met de kwetsbaarheid van Jezus' menselijke natuur. Volgens Robinson is de incarnatie evenwel een teken en instrument van het gegeven dat de humaniteit inherent is aan de schepping. Kosmologie en antropologie zijn dus innig met elkaar verbonden. In de theologische en kerkelijke reacties op migratie leidt een nadruk op de menselijke natuur van Jezus vaak tot een oproep tot humanisering en ethisch handelen. Dat die menselijkheid ook iets is van de scheppingsorde die in Christus is geopenbaard en herschapen, wordt daarbij vaak vergeten of niet bereflecteerd. Humaniteit is volgens Robinson echter, voordat deze als ethische opdracht wordt ingezet, een onontkoombaar ontologisch gegeven, intrinsiek aan de werkelijkheid, 'omdat Christus vanaf het begin bij God was en zonder hem niets geschapen zou zijn'.⁵

De humaniteit die Robinson zo in het hart van de werkelijkheid plaatst, kan niet zomaar als moreel instrument worden ingezet in de migratieproblematiek. Die humaniteit treedt in de situatie waarin veel migranten verkeren immers aan de dag als een gebroken werkelijkheid, dus als verstoorde of niet-verwerkelykte orde. Natuurlijk kan de pijn in de gebroken werkelijkheid van migranten door mensen deels worden verzacht. De onvoltooide scheppingsorde die ons in de migrant tegemoet treedt, kan vanwege haar onvoltooidheid door mensen worden vormgegeven en veranderd, maar dat is niet de enige manier waarop humaniteit zichtbaar wordt. Robinson schrijft dat de gegeven orde die in Christus is herschapen tegelijkertijd zo diep in het menselijk vertrouwen ligt genesteld dat het als een dwaasheid voorkomt om tegen haar in te gaan. Gezien in dat licht is de migrant de gestalte waarin twee aspecten van de scheppingsorde en de menselijke toewijding eraan samenkomen: respect voor een humaniteit die geschonden is en de roep om verantwoordelijkheid te nemen tegen een verdere schending ervan. Zo kunnen gastvrijheid en zorg gezien worden als werken van barmhartigheid, als tekenen van de orde die in Christus is herschapen.

⁴ M. Robinson, Theology, in: idem, *The Givenness of Things. Essays*, Londen 2015, 209-226.

⁵ Ibid., 209.

Besluit

Christus zien in de geschonden orde die in de vluchteling naar ons toekomt, toont ons het beeld van God. Mozes, die Egypte ontvluchtte, hoorde een stem uit de brandende doornstruik die niet verbrandt. Wanneer hij deze voorzichtig benadert, spreekt God tot Mozes vanuit die doornstruik:

Ik heb de ellende van mijn volk in Egypte gezien, de jammerklachten om zijn onderdrukkers gehoord; ja, Ik ken zijn lijden. Ik daal af om mijn volk te bevrijden uit de macht van Egypte, om het weg te leiden uit dit land naar een land dat goed en ruim is. (Ex. 3,7-8)

Gods bevrijdende kracht is als een brandende doornstruik, aanwezig middenin de gebrokenheid van de levens van mensen die onderweg zijn, verbonden met de 'doornen' van hun lijden en hun strijd om te overleven. De stem in de brandende doornstruik die tegen Mozes spreekt laat zien dat het een van de eigenschappen van God is dat hij de actuele situatie begrijpt. En met een ogenschijnlijk onuitroeibaar verlangen om ertoe te doen voor een toekomst waarin de wereld werkelijk zal worden voltooid, geloven christenen dat mensen het evenbeeld zijn van die God. Dat laat zien dat onze identiteit niet zozeer een afgerond geheel is dat wordt geschonden door anderen, maar dat ze fundamenteel tekortkomt en gebroken is. Het laat ook zien dat ons delen van die gebrokenheid met vreemdelingen desondanks een serieuze poging is om het goede leven te bereiken waar het menselijk bestaan op is gericht: een plaats van de hoop waar iedereen mag vertoeven en waar allen op doortocht zijn naar het rijk van de vrede.

EUROPA: CHRISTELIJK OF HUMAAN?

Erica Meijers

Inleiding

In zijn lezing plaatst Stephan van Erp kanttekeningen bij de her en der opkomende roep om 'de christelijke identiteit van Europa' te beschermen dan wel opnieuw te formuleren. Tegelijkertijd ziet hij wel redenen om te pleiten voor een bijdrage van het christelijk geloof aan Europese politiek.

Ik sluit in mijn bijdrage aan bij zijn scepsis ten aanzien van een hedendaags 'christelijk' Europa vanuit een cultureel perspectief. Door de overal opkomende vraag naar de identiteit van ons continent niet als een vraag naar het wezen van 'onze' cultuur op te vatten, maar als een vraag naar de toekomst, kom ik tot de conclusie dat we niet zozeer behoefte hebben aan een 'christelijk', maar veel meer aan een 'humaan' Europa.

Aan de hand van drie stellingen zal ik mijn visie toelichten, om daarna nog kort iets te zeggen over het karakter van het humanisme dat het Europa van vandaag zowel in cultureel als politiek opzicht richting zou kunnen geven.

De identiteit van Europa

Het lijkt tegenstrijdig dat de term 'christelijke cultuur' en zelfs 'joods-christelijke cultuur' weer vaker gebezigd wordt in een tijd dat de christenen steeds duidelijker tot een minderheid behoren, zowel in ons land als in Europa als geheel. Maar bij nader inzien is het niet zo vreemd dat de vraag naar de betekenis van een identiteit sterker klinkt wanneer deze zijn vanzelfsprekende plaats verliest. De onzekerheid die ontstaat door het verlies van macht en aanzien vraagt om bezinning en een nieuwe plaatsbepaling. De kerken zijn terecht volop bezig met deze vragen.

Vreemder is het wellicht, dat degenen die de christelijke identiteit het meest luidruchtig verdedigen, mensen zijn die weinig affiniteit vertonen met de christelijke kerken en ook slecht op de hoogte zijn van de recente geschiedenis van het christendom in Europa.¹ Eén voorbeeld:

¹ Zie voor een analyse bijv. E. van den Hemel, (Pro)claiming Tradition: The 'Judeo-Christian' Roots of Dutch Society and the Rise of Conservative Nationalism, in: R.

Geert Wilders spreekt graag en veel van de verdediging van onze vermeende joods-christelijke cultuur om daarmee de islam uit te sluiten als niet-Europees, maar hij lijkt niet te weten dat deze term gemunt is door christelijke (protestantse) theologen die het juist te doen was om de bestrijding van uitsluiting. Zij waren er, kort na de Tweede Wereldoorlog, diep van doordrongen dat christenen medeschuldig zijn aan het antisemitisme in Europa en dus medeverantwoordelijk voor de Shoah. De christelijke theologie mocht haar joodse wortels nooit meer vergeten of verloochenen. Dat vroeg om een theologische praktijk die antisemitische sporen van bijbellezing en godsdienstonderricht zichtbaar zou maken en de joodse tradities voortaan in hun interpretaties zou meewegen, om in de toekomst uitsluiting te voorkomen van wie onder het nationaalsocialisme als ‘de anderen’ uitgesloten werden. Dat de term ‘joods-christelijk’ nu juist gebezigd wordt om anderen buiten te sluiten, is een wrange illustratie van de afnemende kennis van de geschiedenis van het christendom in onze samenleving, die gepaard gaat met tal van misverstanden over de relatie tussen geloof en politiek, en over de betekenis van de scheiding van kerk en staat.²

De vraag naar de Europese identiteit is na de val van de muur in 1989 weer opnieuw op de voorgrond komen te staan. De naoorlogse inrichting van het continent stond op losse schroeven en de vraag wat de verschillende Europese landen met elkaar verbindt, werd in een context waarin het grote verhaal van het reëel bestaande socialisme was weggefallen, opnieuw urgent. Bovendien zorgde de voortschrijdende ontkerkelijking in vooral het Westen en Noorden van Europa en de groeiende betekenis van de islam als een gevolg van immigratie ervoor dat ook het christelijke karakter van Europa zijn vanzelfsprekendheid had verloren, voor zover dat niet al gebeurd was in de periode van dekolonisering.

Er valt veel meer te zeggen over de identiteit van Europa, maar in deze bijdrage staat de vraag centraal of de benaming van Europa als *christelijk* continent bijdraagt aan een beter verstaan van die identiteit. Om hierop antwoord te geven zou ik allereerst de vraag naar identiteit op

Braidotti, B. Blaagaard, T. de Graauw en E. Midden (red.), *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*, New York 2014, 53-76.

² Meer hierover met betrekking tot (groene) politieke partijen in Europa in E. Meijers en N. Ahern (red.), *Green Values, Religion & Secularism: Conversations with European politicians and activists*, Brussel 2016, 11-15, en het eindrapport van dit gelijknamige project uit 2017: <http://gef.eu/publication/green-values-religion-secularism-report/> (bezocht op 25 januari 2018).

een andere manier willen stellen. Naar mijn mening zien we ons niet gesteld voor de vraag ‘wie zijn we?’ maar gaat het erom er achter te komen ‘wie we *willen* zijn in de wereld van nu?’

Niemand weet of de Europese Unie de huidige spanningen aankan. De financiële en economische crisis uit 2008 heeft de vraag naar solidariteit op de agenda geplaatst, de uitbreiding van de Europese Unie met landen buiten West-Europa roept de vraag op naar de culturele identiteit die ons als Europeanen verbindt en de terugkeer van nationalisme in tal van landen zet het voortbestaan van de Unie zelf op het spel.

Kortom: de vraag wie we *willen* zijn in Europa vindt plaats in een context van onzekerheid en strijd, met als inzet de vraag wie wel en wie niet tot de Europese cultuur behoort en wat het karakter van die cultuur is. In deze context moet wat mij betreft de claim van de christelijke identiteit van Europa worden verworpen en worden vervangen door de oproep tot een menselijk, een humaan Europa.

Complexe geschiedenis

Deze positie zou ik willen verhelderen met behulp van drie stellingen. De eerste luidt als volgt: *De bewering dat Europa christelijk was, is en moet blijven, doet geen recht aan de gecompliceerde geschiedenis van ons continent.*

De waarden die doorgaans genoemd worden als kenmerkend voor de Europese cultuur – vrijheid, gelijkheid en solidariteit, doordrenkt van een kritische geest – zijn ontstaan in een complex samenspel van joodse, christelijke, islamitische en humanistische ontmoetingen. De term ‘christelijk Europa’ ontkent deze complexiteit en maakt de bijdrage van anderen onzichtbaar.

Het christendom (in een gespannen verhouding tot zijn joodse oorsprong) en de klassieke letteren (‘Jeruzalem’ en ‘Athene’) hebben elkaar voortdurend beïnvloed. Het klassieke humanistische ideaal van de vrije volwassen mens inspireerde het reformatorische verlangen naar een theologie die de rol van de clerus als bemiddelaar tussen God en de gelovigen drastisch verminderde. Bijbelvertalingen in de landstaal, de nadruk op de vrijheid van elke christen en de kritische houding van de reformatoren tegenover de tot dan toe heersende kerkelijke orde, uitgedrukt in het bekende adagium ‘*ecclesia reformata semper reformanda*’, droegen bij aan een klimaat waarin een beweging kon opkomen die bekend zou worden als de Verlichting.

De bereidheid en het verlangen de eigen gedachtewereld voortdurend onder de kritiek van de bronnen te stellen kenmerken zowel de Ver-

lichting als het protestantisme. Daarin hebben zij elkaar gestimuleerd én bekritiseerd, want zij waren het niet eens over de bronnen waaraan alles getoetst zou moeten worden. Stond daarbij de rede of de bijbelse openbaring in het middelpunt? En hoe verhielden die twee zich tot elkaar? Juist het nadenken over deze vragen droeg bij aan de opkomst van de Verlichting. Denk hierbij bijvoorbeeld aan de gesprekken tussen Maarten Luther en Erasmus van Rotterdam in de zestiende eeuw. Ook islamitische en joodse denkers droegen bij aan dit gesprek, dat al vóór de Reformatie was begonnen. In een tijd dat in Europa vrijwel niemand meer aan het gedachtegoed van klassieke Griekse denkers als Socrates, Plato en Aristoteles dacht, brachten zij deze denkers weer ter sprake. Als voorbeeld noem ik twee denkers uit het Andalusische Cordoba, waar in de late Middeleeuwen een bloeiende mediterrane cultuur bestond waar zowel joden, moslims als christenen deel van uitmaakten. Eén van hen was Ibn Rushd, beter bekend als Averroës (1126-1189). Zijn werk besloeg een breed terrein van islamitische theologie, muziektheorie en medicijnen tot aan logica, recht en politieke theorie. Vooral zijn geschriften over Aristoteles waren invloedrijk. Latijnse vertalingen van zijn boeken droegen bij aan de herontdekking van de filosofie van Aristoteles in Europa. Ook zijn iets jongere tijd- en plaatsgenoot, de joodse rabbijn, rechtsgeleerde en arts Mozes ben Maimon, in Europa bekend als Maimonides (1135-1204), was een bewonderaar van Aristoteles. Godsdienst en rede waren voor hem één. Ook door zijn geschriften werden veel christelijke denkers opnieuw op het gedachtegoed van Aristoteles gewezen en ontwikkelden nieuwe ideeën over de verhouding tussen natuur, rede, de bijbel en God.

Zo zijn jodendom, islam, christendom en humanisme verbonden in een complex samenspel van relaties die gezamenlijk de Europese cultuur hebben vormgegeven. Waarden als vrijheid, verantwoordelijkheid en redelijkheid kregen in een wisselwerking van culturen en godsdiensten vorm, waarbij ook de invloed van economische conjuncturen en historische alledaagse en 'grote' gebeurtenissen niet vergeten mag worden. Wie Europa 'christelijk' wil noemen, doet geen recht aan de veelkleurigheid van de Europese geschiedenis.³

³ Zie hierover bijvoorbeeld J. Presser, *Europa in een boek*, Amsterdam 1963; Th. Witvliet, *Het geheim van het lege midden. Over de identiteit van het westers christendom*, Zoetermeer 2003, 55-56.

De versimpeling van Europa tot een christelijk continent heeft, samen met de identificatie van de Europese en de christelijke cultuur en politiek, in het tijdperk van koloniale betrekkingen negatieve sporen getrokken in de relatie tussen Europese zendelingen en de inwoners van Afrika, Azië en Latijns-Amerika. Wanneer we in het pluralistische Europa van vandaag vreedzaam willen samenleven, hebben we geen exclusieve, maar een inclusieve typering van Europa nodig. De onderkenning van de complexe ontstaansgeschiedenis van de Europese cultuur draagt daartoe bij. Hier kom ik straks op terug.

Gespleten humanisme

Mijn tweede stelling is een vervolg op deze eerste conclusie. Zij luidt: *Niet de geïnstitutionaliseerde religies of de grote ideologische stromingen als zodanig moeten maatgevend zijn voor de toekomst van Europa, maar alleen de strijd om humaniteit, die kan putten uit al die verschillende bronnen.*

De bewering dat Europa christelijk was, is en moet blijven, wekt in onze pluralistische samenleving door zijn exclusivistische benadering tradities van uitsluiting tot leven, die nooit werkelijk overwonnen zijn en opnieuw verwoesting kunnen zaaien. Want het Europese humanisme, gegroeid uit het samenspel tussen 'Jeruzalem', 'Athene' en 'Córdoba', heeft verschillende gezichten.

De Zwitserse theoloog Karl Barth (1886-1968) typeerde het achttiende-eeuwse humanisme positief als een groots project van zelfvertrouwen, van geloof in de menselijke vermogens. Maar datzelfde humanisme werd door hem ook op negatieve wijze gekarakteriseerd als een door beheersingsdrang gedreven absolutisme. Deze innerlijke tegenstrijdigheid verscheurde de Verlichting. Het op bepaalde momenten en plaatsen open gesprek tussen rede en openbaring verhardde zich her en der tot een werkelijke tegenstelling. Voor Barth ging het daarbij om de strijd tussen het geloof in de almacht van de menselijke vermogens en het geloof in God, die buiten de mens staat en groter is dan de mens zelf. Deze spanning keert in verschillende, creatieve én destructieve, vormen steeds terug in de Europese geschiedenis.

Een voorbeeld hiervan is de periode van de Franse Revolutie is deze spanning opnieuw zichtbaar. De romanticus Novalis (1772-1801) was bijvoorbeeld een bewonderaar van de Franse Revolutie. Vanuit Jena in Duitsland volgden hij en zijn vrienden de gebeurtenissen in Frankrijk op de voet. Toen duidelijk werd dat een vergelijkbare revolutie in Duitsland vanwege de economische en politieke verhoudingen van dat moment

geen kans van slagen had, richtten zij een tijdschrift op met de veelzeggende naam 'Atheneum', waarin zij hun revolutionaire romantische ideeën ontwikkelden. Ondanks zijn enthousiasme voor de idealen van vrijheid en gelijkheid, kritiseerde Novalis al een jaar na het revolutiejaar 1789 niettemin de verlichte tendens om de Europese mens in het centrum van alles te plaatsen. Op die manier maakt de mens volgens Novalis alles om zich heen tot een object en onderwerpt het aan zichzelf.⁴ Novalis sprak daarbij van de natuur en de geschiedenis, maar het verhaal dat ten tijde van Novalis nog maar net begonnen was, van slavernij, kolonialisme en industriële revolutie, laat zien dat deze onderwerping ook vaak de *mensen* betrof die anders waren dan Europese verlichte (lees: hoogopgeleide) mensen (lees: mannen) zelf. Het Europees humanisme is daarom een gespleten, een gebroken humanisme. Vrouwen, arbeiders, mensen van kleur en seksuele minderheden moesten en moeten allen heftige strijd leveren om niet langer object te zijn, maar zelf subject van waarden als menselijke solidariteit, redelijkheid en gelijkheid.

Het Europese project – en nu doel ik op de EU en haar voorgeschiedenis – maakt deel uit van die strijd voor een humaan Europa. Het wilde na twee – zowel moreel als menselijk – verwoestende oorlogen een dam opwerpen tegen het geweld en de beheersingsdrang door middel van samenwerking en openheid. Of het daarin ook in de toekomst zal slagen, is voor velen vandaag een open vraag. Onze visie op de identiteit van Europa bepaalt mede het antwoord op deze vraag.

Inclusief humanisme

Dat brengt me tot mijn derde stelling: *De bewering dat Europa een christelijk project is, biedt geen aanknopingspunten om zinvol om te gaan met vragen rondom diversiteit en religie in de conflictueuze wereld waarin we nu leven.*

Religie is nog steeds een levende werkelijkheid in Europa, maar van een ongelofelijke veelkleurigheid. De religieuze instituten hebben veel aan macht ingeboet, religie is diffuser, individueler en tegelijkertijd politieker geworden. Open vormen van spiritualiteit, waarbij mensen zich thuis kunnen voelen bij (elementen uit) verschillende religieuze tradities, staan naast gesloten en fundamentalistische interpretaties van zowel

⁴ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, 1799 geschreven voor Atheneum, uiteindelijk in 1802 gepubliceerd; in: Hans-Joachim Mähl (red.), *Novalis. Werke 2. Das philosophisch-theoretische Werk*, München 1978, 742-744.

christendom, jodendom als islam. Geweld en terreur worden opnieuw religieus gerechtvaardigd, terwijl anderen zich daar heftig tegen verzetten en de barmhartigheid van hun geloof onderstrepen. Wie op zoek is naar een open Europa waarin inclusieve humanistische waarden de leidraad vormen, kan niet één religie als het wezen van het continent aanwijzen.

Wat we nodig hebben is eerder een cultuur waarin echte ontmoeting tussen mensen ondanks alle verschillen mogelijk blijft. Een cultuur waarin we ons niet baseren op wie we denken te zijn op grond van wie we ooit waren, maar waarin we ons gezamenlijk de vraag stellen wie we *willen* zijn. Daarbij gaat het er niet om onze identiteit te ‘maken’ en voor de toekomst vast te leggen – de complexe spanningsverhoudingen die de Europese cultuur gevormd hebben laten wel zien dat dat onmogelijk is – maar om tegenover elkaar uit te spreken waarop we hopen en waarnaar we verlangen. Wanneer mensen uit verschillende culturele en religieuze tradities elkaar bevragen en aanspreken op de vraagstukken van vandaag, kan er een Europa ontstaan, waarvan we nu alleen maar kunnen dromen. Daarbij kan niet de ene traditie als deel van de oplossing worden beschouwd, terwijl de andere als probleem wordt waargenomen. Alle deelnemers moeten daarbij een nieuwe verhouding vinden tot de vraag, wat het betekent mens en menselijk (humaan) te zijn.

Ik en jij

De joodse denker Martin Buber (Wenen 1878 - Jeruzalem 1965) groeide op aan de randen van het Habsburgse Rijk en maakte twee wereldoorlogen mee. Zijn ervaringen leidden tot het inzicht dat het in het leven niet gaat om een geobjectiveerd beeld van jodendom, christendom of humanisme, maar dat het uiteindelijk draait om ontmoeting. Ik vertel tot slot van mijn bijdrage slechts één anekdote uit zijn biografie, om duidelijk te maken welke humaniteit in het hedendaagse Europa mijns inziens op het spel staat.

Aan de vooravond van de Eerste Wereldoorlog, de gespannen eerste maanden van 1914, krijgt Martin Buber bezoek van dominee William Hechler, destijds een bekende figuur in Europese hofkringen. Hij kondigt het uitbreken van de komende wereldoorlog aan. Als Buber hem naar het station brengt, zegt Hechler: ‘Beste vriend, we leven in een grote tijd. Zegt u mij, gelooft u in God?’ Buber probeert de dominee gerust te stellen, maar als hij alleen is bekruipt hem de twijfel. Hij blijft lange tijd op een straathoek staan en dan komt het volgende antwoord in hem op. ‘Als in God geloven betekent in de derde persoon over hem spreken,

geloof ik niet in God. Als in hem geloven betekent, tot hem kunnen spreken, dan geloof ik in God.⁵

Het bestaan van God laat zich niet objectief vaststellen. Wat dat betreft onttrekt God zich aan het moderne, rationalistische wereldbeeld. De God waarover Buber spreekt, onttrekt zich aan de absolutistische drang tot beheersing en objectivering. Deze God is de eeuwige Jij, die onder alle omstandigheden een tegenover blijft.

In het behoud van en het respect voor een dergelijk ‘tegenover’ – God, mens, natuur, geschiedenis – ligt mijns inziens de sleutel tot een humaan Europa.

⁵ Geciteerd bij Th. Witvliet, *Kwaliteit van leven. Het humanisme van Martin Buber*, Vught 2017, 39.

PERSONALIA

Marco Derks (* 1980) studeerde theologie in Kampen en Manchester, en werkt aan een proefschrift aan de Universiteit Utrecht. Hij is secretaris van de Nederlandse Onderzoeksschool voor Theologie en Religiewetenschap (NOSTER), studeert aan het Oud-Katholiek Seminarie en is lector van het aartsbisdom Utrecht. Hij was redacteur van *Radix*, *Michsjol* en *gOdschrift*, en themaredacteur van nummers van *Religie en Samenleving* en *Theology & Sexuality*.

Stephan van Erp (* 1966) studeerde theologie in Tilburg en Nijmegen, en promoveerde in 2004 op een proefschrift over fundamentele theologie en esthetiek bij Hans Urs von Balthasar aan de Universiteit van Tilburg. Hij is sinds 2015 hoogleraar voor fundamentele theologie aan de Katholieke Universiteit Leuven. Hij is ook eindredacteur van het *Tijdschrift voor Theologie* en voorzitter van de Afdeling Katholieke Theologie van het Thijmgenootschap, waarvan hij tevens de wetenschappelijke raad voorziet. In het voetspoor van theologen als Edward Schillebeeckx ontwikkelt hij een incarnatorische en maatschappelijk georiënteerde theologie.

Erica Meijers (* 1966) studeerde theologie en geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam en de Université Protestante de Strasbourg. In 2008 promoveerde ze aan de Protestantse Theologische Universiteit op het debat over apartheid in de Nederlandse protestantse kerken. Ze werkte voor de IKON en was hoofdredacteur van *De Helling*, tijdschrift voor politiek en cultuur, dat wordt uitgegeven door het wetenschappelijk bureau van GroenLinks. Sinds september 2017 is ze universitair docent Diaconaat aan de Protestantse Theologische Universiteit in Groningen.

Peter-Ben Smit (* 1979) studeerde theologie en bijbelwetenschappen in Amsterdam, Sheffield en Bern. Hij is na promoties in Bern en New York en *Habilitation* in Bern bijzonder hoogleraar 'oude katholieke kerkstructuren' vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht (2011) en hoogleraar contextuele bijbelinterpretatie op de Dom Hélder Câmara leerstoel aan de Vrije Universiteit Amsterdam (2016). Hij is tevens deken van het bisdom Haarlem en assisterend pastor van de parochie Amsterdam.

Tot op heden verschenen delen in de serie:

- 1 F. Smit, J. Visser en A.J. Glazemaker: *250 jaar Oud-Katholiek Seminarie*, 1975.
- 2 J. Visser: *De kandelaar van het licht*, 1976.
- 3 M.A. Haitsma: *De Rooms-Katholieken te Leiden van ongeveer 1650 tot de tweede helft van de achttiende eeuw*, 1977.
- 4 G.Chr. Kok: *Beknopte bibliografie van de geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 1978.
- 5 P.J. Maan: *Chiliasitische en charismatische stromingen en de Clerezie in het begin van de 19e eeuw*, 1979.
- 6 J.J. Hallebeek: *Communis omnium possessio et omnium una libertas. Twee opstellen over Thomas van Aquino*, 1979.
- 7 H.J.W. Verhey: *Naamlijst der pastoors van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland*, 1979.
- 8 J. Visser: *Het ideaal van de 'ecclesia primitiva' in het jansenisme en het oud-katholicisme*, 1980.
- 9 F. Smit: *Franse oratorianen en de Clerezie in de jaren 1752-1763*, 1981.
- 10 J.A.C. de Jonge: *Eenheid in conciliariteit*, 1981.
- 11 P.J. Maan en J. Visser: *1931-1981. Vijftig jaren full communion tussen de anglikaanse en oud-katholieke kerken*, 1982.
- 12 F. Smit: *Het hofje van Buytenwech te Gouda, in de jaren 1684-1713. Bijdrage tot de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw*, 1983.
- 13 P.J. Maan: *1054. In het spanningsveld van Utrecht, Rome, Constantinopel en Canterbury*, 1984.
- 14* C.E. Schabbing: *Verzuilingstendenties in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland 1870-1940*, 1985.
- 15* K. Ouwens: *De theorie van de pentarchie en het primaatschap in de kerk*, 1986.
- 16 F. Smit: *De fundaties van Sasbout en Pieter van der Dussen te Delft (1622-1752). Bijdrage tot de geschiedenis van de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw*, 1987.
- 17 G.Chr. Kok: *Uit de geschiedenis van de synode. Een kleine kerk op weg in de 20^e eeuw*, 1987.
- 18* G. Theys: *Van Van 't Sestichhuis tot College van de Hoge Heuvel, 1633-1752*, 1988.
- 19 C. Tol: *Concelebratie. Afscheidscollege 28 september 1985*, 1988.
- 20 M.F.G. Parmentier: *Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria*, 1989.
- 21* Angela Berlis: *Gottes Haushalter. Der Bischof im Alt-Katholischen Kirchenrecht Deutschlands*, 1990.

- 22 Martien Parmentier: *Het pastoraat aan katholieken tussen Vecht en Eem (1638-1646)*, 1991.
- 23 Jan Hallebeek: *Over de oorsprong van jurisdictie*, 1992.
- 24 Fred Smit: *Batavia Sacra*, 1992.
- 25* Idelette Otten: *Uitblazing als aanblazing. Over het doven van de paaskaars in de christelijke eredienst*, 1994.
- 26* Joris Vercammen: *Vrouwen, mannen en macht in de kerk*, 1994.
- 27 'De Haagse teksten': *Referaten en beschouwingen op de studiedagen 'Vrouw en kerkelijk ambt', 18-20 januari 1994* (bijdragen: Angela Berlis, James Flynn, Joris Vercammen, Jan Visser), 1995.
- 28 Koenraad Ouwers: *Het Stukjesboek; Missen en Gezangen 1745-1803. De basis van het oud-katholieke kerklied in Nederland*. Proefschrift, 1996.
- 29 Jan Hallebeek: *Alonso "el Tostado" (c. 1410-1455). His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht*, 1997.
- 30* Christoph Schuler: *The Mathew Affair. The failure to establish an Old Catholic Church in England in the context of Anglican Old Catholic relations between 1902 and 1925*, 1997.
- 31 Jan Hallebeek: *De 'Wondere Afscheidspreekens' van pater Daneels. Oudewater 1705*, 1998.
- 32* Jan Visser, Joris Vercammen, Theo Beemer, Angela Berlis, Dick Tieleman: *Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg? Symposium en afscheidscollege van prof.dr. J. Visser op 1 mei 1996 te Utrecht*, 1998.
- 33 Matthieu Spiertz: *Op weg naar een rehabilitatie van Petrus Codde?*, 1998.
- 34 Koenraad Ouwers en Adrie Paasen (red.): *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk. Bijdragen aan het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Can. J.N. van Ditmarsch als voorzitter van de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland op 21 maart 1998* (bijdragen: Wietse van der Velde, Koenraad Ouwers, Edgar Nickel, Ko Joosse, Hans Uytendogaard, Wim Verhoef), 1999.
- 35* Martien Parmentier (ed.): *The Ecumenical Consistency of the Porvoo Document. Papers read at a symposium held by the Anglican – Old Catholic Society of St. Willibrord at Amersfoort on 15 October 1997* (bijdragen: Wietse van der Velde, Martien Parmentier, Ariadne van den Hof, Egbert van Groesen, Frans van Sark, Bernd Wallet, Mattijs Ploeger, Lidwien van Buuren, Koenraad Ouwers, Christopher Rigg), 1999.
- 36 Mattijs Ploeger: *High Church Varieties. Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth-Century Anglican Catholic Thought*, 2001.
- 37 Jan Hallebeek (red.): *Gezag als gave. Gezag in de kerk in oecumenisch spanningsveld. Symposium op 13 december 2003* (bijdragen: Joris Vercammen, Jan Hallebeek, Jeremy Caligiorgis, Daniel Ciobotea, Martien Brinkman, Christopher Hill, Angela Berlis), 2004.
- 38 A.J. van den Bergh (1883-1943): *De drie hoofdgeschillen van Het Zwarte Boek. Openingsles studiejaar 1927-1928, uitgesproken aan het Oud-Katholiek Seminarie te Amersfoort op 9 september 1927* (bezorgd en ingeleid door Jan Hallebeek), 2005.

- 39 Ineke Smit: *Reasonable and Reverent. The critical orthodoxy of Charles Gore and Lux Mundi*, 2006.
- 40 Angela Berlis: *Vergelijking als weg tot historische kennis*, 2007.
- 41 Hubert Huppertz: *Ignaz von Döllingers Lutherbild*, 2007.
- 42 Ellen Weaver: *The message of Port-Royal for our Godless world. First Quasimodolecture, 14 april 2007* (Dick Schoon ed., with contributions by Angela Berlis, Kees de Groot and Joris Vercammen), 2008.
- 43 Willem Jan Otten: *De ambigue gelovige. Met Augustinus contra de 'ietsisten'. Tweede Quasimodo-lezing, 29 maart 2008* (Angela Berlis en Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Martijn Schrama, Angela Berlis, Dick Schoon en Rudolf Scheltinga), 2009.
- 44 Angela Berlis (red.): *Toegewijd denken. Pascalprijzen 2008 en 2009*. Met de lezingen van de beide laureaten: Urs von Arx: *Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap*; Anton Houtepen: *De droom van Descartes en het visioen van Pascal* (verdere bijdragen: Angela Berlis, Jan Hallebeek, Jan Visser), 2009.
- 45 Erik Jurgens: *Bescheiden en bewogen. Over christenen in de politiek. Derde Quasimodo-lezing, 18 april 2009* (Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Greetje Witte-Rang, Jan Hallebeek, Joris Vercammen en Elly Hessel), 2009.
- 46 Klaus Heinrich Neuhoff: *Building on the Bonn Agreement. An historical study of Anglican-Old Catholic relations before and after the 1931 Bonn Agreement with special reference to the Anglican-Old Catholic Theologians' Conferences 1957-2005*, 2010.
- 47 Roelf Haan: *God en de mammon in crisistijd. Niet bij markt alleen zult gij leven. Vierde Quasimodo-lezing, 24 april 2010* (red. Dick Schoon en Lidwien van Buuren, met bijdragen van Gert van Maanen en Dick Schoon), 2011.
- 48 Dick Schoon: *Wegwijs in de Oud-Katholieke Kerk* (Kok, Kampen 1999¹) 2^e herziene druk, 2011.
- 49 Jan Hallebeek: *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een Inleiding tot het Kerkelijk Recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 2011.
50. Lidwien van Buuren en Peter-Ben Smit (red.): *Meester in Kerk en Recht. Vriendenbundel voor Jan Hallebeek bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht*, 2013.
51. Adri Paasen en Peter-Ben Smit (red.): *Over Katholiciteit als netwerk, de noodzaak van religie en de waarden van het koningschap. Quasimodo-lezingen 2011-2013*, 2014.
52. Erna Peijnenburg: *Het Kapittel van Haarlem, 1561-1853*, 2015.
53. Peter-Ben Smit: *Traditie als missie: 125 jaar Unie van Utrecht, 1275 jaar in de voetsporen van Sint Willibrord*, 2015.
54. Peter-Ben Smit, Eva Coster-van Urk (red.): *Menselijke waardigheid in de klem? Quasimodo-lezing 2015. Ruard Ganzevoort, met reacties van André Rouvoet, Marieke Ridder en Jan Kimpen*, 2016.
55. Jan Hallebeek: *Modèle de tous les autres. De kerkvergadering van Handelingen 15 in de traditie van het jansenisme en het oud-katholicisme. Afscheidscollege als toegevoegd docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie*, 2016.

56. Peter-Ben Smit: *Vrienden in het bisschopsambt. De correspondentie tussen Andreas Rinkel en Urs Kury (1955-1970)*, 2016.

57. Peter-Ben Smit (red.): *Moedig leiderschap. Mystiek en politiek bij Dag Hammarskjöld. Quasimodolezing 2016. KG Hammar. Met bijdragen van Carola Schouten en Joris Vercammen en de eerste Nederlandse vertaling van KG Hammar, De weg koos jou. Meditaties over Dag Hammarskjölds Merkstenen*, 2017.

58. Peter-Ben Smit (red.): *Herbronning: 40 jaar bijzondere leerstoel 'Oude Katholieke Kerk-structuren': bijdragen van het symposium 'Herbronning' van 9 december 2016*, 2017.

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van het docentencollege en het Curatorium van deze stichting.

Redactie: Adrie Paasen, dr. Mattijs Ploeger, mgr. dr. Dick Schoon, prof. dr. Peter-Ben Smit.

Administratie: Centraal Oud-Katholiek Boekhuis
Koningin Wilhelminalaan 3
3818 HN Amersfoort

Deeltjes uit de Seminariereeks zijn te bestellen bij de webshop van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland: <http://www.okkn.nl/pagina/1348/seminariereeks> of bij het Bisschoppelijk Bureau in Amersfoort, tel. + 31 (0) 33 462 08 75 of e-mail: buro@okkn.nl

*) niet meer verkrijgbaar

There are several other factors which may be considered in connection with the above.

The first factor is the nature of the material being tested. It is well known that the results of a test are influenced by the nature of the material being tested.

The second factor is the method of testing. It is well known that the results of a test are influenced by the method of testing.

The third factor is the skill of the operator. It is well known that the results of a test are influenced by the skill of the operator.

The fourth factor is the condition of the equipment. It is well known that the results of a test are influenced by the condition of the equipment.

The fifth factor is the time of day. It is well known that the results of a test are influenced by the time of day.

The sixth factor is the weather. It is well known that the results of a test are influenced by the weather.

The seventh factor is the location of the test. It is well known that the results of a test are influenced by the location of the test.

The eighth factor is the age of the equipment. It is well known that the results of a test are influenced by the age of the equipment.

The ninth factor is the type of test. It is well known that the results of a test are influenced by the type of test.

The tenth factor is the purpose of the test. It is well known that the results of a test are influenced by the purpose of the test.

The eleventh factor is the size of the sample. It is well known that the results of a test are influenced by the size of the sample.

The twelfth factor is the number of tests. It is well known that the results of a test are influenced by the number of tests.

The thirteenth factor is the quality of the equipment. It is well known that the results of a test are influenced by the quality of the equipment.

The fourteenth factor is the skill of the operator. It is well known that the results of a test are influenced by the skill of the operator.

The fifteenth factor is the condition of the equipment. It is well known that the results of a test are influenced by the condition of the equipment.

The sixteenth factor is the time of day. It is well known that the results of a test are influenced by the time of day.

The seventeenth factor is the weather. It is well known that the results of a test are influenced by the weather.

The eighteenth factor is the location of the test. It is well known that the results of a test are influenced by the location of the test.

The nineteenth factor is the age of the equipment. It is well known that the results of a test are influenced by the age of the equipment.

The twentieth factor is the type of test. It is well known that the results of a test are influenced by the type of test.

The twenty-first factor is the purpose of the test. It is well known that the results of a test are influenced by the purpose of the test.

The twenty-second factor is the size of the sample. It is well known that the results of a test are influenced by the size of the sample.

The twenty-third factor is the number of tests. It is well known that the results of a test are influenced by the number of tests.

The twenty-fourth factor is the quality of the equipment. It is well known that the results of a test are influenced by the quality of the equipment.

The twenty-fifth factor is the skill of the operator. It is well known that the results of a test are influenced by the skill of the operator.

