

HANDELINGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PRAKTISCHE THEOLOGIE EN RELIGIEWETENSCHAP

2019/1

WERELDCHRISTENDOM IN NEDERLAND



Morele spiegel

Nederlandse kerkdiensten zijn hartverscheurend saai. De Nigeriaanse pastoor Ola Asubiaro, die enkele weken geleden even in het nieuws was, kan dat althans beamen. ‘Zó rustig, ik voelde me niet op mijn gemak. In Nigeria moet je swingen, dansen en springen. Maar hier zijn ze in de katholieke kerk allemaal stil. De priester doet alles alleen en je hoeft zelf alleen maar amen te zeggen.’

Hij begon zijn eigen kerk, ‘The Glorious Chapel’, in Rotterdam, met een eigen eredienst maar ook met tal van activiteiten op sociaal en maatschappelijk vlak. Omgekeerde missie, inderdaad, maar ook getuigend van een onvermijdelijke culturele afhankelijkheid. Swingen, dansen en springen, ik zie het mezelf in mijn kerk niet snel doen. Het jasje van de vertrouwde eredienst past niet meer zo, maar het feestjasje trek ik ook niet aan. En zo sta ik opeens in mijn hemd.

In Den Haag werd enkele maanden geleden het eerste Migratiemuseum geopend. Niet vreemd, want meer dan de helft van de stad heeft een verschillende culturele achtergrond en er worden honderdachtig talen gesproken. Zonder overheidssteun dreigt het museum de deuren echter na enkele maanden alweer te moeten sluiten, want de bezoekersaantallen vallen tegen.

Diversiteit is in, maar ook vermoeiend. Wie er serieus werk van maakt, moet zich verdiepen in een veelvoud van geschiedenissen, talen en contexten. Diversiteit is een sociaal fenomeen geworden en de confrontatie ermee is onontkoombaar, omdat het een autochtone eenheidscultuur ter discussie stelt. Dat uit zich vooral in de migratie die nogal eens tot sociale onrust en politiek wapengekletter aanleiding geeft. De religieuze cultuur van migranten speelt daarin vaak een markante rol.

Christelijke migrantenkerken staan in de belangstelling, ook in die van wetenschappers, zo blijkt in het SCP-rapport ‘Christenen in Nederland’ van december 2018. Migrantkerken vervullen belangrijke taken bij de sociale integratie en houden de westerse samenleving ook een morele spiegel voor. Dat is de reden voor *Handelingen* om een themanummer over migrantkerken samen te stellen, onder redactie van kersvers redactielid Jorge Castillo de Guerra, die daarbij ook zelf verschillende bijdragen op zijn naam zet.

We zijn als redactie de Nederlandse fotograaf Sjaak Verboom zeer erkentelijk voor het beschikbaar stellen van enkele foto’s uit zijn documentaire fotoserie ‘Dit is mijn land’, waarin hij op eigen wijze het thema van diversiteit en migratie verbeeldt (zie ook de beeldmeditatie op bladzijde 50-51). ◀

*Hans (prof.dr. J.B.A.M.) Schilderman is hoofdredacteur van Handelingen en hoogleraar Religie en Zorg aan de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.
E h.schilderman@ftr.ru.nl*



Wereldchristendom in Nederland

Onze omgeving en de media zorgen ervoor dat migratiescenario's deel uitmaken van het leven van alledag. Er is geen regio in de wereld die niet te maken heeft met het fenomeen van de menselijke mobiliteit.

Migratie is het verhaal van naar schatting 224 miljoen mensen – 3,3 procent van de wereldbevolking (IOM 2017, 1) – die huis en haard verlaten vanwege het ontbreken van economisch perspectief, gevaar door politiek geweld en oorlog, problemen gerelateerd aan etniciteit, cultuur, religie, vrouw-zijn of seksuele geaardheid.

Door de verplaatsing van migranten naar allerlei gebieden komen verschillende samenlevingen bij elkaar. Elke samenleving geeft hier een eigen betekenis aan. Nina Glick Shiller formuleert dat op treffende wijze als ze zegt dat in de landen van aankomst migranten 'are scoriated as a treat to global and national security', terwijl ze in de landen van herkomst 'are celebrated as transnational actors who through their remittances and knowledge acquired abroad develop in their homelands' (Glick Shiller 2013, 25).

Met name in de landen waar migranten aankomen, reageren mensen met angst. Een gevoel dat tot uiting komt via verschillende modaliteiten: als bedreiging van de cultuur, als gevaar voor de economische stabiliteit en de welvaart en als risico voor de veiligheid (Zapata-Barrero 2012, 54).

< Sjaak Verboom, 'Dit is mijn land':
Zeeland – Congo

Paradox

Maar is het inderdaad zo dat lokale culturen verdwijnen door migratie? Is het economische effect van migratie alleen maar negatief? En hoe groot is het percentage migranten dat iets te maken heeft met de bedreiging van de veiligheid?

Migranten neerzetten als gevaar voor het land wordt uitgebuit voor electorale doeleinden. Dat heeft ook geleid tot beleidsvormen waarin de universele mensenrechten minder waard worden geacht dan de rechten van de (eigen) burgers. In het grensbeleid bijvoorbeeld, zorgt 'securitizing' ervoor dat de Europese Unie migranten de toegang ontzegt zonder zich verantwoordelijk te voelen voor de (dodelijke) slachtoffers buiten de grenzen. Internationale verplichtingen, zoals het Vluchtelingenverdrag van de Verenigde Naties uit 1951, worden door Europa niet nagekomen. Die situatie sluit aan bij wat Hannah Arendt 'fundamental deprivation of human rights' noemde, waartegenover ze 'right to have rights' stelde (Arendt 1973, 296).

Migranten die het lukt om Europa binnen te komen op reguliere of niet-reguliere wijze hebben te maken met een paradox: ze worden geconfronteerd met de denkbeelden dat ze een gevaar vormen voor de samenleving en krijgen te horen dat ze ongewenst zijn, terwijl tegelijker-



tijd van hen wordt verlangd dat ze integreren, participeren en bijdragen aan de sociale cohesie. Voor de rest van de samenleving is dit niet minder verwarrend, want hoe kunnen ze relaties aangaan met mensen over wie ze van hun eigen politici horen: ‘Noem mij ... een multiculturele samenleving, waar de oorspronkelijke bevolking nog loopt en waar een vreedzaam samenlevingsverband is? Ik ken hem niet’ (Hendrickx 2018).

Geloof als ‘identity maker’

Voor veel migranten betekent de ervaring van ontworteling een periode van onzekerheid, een crisis die de grondvesten van hun identiteit en diepe overtuigingen raakt. Was hun geloof in de landen van herkomst iets dat min of meer door hun familie en omgeving werd bepaald, nu in het nieuwe land beleven ze hun geloof op een nieuwe manier. Het komt dicht bij hun identiteit, het wordt een ‘identity maker’; in hun geloof vinden ze *empowerment* en hoop voor de voortzetting van hun migratieproject.

Met steun van hun geloof overbruggen migranten de afstand die hen van familie en vrienden scheidt. Worden migranten actief in een gewone lokale kerk, een migrantenkerk of moskee, dan komen ze in contact met autochtonen, taalgenoten of landgenoten. Deelname aan een religieuze gemeenschap kan ook averechts werken voor de aansluiting van de migrant op de nieuwe samenleving. Dat is het geval bij groepen die de uitdagingen van de nieuwe samenleving aangaan door de vorming van een soort enclave die zich uitsluitend op het land van herkomst richt.

Misverstanden

De interpretatie van wat zich in de religieuze gemeenschappen van migranten afspeelt, berust

vaak op misverstanden. Buitenstaanders percipiëren zo’n gemeenschap vaak als een etnische of culturele enclave. Onderzoek heeft echter aangetoond dat deze gemeenschappen betrokken zijn bij processen die door Putnam (2001) worden gekenmerkt als ‘bonding social capital’ voor wat betreft de versterking van de interne relaties binnen de religieuze gemeenschap en als ‘bridging social capital’ voor de bemiddeling van contacten naar buiten toe. Kerken en moskeeën zijn betrokken bij zowel projecten voor de eigen gemeenschap als voor het brede palet van bewoners in hun wijken of stadsdelen, zoals voedselbanken, de organisatie van sportieve en culturele evenementen, van interreligieuze, interculturele of oecumenische vieringen, de opvang van vluchtelingen en samenwerking met ngo’s of gemeentelijke sociale hulpverlening in wijken (Castillo Guerra 2015).

De recente publicatie *De wereldkerk in eigen land* door Anmar Hayali (2018), secretaris van Samen Kerk in Nederland (SKIN, een landelijke parapluorganisatie voor migrantenkerken) illustreert de grote diversiteit van migrantenkerken. Deze kerken zijn met name te vinden in de grote steden van ons land (Castillo Guerra 2018).

Al in het eerste onderzoek naar migrantenkerken van Jongeneel (1996) bleek de grote diversiteit aan landen en kerktradities waaruit de leden voortkomen. Migrantengerken zijn een tastbaar voorbeeld van de huidige ‘super-diversity’ (Vertovec 2007) in de Nederlandse samenleving, met inwoners uit meer dan 223 landen.

Vorming van gemeenschappen

Maar wat betekent de diversiteit van migrantengerken voor de verhoudingen tussen kerken in Nederland? Migrantengenenamen hun eigen

christendom mee naar Europa en transformeerden dit vanuit hun migratie-ervaring. Echter, noch de theologische vorming noch de pastorale toerusting van personen werkzaam in de grote Nederlandse kerken, sluit aan op het wereld-christendom in Nederland.

Voor migrantenchristenen zijn de eigen taal, riten en liederen belangrijk voor de beleving van het eigen geloof. Dat verklaart waarom ze eigen kerkgemeenschappen stichten.

Deze kerken kunnen echter samenwerken en zelfs één worden met andere parochies of gemeenten. Gefuseerde parochies of internationale kerken van migranten en autochtonen laten nu al zien dat de vorming van gemeenschappen mogelijk is. Het is een moeilijk proces waarin verschillende organisatieculturen het eens moeten worden over tal van zaken. Het succes van deze gefuseerde gemeenschappen hangt af van de overwinning van de angst om door de ander te worden overgenomen. Doorslaggevend is het om oprechte belangstelling te ontwikkelen voor elkaar en elkaar dan ruimte te gunnen voor de beleving van het geloof vanuit de eigen traditie.

Tot slot: dit themanummer van het tijdschrift *Handelingen* reikt inzichten vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines aan om migratie te begrijpen vanuit het Europese en Nederlandse beleid en hun geschiedenis. Vervolgens ligt de nadruk op de rol van religie, met name op geloof en pastoraat. ◁

Literatuur

Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*.

Orlando: Houghton Mifflin Harcourt.

Castillo Guerra, J. E. (2015). Beyond conflict: understanding the deprivatization of religion from the social capital of religious organizations by migrants. In: C. Sterkens & P. Vermeer (eds.), *Religion, migra-*

tion and conflict (pp. 147-168). Wien: Lit.

Castillo Guerra, J.E. (2018). God blijft in Nederland. Kerkgemeenschappen van rooms-katholieke migranten in Nederland. *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2018 vol. 9: 53-69.

Glick Shiller, N. (2013). The transnational migration paradigm: global perspectives on migration research. In: D. Halm & Z. Sezgin (eds.), *Migration and Organized Civil Society: Rethinking National Policy* (pp. 25-43). London: Routledge.

IOM (2017). Migration and migrants: A global overview. In: IOM, *World Migration Report 2018* (Chapter 2, pp. 1-47). Geneva: IOM. publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en_chapter2.pdf

Hayali, A. (2018). *De wereldkerk in eigen land*. Amersfoort: SKIN.

Hendrickx, F. (2018). Multiculturele samenleving is geliefde Haagse boksbal. *de Volkskrant*, 3 september 2018. <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/multiculturele-samenleving-is-geliefde-haagse-boksbal~bfd9f96b/>

Jongeneel, J.A.B., Budiman, R. en Visser, J.J. (red.) (1996). *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuidamerikaanse christenen in Nederland: een geschiedenis in wording*. Zoetermeer: Boekencentrum.

Putnam, R.D. (2001). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon and Schuster.

Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30: 024-1054.

Zapata-Barrero, R. (2012). Teoría política de la frontera y la movilidad humana. *Revista española de ciencia política*, vol. 29: 39-66.

Jorge (dr. J.E.) Castillo Guerra is universitair docent Empirische en praktische religiewetenschap aan de Radboud Universiteit Nijmegen. E.j.castillo@ftr.ru.nl



Migratiestromen en grensbeleid

Over de hele wereld zijn allerlei migratiestromen zichtbaar, in reactie op een scala aan ontwikkelingen die zich binnen en buiten grenzen afspelen. Zowel emigratie- als immigratielanden hebben zich hiermee te verhouden, waarbij welvarende immigratielanden vaak de spelregels bepalen. In toenemende mate wordt migratie ook gepolitiseerd. Welke redenen zitten er bijvoorbeeld achter het repressieve migratiebeleid van Europa? Een overzicht van oorzaken, beweegredenen, migratiebeleid en humane perspectieven.

Wat is migratie?

Emigratie, immigratie en migratie zijn termen die vaak door elkaar worden gebruikt, niet alleen om het fenomeen van de menselijke mobiliteit te beschrijven maar ook om de betekenis daarvan voor de betrokken samenlevingen te duiden.

Accent op fysieke verplaatsing

Volgens een gangbare definitie van de International Organisation for Migration (IOM) is migratie:

‘De verplaatsing van een persoon of groep, hetzij over een internationale grens, ofwel binnen een staat. Het is de verplaatsing van een bevolkingsgroep, die elk soort verplaatsing van mensen omvat, ongeacht zijn omvang, samenstelling en oorzaken. Het omvat migratie van vluchtelingen, ontheemden, economische migranten en degenen die zich voor andere doeleinden verplaatsen, waaronder gezinshereniging’ (IOM 2004, 41).

De IOM legt in deze definitie het accent op de verplaatsing binnen en buiten een land. Deze verplaatsing is het fundament van de waarneming van andere elementen die bij migratie horen, zoals individuele of groepsaspecten, de oorzaken van de migratie, de tijd die verplaatsing door transitlanden kan kosten en de verschillende redenen die leiden tot de categorisering van migranten als vluchtelingen, ontheemden, economische of ‘illegale’ migranten.

De IOM omschrijft ‘migrant’ als personen die internationale grenzen overschrijden of hun woonplaats verwisselen voor een andere regio binnen het eigen land. Daarnaast hanteert de IOM (2004, 21, 31) een korte en duidelijke definitie van ‘emigratie’ en ‘immigratie’: emigratie als ‘handeling (*act*) van het vertrekken uit of het verlaten van één staat met het oog op het zich vestigen in een andere’. En immigratie als ‘een proces waarbij niet-staatsburgers een staat binnengaan met het doel zich daar te vestigen’.

Uit een vergelijking van deze definities blijkt dat deze van elkaar verschillen, en dat verschil

< ‘Dit is mijn land’: Zaandijk – Albanië



betreft niet alleen het verlaten van of het binnengaan in een ander gebied of land. Voor de IOM is emigratie een ‘handeling’ (*act*) en immigratie een ‘proces’. Waarom dit verschil? Een mogelijke verklaring is dat de definitie van emigratie als handeling

de activiteit legt bij de betrokkenen personen zelf. Immigratie als ‘proces’ leent zich,

in mijn interpretatie, voor de weergave van de complexiteit van de verplaatsing naar het bestemmingsland, waarbij migranten afhankelijk zijn van internationale verdragen, het grensbeleid en reacties van de samenlevingen waar ze (door)komen en van mensenhandelaren.

Toegenomen aantallen

Tegenwoordig zijn er wereldwijd 258 miljoen internationale migranten ofwel circa 3% van de wereldbevolking, onder wie 124,8 miljoen vrouwen en 25,4 miljoen kinderen. In Europa zijn er 78 miljoen migranten, in Azië 80 miljoen en in de Verenigde Staten 58 miljoen (Population Division 2017).

In Nederland zijn er volgens het CBS (2018) 3.971.859 migranten in totaal, een aantal dat bestaat uit twee generaties: eerste generatie 2.079.329, tweede generatie: 1.892.530 personen. De gemiddelde leeftijd van migranten wereldwijd is 39 jaar.

Het aantal vluchtelingen nam enorm toe in de loop van de huidige eeuw, van 37,5 miljoen in het jaar 2005 naar 68,5 miljoen in 2017. Volgens de Hoge Commissaris voor de Vluchtelingen is de helft van de vluchtelingen jonger dan 18 jaar (UNHCR 2018).

De meerderheid van de vluchtelingen bevindt zich in eigen land: 40 miljoen, en 28,5 miljoen bevindt zich in het buitenland. Uit gegevens van de UNHCR (2018) blijkt dat 25,4 miljoen mensen officieel geregistreerd zijn als vluchte-

ling, 3,1 miljoen mensen hebben asiel aangevraagd. Bij de irreguliere migratie, dat wil zeggen:

mensen zonder verblijfsvergunning, gaat het wereldwijd om 58 miljoen personen.

Andere percepties

Naast de definitie van migratie vanuit de fysieke verplaatsing van mensen, zoals gehanteerd door de IOM, zijn er nog verschillende andere percepties van migratie.

Zo is er het perspectief van de emigratielanden, die migratie zien als een mogelijkheid om het hoofd te bieden aan allerlei problemen. Economische redenen bijvoorbeeld zorgen voor arbeidsmigratie: wereldwijd betreft dat 150,3 miljoen mensen, waarvan 44,3% vrouw en 55,7% man is (IOM 2018). Landen zoals Guatemala, Suriname of zelfs Mexico, vullen hun begrotingstekorten aan dankzij het geld (‘remittances’) dat migranten opsturen naar de eigen familie en voor allerlei projecten. De waarde van de ‘remittances’ wordt tegenwoordig geschat op 466 miljard USD (IOM 2018), een bedrag dat gelijk staat aan drie keer de waarde van ontwikkelingssamenwerking wereldwijd.

Een andere perceptie van migratie is daarnaast de ‘brain drain’: emigratielanden zien hun afgestudeerde jongeren naar het buitenland gaan. Ze verliezen alles wat ze hebben geïnvesteerd

om deze jongeren gezond te laten opgroeien en leren, en daarmee hun productieve capaciteit. Deze landen vatten emigratie op als een soort ontwikkelingshulp voor andere landen, als een 'brain gain' voor andere economieën, die jonge, gezonde en opgeleide mensen gratis ontvangen.

In de immigratielanden gaat migratie gepaard met argwaan en met ideeën over hun bedreiging van de sociale cohesie, veiligheid, cultuur, waarden en normen van de samenleving. Tegelijkertijd worden migranten beschouwd als een kans om vergrijzing te compenseren, gaten in de arbeidsmarkt op te vullen en werknemers te vinden voor de 'dirty jobs' die de eigen bevolking beneden de eigen waardigheid vindt.

Transnational Studies

Verschillende interpretaties, zoals die van de emigratie- en immigratielanden, maken van migratie een polyvalente term, met positieve en negatieve interpretaties en met verschillende attributies.

Daarnaast vinden we die van de Transnational Studies, die migratie bestuderen vanuit de relaties die migranten onderhouden met mensen in de landen van herkomst en in de landen waarin ze zich bevinden (Glick Schiller, Basch & Szanton Blanc 1995). Volgens deze benadering ontwikkelen migranten nieuwe relaties met de herkomstlanden als ze internationale grenzen overschrijden en in hun bestemmingslanden terecht komen. Hun gebruik van sociale media in het land van aankomst, hun literatuur, voedsel, muziek of kleding, het decor van hun huizen, hun betrokkenheid bij politieke ontwikkelingen en familie geven een idee van hun transnationale relaties en oriëntatie. Guarnizo en Smith

(1998) kenmerken deze activiteiten als 'transnationalisme vanaf beneden'. 'Transnationalisme van bovenaf' komt tot stand door praktijken van institutionele actoren in de internationale politiek en economie.

Symbolisch kapitaal

In de Transnational Studies heeft het transnationale perspectief gevolgen voor de waarneming van de identiteit van de migranten en de domeinen die door hun activiteiten met elkaar worden verbonden. Ze spreken eerder van 'transmigrant' dan van 'migrant'.

Transmigrant is een term die ons in staat stelt om het alledaagse leven van migranten beter te begrijpen, namelijk als mensen die vanuit hun fysieke context bezig zijn met een andere context die ze virtueel ervaren. Transmigranten zijn mensen die contexten met elkaar verbinden en omvormen tot transnationale velden. Transmigranten communiceren in deze velden met niet-geïmmigreerde personen en bouwen grensoverschrijdende vormen van symbolisch kapitaal op. Netwerken, uitwisselingen op het gebied van cultuur, politiek of religie zijn waarneembare vormen van het symbolische kapitaal dat ontstaat door interacties in de transnationale velden.

Religieuze organisaties spelen een belangrijke rol in de opbouw van transnationale relaties. In een baanbrekende studie over de transnationale relaties van Dominicaanse migranten in de Verenigde Staten via hun kerken geeft de sociologe Levitt (2001, 159-179) verschillende voorbeelden hoe de contexten van herkomst en aankomst elkaar beïnvloeden. De voorbeelden betreffen de taal, traditie, cultuur, religieuz



boodschap, ‘remittances’ en de uitwisselingen van religieuze leiders.

Tot slot: onderzoekers die vanuit het ‘transnationale paradigma’ opereren, staan kritisch tegenover de gangbare theorieën voor de bestudering van migratie. Ze verdenken deze theorieën van ‘methodologisch nationalisme’, waardoor migranten uitsluitend worden bestudeerd vanuit de invalshoek van de landen waarin ze zich bevinden (Wimmer & Glick Schiller 2003). De relaties die ze onderhouden en de oriëntaties buiten de grenzen, spelen geen rol in deze studies. Onderzoek naar de integratie bijvoorbeeld, observeert niet hoe migranten een nieuwe relatie ontwikkelen met landen van herkomst en hoe ze met deze landen ‘integreren’ vanuit hun identiteit als emigrant en immigrant. Door de toepassing van het transnationale perspectief wil men aandacht creëren voor de transmigranten vanuit hun leven van alledag, een leven gekenmerkt door grensoverschrijdende transacties. Zolang het onderzoek naar migranten in het methodologische nationalisme vervalt, worden conclusies getrokken vanuit een zeer beperkte waarneming, die niet recht doet aan hun brede wereld.

Oorzaken van internationale migratie

Over het algemeen wordt migratie opgevat als een reactie op ontwikkelingen die zich binnen en buiten grenzen afspelen. In de landen van oorsprong is er sprake van politieke, economische, sociale of culturele ontwikkelingen die de emigratie veroorzaken. Vormen van geweld – vanwege oorlog, criminaliteit, vrouwenonderdrukking, culturele of religieuze intolerantie

– of slecht functionerende gezondheidszorg staan bekend als ‘push factors’ die emigratie veroorzaken.

Vooraf de toename van het aantal jongeren in combinatie met het gebrek aan perspectieven op de arbeidsmarkt en de armoede, zorgt ervoor dat de meeste migranten jongeren zijn. Andere problemen achter de emigratie zijn gerelateerd aan etnische conflicten en de toename van natuurrampen als gevolg van veranderingen in het klimaat. Uit gegevens van de IOM blijkt dat natuurrampen in de Cariben en in Azië in het jaar 2017 voor de interne en externe migratie van 18,8 miljoen mensen (IOM 2018, 28) zorgden.

Ook ontwikkelingen buiten de grenzen, die bekend staan als ‘pull factors’ kunnen de beslissing om te emigreren beïnvloeden. Migrant van het platteland zijn opgegroeid met de ervaring dat hun beste landbouwproducten, vlees en vis naar landen met een betere economie gaan, naar mensen die dat allemaal kunnen kopen. Daarnaast worden ze dagelijks blootgesteld aan de reclamebeelden over de overvloed aan rijkdom en geluk in Europa of de Verenigde Staten. Deze beelden oefenen een aantrekkingskracht uit op mensen die lijden onder de eerder aangegeven ‘push factors’. In dit geval verlaten mensen hun land, omdat ze gebruik willen maken van de voordelen en welvaart in landen met een betere economie, waar ze werk en veiligheid zouden kunnen vinden.

Ondanks het feit dat de theorie over de ‘push and pull factors’ veel aspecten van de migratieredenen belicht, is er kritiek op, omdat deze beperkt blijft tot de economische invalshoek van vraag en aanbod. Met name vanuit de Transna-

tional Studies is er aandacht voor de rol die netwerken als reden voor migratie spelen. Familie, vrienden of dorpsgenoten in het buitenland treden vaak op als sociaal kapitaal dat migratie faciliteert. Transnationale netwerken bieden informatie over de mogelijkheden om werk en onderdak te vinden en om geld te lenen voor de reis. Daarnaast kunnen in emigratielanden ook emigratieculturen ontstaan, als veel mensen uit hetzelfde dorp of gebied zich in het buitenland vestigen. Hun succes kan een aantrekkingskracht vormen om te emigreren. Familiehereniging is een duidelijk voorbeeld van het effect van transnationale netwerken en lokale emigratiecultuur op de migratie.

Een laatste factor die ik wil toevoegen om de emigratieredenen te begrijpen wordt gevormd door de historische verbindingen die ontstonden in de koloniale tijd. Handelsroutes, taal en cultuur en politieke relaties spelen ook een rol in de emigratiekeuze. De aanwezigheid van Indiërs en Pakistani in Groot-Brittannië, Congolezen in België, Mozambikanen in Portugal of Surinamers in Nederland illustreren de rol van deze factor.

Keuze en dwang

Bij de factoren die migratie verklaren, is er onderscheid tussen vrijwillige en gedwongen immigratie. Hoewel dit onderscheid wordt gemaakt in het grensbeleid of in de toekenning van een asielstatus, is er in de wetenschap geen consensus over wat vrijwillige en gedwongen immigratie exact van elkaar onderscheidt.

Familie, vrienden of dorpsgenoten in het buitenland treden vaak op als sociaal kapitaal dat migratie faciliteert

A grosso modo kunnen we beide begrijpen vanuit de af- of aanwezigheid van ‘pull factors’, dat wil zeggen dat emigratie voor sommigen een optie is en voor anderen dat ze ertoe gedwongen worden. Als het leven door geweld of hongersnood in gevaar is of als mensen door hun regering worden verplicht om hun land te verlaten, dan kun je zeggen dat er sprake is van gedwongen emigratie. In veel emigratielanden die kampen met hongersnood, armoede en oorlog

is er echter sprake van een vermenging van vrijwillige en gedwongen emigratie. Tegen het einde van de vorige eeuw onderstreepte Van Haer (1998, 42) dat keuze en dwang met elkaar verweven zijn als het om emigratie gaat.

In zijn algemeenheid kunnen we stellen dat mensen migreren in extreme situaties, om hun leven in veiligheid te brengen of om hun ‘migration dream’ te realiseren. Een droom die heel concreet kan zijn, bijvoorbeeld de militaire dienstplicht in oorlogstijd ontlopen, werk vinden, geld sparen om een winkeltje te beginnen, een huis of auto kopen, de universitaire opleiding van de kinderen kunnen bekostigen of de medische kosten van een familielid betalen.

Restrictie van migratie

Zoals ik eerder aangaf, wordt migratie geïnterpreteerd vanuit emigratie- en immigratielanden. Het perspectief van de welvarende immigratielanden is echter het dominante perspectief, omdat die de politieke en economische mogelijkheden hebben om de spelregels te



bepalen. Welvarende immigratielanden treffen maatregelen om toegang van migranten te voorkomen door de bouw van muren en de militarisering van hun grenzen. Ze sluiten verdragen met omringende landen en gebruiken deze als externe bewakers van hun internationale grenzen. De omringende landen maken gebruik van hun rol als doorgangslanden om economisch voordeel te behalen, zoals de Turkije-deal waardoor Turkije 3 miljard euro ontvangt of de Afghanistan-deal waardoor dit land van 2018 tot 2020 jaarlijks 1,3 miljard euro ontvangt.

‘Doodsroutes’

De meeste immigranten komen naar Europa met een toeristenvisum en blijven nadat dat verlopen is. Degenen die geen reisvisum kunnen aanvragen, proberen naar Europa te komen via de transitlanden. Daarvoor betalen ze grote sommen geld aan mensensmokkelaars en ze vallen vaak in handen van criminele organisaties en corrupte ambtenaren die hen van hun geld beroven of seksueel misbruiken.

De irreguliere immigratie is omgeven met gevaren als migranten zich verplaatsen over de ‘doodsroutes’, door de Saharawoestijn, de Middellandse Zee, de Balkan of de Golf van Jemen. Omdat migranten niet direct naar het bestemmingsland kunnen doorreizen, kan de migratie jaren duren. Bijvoorbeeld van Pakistan via achtereenvolgens Iran, Turkije, Griekenland, Montenegro, Servië, Kroatië en dan naar Italië; of vanuit Zuid-Soedan naar Europa over meer dan tien verschillende grenzen. Ze lopen honderden kilometers in het donker, reizen met bussen, treinen of dagenlang – zonder een woord te mogen spreken – in een vrachtauto of een ferry.

Vanwege de kans om gepakt te worden door militairen van het Europese agentschap Frontex en te belanden in een uitzichtloos migrantenkamp in Griekenland of Turkije, zijn er nu migranten uit Afrika, Jemen of Bangladesh te vinden in Colombia, Midden-Amerika en Mexico.

Twee jaar geleden sprak ik Ghanezen op de grens tussen Panama en Costa Rica. Ze kwamen het Amerikaanse continent binnen via Brazilië en waren onderweg naar de Verenigde Staten (Castillo Guerra 2018). Omdat Nicaragua de grenzen dichtthield, konden ze hun reis alleen voortzetten met hulp van mensensmokkelaars.

Op dit moment vliegen vluchtelingen van Jemen naar Ecuador in de hoop om via tien andere landen uiteindelijk in Canada aan te komen. Op de vraag waarom ze niet naar Europa gaan, antwoordde een vluchteling met een opleiding als arts, dat Europa hen niet als vluchtelingen erkent en hun aanvraag behandelt als die van gewone migranten (Millán Valencia 2018).

Politisering

Welke redenen zitten er achter het repressieve migratiebeleid van Europa? Migratie wordt in toenemende mate gepolitiseerd door deze te verbinden met tal van problemen. De opkomst van het rechtse populisme in Nederland, van Pegida in Duitsland, de radicaal-rechts Lega in Italië of de Deense Volkspartij laat zien dat er veel te winnen valt als je de ontevredenheid onder de bevolking (om totaal andere redenen) verbindt met migratie, vluchtelingen en islamistisch terrorisme.

Deze discussies zorgen voor een eenzijdige interpretatie van migratie als een gevaar voor

de veiligheid, welvaart en identiteit (Zapata Barrero 2012, 39-36). Deze angst komt voort uit inbeelding van het gevaar dat zich zou aandienen. Vervolgens worden maatregelen genomen om zich daartegen te verweren. De gevolgen daarvan treffen mensen buiten de grenzen, zonder dat degenen die de maatregelen nemen zich bekommeren om de onveilige situaties die ontstaan, internationale afspraken over mensenrechten ten spijt.

Het restrictieve migratiebeleid berust op 'framing' van migratie als een gevaar ('securitizing'). Het heeft effect op de samenleving, omdat er een negatief beeld van mensen buiten de grenzen wordt gecreëerd en in stand gehouden. Want wat gebeurt er met degenen die het toch lukt om binnen te komen? Hoe kan de overheid cohesie bevorderen met dezelfde mensen die eerder als gevaarlijk werden bestempeld?

Naar een humaan migratiebeleid

In het jaar 2013, naar aanleiding van de zoveelste scheepsramp met migranten in de wateren van de Middellandse Zee, sprak paus Franciscus zich uit tegen de onverschilligheid en tegen de grenzen die mensen in noodsituaties buitensluiten (Franciscus 2013). Volgens de paus is internationale samenwerking noodzakelijk om de oorzaken en effecten van migratie aan te pakken, onder andere door te voorkomen dat emigratie het enige alternatief is om het hoofd te bieden aan de 'push factors' (Castillo Guerra 2018, 51).

Bovendien dienen de overheden volgens de paus eerst te reageren op de nood van mensen

en pas dan op de gevolgen van de migratie. Dat betekent niet dat overheden de problemen die met de komst van migranten worden gegenereerd, ontkennen, maar eerder dat ze prioriteit geven aan de hulp van de meest kwetsbare mensen, degenen die niet kunnen wachten op de effecten van een langetermijnbeleid.

*Veel geld aan mensensmokkelaars
en ze vallen vaak in handen van criminele
organisaties en corrupte ambtenaren*

Een ander
voorstel van paus
Franciscus betreft de
beeldvorming van
migranten. Migrant

hebben het recht op eerlijke beeldvorming en berichtgeving, zonder vooroordelen en generalisaties en dat is de verantwoordelijkheid van de media (Castillo Guerra, 51). Op deze wijze kunnen samenlevingen migranten herkennen als medemensen en kunnen ze beschikken over terechte criteria voor hun politieke keuzes.

Paus Franciscus staat niet alleen met zijn voorstellen. De internationale samenwerking om problemen rondom migratie aan te pakken, kreeg recent een grote impuls door het Pact van Marrakesh (United Nations 2018). Circa 160 landen spraken af om samen te werken aan het bereiken van 23 doelstellingen. Drie van deze doelstellingen zijn het terugdringen van de redenen tot migratie, het verbeteren van de mogelijkheden voor legale migratie en het voorzien van juiste informatie over migratie.

Stapsgewijs opbouwen

Hoe ziet een migratiebeleid eruit dat rekening wil houden met de mensenrechten van migranten en hen niet meer 'framet' als een gevaar voor de veiligheid of welvaart?



In hun boek *Voorbij Fort Europa* stellen Van Houtum en Lucassen (2016) tien maatregelen voor ten behoeve van een grensbeleid dat de mensenrechten, veiligheid en bewegingsvrijheid van migranten beschermt. De auteurs pleiten ervoor dat de samenleving accepteert dat migratie een structureel gegeven is, een antwoord op conflicten of rampen elders. Vervolgens stellen ze maatregelen voor vluchtelingen en voor economische of arbeidsmigranten voor.

Wat de vluchtelingen betreft, vallen degenen zonder verblijfsvergunning onder het recht dat mensen hebben op mobiliteit, ze hoeven niet gecriminaliseerd te worden als illegaal. Aldus geplaatst onder de rechten die voor gewone burgers gelden, kunnen ze participeren in de samenleving en worden ze geen sociale last omdat ze werken en belastingen betalen.

Wat de arbeidsmigranten betreft, stellen de auteurs voor om een flexibele arbeidsmarkt voor migranten te hanteren. Migrant kunnen binnenkomen om geld te verdienen en dan naar huis terugkeren zonder bang te hoeven zijn dat zij geen kans meer krijgen om opnieuw naar Europa te komen. Veel migranten blijven immers in Europa vanwege de gevaren van de doodsroutes die ze moeten afleggen om er te komen of vanwege de hoge geldsommen die ze moeten betalen aan de mensensmokkelaars. In migratiejargon heet dat circulaire migratie, normaal voor Afrikanen in Zuid-Europa tot in de jaren tachtig van de vorige eeuw. Om de problemen rondom sociale zekerheid te voorkomen, suggereren Van Houtum en Lucassen dat arbeidsmigranten niet a priori toegang krijgen, maar dat ze hun recht daarvoor stapsgewijs kunnen opbouwen. <

Literatuur

- Centraal Bureau voor de Statistiek CBS (2018). *Statline*. statline.cbs.nl/StatWeb/publication/?DM=SLNL&PA=37325
- Castillo Guerra, J.E. (2018). Proposals for a 'Better World': Pope Francis' contributions in order to generate a 'culture of welcome' to face the current challenges of human mobility. In: C. Grütters & D. Džananić (eds.), *Migration and Religious Freedom. Essays on the interaction between religious duty and migration law* (pp. 43-58). Nijmegen: Wolf Legal Publishers.
- Castillo Guerra, J.E. (2018). Migrationsbewegungen in Lateinamerika und der Karibik. Situation, pastorale Begleitung und Theologie der Migration. In: K. Krämer & K. Vellguth (eds.), *Migration und Flucht Zwischen Heimatlosigkeit und Gastfreundschaft* (pp. 107-121). Freiburg i.B.: Herder.
- Franciscus (2014). Homily of Holy Father Francis, 'Arena' Sports Camp, Salina Quarter, Lampedusa 8 July 2013. w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html
- Guarnizo, L.E. & Smith, M.O. (1998). The Locations of Transnationalism. In: Guarnizo, L.E. & Smith, M.O. (eds). *Transnationalism From Below*. New Brunswick: Transaction Publishers, 3-34.
- Glick Schiller, N., Basch, L. & Szanton Blanc, C. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68, nr. 1, 48-63.
- Hoge Commissaris voor de Vluchtelingen (UNHCR) (2018). *Figures at a glance*. www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html
- Houtum, H. van & Lucassen, L. (2016). *Voorbij Fort Europa: een nieuwe visie op migratie*. Vlaardingen: Atlas Contact.
- International Organization for Migration (IOM) (2004). *Glossary on Migration*. Geneva: IOM. www.iomvienna.at/sites/default/files/IML_1_EN.pdf
- International Organization for Migration (IOM) (2018). *Global Migration Indicators 2018*. Berlin: IOM. publications.iom.int/books/global-migration-indicators-2018
- Levitt, P. (2001). *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press, 2001.

- Millán Valencia, A. (2018). 'Esto es un campo de concentración': el drama de los yemeníes varados en Panamá después de atravesar el Tapón del Darién desde Colombia. *BBC News Mundo*, 30 enero. www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-41640489
- Population Division, Department of Economic and Social Affairs, United Nations (2017). *International Migration Report 2017*. New York: 2017.
- United Nations (2018). *Intergovernmental Conference on the Global Compact for Migration*. New York. www.un.org/en/conf/migration/index.shtml
- Van Haer, N. (1998). *New Diasporas. The mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities*. London: UCL Press.
- Wimmer, A. & Glick Schiller, N. (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *The International Migration Review* 37, nr. 2, 576-610.
- Zapata-Barrero, R. (2012). Teoría política de la frontera y la movilidad humana. *Revista de Ciencia Política* 29, julio, 39-66.
- Jorge (dr. J.E.) Castillo Guerra is universitair docent Empirische en praktische religiewetenschap aan de Radboud Universiteit Nijmegen. E.j.castillo@ftr.ru.nl

tips bij het thema

Artikelen

De artikelen naar aanleiding van het symposium 'God blijft in Nederland', gehouden aan de Radboud Universiteit Nijmegen in 2017 en gepubliceerd in het *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2018/2:

- Erik Sengers, 'God migreert in Nederland'. Maatschappelijke trends met betrekking tot religie en de gevolgen voor (rooms-katholieke) migrantengemeenschappen.
- Jorge E. Castillo Guerra, 'God blijft in Nederland'. Kerkgemeenschappen van rooms-katholieke migranten in Nederland.

Organisaties en websites

- Samen Kerk In Nederland (SKIN), landelijk: www.skinkerken.nl / skinkerken.wixsite.com/skin
- SKIN Rotterdam: www.skinrotterdam.nl
- Stek, Stichting voor stad en kerk, Den Haag: stekdenhaag.nl
- Stap Verder: een samenwerkingsproject van de Sociëteit Afrikaanse Missiën (SMA) en de Stichting Pastoraal Diaconaal Centrum Bijlmermeer (SPDCB): www.stapverder.info/stap-verder
- Stichting Veelkleurige Religies Rotterdam (VRR): mensen laten kennismaken met deze rijke diversiteit en met elkaar: veelkleurigereligies.wordpress.com/over/

De Syrisch-orthodoxe gemeenschap in Nederland

Op verschillende plaatsen in Nederland wordt deze jaren door Turkse en Marokkaanse migranten herdacht dat ze vijftig jaar in Nederland zijn. Ook voor de Syrisch-orthodoxe gemeenschap in Nederland geldt dat haar wortels in de jaren zeventig liggen. Die gelijktijdigheid heeft te maken met het feit dat de eerste Syrisch-orthodoxe migranten als gastarbeiders kwamen, net als Turkse moslims en Armeniërs, vooral voor de textielindustrie in het oosten van Nederland.

Waarschijnlijk speelde al bij de eerste arbeidsmigranten mee dat de situatie voor de christenen in het oosten van Turkije snel verslechterde: Syrische christenen raakten in de zich gewelddadig ontwikkelende strijd tussen de PKK en het Turkse leger tussen wal en schip. Al snel deden ze daarom in Nederland, net als in Duitsland en Zweden, een beroep op de vluchtelingenstatus. Velen verkregen die, net als Syrisch-orthodoxe vluchtelingen die in de jaren tachtig in Syrië bij de oppositie betrokken waren. Door gezinshereniging, natuurlijke groei en verdere migratie telt de gemeenschap tegenwoordig naar schatting zo'n vijftiengtienduizend mensen.

Recent zijn er tussen de vijfhonderd en duizend mensen bij gekomen die de burgeroorlog in Syrië ontvluchtten. De meesten van hen wonen in Twente, waar in Enschede, Hengelo, Oldenzaal en Rijssen acht parochies van de Syrisch-Orthodoxe Kerk te vinden zijn. Daar-

naast zijn er nog twee Amsterdamse parochies en eentje in Badhoevedorp. De Nederlandse bisschop, Mor Polycarpus Augin Aydin, zetelt in het Mor Ephrem-klooster in Glane bij Enschede (Van Slageren 2018).

In deze bijdrage wil ik deze inmiddels goed ingeburgerde gemeenschap nader introduceren. Vanuit een overzicht van hun lange christelijke geschiedenis, de positie in het Osmaanse Rijk en de genocide van 1915, eindig ik met de huidige transnationale en gepolitiseerde situatie van de Nederlandse gemeenschap.

Oude christelijke gemeenschap

Voor de Syrisch-orthodoxen van vandaag is de lange en continue geschiedenis van hun kerkelijke gemeenschap in het Midden-Oosten een bron van trots, maar vooral ook een bron waaruit gedurig geput wordt om de traditie te vernieuwen.

Deze geschiedenis gaat ver terug: de oudste

christelijke teksten in het Klassiek Syrisch, de Aramese taal die nog steeds de taal van de liturgie is, dateren uit de late tweede eeuw na Christus, terwijl belangrijke teksten als de *Peshitta* (de nog steeds gebruikte bijbelvertaling) en de nog altijd gezongen hymnen van de dichter Efreem ('de Syriër') uit de vierde eeuw stammen. In die tijd was het christendom wijd verbreid in het gebied dat we nu het Midden-Oosten noemen, met Arameestalig christendom in de gebieden die het huidige Libanon, Syrië, Zuid-Turkije en Noord-Irak overlappen. Ook sommige van de belangrijke kloosters, zoals het Mor Gabriel-klooster in zuidoost-Turkije, zijn in deze vroege periode gesticht.

Concilie van Chalcedon

Op dat moment was nog geen sprake van een aparte kerk met een eigen bisschoppelijke hiërarchie. Dat gebeurde pas nadat in de vijfde eeuw tijdens het Concilie van Chalcedon (451) de 'miafysitische' (eerder vaak 'monofysitische') christologie, die in de Arameestalige kerken in het Syrische gebied veel steun had, definitief als ketters werd benoemd. Anders dan de meerderheid in Chalcedon, wilden de Syrische en Egyptische theologen en kerkleiders vasthouden aan een formulering waarbij de goddelijke en menselijke natuur bij de menswording nadrukkelijker tot een onscheidbare eenheid samensmelten. De compromisformulering van Chalcedon ('onvermengd, onveranderd, ongedeeld, ongescheiden') laat, om ook de dyofysitische positie recht te doen, juist ruimte om de twee naturen weliswaar niet te scheiden, maar wel te onderscheiden.

Na Chalcedon werd geleidelijk aan steeds

meer druk op lokale bisschoppen gezet om zich te conformeren aan de officiële goedgekeurde lijn. Deze druk leidde er in de late vijfde en vroege zesde eeuw toe dat zowel in Egypte als Syrië tegen-hiërarchieën ontstonden. In Egypte kwam uiteindelijk een groot deel van de kerk in de miafysitische kerk terecht. Hieruit ontstond de Koptisch-Orthodoxe Kerk. Syrië bleef verdeeld, maar de Syrisch-Orthodoxe Kerk die toen ontstond kreeg flinke aanhang, in het binnenland van Syrië, daarnaast in centraal- en oost-Turkije en later in Noord-Irak (Van Rompay 2018).

Rijke kerkelijke literatuur

Deels al voor de scheiding met de Byzantijnse Rijkskerk, maar vooral daarna, ontstond in het Klassiek Syrisch een rijke kerkelijke literatuur, met eigen liturgie, hymnen en een uitgewerkte theologie.

Veel van de auteurs die in deze taal schreven worden tot op de dag van vandaag gelezen en gezongen, naast de al genoemde Efreem in het bijzonder Jakob van Sarug (laat vijfde, begin zesde eeuw) en Barhebraeus (dertiende eeuw). Hierop voortbouwend worden tot op vandaag nieuwe hymnen, theologische werken en heiligenverhalen geschreven.

Dit gebeurt gedeeltelijk nog steeds in het Klassiek Syrisch, de taal die in de Syrisch-orthodoxe parochies de belangrijkste taal van de liturgie is. Tegelijkertijd zijn altijd ook andere talen gebruikt, afhankelijk van de spreektaal van de gelovigen en de cultuurtalen van de omgeving: het Grieks in de vroegste periode,



'Dit is mijn land': Goes – Egypte >





Arabisch en Perzisch na de opkomst van de islamitische rijken, Turks in de Mongoolse en Osmaanse periode en vandaag de dag eigenlijk alle moderne talen, inclusief het Nederlands. In Nederland wordt naast Nederlands en Arabisch ook een moderne variant van het Aramees gebruikt, die meestal *Surayt* en soms ook *Turoyo* wordt genoemd. Dit is de taal die velen van de *Suryoye*, zoals ze zichzelf in het Aramees meestal noemen, thuis spreken.

Zoveel mogelijk kinderen leren de Klassiek-Syrische taal, vaak tijdens intensieve zomercursussen in de kloosters – zowel in de landen van de diaspora (onder andere in Nederland) als in het Midden-Oosten. Deze training is vooral gericht op hun participatie in de liturgie: de kinderen worden tot diaken gewijd om als koorzangers de liturgie mede te dragen. Deze zangtraditie, waarin vanouds ook vrouwen voor een belangrijk deel hebben geparticipeerd, vormt het hart van het Syrisch-orthodoxe spirituele leven (Jarjour 2018; Bakker Kellogg 2018; Varghese 2004).

De ‘Syrische traditie’

De Klassiek-Syrisch literaire en theologische traditie werd niet alleen in de miafysitische Syrisch-Orthodoxe Kerk voortgezet, maar ook in de vaak als ‘nestoriaans’ aangeduide Kerk van het Oosten. Deze kerk had haar zwaartepunt oostelijker dan de Syrisch-Orthodoxe Kerk, in het toenmalige Perzische Rijk, het huidige Iran en Irak, en wordt daarom vaak ‘Oost-Syrische’ Kerk genoemd (naast de Syrisch-Orthodoxe ‘West-Syrische’ Kerk).

Zoals de verwijzing naar Nestorius al suggereert, nam deze kerk een strikt dyofysitisch

‘nestoriaans’ standpunt in dat ondanks de overeenkomsten met de formuleringen van Chalcedon door de meerderheid van de kerken werd afgewezen. Ondanks hun haast diametraal tegenovergestelde christologische positie, erkenden en erkennen beide kerken elkaars verbondenheid met de Klassiek-Syrische literaire traditie en de seculiere Arameestalige tradities die daaruit zijn voortgekomen (Teule 2018).

In Nederland is een kleine gemeenschap van wat nu de Apostolische Assyrische Kerk van het Oosten heet, de Mar Benyamin-parochie in Zeist die tweewekelijks diensten organiseert. De meeste van deze Assyriërs zijn in de jaren negentig als vluchtelingen uit Irak in Nederland terechtgekomen.

In de Osmaanse periode zijn daarnaast uit beide kerken katholieke ‘geünieerde’ kerken ontstaan: de Syrisch-Katholieke Kerk met haar centrum in Sharfeh, Libanon, en de Chaldeeuwse Kerk, met haar centrum in Irak. Beide kerken functioneren in Nederland als onafhankelijke parochies van de Rooms-Katholieke Kerk (Teule & Murre-van den Berg, 2018). Samen met de Maronitische Kerk van Libanon en de Indiase Thomaschristenen vormen zij de ‘Syrische traditie’ binnen het wereldchristendom (Brock & Taylor 2001; Butts et al. 2011; Murre-van den Berg 2007 en 2015; King 2018).

Een etnisch-religieuze gemeenschap

De Osmanen die vanaf de zestiende eeuw een groot deel van het Midden-Oosten beheersten, namen grotendeels de oudere islamitische tweedeling in ‘moslims’ en ‘volken van het boek’ (vooral joden en christenen) over. De laatste categorie werd daarin weliswaar beschermd

(*dhimmi*), maar betaalde daarvoor in de plaats extra belasting.

Joden en christenen hadden daarnaast met allerlei beperkingen te maken, vooral gericht op de publieke erkenning van de islam en het blijvende onderscheid tussen moslims en niet-moslims. Hieronder waren bijvoorbeeld kledingvoorschriften en restricties op het uitbreiden of vernieuwen van kerken. Zowel de hoogte van de extra belastingen als de uitvoering van de overige regels was echter sterk afhankelijk van tijd en plaats, waarbij zowel lokale als internationale factoren van invloed waren (Sharkey 2017).

Een belangrijk aspect van wat gaandeweg het ‘*millet*-stelsel’ is gaan heten, was het feit dat de religieuze gemeenschap, de *millet* (groep, natie), steeds meer een sterke sociale en juridische betekenis kreeg. Als inwoner van het Osmaanse Rijk was je per definitie lid van een religieuze gemeenschap, en dat bepaalde grotendeels je sociale rechten en plichten. Daaronder viel veel dat in Nederland onder het burgerlijk recht valt: huwelijks- en scheidingsrecht, voogdij over de kinderen en erfrecht. Over al die zaken gingen de kerkelijke autoriteiten.

Juist toen het *millet*-stelsel in de negentiende eeuw ingrijpend gemoderniseerd werd – inclusief gelijkstelling van moslims en christenen en meer lekeninvloed op het bestuur van de *millets* – werd de sociaaljuridische kant van de *millets* feitelijk verder versterkt. Deze bureaucratisering en juridisering van de religieuze gemeenschap droeg daarmee bij aan een groeiend besef van eigenheid die zich in deze periode ook meer en

meer als ‘etnisch’ of ‘nationaal’ ging zien.

Het is daarom geen toeval dat de modernisering van de *millets* samenviel met een sterke toename van nationalisme. Enerzijds probeerde het Osmaanse Rijk een brede en inclusieve ‘Osmaanse’ identiteit te creëren waarin joden, christenen en moslims op gelijke voet zouden staan, maar anderzijds groeide de invloed van nationalist in bijna alle groepen waaruit het Osmaanse Rijk bestond.

In veel gevallen was dat nationalisme erop gericht niet alleen de macht van het centraal-geregeerde Osmaanse Rijk, maar ook dat van de religi-

euze leiders te verkleinen. In sommige gevallen leidde dat, zoals bij het Arabisch nationalisme, tot een poging de religieuze verschillen te overstijgen en moslims, joden en christenen politiek te verenigen. Hiermee verzetten de Arabische nationalist in zich tegen het groeiende Turkse nationalisme dat juist islam- en etniciteitsnaties verbond.

De reactie van christelijke groepen als die van de Armeniërs en de Assyriërs van de Kerk van het Oosten, was juist om de eigen religieuze gemeenschap steeds meer ook als een moderne ‘natie’ te zien, vanuit een etnische interpretatie van de religieuze gemeenschap. Voor de Armeense activisten, die daarin door de Russen aan de oostgrens van het Osmaanse Rijk gesteund werden, betekende het ook dat ze actief op zoek gingen naar een manier om een onafhankelijke Armeense staat te stichten. Een deel van de Syrisch-orthodoxen was geïnteresseerd in het ontluikende Assyrische nationa-



lisme, terwijl een groter deel zich afzijdig hield van deze sterke politieke inkleuring van de eigen gemeenschap (Becker 2015; Atto 2011).

Getraumatiseerde gemeenschap

Deze verschillende vormen van nationalisme binnen het Osmaanse Rijk in combinatie met groeiende druk op de Osmaanse buitengrenzen, leidden er toe dat het Osmaanse Rijk in 1914 de Duitse kant koos, tegen Rusland, Engeland en Frankrijk. Vooral Rusland vormde een onmiddellijke dreiging aan

Turkije's oostgrens.

Dat werd versterkt door de angst dat de Armeniërs in Oost-

Turkije de Russische kant zouden kiezen in de hoop op een onafhankelijk Armenië.

In reactie daarop werden niet alleen Russisch-Armeense troepen aangevallen, maar werd besloten alle Armeniërs uit de oostelijke provincies te verwijderen. Nadat in april 1915 de Armeense leiders in Istanboel waren opgepakt en omgebracht, werd daarna opdracht gegeven aan lokale burgemeesters en provinciehoofden om in hun gebieden alle Armeense mannen te arresteren en om te brengen, en vrouwen en kinderen op transport te zetten naar de Syrische gebieden.

Deze transporten waren zo georganiseerd – met weinig bewaking en geen voorzieningen voor overnachting en voedsel – dat niet alleen velen stierven van honger en uitputting, maar dat allerlei rondtrekkende bendes de gelegenheid kregen voedsel en de schaarse bezittingen van de gedeporteerden te roven, vrouwen te verkrachten of tot huwelijken te dwingen, en

samen met hun kinderen tot slaaf te maken.

De weinigen die deze gruwelijke transporten overleefden, kwamen in Syrische kampen terecht. Hiervandaan vertrokken sommigen naar Europa en de Verenigde Staten, anderen lukte het een nieuw leven op te bouwen in Libanon, Syrië en Palestina (Akçam 1999/2006).

De Armeense genocide betrof echter niet alleen Armeniërs. Hoewel de officiële opdrachten in de meeste gevallen expliciet over 'Armeniërs' spreken, werden de andere christenen in het

oosten van Turkije meestal op dezelfde manier behandeld. In het oosten betrof dat vooral Syrisch-ortho-

doxen, Syrisch-katholieken, Chaldeeërs, en Assyriërs van de Kerk van het Oosten. Hun dorpen werden op dezelfde manier behandeld als die van de Armeniërs, terwijl in de steden een lokale burgemeester soms onderscheid maakte en alleen de Armeniërs liet deporteren. In een enkel geval lukte het de Syrisch-Orthodoxen om hun dorp voor kortere of langere tijd tegen de Turkse of Koerdische troepen te verdedigen (Gaunt 2006).

Hoewel de Syrisch-orthodoxe gemeenschap enorme klappen te verduren had gehad, lukte het de overlevenden van de genocide, die in het Aramees *Sayfo* ('het Zwaard') heet, sommige van de dorpen in Turkije weer op te bouwen. Tegelijkertijd begon, net als bij de Armeniërs, de grootschalige migratie van de Syrisch-orthodoxen naar grotendeels dezelfde gebieden: de Verenigde Staten, Libanon, Syrië en Palestina (Atto 2011).

Hoewel de *Sayfo* inmiddels meer dan honderd

*Pas meer dan honderd jaar na
de Armeense genocide – Sayfo, 'het Zwaard' –
komt de verwerking ervan op gang*

jaar is geleden, is pas de laatste jaren de verwerking hiervan op gang gekomen. Lang werden alleen in de familiekring de verhalen van de genocide doorverteld door de overlevenden of hun kinderen. Sommige van hun getuigenissen zijn op papier of video vastgelegd, maar in veel gevallen werd er verder nauwelijks over gepraat.

Pas de laatste jaren, vooral nu de Armeense genocide rond de herdenkingen in 2015 volop in de belangstelling is gekomen, komen ook in Syrisch-orthodoxe kring de verhalen los en blijkt dat veel van wat er toen gebeurde nog nauwelijks is verwerkt. De Nederlandse roman van Stire Kaya-Cirik, *Echo uit een onverwerkt verleden* (2013), brengt dit schrijnend tot leven.

Die verwerking heeft zowel een persoonlijke kant (net als bij de overlevenden van de holocaust werken de trauma's door in de tweede en derde generatie) als een gemeenschappelijke en publieke kant: om hiermee in het reine te komen moet deze geschiedenis publiekelijk worden verteld en erkend, niet alleen door de Syrisch-orthodoxen zelf maar ook door degenen met wie ze – in het Midden-Oosten, Europa en elders – samenleven. Deze roep om erkenning van wat er gebeurd is kan zich inmiddels beroepen op groeiende wetenschappelijke consensus over wat zich in 1915 heeft afgespeeld (Gaunt et al. 2017; Talay & Barthoma 2018).

Transnationale gemeenschap

De genocide van 1915 gaf de aanzet tot de vorming van de huidige transnationale gemeenschap. Een deel van de Syrisch-orthodoxen bleef in de regio en vestigde zich in Syrië, Libanon en Palestina. In Syrië sloten de vluchte-

lingen zich deels aan bij al bestaande gemeenschappen in Homs, Aleppo en Damascus, maar ze vormden ook nieuwe gemeenschappen in het noordoosten, vooral in en rond de steden Hasake en Qamishli. Een ander deel vertrok naar Noord- en Zuid-Amerika.

In 1923 week het patriarchaat dat tot dan toe in Turkije was gevestigd, uit naar Homs in Syrië; in 1959 volgde een verhuizing naar het centrum van Damascus. Hoewel het oude kerkelijke centrum in de Bab Touma-wijk nog steeds wordt gebruikt, heeft het in de jaren negentig gebouwde klooster in Ma'arat Sayednaya veel van zijn functies overgenomen. Inmiddels is ook in Atchaneh (Bikfaya) in Libanon een nieuw patriarchaal centrum geopend.

Daarnaast zijn de kloosters, zowel in het Midden-Oosten als elders, belangrijke centra van de transnationale gemeenschap: variërend van het kleine maar belangrijke Mor Markos-klooster in Jeruzalem, dat jaarlijks vele Syrisch-orthodoxe bezoekers van over de hele wereld verwelkomt, tot de grote oude kloosters in Turkije, waarvan het Mor Gabriel-klooster het belangrijkste is (Omtzigt et al. 2012; Murre-van den Berg 2013).

Europese bisdommen vormen een belangrijk zwaartepunt

Hoewel de leiding van de kerk daarmee duidelijk maakt dat het Midden-Oosten nog steeds het hart van de kerk vormt, is de afgelopen jaren de *galutho* of ballingschap steeds belangrijker geworden. In die internationale diaspora vormen de Europese bisdommen – en in het bijzonder die van Nederland, Duitsland en Zweden, een belangrijk zwaartepunt.





De kern van deze gemeenschappen werd in eerste instantie vooral gevormd door Syrisch-orthodoxen uit het zuidoosten van Turkije, de streek Tur 'Abdin tussen Midyat, Nusaybin en Mardin. Later voegden zich daarbij ook Syrisch-orthodoxe vluchtelingen uit het noordoosten van Syrië en Irak.

Was de eerste groep vooral Arameestalg, de vluchtelingen uit Syrië en Irak waren vooral Arabischtalig. De Arabischtalige groep is veel kleiner dan de Arameestalige, maar is de laatste jaren uitgebreid met recente vluchtelingen uit Syrië. Zij komen vooral uit Aleppo, Homs en Damascus en zijn

vaak nakomelingen van degenen die zich na de *Sayfo* in Syrië vestigden. Nadat deze

recente vluchtelingen in Nederland een voorlopige status hebben gekregen, kiezen ze er vaak voor zich in de Enschedese regio te vestigen, omdat daar veel geloofsgenoten wonen en ze via hen relatief makkelijk aan werk en huisvesting kunnen komen.

Grootfamilie en kerk

Voor de Syrisch-orthodoxen in Nederland geldt dat ze over het algemeen op verschillende manieren met de lokale en transnationale gemeenschap verbonden zijn.

Allereerst is daar de hechte kring van de grootfamilie. Een deel daarvan is vaak in dezelfde lokale Nederlandse parochie te vinden, maar een ander deel is verspreid geraakt over de hele wereld: sommigen relatief dichtbij in

Europa (behalve in Duitsland en Zweden zijn er ook Syrisch-orthodoxe gemeenschappen in onder andere Oostenrijk, Zwitserland, Engeland, België), anderen ver weg in Noord-Amerika of Australië. Een enkeling heeft nog familie in het Midden-Oosten en treft op bezoek in de regio de familieleden uit andere migratielanden.

Daarnaast onderhouden de meeste *Suryoye* ook contact met de bredere gemeenschap via allerlei verenigingen en politieke partijen.

Deze politieke en culturele organisaties maken intensief gebruik van moderne communicatiemiddelen, variërend van

satelliet-tv en gedrukte publicaties tot publicaties en filmpjes op allerlei sociale media.

De kerk is in dit alles zonder twijfel de belangrijkste transnationale factor. Hoewel er op verschillende plekken in de wereld opleidingscentra zijn ontstaan, vindt nog steeds een deel van de training in het patriarchale centrum bij Damascus plaats. Daarnaast houdt de patriarch scherp zicht op wat er in de verschillende bisdommen gebeurt. De benoeming van bisschoppen wordt centraal aangestuurd, en religieuzen en priesters komen vaak in andere landen en parochies terecht dan waar ze vandaan komen.

Hoog oplopende discussies

De politieke en culturele verenigingen vertegenwoordigen een breed spectrum aan opvattingen, waarvan sommigen ook een duidelijke politieke lading hebben. Van oudsher was de 'Assyrische' partij politiek actief. Deze partij ontstond al in het Midden-Oosten en zocht

< 'Dit is mijn land': Somalië – Vlissingen



daarbij samenwerking met Assyriërs van de Assyrische Kerk van het Oosten.

Behalve dat deze groep hun pre-christelijke wortels voornamelijk in de Assyrische traditie van Noord-Irak lokaliseert, heeft ze, vooral in de context van de Assyrian Democratic Organization (ADO) een lange geschiedenis van oppositie tegen het regime in Syrië, in samenwerking met Koerdische partijen in het noordoosten van Syrië.

De samenwerking met Koerden, die ook in Noord-Irak aan de orde is, leidt ook tot conflicten: in een poging om tegenover de meerderheid in Bagdad of Damascus een eigen

provincie of staat op te richten, zijn Koerden en Assyriërs (en christenen meer in het algemeen) lange

tijd bondgenoten, maar uiteindelijk ook rivalen over bestuur, grond en schoolcurricula.

De niet-Assyrische groep was lange tijd minder politiek actief en richtte zich vooral op de kerkelijke en culturele tradities, met nadruk op liturgie, taal en geschiedenis. Inmiddels is een deel van deze groep onder de naam Arameeërs ook zeer actief geworden in het lobbywerk voor de erkenning van de rechten van de christenen als oorspronkelijke bewoners van het Midden-Oosten. De belangrijkste partij in deze, de World Council of Arameans (WCA), zoekt daarbij enerzijds steun van VN- en EU-commissies, anderzijds van veelal rechtse partijen die de bescherming van de christenen in het Midden-Oosten als politiek doel hebben. In de lobby bij zowel internationale ngo's als bij nationale regeringen staat de erkenning van de genocide van 1915 hoog op de agenda.

Anti-islamitische agenda

Daarbij speelt soms ook een anti-islamitische agenda een rol, want een van de lastigste discussies in de Syrisch-orthodoxe gemeenschap is die over de gewenste verhouding met moslims en islam – zowel wat betreft de landen van herkomst als de migratielanden. Afhankelijk van de persoonlijke ervaringen en de geschiedenis van dorp en regio van herkomst, voeren soms de positieve ervaringen van vriendschap en politieke samenwerking met moslims de boventoon. Vaker echter domineert een anti-islamitische agenda, gevoed door de Turkse

ontkenning van de genocide of mislukte samenwerking met Koerdische partijen in Syrië en Noord-

Irak. Deze wordt versterkt door angst voor een door de islam gedomineerd Europa.

De discussie hierover wordt nog verder gecompliceerd door het feit dat de Syrisch-orthodoxen door veel Europeanen vaak in eerste instantie als moslim worden gezien en hun kerken als moskeeën. Het onvermogen van seculiere en soms ook christelijke Europeanen om verschil te maken tussen christelijke en niet-christelijke migranten, confronteert Syrisch-orthodoxe christenen met het feit dat hun christelijk geloof niet alleen lastig herkenbaar is voor Europeanen, maar ook dat nadere uitleg geen vanzelfsprekende opname in de Europese cultuur impliceert.

Scheidingslijnen

De politieke en culturele verschillen tussen Aramee en Assyrische groepen onder de Syrisch-

orthodoxen hebben de afgelopen decennia regelmatig tot hoogoplopende conflicten geleid. In Nederland is daarbij het bisdom een eenheid gebleven – in Zweden zijn door de kerk twee bisdommen gecreëerd om de onderlinge spanningen tussen beiden groepen te kanaliseren. Culturele verenigingen, voetbalverenigingen en andere eigen organisaties zijn wel vaak langs de lijnen van deze twee partijen georganiseerd. Waar over het algemeen de Aramese benadering meer support heeft, is lang niet iedereen in deze groep daar intensief mee bezig.

Naast het verschil tussen Assyrisch en Aramees, kunnen ook verschillen in regionale afkomst, tussen de vooral Arabischtaligen uit Syrië en de Arameestaligen uit Turkije, tot verdere onderverdelingen leiden, zeker als die scheidslijn gaat samenvallen met Assyrische en Aramese politiek-nationale oriëntaties. Pogingen om de moderne Aramese taal (Surayt) tot dominante spreektaal binnen de gemeenschap te maken, is maar beperkt succesvol: uiteindelijk wordt meestal een combinatie van Arabisch, Surayt, Nederlands, Engels en Duits gebruikt.

Vrouwen en meisjes

Een laatste punt van spanning binnen de gemeenschap betreft de positie van vrouwen en meisjes. Over het algemeen is de gemeenschap patriarchaal georganiseerd, met de (groot)familie als kern van samenleven en eigen Syrisch-orthodoxe-Nederlandse identiteit. Tegelijkertijd worden in de meeste gezinnen zowel jongens als meisjes gestimuleerd een goede opleiding te volgen, liefst op hbo- of universitair niveau. Ook blijven deze goed-opgeleide vrouwen meestal werken nadat ze getrouwd zijn en

kinderen hebben gekregen, waarbij de zorg van de kinderen met (inwonende) ouders of andere oudere familieleden wordt gedeeld.

Hoewel dit enerzijds mogelijkheden biedt voor vrouwen om zich verder te ontwikkelen, ook buiten de eigen Syrisch-orthodoxe kring, blijft het patriarchale model grotendeels in stand. Ongetrouwde vrouwen moeten veel meer op hun tellen passen dan single mannen, vrouwen met een gezin dragen een zware last van de zorg voor man, kinderen en oudere familieleden naast hun werk buiten de deur. In de kerk geldt het patroon zoals in alle Oosters- en Oriëntaals-orthodoxe kerken waarbij vrouwen een (soms grote) rol spelen in het kerkbestuur, maar niet in de kerkelijke hiërarchie kunnen worden opgenomen.

Alleen als koorleden worden meisjes als diaken (in de laagste rang) gewijd. Dit zorgt weliswaar voor een hele zichtbare en hoorbare bijdrage van vrouwen en meisjes aan de liturgie, maar levert ook spanningen op, omdat ze niet zoals hun mannelijke leeftijdsgenoten voluit kunnen participeren en eventueel hogere (diaken)wijdingen kunnen ontvangen.

Waar de discussie over vrouwelijke priesters voor vrijwel alle Syrisch-orthodoxe leken en geestelijkheid buiten het gezichtsveld ligt, wordt wel hardop nagedacht of vrouwelijke diakenen en de vrouwelijke religieuzen bredere maatschappelijke, theologische en liturgische functies zouden kunnen vervullen.

Conclusies

In de afgelopen vijftig jaar is in Nederland een sterke Syrisch-orthodoxe gemeenschap ontstaan, die geworteld in de Nederlandse samen-



leving haar banden met de transnationale Syrisch-orthodoxe gemeenschap onderhoudt. Velen van wie de ouders in de jaren zeventig en tachtig in Nederland zijn aangekomen, hebben een goede opleiding en goede banen, ook al is dit niet voor iedereen gelukt. Via sociale en politieke organisaties geven velen van hen actief inhoud aan hun Syrisch-orthodoxe identiteit, maar het is toch vooral de kerk, met klooster en parochie, die daarbij een centrale plaats inneemt. Verschillende onderzoekers hebben hier de afgelopen jaren aandacht aan besteed.

Tegelijkertijd moet geconstateerd worden dat er dringend vervolgonderzoek nodig is naar de manier waarop de Syrisch-orthodoxe gemeenschap in de Nederlandse samenleving haar plaats vindt. Dit betreft vragen rond relaties met Nederlanders van buiten de eigen Syrisch-orthodoxe kring, maar ook andere aspecten van integratie, zoals het gebruik van andere talen naast het Nederlands en de hoogte van opleiding en inkomen in vergelijking met andere Nederlanders. Daarnaast zijn voor de kerkelijke praktijk vragen rond de contacten met andere kerken (katholiek, protestants, evangelisch), maar in het bijzonder die van de Oosters- en Oriëntaals-orthodoxe tradities van belang.

Tot slot stelt zich de vraag naar de mate en vorm van secularisering in deze kring. Het meeste onderzoek is gedaan naar de scherpere scheiding tussen het religieuze en niet-religieuze domein, zoals die zichtbaar wordt in de groeiende nadruk op de etnische identiteit. Of er ook sprake is van afname van de religieuze betrokkenheid en dagelijkse religieuze praktijk, of van een bewust afscheid nemen van de Syrisch-Orthodoxe Kerk, is nog niet onderzocht.

Incidentele waarnemingen doen vermoeden dat ook deze processen wel degelijk plaatsvinden, maar om deze wat minder zichtbaarder processen te begrijpen vergt nader onderzoek.

Heel zichtbaar daarentegen is het grote elan waarmee de Syrisch-Orthodoxe Kerk haar leden motiveert tot gemeenschap en onderlinge zorg, tot een actief christelijk leven in de bevestiging van die bijzondere rijke christelijke cultuur, die ondanks geweld en uitsluiting nog steeds wordt doorgegeven aan de nieuwe generaties. <

Literatuur

- Aartsbisdom van de Syrisch-Orthodoxe Kerk in Nederland / Syrisch-orthodox Jongeren Platform (2017). *Hemels brood & geestelijke drank. Syrisch-orthodoxe Eucharistieviering* [lahmo šmayyono w-šeqyo ruhonoyo]. Glane-Losser: Bar Ebroyo Press.
- Akçam, T. (1999/2006). *A Shameful Act. The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*. Londen: Constable.
- Atto, N. (2011). *Hostages in the Homeland, Orphans in the Diaspora: Identity Discourses among the Assyrian/Syriac Elites in the European Diaspora*. Leiden: University Press.
- Bakker Kellogg, S. (2015). Ritual sounds, political echoes: Vocal agency and the sensory cultures of secularism in the Dutch Syriac diaspora. *American Ethnologist* 42, no. 3, 431-445.
- Becker, A. (2015). *Revival and Awakening: Christian Mission, Orientalism, and the American Evangelical Roots of Assyrian Nationalism (1834-1906)*. Chicago: Chicago University Press.
- Brock, S., Taylor, D.G.K. (2001). *The Hidden Pearl: The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage*. Rome: Trans World Film Italia. (Nederlandse vertaling: *De verborgen parel*).
- Butts, A.M., Brock, S., Kiraz, G., Van Rompay, L. (2011). *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Gaunt, D. (2006). *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia during World War I*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

- Gaunt, D., Atto, N., Soner O. Barthoma, S.O. (2017). *Let Them Not Return: Sayfo – The Genocide against the Assyrian, Syriac and Chaldean Christians in the Ottoman Empire*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Jarjour, T. (2018). *Sense and Sadness: Syriac Chant in Aleppo*. Oxford: Oxford University Press.
- King, D. (red.) (2018). *The Syriac World*. Londen: Routledge.
- Murre-van den Berg, H. (2007). Syriac Christianity. In: K. Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Blackwell Publishing: Malden/Oxford/Victoria, 249-268.
- Murre-van den Berg, H. (2013). A Center of Transnational Syriac Orthodoxy: St. Mark's Convent in Jerusalem. *Journal of Levantine Studies* 3 nr. 1, 61-83.
- Murre-van den Berg, H. (2015). Classical Syriac and the Syriac Churches: A Twentieth-Century History. In: M. Doerfler, E. Fiano, K. Smith, *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*. Peeters: Louvain, 119-148.
- Murre-van den Berg, H. (2018). De Syrisch-orthodoxe Kerk. In: Teule & Brüning, 158-171.
- Omtzigt, P.H., Tozman, M.K., Tyndall, A. (red.) (2012). *The Slow Disappearance of the Syriacs from Turkey and of the Grounds of the Mor Gabriel Monastery*. Berlijn: LIT Verlag.
- Schukkink, A.J. (2003). *De Suryoye: een verborgen gemeenschap: een historisch-antropologische studie van een Enschedése vluchtelingengemeenschap afkomstig uit het Midden-Oosten*. Proefschrift Vrije Universiteit, Amsterdam.
- Sharkey, H.J. (2017). *A History of Muslims, Christians and Jews in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slageren, J. van, i.s.m. Salaam Somi (2018). *In gesprek met Mor Polycarpus, Aartsbisshop van de Syrisch-Orthodoxe Kerk van Antiochië in Nederland*. Glanelosser: Bar Ebroyo Press.
- Talay, Shabo, Sone Ö. Barthoma (2018). *Sayfo 1915. An Anthology of Essays of the Genocide of Assyrians/Arameans during the First World War*. Piscataway NJ: Gorgias Press.
- Teule, H., Murre-van den Berg, H. (2018). De Westerse Kerken in het Midden-Oosten. In: Teule & Brüning, 493-503.
- Teule, H. & Brüning, A. (red.) (2018), *Handboek Oosters Christendom*. Leuven: Peeters.
- Teule, H. (2018). *De (Assyrische) Kerk van het Oosten*. In: Teule & Brüning, 172-186.
- Van Rompay, L. (2018). De onafhankelijke volkskerken tot aan de Arabisch-islamitische veroveringen (451-641). In: Teule & Brüning, 21-49.
- Varghese, B. (2004). *West Syrian Liturgical Theology*. Aldershot: Ashgate.

Websites

Assyrian Democratic Organization (ADO):
en.ado-world.org/

Assyrian International News Agency (AINA):
www.aina.org/

Mar Benyamin Church Holland:
www.marbenyamin.nl/

World Council of Arameans (WCA):
www.wca-ngo.org/

St. Ephrem The Syrian Monastery (website van Mor Ephrem-klooster, boekhandel en Nederlands aartsbisdom): morephrem.com/

Surayt-Aramaic Online: surayt.com/

Syrian orthodox Patriarchate of Antioch:
syriacpatriarchate.org/

Syrisch-orthodox Jongeren Platform:
sojp.nl/ - zie ook Facebook-pagina:
www.facebook.com/hetsojp/

Heleen (prof.dr. H.L.) Murre-van den Berg is bijzonder hoogleraar Oosters christendom aan de Radboud Universiteit Nijmegen en directeur van het Instituut voor Oosters Christendom. E hlmvandenberga@ivoc.ru.nl



Samen met alle heiligen

Protestantse en interculturele kerken

‘Moge Hij [de Vader van elke gemeenschap, SdK] vanuit Zijn rijke luister uw innerlijke wezen kracht en sterkte schenken door Zijn Geest, zodat door uw geloof Christus kan gaan wonen in uw hart, en u geworteld en gegrondvest blijft in de liefde. Dan zult u samen met alle heiligen de lengte en de breedte, de hoogte en de diepte kunnen begrijpen, ja de liefde van Christus kennen die alle kennis te boven gaat, opdat u zult volstromen met Gods volkomenheid’ (Efeziërs 3:16-19).

Tussen ideaal en werkelijkheid

Bovenstaande bijbeltekst schetst mij het ideaal voor de samenwerking tussen protestantse kerken en interculturele kerken in Nederland. De grote diversiteit van interculturele kerken ervaar ik als een zegen, want hierdoor kunnen we samen de liefde van Christus nog breder en dieper leren kennen.

Voor mijzelf begon dat twintig jaar geleden, toen het fenomeen ‘interculturele kerken’ totaal nieuw was voor mij. Samen met een groep studenten van Bijbelschool De Wittenberg werd ik rondgeleid in Amsterdam-Zuidoost, in de Bijlmer, langs wat we toen ‘migrantenkerken’ noemden. Jan de Jonge, ouderling van de Protestantse Kerk aldaar, verzorgde deze rondleiding (hij doet dat nog steeds). Ik werd diep getroffen door het inspirerende geloofsleven en tegelijkertijd de diepe nood en armoede.

Sindsdien zijn interculturele kerken steeds meer voor me gaan leven en de ontmoetingen

met leden van deze kerken en hun leiders een voortdurende inspiratie. Op 1 januari 2017 ben ik aangesteld als verbindend specialist interculturele kerken bij Kerk in Actie van de Protestantse Kerk in Nederland.

In dit artikel bespreek ik eerst het begrip ‘interculturele kerken’. Na een korte schets van de geschiedenis van de interculturele kerken en de huidige stand van zaken van relaties tussen de Protestantse Kerk in Nederland en enkele interculturele kerken, beschrijf ik de idealen achter de samenwerking. Vervolgens schets ik vijf punten van aandacht bij deze samenwerking en ik sluit af met een concreet plaatselijk voorbeeld.

Het begrip ‘interculturele kerken’

Ik gebruik bij voorkeur de aanduiding ‘interculturele kerken’. Hiermee wordt aangegeven dat veel leden de Nederlandse nationaliteit hebben en deelnemen aan de Nederlandse cultuur, maar tegelijk hebben zij een andere culturele achtergrond. Samen met de eigen taal is dit ook de bestaansreden van deze kerken.

< ‘Dit is mijn land’: Hindeloopen – Mexico



De geloofsgemeenschap met de specifieke culturele achtergrond geeft een thuisgevoel. Omdat de leden ervan tussen twee culturen leven, is de term ‘intercultureel’ van toepassing. Onder deze term vallen ook de kerken die bewust kiezen voor multiculturele gemeenteopbouw.

De aanduidingen ‘migrantenkerken’ of ‘allochtone kerken’ gebruik ik liever niet. Veel kerken geven hier zelf niet de voorkeur aan, mede omdat als gevolg van het maatschappelijk debat dat gevoelsmatig de lading heeft van ‘iemand die hier eigenlijk niet hoort’. Ze zien zichzelf als Nederlanders, ze horen hier en zijn hier geworteld; en ze zien zichzelf als christen, onderdeel van een grotere christelijke gemeenschap. Als kerk in Nederland willen ze als Nederlandse kerken worden gezien, weliswaar met een andere culturele achtergrond maar wel een Nederlandse kerk. Een meer neutrale term zou zijn ‘internationale kerk’, maar het nadeel daarvan is dat nationaliteit meestal niet de eerste reden is om bij elkaar te komen.

Tegelijkertijd zie je dat in het kerkelijk veld autochtone kerkgemeenschappen en interculturele kerken nog behoorlijk gescheiden van elkaar opereren. Het is in een artikel als dit een worsteling om niet in wij-zij-formuleringen te vervallen. De fundamentele eenheid van de christelijke familie hoort wat mij betreft centraal te staan, hoewel ik daarbinnen wel oog wil houden voor de onderlinge verschillen die er zijn.

Migratiegeschiedenis en interculturele kerken

Nederland telt volgens het platform Samen Kerk in Nederland (SKIN) minstens 800.000 christenmigranten. De meeste daarvan zijn

rooms-katholiek, maar er zijn ook protestanten, oosters-orthodoxen, leden van Afrikaanse autonome kerken, enzovoorts. Wanneer de Europese interculturele kerken erbij opgeteld worden, dan komt het Amerikaanse Pew Research Center zelfs tot 1,3 miljoen christenmigranten in Nederland.

De Vlaamse filosoof David Dessin schrijft in zijn boek *God is een vluchteling* dat de voortgaande vergrijzing in de gevestigde christelijke kerken in combinatie met een instroom van nieuwe christelijke groeperingen zelfs zal zorgen voor een volledig nieuw christendom in de lage landen.

Voorwaar een belangrijke reden om eerst enig zicht te krijgen op de ‘nieuwe’ christelijke geloofsgemeenschappen, de interculturele kerken. De variatie is enorm. Ik schets vijf stromen met daarbij enkele typeringen van geloofstradities.

Vijf migrantenstromen

De eerste interculturele kerken in ons land ontstonden in de zestiende eeuw, de laatste zijn bij wijze van spreken gisteren gesticht.

- In de zestiende eeuw vluchtten aanhangers van Calvijn vanuit België en Frankrijk naar de Nederlanden. Zij vormden de Waalse kerken. Een eeuw later weken Franse hugenoten uit naar ons land. In 1683 stichtten Schotse zeelui, kooplui en soldaten de Schotse Lutherse Kerk en Armeniërs de Armeens Apostolische Kerk. Ruim een eeuw later stichtten Finse en Noorse zeelui zeemanskerken. Vlak voor de Tweede Wereldoorlog richtten Indonesische protestanten de Persekutuan Kristen Indonesia (Perki) op.

- Na de Tweede Wereldoorlog kwam bij de dekolonisatie een tweede stroom migranten: Molukkers en andere Indonesiërs, Surinamers en Antillianen. De manier waarop de Molukkers in Nederland moesten blijven gaf de nodige spanningen tot aan treinkapingen toe. De Molukse geloofsgemeenschappen waren en zijn dikwijls dragers van de Molukse identiteit en deze spanningen zijn binnen hun geloofsgemeenschappen dan duidelijk merkbaar.
- Een derde stroom bracht vanaf eind jaren zeventig mensen uit Azië, Afrika en Latijns-Amerika naar ons land, vooral vluchtelingen. Zij stichtten onder andere evangelische geloofsgemeenschappen, soms als dochtergemeente vanuit het land van herkomst.
- Een vierde stroom kwam op gang rond 2000 en bestaat voornamelijk uit arbeidsmigranten uit Oost-Europa. Deze arbeidsmigranten uit Oost-Europa stichtten hun eigen geloofsgemeenschappen, voornamelijk katholieke en orthodoxe parochies. Zoals Poolse Rooms-Katholieke, maar ook Servisch-Orthodoxe en Macedonisch-Orthodoxe kerken.
- Sinds 2010 neemt de vlucht- en asielmigratie toe vanuit het Midden-Oosten, onder andere als gevolg van de burgeroorlog in Syrië. Ook vanuit Afrika en in het bijzonder Eritrea vluchten mensen naar het veilige Europa. Onder andere Oriëntaals-Orthodoxe kerken groeien hierdoor, zoals de Syrisch-Katholieke Kerk, de Syrisch-Orthodoxe Kerk en de Eritrees-Orthodoxe Kerk.

De grote diversiteit en veelkleurigheid van interculturele kerken is enigszins te duiden door deze vijf stromen. De Protestantse Kerk in Nederland heeft haar eigen historie in relatie tot deze stromen. Daarom volgt nu een korte stand van zaken wat betreft de huidige relaties.

Relaties PKN en interculturele kerken

Voordat we naar de idealen gaan, is het goed om te constateren dat de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) de oecumenische relaties vooral ontwikkeld heeft via de Wereldraad van Kerken, de Nederlandse Raad van Kerken en de plaatselijke afdelingen. Er zijn echter ook enkele interculturele kerken waarmee meer specifieke banden zijn aangehaald, mede omdat deze kerken zijn voortgekomen uit het zendingswerk van de voorlopers van de Protestantse Kerk.

Onderdeel van de PKN:

1. In mei 2012: de Urdu-gemeente Nederland. Een geloofsgemeenschap met Pakistaanse wortels. De vieringen zijn voor het grootste deel in het Urdu, de officiële Pakistaanse taal.
2. Op 20 april 2018 besloot de generale synode tot de toetreding van vier Indonesische gemeenten tot de Protestantse Kerk. De vieringen zijn voor het grootste deel in het Indonesisch.

Associatie met de PKN:

1. GKIN: de Gereja Kristen Indonesia Nederland (GKIN) of Indonesisch-Nederlands Christelijke Kerk manifesteert zich sinds 7 juli 1985 als een kerk in Nederland met het doel het evangelie van Jezus Christus



te verkondigen en pastorale zorg te bieden, in het bijzonder aan broeders en zusters uit Indonesië, die een andere geloofsbeleving hebben dan de Nederlanders.

2. In 2010 heeft de PKN een partnerschap gesloten met de Presbyterian Church of Ghana, al jaren nauw verbonden met verwantschap in geloof en kerkorde. Nederland telt meer Ghanese kerken, onder meer in Amsterdam-Zuidoost en Den Haag en sinds een jaar ook in Almere.
3. GIM: de Geredja Indjili Maluku (Molukse Evangelische Kerk), gesticht in 1952 en via het Moluks Theologisch Beraad verbonden met de Protestantse Kerk in Nederland. De GIM telt 25.000 leden en komt samen op 65 plaatsen in Nederland.

Bijdrage aan discussie over migratie

In samenwerking met andere kerken worden concrete idealen geformuleerd en gerealiseerd. Allereerst is er de bijdrage aan het maatschappelijke debat over migratie.

Op 16 november 2018 ontvingen de leden van de generale synode van de Protestantse Kerk in Nederland als eerste het boek *Van migrant tot naaste. Plaatsmaken voor jezelf*. Hierin worden de idealen goed verwoord:

‘Dit boek gaat over migratie, omdat het nodig is dat we daar met elkaar over spreken, vanuit de overtuiging dat migratie geen probleem is dat gemanaged moet worden, maar dat ons primair uitdaagt om als migranten en niet-migrantenvreedzaam samen te leven als naasten. Dat vraagt om een open samenleving die ruimte biedt aan heel diverse mensen die geen vreemdeling voor elkaar blijven, maar elkaars naasten worden. Een samenleving

waarin de hoop op vreedzaam samenleven het wint van de angst voor de vreemdeling.’

Oproep tot samenwerking

‘In de overtuiging dat wij als mensen aan elkaar gegeven zijn, ligt de opdracht om elkaar over grenzen van verschillen heen te ontmoeten’, observeert Kathleen Ferrier treffend in genoemd boek. Zij constateert: ‘Nederlandse kerken vinden het moeilijk om migrantenchristenen te zien zoals zij zichzelf zien. In migrantenkerken zijn vaak lange diensten van vier, vijf uur. Maak dat als autochtoon eens mee. Niet als iets exotisch, maar als: zo kan het ook.’

Ook Samuel Lee relateert het belang van gezamenlijke vieringen. Hij gelooft er niet in om samen in één kerk te zitten. ‘Migrantenchristenen hebben in de kerkdiensten een heel andere cultuur dan Nederlandse christenen. Christelijke eenheid zit niet in het gebouw, maar in je hart, je handelen en in je karakter’, stelt hij vast. ‘We zijn niet aan elkaar gegeven om kopieën van elkaar te worden, maar om in onze veelkleurigheid en diversiteit de grootheid van God te weerspiegelen. Om elkaar aan te scherpen en te verrijken, om elkaars naasten te zijn.’

Slavernijverleden

Voordat ik iets zeg over de samenwerking zelf, belicht ik een ander punt dat aandacht verdient.

Uit het koloniale verleden wordt dikwijls in de eerste plaats het slavernijverleden genoemd. Het is belangrijk om de impact hiervan te duiden. Tegelijk is dit voor veel migrantenchristenen niet het eerste. Wat veel migrantenchristenen eerst noemen is dankbaarheid dat het evangelie verkondigd werd. De bevrijding die

het geloof in deze goede boodschap gebracht heeft en brengt is groot. Des te meer is het wel wrang, dat er ook een slavernijverleden is. In *Van migrant tot naaste* constateert Kathleen Ferrier dat het slavernijverleden nog volop doorwerkt in onze samenleving: 'Er zijn nog altijd structuren van superioriteit en inferioriteit die direct te herleiden zijn tot het slavernijverleden. Het gaat erom dat we het verleden van de slavernij onder ogen zien. Niet om met beschuldigende vingers te wijzen, maar om samen aan de toekomst te werken.'

In juni 2013, honderdvijftig jaar na de afschaffing van de slavernij, heeft de Raad van Kerken namens achttien kerken schuld beleden over de rol die Nederlandse kerken hebben gespeeld tijdens de slavernij. 'We erkennen onze betrokkenheid in het verleden van afzonderlijke kerkleden en van kerkelijke verbanden bij het in stand houden en legitimeren van de slavenhandel', luidt een van de kernzinnen in het document. Veel gelovigen lieten zich leiden door 'misplaatst winstbejag en machtsmisbruik'. De Protestantse Kerk in Nederland voegde hieraan toe: 'Met spijt en schaamte moet worden uitgesproken dat dit alles deel is van ons verleden als kerken.'

De recente zwartepietendiscussie illustreert dat een dergelijk gesprek over ons slavernijverleden nog steeds niet eenvoudig is. Toch zullen deze gesprekken gevoerd moeten worden, want de discussie laat regelmatig op. Het zou goed zijn als lokale protestantse gemeenten hun zusters en broeders uit migrantengemeenten uitnodigen en hierover met elkaar in gesprek gaan om elkaars verhalen en pijn te delen.'

Mijns inziens is het stilstaan bij het slavernij-

verleden vooral vruchtbaar, wanneer er daarna zinvol gezamenlijk verder gekeken kan worden naar de toekomst. Opnieuw is het van belang om tijdens het opbouwen van een relatie de tijd te nemen om goed naar elkaar te luisteren.

Samenwerking

Bij de samenwerking tussen een protestantse kerk en een interculturele kerk noem ik vijf punten die van belang zijn.

• *Verlangen naar eenheid in diversiteit*

Het opbouwen van een relatie tussen een protestantse kerk en een interculturele kerk moet in mijn ogen gefundeerd zijn op een geestelijk verlangen naar eenheid tussen christenen en kerken onderling, met respect voor de onderlinge diversiteit. Deze eenheid is iets waartoe Jezus ons in de Bijbel meermaals oproept (zie bijv. Johannes 17:21). Het is niet iets vrijblijvends, maar een principe waaraan we continu moeten blijven werken.

Wereldwijd vormen we een christelijke familie. Je ontdekt in christenen van elders familieleden die je eerder niet kende; dat geeft een gevoel van vreugde en rijkdom. Soms ervaar je wederzijds ongemak, dat hoort er ook bij. Dat beschouw ik ook als een zegen; omdat ongemak je vaak wijst op wat er toe doet en wat geleerd moet worden. In Efeziërs 3:17-19 lezen we dat we alleen 'samen met alle heiligen' de volheid van Christus leren kennen en iets kunnen vatten van de grootheid van God.

• *Zoek elkaars talenten*

Interculturele kerken zijn zeer rijk aan talenten en aan geestelijke kracht. Ze hebben een groot



sociaal en cultureel kapitaal dat van toegevoegde waarde kan zijn. Dankzij een bepaalde taal en cultuur kunnen ze makkelijker in contact komen met mensen met een vergelijkbare achtergrond en bruggenbouwers zijn. Andersom kunnen protestantse kerken een veilige plek vormen voor leden van interculturele kerken die juist liever hulp zoeken bij een andere kerk dan die van henzelf. Deze voorkeur verschilt per persoon. Als je weet welke talenten of toegevoegde waarde jouw eigen gemeenschap en die andere gemeenschap heeft, kun je beter zien op welke punten je elkaar kunt aanvullen.

In de relatie is het daarom belangrijk om de tijd te nemen om elkaar te leren kennen. Dat klinkt misschien simpel, maar het werkt niet om met een plan naar een interculturele kerk te gaan, je plan voor te leggen en daar dan concrete afspraken over te willen maken. Plannen moet je samen maken, die moeten groeien vanuit een relatie waarin je ontdekt wat de visie en de talenten van de ander zijn. Zo kun je zoeken naar een gelijkwaardige vorm van samenwerking waarin iedereen naar vermogen bijdraagt en gewaardeerd wordt om datgene wat hij en zij kan bijdragen.

- *Houd rekening met de verschillende hiërarchische structuren*

Veel interculturele kerken kennen een episcopale structuur. De leiding en verantwoordelijkheid van de geloofsgemeenschap ligt bij de plaatselijke priester en daarboven bij de bisschop of aartsbisschop. Zo kan het zijn dat de dirigent van het Koptische Koor toestemming aan zijn priester moet vragen of het Kerkkoor mee kan doen met een Choir Festival. Ook con-

gregationalistische kerken, dikwijls pinksterkerken, kennen een sterk hiërarchische structuur.

Protestanten kennen een presbyteriaanse structuur. Wanneer er iets nieuws gedaan wordt in de kerk, besluit de kerkenraad daarover. Ook hier is het van belang om geen oordeel te hebben over welke manier beter is, maar respect te tonen voor de manier waarop de ander leiding geeft aan de geloofsgemeenschap.

Veel interculturele kerken hebben geen diaconen zoals de protestantse kerken die kennen; het zijn kerken van een andere denominatie en met een andere functieverdeling. Orthodoxe kerken kennen wel diaconen: mensen die in principe voorbereid worden tot priester of monnik. Het ontbreken van een formele diaconie zoals die binnen protestantse kerken gebruikelijk is, betekent niet dat er geen zorg wordt gedragen voor arme of kwetsbare mensen. Veel interculturele kerken hebben een meer holistische werkwijze. Dat wil zeggen dat ze de verschillende aspecten van het mens-zijn – materieel, lichamelijk, emotioneel, spiritueel, relationeel – in hun onderlinge samenhang zien. Het is typisch Nederlands om dienstverlening in aparte hokjes te verdelen.

- *Ontdek de mogelijkheden van de tweede en derde generatie*

De tweede en derde generatie heeft Nederlands steeds meer als moedertaal. Bovendien zijn zij meer gewend dan hun ouders of grootouders die zich in Nederland kwamen vestigen. Er is veel gezegd en geschreven over de problematiek van deze tweede of derde generatie. Ook hier geldt dat we vooral de mogelijkheden moeten zien. Van belang is om deze tweede en derde

generatie ook bij het christelijk geloof te blijven betrekken. Nieuwere interculturele kerken kunnen leren van interculturele kerken die al langer in Nederland zijn. Een goede houding en woorden vinden in deze tijd van secularisatie is voor de jeugd en jongeren binnen de Protestantse Kerk en andere gevestigde kerken een grote uitdaging. Dat is voor interculturele kerken evenzeer een grote uitdaging. Meer gezamenlijk optrekken in deze uitdaging strekt tot aanbeveling.

• *Houd rekening met verschil in financiële uitgangspositie*

Veel protestantse kerken maken een proces mee van krimp en financiële achteruitgang, wat tot allerlei pijnlijke en emotionele interne processen kan leiden. Veel interculturele kerken beseffen dit niet. En andersom weten weinig autochtone christenen hoe interculturele kerken financieel in elkaar zitten.

Wederzijds leven er soms wel allerlei ideeën over de ander. Onder autochtone christenen merk ik bijvoorbeeld wel eens wantrouwen dat een voorganger van een interculturele kerk vooral voor eigen gewin bezig is, en niet helpt als iemand bij hem of haar om hulp aanklopt.

Het gebrek aan transparantie over elkaars financiële positie kan ook leiden tot misverstanden. Bijvoorbeeld als een kerk een behoorlijke verhuurprijs vraagt en de hurende (interculturele) kerk dat eigenlijk niet kan betalen. Omdat men zich schaamt en/of simpelweg echt een gebouw nodig heeft, wordt dat niet gezegd, waardoor er betaalachterstand ontstaat. Dat leidt weer tot frustratie van de verhurende kerk, die suggereert dat interculturele kerken voor

een dubbeltje op de eerste rij willen zitten en alleen maar willen profiteren.

Interculturele kerken kunnen het gevoel hebben dat ze alleen maar gebruikt worden om er geld aan te verdienen, zodat er bijvoorbeeld mooie glas-in-lood ramen in het gebouw kunnen komen. En dat is weer iets dat voor hen geen prioriteit verdient boven het überhaupt gebruik kunnen maken van het gebouw.

Financiële positie interculturele kerken

Al deze ervaringen tussen interculturele en autochtone kerken beïnvloeden de financiële reputatie over en weer, en kunnen de relatie schade toebrengen. Hoe zitten interculturele kerken financieel in elkaar?

Van de interculturele kerken heeft meer dan tachtig procent geen betaalde voorganger in dienst, en meer dan zeventig procent heeft geen eigen gebouw. De kerken draaien volledig op giften van kerkleden, ze hebben nauwelijks opgebouwd vermogen of legaten uit het verleden. Ze zijn veel succesvoller dan protestantse kerken in het aantrekken van migrantenchristenen; de meeste protestantse kerken zijn nog behoorlijk wit. Sommige interculturele kerken zijn nog aan het overleven in Nederland. De leden hebben lagere inkomens, kampen met discriminatie op de arbeidsmarkt, en de mensen die wel een goed inkomen hebben dragen naar verhouding een groot deel van de lasten van hun eigen gemeenschap.

Simpel gezegd, ze hebben naar verhouding minder vermogen en grotere lasten dan een gemiddelde protestantse kerk. Een groot deel van hun budget gaat naar het betalen van de huur,



er blijft vaak weinig over voor andere zaken als hulp aan de armen. Vaak betaalt de voorganger en één of twee leiders uit eigen zak eten en andere materiële hulp voor mensen die daar om vragen, ook voor mensen van buiten de eigen kerk.

Een voorbeeld: in sommige kerken heeft veertig procent van de mensen werk, veertig procent zit zonder werk, en twintig procent heeft geen papieren. Hierdoor moet de werkenden 40% bijleggen voor de overige zestig procent. Deze onderlinge solidariteit is zeer waardevol, maar werkt beperkend op de capaciteit om extern ook nog uitgebreid aan missie of diaconaat te doen. Hun begrijpelijke verlangen naar gelijkwaardigheid en gevoel van eigenwaarde verhinderen soms dat ze hier openlijk over spreken.

Interculturele kerken hebben vaak wel de intentie om iedereen te helpen, ongeacht of die persoon lid is van de kerk of niet. Er zijn ook interculturele kerken die zich in de praktijk beperken tot een bepaalde doelgroep, zoals bijvoorbeeld gemeenschappen waar veel expats komen. Vanwege hun tijdelijke verblijf in Nederland komen deze gemeenschappen vaak minder in aanraking met de omringende samenleving.

Dit wil overigens nadrukkelijk niet zeggen dat alle interculturele kerken weinig financiële draagkracht hebben. Er zijn ook interculturele kerken die een betere sociaaleconomische positie hebben, zeker de gemeenschappen van kennismigranten en de gemeenschappen die al generaties geleden in Nederland zijn komen wonen. Sommige kerken hebben een moederkerk in hun thuisland die bijvoorbeeld financieel bijspringt bij de aankoop van een kerkgebouw.

Als je je niet bewust bent van elkaars financiële uitgangspositie, kun je allerlei vormen van pijnlijke misverstanden krijgen. Onderlinge openheid en sensitiviteit voor verschillende mechanismen om schaamte en verdriet te verbergen, is hiervoor aan beide kanten noodzakelijk. Als je in vertrouwen de kwetsbaarheid en de problemen van jouw eigen gemeenschap kunt delen met elkaar, met wederzijdse empathie, en met gevoel voor de grotere Kerk, waarbij als één lid lijdt, ook andere leden dat voelen (1 Korintiërs 12:26), dan kan dat een enorm krachtige, verbindende handreiking zijn.

Vanuit deze basis is het kerkgebouw met elkaar delen een uitstekende mogelijkheid om elkaar te dienen en te verrijken. In het boek *Kerken delen* worden duidelijke voorbeelden gegeven.

Bijbellezen in de interculturele groep

Tot besluit een concrete uitwerking van de samenwerking tussen protestantse en interculturele kerken.

‘Sola Scriptura’, een van de sola’s uit de Reformatie: ‘de Schrift alleen’, of de Bijbel centraal, is een belangrijk onderdeel van de tendens ‘Back to Basics’ binnen de Protestantse Kerk. Toegepast op de grote diversiteit aan interculturele kerken en hun leden betekent dit dat we samen met andere christenen terug kunnen gaan naar onze gezamenlijke bron. Mensen met verschillende culturele achtergronden wonend in dezelfde wijk of woonplaats lezen samen uit de Bijbel.

‘Think globally, act locally’ is ook in deze situatie van toepassing. De wereldkerk is bij ons in de buurt. Dit geldt niet alleen voor steden,

maar evenzeer voor dorpen, ook al zou je dat misschien op het eerste gezicht niet zo zeggen. Naast mijn werk in Utrecht ben ik predikant van de Protestantse Kerk in het mooie Betuwse dorp Maurik. Daar hebben we vorig jaar op Vluchtelingendag 18 december een Tafel van Hoop georganiseerd. Enkele tientallen mensen kwamen aanzitten. Vervolgens hebben we ieder een uitgenodigd om samen de Bijbel te lezen. We volgen de pilot die te vinden is op www.bijbellezenmetmigranten.nl

Het is echt een ontdekkingsreis: komend uit Azië en Afrika, lezend in dezelfde Bijbel, wonend in hetzelfde dorp. Geloof beleven in heel verschillende geloofstradities: Eritrees-Orthodox, Congolees-Evangelisch, Syrisch, Iraans, reformationistisch en Nederlands-protestants.

Wat een verrijking om samen de Bijbel te lezen en samen te bidden in deze groep. Ieder in zijn eigen taal, tegelijk ontmoeting in de Nederlandse taal. Wat een mooie mogelijkheid om in deze tijd te leven! Zo ervaren we iets van het ‘samen met alle heiligen de lengte, de breedte, de hoogte en diepte kunnen begrijpen, ja de liefde van Christus kennen die alle kennis te boven gaat’. <

Literatuur

- Dessin, D. (2017). *God is een vluchteling. De terugkeer van het christendom in de Lage Landen*. Kalmthout: Uitgeverij Pelckmans.
- Eschbach, H. (red.) (2017). *Kerken delen. Een boek over de kansen en valkuilen van het gezamenlijk gebruik van kerkgebouwen*. Rotterdam: SKIN Rotterdam.
- Grant, M. (2018). *Christelijke migrantengemeenschappen en autochtone kerkgemeenschappen: bondgenoten in diaconaat?* Diaconale Lezing 2018. <https://www.stichtingrotterdam.nl/lezingen-downloads/>
- Reuver, R. de, Nagy, D. (2018). *Van migrant tot naaste. Plaatsmaken voor jezelf*. Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers.

Websites

www.skinkerken.nl
www.interculturelekerken.nl
www.bijbellezenmetmigranten.nl
www.tafelvanhoop.nl

Simon (drs. S.) de Kam is verbindend specialist interculturele kerken (migrantenkerken) bij de Protestantse Kerk in Nederland en predikant van de Protestantse Kerk te Maurik.
E.s.dekam@pkn.nl



Nieuwe manieren van christen-zijn

Rooms-katholieke migranten in Nederland

Wat weten we over de rooms katholieke migranten in Nederland, over hun migratiegeschiedenis, relatie met de Rooms-Katholieke Kerk en diversiteit? Waarom hebben ze specifieke pastorale begeleiding nodig?

Vorig jaar bezocht ik met studenten van de Radboud Universiteit Nijmegen verschillende religieuze gemeenschappen van migranten in Amsterdam-Zuidoost, waar zo'n honderddertig migrantenkerken te vinden zijn. Na alle bijzondere indrukken die we opdeden in een multiculturele pinksterkerk met leden uit de Antillen, Suriname en diverse Afrikaanse landen, bezochten we de Engelstalige parochie All Saints Catholic Church, beter bekend als het Afrikahuis.

Deze rooms-katholieke kerk, een eenvoudig gebouw dat eerder voor een gezondheidscentrum bestemd lijkt, was bomvol. We kwamen middenin een eucharistieviering binnen en proefden meteen de feestelijke sfeer, met onder de deelnemers veel kinderen en jongeren. Ze waren chic gekleed in Afrikaanse gewaden of kleren met Afrikaanse motieven. Hun luide gezang en intense gebeden straalden toewijding en passie uit.

Er werd in de viering ook een baby gedoopt. De doopritus verliep deels zoals gangbaar is

onder rooms-katholieken: met peetouders die doopbeloftes en de geloofsbelijdenis uitspreken, wijwater dat over het hoofdje van de baby wordt gegoten, het zalven van het voorhoofd van het kindje met olie en het aansteken van de doopkaars. Een ander deel van de doopritus was voor ons onbekend: een grote groep kerkgangers vormde zingend en met cadeautjes (zoals luiers, snoetpoetsdoekjes, slabbetjes) in de hand een rij in het middenpad van de kerk, zoals gebruikelijk bij het ontvangen van de communie. Ze zongen en liepen naar de trotse ouders die de cadeaus in ontvangst namen.

Deze ritus is volgens kenners gebruikelijk in Nigeria en Ghana, maar ik heb het niet eerder gezien, noch in Latijns-Amerika noch in Europa. Het illustreert het fenomeen dat in dit themanummer van *Handelingen* centraal staat: wereldchristendom in Nederland, dat voor nieuwe manieren van christen-zijn in Nederland zorgt. Het verhaal gaat over de veranderde verhoudingen in het wereldchristendom door de migratie zoals we die vanuit de Nederlandse situatie kunnen waarnemen, de universaliteit van het geloof (katholiciteit) die van dichtbij

< 'Dit is mijn land': Urk – Soedan



wordt ervaren als ‘glocalisatie’. Dat wil zeggen, als geloofstradities uit verschillende windrichtingen (*global*) die in de lokale gemeenschap (*local*) te ervaren zijn.

Een structureel proces

Volgens migratiesocioloog Castles (2010) is migratie geen buitengewone ontwikkeling, maar (samen met andere aspecten) een structureel proces dat vormgeeft aan samenlevingen. Zowel de Nederlandse geschiedenis als de geschiedenis van het christendom in Nederland is diep verbonden met migratiestromingen (Lucassen 2002). Het christendom begon in het huidige Nederland immers als een migrantenreligie onder soldaten en handelaren ten tijde van het Romeinse Rijk. Het groeide door het missiewerk van Servatius in de vierde eeuw en later door Willibrord en Bonifatius in de achtste eeuw.

De eerste migrantenkerken werden gesticht door protestantse West-Europeanen vanaf de zestiende eeuw en vanaf de achttiende door niet-westerse migranten met de stichting van de Armeens Apostolische Kerk in Amsterdam in 1714. Vanaf eind jaren vijftig van de vorige eeuw intensiveerden processen van dekolonisatie in Nederlandse Indië, de Molukken en Suriname. Ook de arbeidsmigratie bracht toen mensen uit Zuid-Europa en van buiten Europa naar Nederland.

Tot in de jaren zestig van de vorige eeuw maakte het gebruik van de Latijnse taal in de liturgie de deelname van rooms-katholieke migranten in bestaande parochies mogelijk. Toch was de liturgische taal niet voldoende voor de pastorale begeleiding van migranten, want het christendom dat ze meebrachten had een eigen

vorm. Het was niet zomaar een exotische versie van het christendom, hen bijgebracht door Europese missionarissen.

Ontwikkelingen in de contextuele en interculturele theologie en in het wereldchristendom helpen ons om te begrijpen dat er veel meer sprake is van een veelvoud van ‘christendommen’ (Bünker et al. 2010). ‘Christendommen’ die een eigen oriëntatie kregen door de invloed van de inheemse culturen en bestaande religieuze tradities. Bovendien leidt de migratie-ervaring tot nieuwe interpretaties van het geloof en van de rol van de kerkgemeenschap. Deze hebben geleid tot het ontstaan van een theologie van de migratie (Tulud Cruz 2010; Kim 2012), die reflecteert op de wijze waarop migranten God als medereiziger ontdekken, als een pelgrim die migranten vergezelt in hun nieuw bestaan, los van familie en vrienden; God als een bron van hoop om veiligheid en waardigheid in een nieuw land te vinden (Castillo Guerra 2016).

Voor veel migranten verandert ook het kerkbeeld. De kerkgemeenschap is de nieuwe familie, bestaande uit landgenoten, taalgenoten, lotgenoten of anderen die hen als mens accepteren. Binnen de kerkgemeenschap vinden ze warmte en door samenwerking in sociale, culturele of oecumenische projecten worden ze ertoe aangezet contact te leggen met mensen buiten de eigen kerkgemeenschap. Een van de grote uitdagingen voor de kerkgemeenschappen van migranten is om pastores te vinden die in staat zijn om hun beleving en hun expressie van het geloof te aanvaarden en te kunnen begeleiden.

Het is jammer dat zowel de theologische als de pastorale vorming in Nederland veel te

weinig rekening houdt met de pluralisering van het christendom en de specifieke behoeften van migranten of interculturele kerkopbouw. Het is te hopen dat er meer aandacht voor deze ontwikkeling komt.

Migratie in de Rooms-Katholieke Kerk

De behoefte aan bijzondere pastorale begeleiding werd reeds erkend tegen het einde van de negentiende eeuw toen paus Leo XIII de sociale leer van de Rooms-Katholieke Kerk (RKK) op de kaart zette. Er was toen sprake van een grootschalige emigratie van Europeanen naar de Verenigde Staten, Uruguay, Chili, Argentinië en Brazilië, waar ze terechtwamen in erbarmelijke levensomstandigheden.

Deze arbeidsmigratie trok de aandacht van de kerkleiding, die diverse initiatieven ondernam om de pastorale begeleiding van immigranten te verbeteren (Leo XIII; Blume 2003).

De pastorale zorg voor de migranten werd aan de ‘zendende’ landen toevertrouwd, die priesters voor de immigratielanden benoemden. De oprichting van het Pauselijke College voor Italiaanse Emigratie, door paus Pius X (Barua 2003, 53) en van de ‘Misión de París’, door de Spaanse Bisschoppenconferentie voor de begeleiding van Spaanse migranten in Frankrijk, beide in het jaar 1914, illustreren de toenemende aandacht voor de migratie in de RKK aan het begin van de twintigste eeuw. In hetzelfde jaar initieerde het Vaticaan de Mondiale Dag voor Migrantengedachten, waarop jaarlijks aandacht wordt gevraagd voor hun situatie.

Document ‘*Exsul familia nazarethana*’

Daarnaast hebben het Vaticaan en regionale bisschoppenconferenties documenten uitgegeven voor de pastorale begeleiding van migranten en voor de verdediging van hun rechten.

Het document *Exsul familia nazarethana*, ‘de geestelijke zorg aan migranten’, uitgegeven door paus Pius XII in het jaar 1952, staat bekend als de *magna carta* van migratie voor de RKK (Pius XII 1952). Dit document is bijzonder, want de RKK formuleerde hierin voor het eerst migratie als een grondrecht en zet aan tot een theologische waardering daarvan. Het sloot aan op de Universele Verklaring van de Rechten van de

Mens uit 1948,

met name op artikel 13: ‘Een ieder heeft het recht zich vrijelijk te verplaatsen en

te vertoeven binnen de grenzen van elke Staat’ en artikel 14: ‘Een ieder heeft het recht om in andere landen asiel te zoeken en te genieten tegen vervolging’.

Regeringen worden in het document opgeroepen om een gastvrij beleid te bevorderen en om een vijandige uitleg van grenzen te overwinnen, zodat er waardering ontstaat voor de positieve effecten van migratie. Het adviseert regeringen verder om een evenwicht te vinden tussen de bevrediging van hun eigen behoeften en de behoeften van de buitenlanders, zodat ze de toegang niet weigeren aan de ‘verarmde personen, die elders geboren zijn’ (Pius XII 1952, no. 62). Vanuit deze invalshoek pleit de RKK voor de mensenrechten van alle migranten afgezien van religie, cultuur of herkomst.

Wat de theologische waardering van migratie



betreft, verbindt het document *Exsul familia nazarethana* het verhaal van de vervolging en vlucht van de familie van Nazareth met het lot van de *réfugiés* die hun land verlaten om elders hun leven veilig te stellen. De vlucht van Jozef, Maria en Jezus naar Egypte is voor dit document geen detail, maar een bijzondere keuze met betrekking tot de incarnatie van de Zoon van God.

In andere documenten, tot de meest recente van paus Franciscus toe, uit de RKK zich ook over de plichten van migranten in hun nieuwe samenlevingen. Zo wordt het sterk aanbevolen de lokale taal te leren en aan te sluiten bij de samenlevingen in landen van aankomst. Landen worden opgeroepen om:

- a. samen te werken om daarmee te voorkomen dat migranten hun landen moeten verlaten;
- b. om de opvang van de meest kwetsbaren, de vluchtelingen, te garanderen.

Tot slot verzoekt het Vaticaan alle bisschoppenconferenties om kerkdiensten en pastorale begeleiding voor migranten te organiseren in hun eigen taal, cultuur en ritus en om hun waardigheid te beschermen (Congregatie voor de Bisschoppen 1969).

De overgang naar de lokale bisdommen

Om de huidige kerkvorming onder rooms-katholieke migranten te begrijpen, werp ik een blik op ontwikkelingen die in 2005 plaatsvonden en die ik van dichtbij heb meegemaakt als voormalige lid van een adviescommissie van de Stichting Cura Migratorium. In dat jaar besloot de Nederlandse Bisschoppenconferentie om alle

migrantengeloofsgemeenschappen onder de verantwoordelijkheid van hun lokale bisdom te plaatsen. Deze gemeenschappen opereerden tot dan toe buiten de organisatie van gewone (territoriale) parochies, onder de Stichting Cura Migratorium.

Vanuit de veronderstelling (begin jaren zeventig van de vorige eeuw) dat de migratie van rooms-katholieken geen langdurig verblijf impliceerde, hadden deze gemeenschappen zich ontwikkeld tot provisorische en aparte gemeenschappen die weinig contact hadden met lokale territoriale parochies. Dat had verschillende nadelen. Rooms-katholieke migranten kregen het gevoel dat ze niet bij de RKK in Nederland hoorden en Nederlandse rooms-katholieken wisten weinig over het multiculturele karakter van hun eigen kerk en konden niet waarnemen hoe deze door de globalisatie veranderde.

De overgang naar de bisdommen gebeurde abrupt in het jaar 2005. Noch de kerkgemeenschappen van migranten noch de territoriale parochies en bisdommen waren voorbereid op een nieuwe kerkvorming vanuit culturele diversiteit en verschillende christelijke tradities, laat staan vanuit verschillende theologische inzichten.

Samenwerking en zelfs fusies

De verwachting vanuit de kerkleiding was dat er door meer samenwerking, en zelfs fusies, parochies zouden ontstaan voor migranten én autochtonen. Deze verwachting is waargemaakt in parochies waar met name het Engels de omgangstaal kon worden. In andere gefuseerde parochies werden migranten begeleid door pastores van binnen of buiten de parochie, met

vieringen in de eigen taal maar wel met deelname aan het parochiebestuur.

Bij deze fusies zijn soortgelijke dynamieken te vinden die we ook zien bij fusies van territoriale parochies, waarbij macht en belangen een rol spelen en groepen moeten leren om met elkaar te overleggen over het beheer van de parochie, over plichten en rechten, moeten leren elkaar een eigen geloofsexpressie te gunnen en naar elkaar toe moeten groeien.

Er zijn ook grote migrantenparochies ontstaan, zoals die van de Portugeessprekende, Spaansprekende en Franssprekende onder de coördinatie van Nederlandse pastores. Andere parochies worden begeleid door migrantenpastores, gecoördineerd vanuit Europese bisschoppenconferenties (zoals de Duitse, Kroatische of Poolse missie). De meeste migrantenkerkgemeenschappen opereren als een eigen eenheid binnen een Nederlandse parochie. Binnen deze parochies werken ze in eigen diaconale projecten, internationale eucharistievieringen of catechese.

Tot slot, de overgang van de gemeenschappen van rooms-katholieke migranten naar de bisdommen betekende ook de beëindiging van hun centrale coördinatie en landelijke denktank. Anders dan de organisatie voor migrantenkerken Samen Kerk in Nederland (SKIN) beschikken rooms-katholieke migranten niet over een eigen orgaan die hun belangen vertegenwoordigt, bijvoorbeeld in de gesprekken met de bisschoppenconferentie, de overheid of in landelijke werkgroepen voor de interreligieuze dialoog. Daarnaast is er geen landelijke

instelling die overzicht heeft over de stichting van nieuwe kerkgemeenschappen, hun adressen bijhoudt of pastorale of theologische bijstand voor migrantenpastores organiseert.

Actualiteit van de kerkvorming

Vorig jaar werd tijdens het symposium 'God blijft in Nederland: Rooms-katholieke migranten in kerk en samenleving' de Database Katholieke Migrant (2017) gepresenteerd. Tien jaar na de publicatie van het boek *Een gebedshuis voor alle volken* (Castillo Guerra, Wijsen en Steggerda 2006) actualiseerde deze database de kennis over

de samenstelling van rooms-katholieke geloofsgemeenschappen van migranten.

Aan dit onderzoek namen 44 geloofs-gemeenschappen deel, die informatie over hun geschiedenis en actuele samenstelling aanreikten. Sommigen van deze kerkgemeenschappen hebben een coördinerende rol voor andere kleinere gemeenschappen, verspreid over meerdere provincies.

Ter illustratie, het pastorale team van de Spaanssprekende parochie San Nicolás begeleidt gemeenschappen in Utrecht, Enschede en Almere; de Poolse Parochie OLV van Czeszochowa begeleidt vanuit Arnhem kerkgemeenschappen in Utrecht, Hengelo, Putten, Enschede, Lunteren, Tiel, Nijmegen, Zwolle en Kerkdriel.

Uit pastorale zorg

Uit de verzamelde gegevens blijkt dat vanaf de jaren vijftig van de vorige eeuw de pastorale



zorg voor migranten de belangrijkste aanleiding was voor de oprichting van kerkgemeenschappen van migranten. De meeste werden opgericht op initiatief van een pastoor die bij deze groep hoorde of de taal en cultuur van de groep goed kende door missionaire ervaringen in het land van herkomst. De meerderheid van de leden van deze groepen kwamen naar Nederland om economische redenen (16 kerkgemeenschappen), gevolgd door politieke redenen (4 kerkgemeenschappen); een kleinere rol speelde geloofsvervolgung, repatriëring en studie.

In alle provincies komen rooms-katholieke kerkgemeenschappen van migranten bij elkaar om samen hun geloof te vieren. Het grootste aantal is te vinden in Zuid-Holland (18), gevolgd door Noord-Holland (17), Noord-Brabant (9) en Utrecht (6). Het laagste aantal is te vinden in Friesland, Drenthe, Zeeland en Groningen, met ieder één kerkgemeenschap. De concentratie in de eerste twee provincies is te verklaren door de vestiging van migranten in de grote steden: Amsterdam (11), Den Haag (9), Rotterdam (8). De pastorale begeleiding van deze kerkgemeenschappen wordt voornamelijk vanuit deze steden gecoördineerd. Er zijn in Nederland in totaal 69 vieringsplaatsen met bijeenkomsten in verschillende frequenties, uiteenlopend van wekelijks tot jaarlijks. In deze 69 plaatsen worden vieringen georganiseerd in 22 verschillende talen.

Aantallen en leeftijdsgroepen

Het exacte aantal rooms-katholieke migrantenkerkgemeenschappen is moeilijk te schatten, want er is geen organisatie die hier systematisch data over verzamelt. Er is ook geen informatie

over het aantal rooms-katholieken dat actief is in territoriale parochies. Het is echter waarschijnlijk dat de meeste rooms-katholieke migranten lid zijn van een territoriale parochie waarbij autochtonen de meerderheid vormen, dit vanwege het feit dat eigen migrantenparochies niet overal beschikbaar zijn. Uit verzamelde data voor de database blijkt dat het aantal regelmatige kerkgangers dat deelneemt aan een eigen migrantenkerkgemeenschap geschat wordt op 10.000 personen.

Onder de regelmatige kerkgangers van migrantengeloofsgemeenschappen is de leeftijdsgroep van 30-55 jaar het sterkst vertegenwoordigd (36%), gevolgd door de groep 55-plussers (27%), 18-30 jaar (18%), 12-18 jaar (10%) en kinderen tot 12 jaar (9%). Vrouwen vormen de meerderheid (54%); een uitzondering vormen sommigen Poolse kerkgemeenschappen waarbij de meerderheid man is (60%).

Wat betreft de generaties onder de regelmatige kerkgangers: de meesten behoren tot de eerste generatie (65%) gevolgd door de tweede generatie (21%), maar ook andere generaties zijn aanwezig, weliswaar in mindere mate (13%).

Diversiteit in samenstelling

De migrantenkerkgemeenschappen zijn divers van samenstelling. Niet-westerse allochtonen vormen de grootste groep van de 10.000 regelmatige kerkgangers (circa 6.000 of 60%), dit aantal is twee keer zo groot als het aantal westerse allochtonen (naar boven afgerond zijn dit er 3.000 of 28%) en er is een minderheid van autochtonen (circa 1.000 of 12%).

De categorieën westers en niet-westers, allochtoon en autochtoon zijn omstreden. Het

is onmogelijk om de grote diversiteit van de kerkgangers uit verschillende werelddelen, met verschillende migratie-ervaringen en culturele tradities en godsbeelden, op te nemen in twee categorieën. Bovendien distantiëren veel mensen met een migratieachtergrond zich van de term ‘allochtoon’ vanwege de negatieve lading ervan.

De categorieën westers en niet-westers, allochtoon en autochtoon zijn wel nuttig om gegevens over de samenstelling van de kerkgemeenschappen van migranten te kunnen relateren aan gangbare termen en bestaande data over de regio van herkomst.

Taal belangrijk middel

In de kerkgemeenschappen van migranten is taal een belangrijk middel om groepen met verschillende achtergronden te laten deelnemen aan dezelfde vieringen of activiteiten. Internationale talen als Engels, Spaans, Frans, Portugees, Pools en het Nederlands als *lingua franca* dragen bij aan de deelname van mensen uit soms wel vijftig verschillende landen aan een kerkviering.

Een Engelse kerkgemeenschap kan zorgen voor de aanwezigheid van mensen uit alle continenten; Portugeessprekende kerkgemeenschappen zijn kleinere gemeenschappen maar zeer internationaal met mensen uit vier continenten, denk aan Kaapverdië en andere Afrikaanse landen, onder andere Angola, Mozambique, ook uit Brazilië, Portugal, India (Goa) of Oost-Timor.

Spaanstalige kerkgemeenschappen worden bezocht door mensen uit meer dan twintig landen van Latijns-Amerika en Europa. Poolse gemeenschappen worden ook bezocht door mensen uit Oekraïne, Tsjechië en een Engels-sprekende Afrikaanse gemeenschap zoals de eerder genoemde All Saints Catholic Church, die wordt bezocht door mensen uit meerdere Engelstalige Afrikaanse landen.

Andere gegevens verzameld in de database betreffen het aantal vrijwilligers 1.223 en het aantal koorleden 362.

Onderstaande lijst met meest bezochte parochies heeft betrekking op één kerkgemeenschap en niet op een aantal verschillende kerkgemeenschappen die vanuit één pastoraal team worden begeleid.

De tien meest bezochte parochies	Regelmatige kerkgangers
Parroquia Hispanohablante San Nicolás, Amsterdam (Spaanssprekend)	1700
Poolse Katholieke Missie Amsterdam (Noord-West Nederland)	1000
Church of our Saviour, Den Haag	900
Poolse RK Parochie OLV Sterre der Zee (Zuid-Holland zuid)	900
Poolse RK Parochie H. Johannes Paulus II (Zuid-Holland noord)	700
Patriarchaat Syrisch-katholieken in Nederland, Arnhem	500
Poolse Katholieke Missie in Bisdom Groningen-Leeuwarden	500
All Saints Catholic Church, Amsterdam	500
Parroquia Hispanohablante Sagrada Familia, Rotterdam (Spaanssprekend)	400
Paroisse de Tous les Saints, Den Haag (Franssprekend)	350



Ter illustratie, met vier kerkgemeenschappen op de tweede, vierde, vijfde en zevende plaats zijn de Poolse migranten goed vertegenwoordigd. Er zijn zeven Poolse parochies in Nederland, de jongste parochie is gesticht in februari 2016. Elke Poolse parochie heeft een regionale functie en gezamenlijk zijn ze verantwoordelijk voor in totaal 32 kerkgemeenschappen. Dat betekent dat zij over een eigen parochiale organisatie beschikken, die ze inzetten als uitvalsbasis voor de begeleiding van Poolse kerkgemeenschappen op andere locaties.

Verder blijkt uit de lijst van de meest bezochte parochies dat de Spaanstalige parochies te vinden zijn op de eerste en negende plaats. De Engelstalige Church of our Saviour in Den Haag en de Blessed Trinity in Amsterdam (niet op de lijst) zijn de meest diverse kerkgemeenschappen, met leden uit alle continenten.

Wereldchristendom in Nederland

Het christendom in Nederland begon als een religie van migranten en passanten. In heel de Nederlandse geschiedenis is migratie een constante factor geweest die vorm gaf aan samenleving, religie en cultuur. Rooms-katholieke migranten stichtten in de tweede helft van de vorige eeuw eigen kerkgemeenschappen. Hun begeleiding gebeurde vanuit het beleid dat de RKK vanaf de negentiende eeuw ontwikkelde.

- Het eerste speerpunt daarin is: de sociale leer met aandacht voor de waardigheid en rechten van alle migranten en de internationale aspecten van migratie.

- Het tweede speerpunt: de RKK heeft richtlijnen ontwikkeld om de pastorale begeleiding van migranten te bevorderen in de eigen taal. Op basis van deze speerpunten zijn er vandaag rond de zeventig kerkgemeenschappen van rooms-katholieke migranten in alle provincies van Nederland met rond de 10.000 leden, die regelmatig deelnemen aan hun vieringen. Ze zijn relatief jong, met 34% van de leden tussen de 30 en 55 jaar en 17% in de leeftijd tussen 18 en 30 jaar. In de loop van de laatste decennia stichtten ze diverse nieuwe kerkgemeenschappen.

De kerkgemeenschappen van migranten vervullen allerlei functies voor hun kerkgangers. Rituelen, sacramenten, overwegingen of gezang staan voor de zoektocht naar zingeving vanuit een *conditio humana* als migrant, in een ander land, met nieuwe kansen en tal van symbolische grenzen (o.a. vooroordelen, exclusie, racisme), waarbij zij hun geloof beleven vanuit een nieuwe identiteit als migrant (Castillo Guerra 2018).

Deze kerkgemeenschappen onderscheiden zich van andere door hun aansluiting op de transnationale manier van leven van migranten, als mensen die contacten onderhouden met anderen in de landen van komaf en in hun nieuwe samenleving.

Een nieuw thuis

Tot slot zetten de ontwikkelingen met betrekking tot rooms-katholieke en andere migrantenchristenen aan tot een transformatie van de

Anders dan het protestantse Samen Kerk in Nederland (SKIN) beschikken rooms-katholieke migranten niet over een eigen vertegenwoordigend orgaan

waarneming van het christendom in Nederland. Een christendom dat niet past binnen heersende verwachtingspatronen en analyses, waarin religie uitsluitend wordt bestudeerd vanuit het ontwikkelingsproces dat het accent legt op secularisatie.

Met leden van alle continenten en kerkvieringen in 22 talen zijn kerkgemeenschappen van migranten een tastbaar bewijs van de komst van nieuwe manieren van christen-zijn in Nederland. Een nieuw beeld van het christendom waarbij geen sprake meer kan zijn van één christendom, maar van een wereldchristendom waarin diverse ‘christendommen’ een nieuw thuis vinden. <

Literatuur

- Barua, E. (2003). Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia. *Ius Canonicum* 43, nr. 85, 51-86.
- Blume, M. (2003). Migration and the Social Doctrine of the Church. In: G. Campese & P. Ciallella (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization* (pp. 62-75). New York: Center for Migration Studies.
- Bünker, A., Mundanjo, E., Weckel, L. & Suermann, T. (Hrsg.) (2010). *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*. Ostfildern.
- Castillo Guerra, J.E., Wijsen, F. en Steggerda, M. (2006). *Een gebedshuis voor alle volken: kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke allochtonengemeenschappen*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Castillo Guerra, J.E. (2016). Liturgie in geloofsgemeenschappen van migranten. Viering van de verbondenheid met God en met de nieuwe gemeenschap. In: L. van Tongeren (red.), *Feesten in beweging: religieuze en seculaire trends en tradities* (pp. 49-66). Heeswijk: Berne Meander.
- Castillo Guerra, J.E. (2018). Coexistence of Pluralities through Practices of Intercultural Relationships. *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 2, no. 2, 155-176.
- Castles, S. (2010). Understanding global migration. A social transformation perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36, no. 10, 1565-1586.
- Congregatie voor de Bisschoppen (1969). *De Pastoralis Migratorum Cura*. Roma. Vertaling RKK Documenten.nl <https://www.rkkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=284&id=958#>
- Database Katholieke Migranten 2017: <https://www.ru.nl/kdc/database-katholieke-migranten/zoek-parochie>
- Kim, S.C. (2012). Origin and Destination: A Theology of the Migrant's Trail. In: D. Kaulemu (ed.), *Faith Perspectives on Migration and Human Trafficking, Mount Pleasant* (pp. 98-103). Harare.
- Leo XIII (1891). *Encyclical Rerum Novarum, Rights and Duties of Capital and Labor*. Roma.
- Pius XII (1952). *Apostolische Constitutie Exsul familia nazarethana: de geestelijke zorg aan migranten*. Rome. Vertaling: <https://www.rkkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=400>
- Lucassen, L. (2002). *Immigranten in Holland 1600-1800. Een kwantitatieve benadering*. Amsterdam.
- Tulud Cruz, G. (2010). *An Intercultural Theology of Migration*. Leiden.
- Jorge (dr. J.E.) Castillo Guerra is universitair docent Empirische en praktische religiewetenschap aan de Radboud Universiteit Nijmegen. E.j.castillo@ftr.ru.nl

‘Dit is mijn land’

De foto's in dit nummer van *Handelingen* zijn gemaakt door de Nederlandse fotograaf Sjaak Verboom. Ze zijn afkomstig uit het documentaire fotoproject ‘Dit is mijn land’. In deze serie heeft Sjaak Verboom op elke foto twee vrouwen laten poseren in een Nederlands landschap.

Een autochtone vrouw naast een allochtone vrouw.

Allebei hebben zij een Nederlands paspoort.

Iedere vrouw is gekleed in haar eigen authentieke kleding.

De van oorsprong Nederlandse vrouw in haar authentieke klederdracht.

De van oorsprong uit het buitenland komende vrouw in haar oorspronkelijke klederdracht. Zij zijn op locatie gefotografeerd in een typisch Nederlands decor.

Door deze vrouwen te fotograferen in hun eigen klederdracht wil deze fotograaf op een dieper niveau een verbinding leggen tussen mensen van verschillende komaf. Door hun kleding tonen ze hun identiteit, hun *roots*, de groep waar ze bij horen. Maar door zich te laten fotograferen samen met iemand met een totaal andere dracht verbreken ze tevens de exclusiviteit van de groep. ‘Wij beiden, zoals we hier naast elkaar staan, zijn mens. Door onze kleding tonen we waar we vandaan komen, maar door onze pose benadrukken we iets veel belangrijkers: Wij zijn vrouw. Moeder. Nederlander.’

Na de fotosessie interviewde Sjaak Verboom deze vrouwen over hun familie en hun relaties, over hun burgerschap en hun religie. En tijdens een van die gesprekken zei een ‘nieuwe Nederlandse’: ‘Ja, dit is mijn land.’

Deze uitspraak raakte de fotograaf.

En het raakt mij ook als kijker.

‘Dit is mijn land.’

Daarom verbeelden de foto's ook een visioen. Een opdracht: samen in één land.

Een stukje aarde waar de grenzen tussen ‘wij’ en ‘zij’ (soms) even vervagen.

Meer informatie: www.sjaakverboom.nl

‘Dit is mijn land’: Antillen – Staphorst >





Een leven in kleur

Geestelijke verzorging in multicultureel Rotterdam

‘Wie was ik nog na de migratie?’ vroeg een oudere Surinaamse vrouw zich af. Wie ben je als je geen deel meer uitmaakt van de context waarin je ‘kende en gekend’ werd? Een breuk als migratie bedreigt de identiteit en vraagt om (het delen van) verhalen. Zo kunnen mensen tot een herwaardering komen van wie zij zijn en kunnen zij ‘geïntegreerd’ raken. Het is een manier om de identiteit te versterken, blijkt uit de pilot ‘Mijn leven in kleur’ die Paulien Matze uitvoerde.

Sinds 2013 ben ik met veel plezier geestelijk verzorger in het multiculturele, bruisende Rotterdam. Bij zorginstelling Laurens werk ik met name in de verpleeghuizen waar oudere migranten van niet-westerse afkomst verblijven: mensen uit Suriname, Kaapverdië, Turkije, de Antillen, Marokko, enzovoort. Mijn specialisme is dan ook cultuursensitieve zorg: ik probeer de zorg op de culturele en religieuze achtergrond van deze bewoners af te stemmen. Bij de Pauluskerk, waaraan ik ambtelijk verbonden ben, doe ik pastoraat onder daklozen en vluchtelingen.

In dit artikel schets ik eerst de maatschappelijke positie van oudere migranten van niet-westerse afkomst in Rotterdam en sta ik stil bij de vragen: wie zijn zij, wat is hun kwetsbaarheid, maar ook wat is hun kracht? Daarna ga ik in op

de vraag wat de migratie voor hun identiteit betekende en zal ik stellen dat aandacht voor hun levensverhaal helend werkt. Ook vertel ik iets over mijn dagelijks werk met oudere migranten in het verpleeghuis.

Wat oudere migranten met elkaar delen

Voor oudere migranten geldt dat zij dezelfde behoeften hebben als Nederlandse ouderen, namelijk dat zij graag oud willen worden in een vertrouwde en veilige omgeving. Daarbij geldt voor hen dat zij, ondanks het feit dat zij cultureel en levensbeschouwelijk gezien heel verschillend zijn en er binnen de groepen ook grote individuele verschillen zijn, ook dingen hebben die zij specifiek met elkaar delen.

• *Breuk in de levensgeschiedenis*

Allereerst delen zij een migratiegeschiedenis. Ooit hebben zij huis en haard moeten verlaten en zich in een ver en vreemd land moeten

< *‘Dit is mijn land’: Antillen – Staphorst*



aanpassen aan de taal, het klimaat, het voedsel, de omgangsregels en gewoontes ... noem maar op. Levend met deze breuk in hun levensgeschiedenis, tussen twee culturen, met altijd een 'voor en een na' en een 'daar en een hier', komen de sterke, maar ook de minder sterke kanten naar voren, meer dan in een leven waarin zo'n cesuur niet heeft plaatsgevonden.

• *Kwetsbare maatschappelijke positie en gezondheid*

Om met de minder sterke kanten te beginnen: maatschappelijk gezien zijn oudere migranten zeer kwetsbaar. Ze hebben doorgaans een onvolledige AOW en vaak geen pensioen. Daardoor leven ze onder het bestaansminimum. Ze hebben een kwetsbare gezondheid, doordat ze vaak zware arbeid hebben verricht en hun leefstijl niet altijd gezond is, en ook door de spanningen die het leven in den vreemde heeft veroorzaakt.

Er zijn veel chronische aandoeningen, zoals diabetes, hart- en vaatziekten, gewrichtsproblemen en overgewicht. Daarnaast zijn er psychische aandoeningen, zoals angst en depressie. Door deze combinatie wordt er de komende jaren een vervijfvoudiging van het aantal dementerenden verwacht (zie www.pharos.nl of www.netwerknoom.nl/5-Dementie).

Hierbij komt dat oudere migranten bovendien vaak slecht gehuisvest zijn, in achterstandswijken. En doordat velen de taal nooit goed hebben kunnen leren, is er weinig contact met autochtonen, een geringe maatschappelijke participatie en vindt men de weg naar voorzieningen maar moeilijk.

• *Sterke kanten*

Gelukkig zijn er ook sterke kanten: men weet vaak met weinig (geld) te overleven, er is een sterk gemeenschapsgevoel en men lost de dingen graag in eigen kring op. Men hecht aan gastvrijheid, lekker eten en gezelligheid. Het geloof speelt vaak een belangrijke rol: het is een krachtbron, het geeft troost en structuur aan het leven.

‘Mijn leven in kleur’

Om al deze gemeenschappelijke dingen wilde de christelijke vereniging van zorgaanbieders Reliëf de eerder ontwikkelde levensverhaal-methode ‘Mijn leven in kaart’ cultuursensitief maken, afgestemd op de leefwereld van deze groeiende groep oudere migranten. Deze versie zou ‘Mijn leven in kleur’ gaan heten.

Er werd een projectvoorstel geschreven, fondsen werden aangezocht en ik mocht uitvoerder van het project worden, daarbij ondersteund door Wout Huizing, stafmedewerker van Reliëf en Yvonne Heygele, projectontwikkelaar van het Netwerk van Organisaties van Oudere Migrant(en) (NOOM). Ik begon met het lezen van documentatie en het bezoeken van zorginstellingen waar oudere migranten wonen, waar ik sprak met veel mensen. Ook volgde ik een masterclass over ouderen en ouderenzorg.

Een eerste doorvertaling van ‘Mijn leven in kaart’ werd gemaakt. Deze werd vervolgens getest in een uitgebreide pilot, in vrijwel alle grote migrantengroepen in Nederland, zowel met ouderen individueel, als in een groep.

Resultaten

De resultaten waren boven verwachting. De deelnemers voelden zich trots en vereerd dat ze mochten meedoen. Dit vergrootte hun gevoel van eigenwaarde. Door de aandacht voor hun verhaal voelden ze zich gehoord en gezien, gewaardeerd en erkend. Dat had ook een positief effect op de zorg: zo was er een Turkse vrouw die na de gesprekken ineens wél haar medicatie wilde innemen, omdat ze zich begrepen voelde en haar hakken niet meer in het zand hoefde te zetten.

Nieuw perspectief op het levensverhaal

Daarnaast veranderde het perspectief van mensen op hun verhaal. Oudere migranten zijn vaak verlegen, bescheiden, niet gewend om over zichzelf te praten. Ook zijn ze soms verbit- terd over hoe hun leven verlopen is. Door hun oprechte aandacht te geven, vragen te stellen, (vergeten) herinneringen op te halen en ook de positieve kanten te belichten, kan hun levens- verhaal gereconstrueerd worden en kunnen mensen zich beter verzoenen met het leven dat zij geleefd hebben.

Een vrouw die haar Hindoestaanse moeder interviewde, zei: 'Mijn moeder begon als een verbitterde, oude vrouw aan de gesprekken. Zij had kritiek op alles en iedereen. Maar door te vertellen kreeg ze meer inzicht en ging zij anders, met meer dankbaarheid, naar haar leven kijken. Daardoor heeft ze hoop voor de toekomst gekre- gen. Ze is weer van alles gaan ondernemen.'

Migratie als kantelpunt in het leven

De rode draad echter die in de hele pilot terug- kwam, was de grote impact die de migratie naar

Nederland op de deelnemers heeft gehad. Hoe lang ook geleden, velen konden zich de kleinste details rondom de migratie nog haarscherp, als een film, voor de geest halen. Hieruit bleek dat het een ingrijpend kantelpunt in hun leven is geweest, een breuk met alles wat hun vertrouwd was.

Een Surinaamse vrouw vertelde: 'In Suriname bakte ik iedere dag brood en koekjes voor de mensen uit mijn omgeving. Toen ik naar Ne- derland ging, huilden ze en zeiden: 'Wie moet er nu brood voor ons bakken?' In Nederland kwam ik bij mijn broer in de Bijlmer terecht. Ik ging bij Randstad werken, wc's schoonmaken en kwam zo op allerlei plaatsen terecht. Van mijn leven was niets meer over.'

Identiteit onder druk

Ook werd duidelijk hoezeer de migratie de identiteit onder druk zet. De Surinaamse vrouw zei: 'Wie was ik nog na de migratie?' Wie ben je als je geen deel meer uitmaakt van de con- text waarin je 'kende en gekend' werd? Het is bekend dat continuïteit belangrijk is voor de vorming of het ervaren van identiteit. 'As far as consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person', zegt filosoof John Locke (Nidditch 1075, 335).

Dat gebeurt nu precies bij een migratie: de samenhang in belevingen en handelingen, de continuïteit, in ruimte en tijd, wordt diepgaand doorbroken. Er ontstaat een mate van disconti- nuïteit en daardoor ben je 'jezelf' niet meer. Je bent als het ware geamputeerd. Daarna maakt het leven tussen twee culturen het 'aanhechten' er niet makkelijker op.



Geen erkenning

Belangrijk bij de verwerking van ingrijpende ervaringen is dat er naar de verhalen geluisterd wordt, dat het leed en de verliezen erkend worden. Dat gezien en begrepen wordt dat deze migratieperiode van grote invloed op de rest van het leven is geweest. En dat dit ook publiekelijk erkend wordt.

Oudere migranten zijn vaak niet gehoord, begrepen of erkend in hun verhaal en bijvoorbeeld ook niet erkend in hun verdiensten voor onze maatschappij. ‘Erkenning’ was dan ook een woord dat vaak in de pilot terugkwam. Om die reden werd het onderwerp ‘Migratie’ dan ook het centrale thema in ‘Mijn leven in kleur’.

De rol van het verhaal in de constructie van identiteit

Volgens de filosoof Paul Ricoeur ‘construeren we onze identiteit met behulp van verhalen’ (Ricoeur 1985, 355). Daarin proberen we steeds eenheid te zoeken, alle barsten en breuken daarin – ziekte, crisis, ongeluk – tot een zinvol, samenhangend geheel te maken. Maar als die breuken niet meer in te voegen zijn, kunnen deze de stabiliteit van je karakter, je identiteit desintegreren of zelfs vergaand ondermijnen.

Met andere woorden: een breuk als de migratie bedreigt de identiteit en vraagt dus om (het delen van) verhalen. Anders kunnen mensen niet tot een herwaardering komen van wie zij zijn en kunnen zij niet ‘geïntegreerd’ raken. Het vertellen van het levensverhaal is dus een manier om de identiteit te versterken.

Gedeelde grond

In de pilot ontdekten we nog een meerwaarde van het delen van je verhaal in de eigen groep: men komt thuis bij elkaar. Men deelt immers dezelfde vertrouwde grond. Men herkent en begrijpt elkaars verhaal. Daarom is het begrijpelijk

dat migranten, zeker in de ouderdom, hun eigen groep opzoeken en dat daar in zorginstellingen ruimte

voor is, hetzij door leefstijlgericht te werken, hetzij door specifieke activiteiten voor die groep te organiseren.

In de pilot konden oudere migranten in ieder geval hun identiteit ‘articuleren’ door verhalen te delen. Dit gaf hun vreugde en zin. Een deelnemer zei: ‘Ik was eigenlijk een heleboel vergeten, maar door de verhalen van anderen kwamen er herinneringen boven waarvan ik niet eens meer wist dat ik die had.’ Een ander zei: ‘Door mijn verhaal te delen, heb ik de moeilijke kanten kunnen loslaten en is er een last van mijn schouders gevallen.’

Aanhechting of reconstructie

Je zou kunnen zeggen dat het delen van verhalen in de eigen groep de identiteit weer aan het licht bracht. Dat wat onzichtbaar was geworden, was weggestopt, werd weer zichtbaar. (Een deel van) de identiteit werd als het ware gereconstrueerd en opnieuw ‘aangehecht’. Men voelde zich ‘heel’ en geheeld, gelukkiger. Het delen van verhalen werkte bevorderend op het welzijn van mensen.

*Hoe lang ook geleden, velen konden zich
de kleinste details rondom de migratie,
als een film, nog voor de geest halen*

Een goede investering

Kortom, de pilot van ‘Mijn leven in kleur’ maakte duidelijk hoe belangrijk het is om in zorginstellingen voorwaarden te scheppen waaronder ouderen hun levensverhaal kunnen delen. Dat geldt voor ‘witte’ ouderen, maar dat geldt dus zeker voor oudere migranten. Zij moeten kunnen praten over de migratie naar Nederland en wat dit voor hen betekend heeft, over wat het hen heeft gekost, maar ook wat het hen heeft gebracht.

Hierbij dient wel aangetekend te worden dat het in traumatisch verlopen omstandigheden juist beter is om dit niet te doen of gedegen professionele begeleiding te bieden (Matze 2014, 28). Dit ruimte scheppen kost tijd en is een investering, maar het verdient zich terug in betere zorg, omdat men weet waarop men deze kan laten aansluiten.

Oudere migranten in het verpleeghuis

Via de pilot van ‘Mijn leven in kleur’ kwam ik bij zorginstelling Laurens in Rotterdam terecht. In Rotterdam-Zuid opende Laurens een nieuw, multicultureel huis met leefstijlgerichte woonkamers: één voor dementerende Turkse ouderen, één voor Marokkaanse, voor Hindoe-staanse en één voor Afro-Caribische ouderen. Twee woonkamers waren bestemd voor onvervalst Rotterdamse ouderen. Het huis zou niet alleen bewoners maar ook verzorgenden uit de verschillende achtergronden krijgen, zodat in de eigen taal kon worden gecommuniceerd. Verder zouden inrichting van de woonkamers,

televisiezoekers, maaltijden, tradities en feesten, worden afgestemd op de cultuur en leefstijl van de cliënten.

Geestelijk verzorger met interculturele ervaring

Er werd een geestelijk verzorger gevraagd met interculturele ervaring. Ik solliciteerde en werd in 2013 aangenomen, samen met een islamitische collega. Dat beviel goed en in de loop der tijd

specialiseerde ik me en kreeg ik meer multiculturele huizen onder mijn hoede, met name in Delfshaven, waar oudere migranten juist gemixt wonen. In de huizen waar ik nu werk wonen vooral Surinaamse, Kaapverdianse, Antilliaanse, Chinese, Turkse en Marokkaanse ouderen.

Beter begrip en aandacht

Mijn eigen migratie-ervaringen blijken behulpzaam bij het werken met oudere migranten. Niet alleen begrip en aandacht voor wat zij zelf in hun migratiegeschiedenis hebben door-emaakt, maar het vertaalt zich ook in beter begrip van hun cultuur en levensbeschouwing. Ik noem enkele aspecten, waarbij ik me vooral focus op datgene wat verband houdt met het eerste deel van dit artikel.

Vraag naar formele zorg neemt toe

Aangezien het aantal oudere migranten toeneemt, zal ook de vraag naar formele ouderenzorg steeds meer in beeld komen. Zorgorganisaties zoals Laurens zijn al jaren geleden begonnen met het cultuursensitief maken van



hun aanbod. Door de hierboven genoemde geringe maatschappelijke participatie, maar ook door onbekendheid met een ziekte als dementie – vaak gezien als geloofsbeproeving, bezetenheid, vervloeking of een te genezen ziekte – gaat het vinden van de weg naar de zorginstanties echter nog moeizaam; men is onbekend met procedures en met de financiële mogelijkheden.

Omgeven met schuld en schaamte

Daarbij spelen nog twee andere factoren. Ten eerste is de opname van partner, vader of moeder, in het verpleeghuis in veel migrantengroepen nog een taboe dat beladen is met schuld en schaamte. Vanuit de cultuur is het immers een welhaast onwrikbare norm dat je zelf voor je ouderen zorgt. Ook laat men zich niet graag door een vreemde

verzorgen. Doordat het leven verandert – kinderen wonen niet altijd (meer) in

de buurt en men is druk met werk en gezin –, veranderen ook de traditionele rolpatronen en komt hier langzaam een kentering in.

Desondanks blijft opname in een verpleeghuis een hoge drempel, die soms leidt tot conflicten binnen de familie of roddels in de gemeenschap. In een van mijn huizen had de vrouw van een Marokkaanse cliënt hier zoveel last van, dat zij haar man uiteindelijk weer thuis is gaan verzorgen – met als gevolg: een zwaar overbelaste en eenzame mantelzorger.

Negatief beeld van het verpleeghuis

Ten tweede spelen hier stereotiepe beelden over de Nederlandse cultuur een rol. Nederlanders

‘stoppen’ hun ouderen ‘zomaar’ in een verpleeghuis omdat ze zo druk zijn met zichzelf. Nederlanders zijn allemaal vóór euthanasie en zijn erop uit om ouderen zo snel mogelijk ‘naar de andere kant’ te helpen. Nederlandse ouderen die in het verpleeghuis zitten, worden allemaal ‘verwaarloosd’ door hun familie, krijgen nooit of heel weinig bezoek.

Kortom, het beeld over ‘het verpleeghuis’ is op z’n minst eenzijdig en erg negatief. Het wordt niet alleen gevoeld vanuit onbekendheid met de formele zorg, maar ook vanuit een diepgeworteld gevoel van wantrouwen dat mijns inziens zijn wortels heeft in de geschiedenis (zie ook boven, bij Suriname).

Het paradoxale is dat de zorgverwachtingen erg hoog zijn als men eenmaal over de drempel is, meer dan bij autochtone cliënten. Dit heeft tot gevolg dat de zorg daar nooit aan kan voldoen en families daarom gauw klagen. Ook worden verzorgenden uit de eigen cultuur soms als ‘werkers’ of ‘schoondochters’ bejegend of geclaimd, hetgeen vraagtekens zet bij een leefstijlgericht huis.

Aan het bijstellen van die beeldvorming moet dus voortdurend gewerkt worden en dat begint al ver vóór de drempel van het verpleeghuis, bij het opbouwen van goede contacten in de wijk, met migrantenorganisaties en hun sleutelfiguren, en bij een informatievoorziening die nauw afgestemd is op deze doelgroep. Bij opname in het verpleeghuis is een goede intake, met een duidelijk verwachttingsmanagement, en een goede begeleiding daarna, van het grootste

belang. De geestelijk verzorger kan hierin een vertrouwensrol vervullen.

Het belang van de taal

Taal is belangrijk. Voor zover ze die al konden spreken, vergeten veel oudere migranten het Nederlands tijdens

hun dementiële fase en vallen ze terug in de moedertaal. Dus hoe communiceer

je met hen? Verzorgenden uit de eigen achtergrond zijn niet altijd aanwezig en hebben het vaak ook druk. Met lichaamstaal en een vriendelijk gezicht kom je er ook niet (altijd). Bovendien is dat ook weer cultuurgebonden, bijvoorbeeld het wel of juist niet in de ogen kijken van de ander als je met elkaar praat, of elkaar aanraken. Nog een complicerende factor is dat multiculturele dementiezorg in de kinderschoenen staat, dat we dus niet goed weten hoe dementie zich precies manifesteert bij oudere migranten en of dit om een specifieke bejegening vraagt.

Leer een paar woorden, maak gebruik van sleutelfiguren uit de gemeenschap

In ieder geval merk ik zelf dat het helpt als je enkele woorden in hun eigen taal spreekt. Dat geeft een vertrouwd gevoel. Met mijn Spaans kan ik aardig communiceren met Antilliaanse bewoners en met een paar woorden *sranan tongo* tover ik een blijde lach op het gezicht van Surinaamse bewoners.

Mijn Marokkaanse collega spreekt Arabisch, Berbers en Turks en kan daarmee veel deuren openen. Zelf heb ik een jaar Turks gevolgd en ga

ik komend jaar Portugees leren, met name om de groeiende groep Kaapverdiaanse bewoners beter te verstaan, alhoewel ik met het Spaans ook al een eindje kom.

Daarnaast maak ik gebruik van een sleutelfiguur uit hun gemeenschap: zij kent de mensen, spreekt hun taal en vertaalt voor mij. We doen samen bezoeken en ook leidt zij communievieringen

in het Portugees. Met Kerst doen we samen de viering, zodat deze herkenbaarder wordt voor onze Kaapverdiaanse bewoners. Zo iemand is dus goud waard.

Wat betreft taal zijn er ook de boekjes *Elkaar begrijpen helpt*, speciaal ontwikkeld met het oog op de zorg en met allerlei behulpzame zinnestelsels en plaatjes. Deze boekjes zijn er in het Turks, Arabisch, Hindoestaans, Spaans en Chinees (Ruys & Bosker 2001). Helaas wel uitverkocht, maar we hebben er gelukkig een aantal exemplaren van. Onlangs heb ik daar met behulp van een Kaapverdiaanse verzorgende een doorvertaling van gemaakt naar het Portugees.

Verschillen in visie op de laatste levensfase

Vooraf in de laatste levensfase kunnen er problemen ontstaan tussen de westerse en de niet-westerse manier van denken. In de westerse manier is sterven het einde van het leven en dat hoort vrij te zijn van lijden en pijn. Daar hoort palliatieve sedatie en het gebruik van morfine bij. Bovendien moet er open over de prognose en het naderend einde gesproken kunnen worden. Ook moet je zelf kunnen bepalen wanneer je leven voltooid is.



De Afro-Caribische en islamitische culturen staan daar haaks op, ook al zijn er uiteraard verschillen. Ten eerste is God of Allah heer en meester over leven en dood. De mens wikt, maar God beschikt. Bovendien is het leven een geschenk van God. Daarom moet je zolang mogelijk doorbe-
handelen en hoop
blijven houden. Ten
tweede wordt lijden
op zich niet als ne-
gatief gezien: het kan een geloofsbeproeving zijn en louterend werken. Daarom moet je helder zijn en geen verdovende middelen, zoals morfine, gebruiken. Ten derde moet de ziel – ook ná het sterven, want die verwijlt hier nog even – zo goed mogelijk naar het hiernamaals worden begeleid. Daar horen allerlei rituelen bij die zorgvuldig moeten worden uitgevoerd, want anders kan de ziel niet zuiver voor God verschijnen, niet tot rust komen en je wellicht lastig komen vallen (vergelijk de Winti-cultuur, maar ook in de islam kent men het geloof in geesten, de zogenoemde ‘djinn’s’). In de islam is het influisteren van de geloofsbelijdenis (de ‘shahada’) in het oor van de stervende daarbij nog cruciaal. Ook daarbij moet men zo helder mogelijk blijven. In de Afro-Caribische cultuur worden zaken die niet goed waren, vaak vlak na het sterven, nog uitgesproken, waarmee eventuele schulden worden vereffend. Zo kan de ziel van de overledene zuiver en gezuiverd op reis naar het hiernamaals.

Waar sta je zelf?

Voor zorgteams, behandelaars en geestelijk verzorgers is het van groot belang dat je kennis

hebt van dit soort visies, dat je begrijpt wat in deze levensfase cruciaal voor de ander is en waarom men handelt zoals men handelt. Ook dat je erover nadenkt hoe je daarmee omgaat. Respect is daarbij belangrijk, maar dat betekent niet dat je niet in gesprek kunt met elkaar of

kritiekloos hoeft te zijn. Want soms is de gelovige rechter in de leer dan de leer zelf.

Maar dit betekent

ook dat je nadenkt over waar je zelf staat, uit welke traditie je komt – met welk geloof, welke symbolen of rituelen je bent opgevoed en hoe dit jou gevormd heeft – en wat je visie op leven en sterven is. De ontmoeting of confrontatie met andere levensbeschouwingen dwingt je in dat opzicht om duidelijk te zijn over die van jezelf. Dat maakt het plaatje voor de ander ook duidelijk(er) en dat schept weer helderheid in de communicatie en verwachtingen over en weer.

Een wereld te winnen

Tot slot wil ik terug naar het begin van mijn artikel en positief eindigen. Ik vertelde dat ik ‘met plezier’ in Rotterdam werk en dat blijft, ook na alle hierboven beschreven ingewikkelde zaken, overeind. Het is in ieder geval een behoorlijke uitdaging om met oudere migranten te werken en er valt beslist nog een wereld te winnen.

Wat houdt mij daarin gaande? Best veel, maar dan kom ik vooral even terug op het vanzelfsprekende geloof dat ik tegenkwam in India, Suriname en Bolivia, en dat ik ook onder oudere migranten in Nederland tegenkom. Voor mij staat dit soms in schril contrast met de

vele geseculariseerde Nederlandse ouderen die ik ook in het verpleeghuis tegenkom. Mensen, veelal rasechte Rotterdammers, die misschien ooit katholiek of hervormd geboren zijn, maar al heel lang 'niets meer hebben' met kerk of geloof, mensen voor wie het geloof zelfs taboe is geworden. Soms komt dit door wat er in de oorlog is gebeurd, de bombardementen op Rotterdam en de vreselijke dingen die men toen heeft meegemaakt. Soms is het gewoon weg-gesleten en geeft men er niet meer om.

De eerlijkheid gebiedt me te zeggen dat ik het gesprek met hen niet altijd makkelijk vind, want het is soms zoeken naar wat de spirituele, zingeving of krachtbronnen dan wel zijn. En ook al ben ik 'algemeen geestelijk verzorger' en zou het niet moeten uitmaken wie ik voor me heb, stiekem haal ik mijn hart toch wel eens op bij de oudere migrant met wie ik zo makkelijk, zonder gêne of excuses, kan praten over het geloof. En dat geldt voor christenen, moslims én hindoes, want je begrijpt elkaar op het vlak van geloven.

Afgelopen week heette ik in een van mijn huizen een nieuwe bewoner welkom, een Surinaamse vrouw van 93 jaar oud. Ik kwam binnen en stelde mezelf voor. Meestal moet ik uitleggen wie ik ben en wat ik kom doen, maar bij haar verscheen er meteen een brede glimlach op haar gezicht, haar ogen gingen glimmen, haar handen en hoofd gingen omhoog en ze riep uit: 'Dank U, Heer, dat U deze vrouw naar me gezonden heeft, U heeft mijn gebed verhoord, ik ben blij!' En vervolgens gaf ze me een *brassa*, zongen we samen geestelijke liederen, lazen we uit de Bijbel en spraken we voor elkaar een gebed uit, waarbij ze mijn handen stevig beetpakte.

En ja, dan merk ik dat ik gevormd ben door mijn migraties naar het buitenland, dat ik op dat moment eigenlijk meer affiniteit met deze vrouw dan met mijn eigen volksgenoten heb. Dat zo'n ontmoeting mij ook inspireert, motiveert en kracht geeft. Dus daarom ben ik blij en dankbaar dat ik dit werk mag doen en hoop ik dat ik dat nog lang kan blijven doen. <

Literatuur

- Matze, P. & Huizing, W. & Heygele, Y. (2014). *Met oudere migranten in gesprek over hun levensverhaal. Mijn leven in kleur*. Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Matze, P. (2019). *Elkaar begrijpen helpt. Hulpmiddel bij de zorg aan Portugeestalige cliënten. Para ajudar precisamos compreender uns aos outros. Ferramenta para os cuidados de clientes de língua portuguesa*. Rotterdam: Laurens.
- Nidditch, P.H. (ed.) (1975). *An Essay Concerning Human Understanding: Clarendon Edition of the works of John Locke*. Oxford: University Press.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit 3: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ruys, E. & Bosker, L. (2007). *Elkaar begrijpen helpt*. Woerden: NIGZ.n (Helaas zijn deze boekjes uitverkocht, maar ze kunnen eventueel via de auteur van dit artikel worden aangevraagd.)

Paulien (drs. P.I.) Matze is geestelijk verzorger bij zorgorganisatie Laurens in Rotterdam en uit dien hoofde als predikant met een bijzondere opdracht verbonden aan de Pauluskerk in Rotterdam. Eerder was zij predikant in Suriname en de Noordoostpolder, docent in Bolivia en projectmedewerker van Reliëf.
E paulienmatze@geerse.net



Einde verhaal?

Secularisatie, pluralisatie en evangelisatie in Nederland

In 2016 verscheen de vijfde editie van het onderzoek *God in Nederland*. Het onderzoek stelt ‘wijkend christendom’ vast: minder mensen geloven minder. En dus vragen pastores zich af: hoe verder? Valt er nog wat te ‘herderen’ als er straks geen schapen meer in de kudde zijn? Blijven we volhouden op de gebaande paden tot het bittere einde, in de hoop (tegen beter weten in) dat het tij zal keren? Of moeten we omdenken?

Dit zijn geen nieuwe vragen. Dit jaar is het precies 75 jaar geleden dat Henri Godin en Yves Daniel (1943) het bekende boek *La France, Pays de mission* uitgaven. In dit boek wezen de auteurs op de snelle ontkerstening van de Franse arbeidersklasse en verklaarden ze Frankrijk tot missiegebied.

De context van nu is anders. Was de redenering van Daniel en Godin: als de mensen niet naar de kerk komen, dan moet de kerk naar de mensen gaan, nu is de vraag: welke kerk? De kerk lijkt verdampt, loopt op zijn laatste benen. Dit heeft het onderzoek *God in Nederland* wel laten zien (Bernts en Berghuis 2016). De groei en bloei van migrantenkerken verandert daar niets aan. Volgens de onderzoekers van *God in Nederland* zijn migrantenchristenen in voldoende mate in hun onderzoek vertegenwoordigd (Bernts en Berghuis 2016, 188, no. 6).

< ‘Dit is mijn land’: Suriname (kleding India) – Zeeland

Er is sprake van een handelingsprobleem. Dit wil zeggen, er is een spanningsveld tussen een feitelijke situatie en een wenselijke situatie (Verschuren 2011). Mijn inziens hebben beleidsmakers dit te lang gezien als een verbeterprobleem, als een probleem waarvoor al beleid ontwikkeld is dat bijgesteld moet worden. Ze hebben het niet gezien als een constructieprobleem, als een nieuw probleem waarvoor nieuw beleid ontwikkeld moet worden. Of, om in termen van de *Encycliek Redemptoris Missio* (no. 34) te spreken, we hebben niet meer te maken met verdieping van geloof binnen stabiele kerkelijke structuren, of van revitalisering van geloof bij mensen die van het evangelie vervreemd zijn, maar van getuigenis van geloof aan mensen die nooit van het evangelie hebben gehoord.

Deze bijdrage is opgezet met behulp van de beleidscyclus. Volgens de beleidscyclus verloopt het ontwikkelen van beleid in een aantal stappen. ➤

Deze zijn:

1. een verheldering van de aanleiding en de opdracht tot het geven van een beleidsadvies
2. een formulering en een nadere analyse (in termen van oorzaken en gevolgen) van het probleem
3. een formulering van het te bereiken doel of doelen
4. een verkenning van mogelijke maatregelen om de doelen te bereiken
5. de beoordeling van de mogelijke maatregelen
6. de keuze van de meest wenselijke (en realiseerbare) maatregel
7. de vertaling daarvan in een actie- en stappenplan (Jans 2001, 31).

De aanleiding was in dit geval een verzoek van de bestuurders van Vereniging Pastoraal Werken (VPW) in Brabant en Limburg om met hen na te denken over de vragen: Wat betekent het wijkend christendom voor de toekomst van het werkveld (pastoraat), voor de toekomst van het beroep (pastor) en voor de toekomst van de beroepsvereniging (VPW)? Overigens heeft de VPW dezelfde vragen meer dan vijftien jaren geleden ook al eens gesteld tijdens een Landdag op 4 november 2002 met als titel: 'Hoe verder als parochiepastor?' (Wijsen 2002).

Tijdens een studiedag over deze vragen met VPW-leden heb ik de aanwezigen een trend-scenario laten maken. De opdracht was: Stel dat het onderzoek *God in Nederland* over tien jaar weer gehouden wordt, hoe zal de situatie er dan uitzien? En wat zou er dan nu moeten gebeuren? De aanwezigen waren unaniem van oordeel dat het over tien jaar bij ongewijzigd beleid letterlijk 'einde verhaal' zou zijn. En ze vonden het lastig om 'out of the box' oplossingen te bedenken.

Observatie

Vanuit het perspectief van parochiepastores is het onderzoek *God in Nederland* ontluisterend. Nog slechts een kwart van de Nederlanders beschouwt zichzelf als lid van een kerk, en zij zijn bovendien minder kerkelijk geëngageerd. En de groep gelovigen buiten de kerk is kleiner dan tot voor kort werd aangenomen (17%). Ook de groep die het christendom als bron van waarden en normen noemt, is geslonken tot 26% van de bevolking.

Ik teken hierbij aan dat het Centraal Bureau voor de Statistiek andere cijfers laat zien, en dat de situatie in Limburg en Noord-Brabant iets rooskleuriger is, zo men wil. In 2014 gaf 50,8% van de volwassenen in Nederland aan tot een godsdienstige groepering te behoren. In Limburg noemt 66,6% zich katholiek, in Noord-Brabant is dat 49,6% (Schmeets en Van Mensvoort 2015). In 2017 gaf 49,3% van de volwassenen in Nederland aan tot een godsdienstige groepering te horen (Schmeets 2018, 5). In vergelijking met 2014 een afname van 1,5%, maar in vergelijking met lidmaatschap van andere maatschappelijke organisaties is 'kerk lidmaatschap' toch nog steeds aanzienlijk. Bijna een kwart (23,6%) van alle volwassenen in Nederland geeft aan katholiek te zijn (Schmeets 2018, 5).

Recent KASKI-onderzoek laat zien dat negentig procent van de parochies in Limburg regelmatig contact heeft met een basisschool, dat een kwart van de parochies regelmatig lessen verzorgt op basisscholen en dat een derde van de parochies af en toe een viering houdt op school (Bernts en Kregting 2017).

Daarmee wil ik niet de harde cijfers van het onderzoek *God in Nederland* onderuit halen.

Ik wil er slechts op wijzen dat het meten van religie een ingewikkelde aangelegenheid is, vanwege verschillende definities van religie en operationaliserings daarvan, en dat er sprake kan zijn van tunnelvisie en statistiek-manipulatie (Dols 2014). De secularisatiethese wordt van diverse kanten genuanceerd.

Interpretatie

Het moge voor parochiepastores een geruststelling zijn zich te realiseren dat deze ontwikkelingen wel iets, maar niet alles te maken hebben met het geloof en de kerk. Ook vakbonden, omroepverenigingen en politieke partijen hebben moeite om mensen aan zich te binden. We leven nu eenmaal in een postideologisch tijdperk waarin er steeds minder gedeelde kaders zijn (Noordegraaf 2008, 56). De gezamenlijke kerken vormen nog steeds verreweg de grootste maatschappelijke organisatie, en het is een illusie te menen dat mensen zonder een zingevend mens- en wereldbeeld handelen (Noordegraaf 2008, 215).

Er is een groot aantal theorieën dat secularisatie in West-Europa probeert te verklaren. De meest plausibele wordt mijns inziens gegeven door de theorie die stelt dat de functie van de kerk in de verzorgingsstaat is weggefallen (Norris en Inglehardt 2011). Daarom zou men aan het wegvallen van de verzorgingsstaat hoop voor de kerk kunnen ontleenen.

Zo simpel is het natuurlijk niet, al is het wel zo dat wij volgens sommige theoretici in een post-seculier tijdperk leven (Molendijk, Beaumont en Jedan 2010). Hiermee is niet bedoeld dat er sprake is van een opleving van religie, maar van een terugkeer van geloof in de publieke ruimte. Hoe klein en verzwakt ook, kerken en christelijke

organisaties spelen nog wel degelijk een rol in het maatschappelijke debat en hebben politieke invloed, mede dankzij de aanwezigheid van een grote groep migranten die vaker deel uitmaken van een geloofsgemeenschap en deelnemen aan religieuze diensten (Schmeets 2018, 7 en 13). Pluralisatie leidt niet per se tot secularisatie of verzwakking van geloof. Onderlinge concurrentie kan tot revitalisatie leiden, aldus de rationele keuzetheorie (Norris en Inglehardt 2011, 95-96).

Tendensen

Als ik even een paar interpretaties de revue laat passeren, dan kan ik wijzen op de volgende tendensen (Norris en Inglehart 2011).

Godsdienstsociologen als Peter Berger en Thomas Luckmann hebben er in de jaren zestig van de vorige eeuw op gewezen dat een gevolg van modernisering is dat mensen steeds minder in een voorgegeven wereld leven. Moderniteit pluraliseert, individualiseert en relativeert. Instituten zoals godsdienst brokkelen steeds verder af en mensen maken meer hun eigen keuzes.

Haaks op deze ontwikkeling staat een andere ontwikkeling. Evangelische kerken en pinksterkerken groeien, ook in Nederland. Ernst Troeltsch en Max Weber noemen dit de ontwikkeling van kerk naar sekte en zien denominatie als een geroutineerde sekte. Als waarden en normen verwateren zoeken mensen naar engagement, maar dit is zeker niet voor iedereen weggelegd. Zoiets lijken we nu mee te maken. Waar liberale geloofsgemeenschappen lijken te verdampen in de grote massa, trekken de kleine geëngageerde en gesloten gemeenschappen juist aan.

Met de komst van katholieke migranten en



buitenlandse religieuzen komt de wereldkerk nabij. Er is niet alleen sprake van globalisering van de samenleving, maar ook van de kerk. Opvallenderwijs zijn jongeren die kerkbetrokken zijn vaak meer bezig met de universele kerk dan met de lokale kerk. Taizé en Wereldjongerendagen zijn populair bij een bepaalde groep jongeren, omdat deze bewegingen hen in contact brengen met andere culturen. Hun klacht is dat de liturgie in Nederlandse parochies overal anders is. Ze missen de universele kerk, de eenheid in de verscheidenheid.

Ook uit de jaren zeventig van de vorige eeuw komt de theorie van de overgang van gemeenschap naar samenleving. De opbouw van de kerk als 'gemeenschap' van gelovigen is achterhaald. Maar ook 'samenleving' is een achterhaald concept. We moeten nu meer in netwerken denken (Aslander en Witteveen 2016).

Ons leven speelt zich steeds minder af in de echte wereld, en steeds meer in de virtuele wereld. We kopen minder in de winkel en meer via internet. De meeste jongeren ontmoeten elkaar vooral virtueel. Ook religieus engagement en bekering komen vaker tot stand via internet en sociale media.

De participatiesamenleving heeft overigens ook een wissel getrokken op het vrijwilligersbestand. Steeds meer vrijwilligers waarop parochies een beroep konden doen, verlenen mantelzorg in familieverband of in de vriendenkring. Dit draagt bij aan het wegvallen van kader in parochies.

De onlangs overleden socioloog Zygmund Bauman heeft dit alles geanalyseerd en verklaard in termen van vluchtige moderniteit (De Groot 2017). De flexibele mens is ook de onzekere

mens, die naar vastigheid zoekt. Zeker een deel van de gelovigen vindt vastigheid in orthodoxie en kerkbetrokkenheid. Maar van de overgrote meerderheid van gelovigen kan de kerk geen totaal engagement meer vragen, althans niet permanent.

Innovatie

Wie de laatste jaargangen van tijdschriften als *Handelingen* en *TussenRuimte* en bulletins van het Werkverband Kerkelijk Opbouwwerk en de Vereniging Pastoraal Werkenden doorneemt, komt al snel tot de conclusie dat er een heel arsenaal van strategieën bedacht en uitgeprobeerd is dat de bedoeling heeft het tij te keren. Zonder volledig te willen zijn zal ik er een aantal noemen.

Er zijn pastores en beleidsmakers die pleiten voor de presentiebenadering, al dan niet gekoppeld aan diaconie. Dit is wat Johan Hoekendijk (1964) en Kor Schippers (1993) voor ogen hadden. Je kunt inzetten op buurtpastoraat en wijkpresentie, meer luisteren dan spreken, en meer dienen dan verkondigen. Want als de kerk niet dient, dient ze tot niets.

Sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw verwachten pastores vernieuwing van de kerk door christelijke basissgemeenten en kritische gemeenten, voorbij de anonimiteit van de parochies. Momenteel is er een soortgelijk pleidooi voor parochiecellen, huisgemeenten en kleine christelijke gemeenten.

Er zijn pastores die hun hoop vestigen op nieuwe katholieke bewegingen, zoals de Neocatechumenale weg, Egidius- en Emmanuelgemeenschap, al dan niet gekoppeld aan de inzet van buitenlandse priesters.

Er zijn diverse catechetische en educatieve initiatieven zoals de Alpha-cursus, en initiatieven die inzetten op de vorming en toerusting van nieuwe katholieken (Bouwman 2017).

Tot slot zijn er initiatieven uit de monastieke traditie. Kloosters zijn pleisterplaatsen en kiemcellen van geloof. Abdijweekenden zijn populair en dragen bij aan de onthaasting van de samenleving, en brengen rust en regelmaat voor jongeren.

Evaluatie

Als ik nu naar de evaluatie van deze strategieën overga, kan ik mij niet aan de indruk onttrekken dat de stelling van wijlen Kor Schippers (1993) bewaarheid wordt. De theorie van de kerkopbouw is goed en wordt steeds beter, maar de praktijk van de neergaande lijn achterhaalt haar op meedogenloze wijze. De effecten zijn hoe dan ook moeilijk te meten (Paas 2017, 13)

Voor het evalueren heb je een norm nodig. Ik kijk naar de bovengenoemde strategieën vanuit het perspectief van de missiologie. Ik ga er vanuit dat het verhaal van Jezus van Nazareth ook voor toekomstige mensen en samenlevingen interessant en relevant kan zijn en ik vind dat dit verhaal verder verteld moet worden. De kerk – als instelling – is slechts een instrument, geen doel op zich (Wijsen 2002).

Wat dit betreft blijft ook de evaluatie van de pioniersplekken binnen de Protestantse Kerk in Nederland gevangen in kerkcentrisch denken en kerkplanting (Schaeffer & Stoppels 2017, 3-5). Het succes van de pioniersplekken wordt onder andere afgemeten aan de mate waarin ze impulsen geven voor vernieuwing van de ‘moederkerk’.

Het onlangs verschenen *Handboek voor evan-*

gelisatie in Europa (Noort, Avtzi en Paas 2017) gaat ervan uit dat wij in een postchristelijke samenleving leven. Het is een belangrijk boek met interessante modellen voor de evangelisatiepraktijk en -opleiding. Maar ik wil er als kanttekening bij plaatsen dat christelijke waarden voor een groot deel al in onze cultuur gerealiseerd zijn (Norris en Inglehardt 2011, 17). Er is dus niet zo zeer sprake van ‘postchristendom’ maar van ‘cultuurchristendom’, waarin bijvoorbeeld naastenliefde en gerechtigheid als waarden niet meer door kerken maar door scholen doorgegeven worden en afgedwongen worden door wet en regelgeving. Dit wist overigens de Nijmeegse theoloog Arend van Leeuwen (1964) al. Ons belasting-, pensioen- en ziektekostenstelsel is gebaseerd op solidariteit. ‘Postchristelijk’ is dus een relatief begrip.

Waarden en normen hebben echter geen lang leven als ze niet gevoed en gereproduceerd worden. En juist dit is mijn inziens een belangrijke functie van pastoraat in de toekomst en de reden dat pastores andere accenten moeten leggen in hun werk.

Constructie

Lange tijd is, ook door mijzelf, gedacht in termen van een dubbele strategie (Wijsen 1997, 167) of een realistisch-pluralistische koers (Wijsen 1985, 52; Wijsen 1997, 162). Een minimale territoriale structuur is nodig, want mensen zijn gebonden aan een ruimte. Maar die ruimte moet gevuld worden met evangeliserende initiatieven, waar engagement en radicale geloofsbeleving mogelijk zijn. Ik pleitte voor de missionaire dimensie in het parochiepastoraat (Wijsen 2002).

De vraag is echter of dit nu nog wel een



begaanbare weg is. Hoe levensvatbaar is de territoriale structuur? En hoe zeer zijn mensen aan fysieke ruimte gebonden? De parochie 'loopt op zijn laatste benen', zoals een van de deelnemers aan de in het begin genoemde studiedag opmerkte, of anders de pastores wel. Priesters treden uit, of treden in kloosters in.

Men kan verschillende richtingen uitgaan. Er zijn beleidsmakers die, zoals we hierboven al zagen, pleiten voor de presentiebenadering, al dan niet gekoppeld aan diaconie. Maar dienstverlening op zich garandeert niet dat het verhaal van Jezus verder verteld wordt. Sterker nog, in de radicale interpretaties van presentie mag dit zelfs niet. De ervaring leert dat wijkpresentie in rap tempo seculariseert (Lamers & Arts 2018) en hoe dan ook een structuur nodig heeft die dit werk in stand houdt.

Er zijn onderzoekers die hun hoop vestigen op kleine christelijke gemeenschappen of nieuwe katholieke bewegingen, al dan niet gekoppeld aan buitenlandse priesters of migrantengemeenschappen. Deze bewegingen zijn succesvol, maar zijn slechts voor enkelen, de kleine rest, weggelegd. En de 'omgekeerde missie' van buitenlandse priesters of katholieke migrantengemeenschappen heeft vooralsnog niet aantoonbaar geleid tot een revitalisatie van het christendom (Sengers 2018, 48). Katholieken zijn weliswaar in de groep westerse migranten bovengemiddeld vertegenwoordigd en bovengemiddeld religieus betrokken, maar dit verandert het totale plaatje niet (Schmeets 2018, 10-11).

Dan zijn er de catechetische en de monastieke initiatieven. De catechetische initiatieven slaan vooral aan bij mensen die er voor openstaan. En het is goed dat mensen in een klooster op verhaal

komen en zich onthaasten. Maar, ervan uitgaande dat pastoraat zorgend (*comfort*) en uitdagend (*challenge*) moet zijn (Wijsen 1997), mis ik hier de uitdaging.

Ton Bernts (2017, 5) onderscheidt drie functies voor de kerk. De kerk is gemeenschapstichtend, dienend en appellerend. Ik heb de indruk dat de kerk de afgelopen jaren steeds meer dienend en verzorgend is geworden en steeds minder appellerend. Ik ga niet zo ver te zeggen dat dit de oorzaak is van wijkend christendom, maar ik denk wel dat als pastores verdergaan op de ingeslagen weg het wijken alleen maar verder zal gaan. Te lang is gedacht dat het dieptepunt bereikt was.

Daarom adviseer ik – een beetje tegen de presentiebenadering en tegen mijn eigen denken in – meer in te zetten op de appellerende functie van het christendom. Ik denk aan pastores als apostelen, rondtrekkende predikers, evangelisten.

Apostolaat is de opdracht om als een apostel het verhaal van Jezus van Nazareth verder te vertellen, op markten en pleinen. Dit sluit aan bij de eerder genoemde ontwikkeling, die van het seculiere naar het post-seculiere tijdperk. Hiermee wordt zoals gezegd niet bedoeld dat er globale opleving van religie in Nederland is, maar dat religie zich steeds meer in de publieke ruimte afspeelt. Daarmee komt er ook ruimte voor de publieke functie van geestelijke leiders. Onze verzakelijkte en pragmatische samenleving heeft behoefte aan waardenoriëntatie.

Een voorbeeld is de prediking van Paulus op de Areopagus (Handelingen 17:16-34), waar hij in dialoog gaat met de belevingswereld van de Atheners. Deze benadering sluit aan bij de ontwikkeling van een pastorale theologie naar een

publieke theologie, zoals systematische theologieën als Christoph Hübenthal (Nijmegen), Eric Borgman (Tilburg), en Stefan van Erp (Leuven) betogen, en bij de in Nederland helaas vergeten apostolaatstheologie (Hoekendijk 1964; Hoedemaker 2000).

De moderne Areopagus is voor een belangrijk deel een virtuele wereld: het internet en de sociale media. De aantrekkingskracht van islam op jonge moslims vindt op het internet plaats. Toch is duidelijk dat het aantal uren dat pastores in de kerk doorbrengen in geen verhouding staat tot het aantal uren dat pastores op het internet doorbrengen (Van den Berg 2011).

Conclusie en discussie

De aanleiding voor deze bijdrage was een vraag van de Vereniging voor Pastoraal Werkenden. Mij werd gevraagd: Wat betekent wijkend christendom voor de toekomst van het werkveld (pastoraat), voor de toekomst van het beroep (pastor) en voor de toekomst van de beroepsvereniging (Vereniging Pastoraal Werkenden)?

Een beetje 'out of the box' denkend is mijn antwoord daarop dat het pastoraat zich moet omvormen richting apostolaat, dat de pastor zich als apostel moet verstaan en dat de beroepsvereniging van pastores zich moet omvormen tot een 'vereniging van christengelovigen' (Canon 298), waarvan priesters en leken lid kunnen zijn. Ik zie voor me een bisdom zonder parochies, waarin de bisschop de juridische functie van de pastoor heeft overgenomen en waar apostelen rondtrekken 'van stad tot stad'. Ik schreef bewust 'een beetje' 'out of the box' denkend, want dit is precies wat Johan Hoekendijk (1964) al in de

jaren vijftig van de vorige eeuw voor ogen stond.

Maar kan dit wel en mag dit wel? Ik zou niet weten waarom niet. Eerder heb ik een voorbeeld hiervan in Oost-Afrika beschreven, waar een bisschop alle parochies had afgeschaft, zelf de functies van pastoor vervulde, en alleen nog maar kleine christelijke gemeenschappen erkende (Wijsen 1993). Een parochie omvat de christengelovigen in een bepaald gebied (Canon 518). Het christendom heeft eeuwenlang zonder parochies bestaan. En de kerkelijke hiërarchie is in Nederland pas in 1856 hersteld. Daarvoor was Nederland missiegebied zonder bisdommen en parochies.

Eigenlijk moeten we Nederland als missiegebied zien. En al wordt het missierecht als zodanig niet meer toegepast in de kerk, in een missionaire situatie kan het kerkelijk recht lokaal worden aangepast. Dit geeft meer vrijheden dan doorgaans wordt aangenomen.

Is het financieel haalbaar? Ik denk het wel. Er is in Nederland veel geld, zoals goede doelenacties steeds weer laten zien. De inkomsten van kerken lopen mijn inziens niet terug omdat mensen geen kerkbijdrage meer kunnen betalen, maar omdat ze zich niet meer in de kerk herkennen. Wat zou de beroepsvereniging van pastores in dezen kunnen betekenen? Misschien moet zij zich omvormen van vereniging naar religieus instituut, een Apostolisch Genootschap.

Wat betekent dit voor het pastoraat van de nabijheid, de dienende of verzorgende functie van het pastoraat? Dit is inderdaad een uitdaging. Pastores moeten andere keuzes maken, andere prioriteiten stellen. Er zijn inmiddels voldoende 'levensbeschouwelijke werkers,' rituele uitvaart- ▷

begeleiders' en 'geestelijk verzorgers' die als kleine zelfstandigen opereren op de 'markt'. Misschien moeten pastores de zorgtaken aan hen overlaten, zodat zij zich kunnen concentreren op de publieke functie van het pastoraat. <

Literatuur

- Aslander, M., Witteveen, E. (2016). *Nooit af*. Amsterdam/Antwerpen: Business Contact.
- Bernts, T. (2017). *Bezieling in een postchristelijke samenleving*. WKO Bulletin Nr. 94.
- Bernts, T., Berghuis, J. (2016). *God in Nederland*. 1966-2015. Utrecht: Ten Have.
- Bernts, T., Kregting, J. (2017). *Catechese en evangelisatie in het Bisdom Roermond*. Nijmegen: Kaski – Onderzoekcentrum Religie en Samenleving.
- Bouwman, R. (2017). *Nieuwe Katholieken*. VPWinfo 3, 10-11.
- Dols, C. (2014). *Fact factory: sociological expertise and episcopal decision making in the Netherlands. 1946-1972*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Groot, K. de (2017). *The Liquidation of the Church*. London/New York: Routledge.
- Godin, H., Daniel, Y. (1943). *La France, Pays de mission*. Paris: CERF.
- Hoedemaker, B. (2000). *Met anderen tot Christus. Zending in een post-missionair tijdperk*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Hoekendijk, J. (1964). *De kerk binnenste buiten*. Amsterdam: Ten Have.
- Jans, R. (2001). *Het schrijven van beleidsadviezen*. Amsterdam: Boom.
- Lamers, H., Arts, J. (2018). 'Ik heb geleerd dat ik hier niets moet'. *Wijkpresentie in Maastricht Noordoost*. Nijmegen: NIM.
- Leeuwen, A. van (1964). *Christianity in World History*. London: Edinburgh House Press.
- Molendijk, A., Beaumont, J., Jedan, C. (eds.) (2010). *Exploring the Postsecular*. Leiden/Boston: Brill.
- Noordegraaf, M. (2008). *Management in het publieke domein*. Bussum: Coutinho.
- Noort, G., Avtzi, K., Paas, S. (2017). *Sharing Good News. Handbook on Evangelism in Europe*. Geneva: WCC Publications.
- Norris, P., Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. 2nd Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paas, S. (2017). *Waarom kerkplanting*. *Handelingen* 44/3, 7-17.
- Schaeffer, H., Stoppels, S. (2017). *Pionieren, een momentopname*. *Handelingen* 44/3, 3-5.
- Schippers, K. (red.) (1993). *Discussies rond kerkelijke presentie*. Kampen: Kok.
- Schmeets, H. (2018). *Wie is religieus, wie niet? Statistische Trends*. Oktober 2018. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Schmeets, H., Mensvoort, C. van (2015). *Religieuze betrokkenheid van bevolkingsgroepen. 2010-2014*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Sengers, E. (2018). *God migreert in Nederland*. Maatschappelijke trends met betrekking tot religie en de gevolgen voor (rooms-katholieke) migrantengemeenschappen. *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* (9) 2, 43-52.
- Van den Berg, E. (2011). *Handboek Kerk en Internet*. Heeswijk: Berne.
- Verschuren, P. (2011). *Praktijkgericht onderzoek. Ontwerp van organisatie- en beleidsonderzoek*. Den Haag: Boom Lemma.
- Wijsen, F. (1985). *Missionair pastoraat in de stad Maastricht*. *Wereld en Zending* 14/1, 48-54.
- Wijsen, F. (1993). *Een bisdom zonder parochies?* Informatiedienst Nr. 4, 6-7.
- Wijsen, F. (1997). *Geloven bij het leven. Missionaire presentie in een volkswijk*. Baarn: Gooi en Sticht.
- Wijsen, F. (2002). *De kerk binnenste buiten. Over de missionaire dimensie van het parochiepastoraat*. Dossier Hoe verder als parochiepastor? Bijlage bij *Kontaktblad Federatie VPW Nederland* Nr. 5, 20-21.

Frans (prof.dr F.J.S.) Wijsen is hoogleraar Empirische en praktische religiewetenschap aan de Radboud Universiteit Nijmegen.
E f.wijsen@ftr.ru.nl

‘Een beter besef van migratie is noodzakelijk’

Leo Lucassen is directeur Onderzoek van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis in Amsterdam en hoogleraar Global Labour and Migration History aan de Universiteit Leiden. Samen met Henk van Houtum publiceerde hij het boek *Voorbij Fort Europa. Een nieuwe visie op migratie* (2016). Samen met Paul Scheffer en Ernst Hirsch Ballin is hij uitgever van de essaybundel *Regie over migratie. Naar een strategische agenda* van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2018). Onlangs verscheen in geheel herziene en geactualiseerde editie *Vijf eeuwen migratie*, waarin Leo en Jan Lucassen meningen over de lange en rijke Nederlandse migratie-geschiedenis toetsen aan de historische feiten.

Het culturele en religieuze landschap in Nederland heeft zijn huidige vorm voor een belangrijk deel aan migratie te danken. Wat zijn belangrijke migratiepatronen voor ons religieuze landschap in de afgelopen vijf eeuwen?

‘Laten we bij het begin beginnen. In mijn meest recente boek worden vijf eeuwen migratie beschreven, beginnend in het einde van de zestiende eeuw. In die periode zijn een aantal belangrijke *impacts* op het religieuze landschap te zien.

Je ziet dat de Republiek der Nederlanden met name “gelijkgelovigen” aantrekt, protestanten zeggend. Natuurlijk wel van verschillende snit. In de zuidelijke Nederlanden waren dit de meer orthodoxe calvinisten. Zij hebben ook een rol gespeeld in de Synode van Dordrecht en op allerlei punten een belangrijke bijdrage geleverd,

vooral aan de orthodoxie van het protestantisme. Voor een deel komt deze orthodoxie dus uit het buitenland.

Daarnaast heb je een behoorlijke immigratie die meer luthers van aard was, vanuit vooral Scandinavië en de Duitse staten. Dat heeft een behoorlijke *boost* aan de Lutherse Kerk gegeven. Grote kerken in Amsterdam getuigen hier nog altijd van.

Als je doorgaat naar de negentiende eeuw, is het interessant om naar de immigratie van katholieken te kijken. Met de *Kulturkampf* vestigen zich veel Duitse katholieke ordes in het grensgebied, met name in Limburg, hoewel het geen grote aantallen zijn. Ook religieuze ordes uit Frankrijk vestigen zich in het zuiden en verdienen geld vooral door zich bezig te houden met het onderwijs. Dat beïnvloedt het





Prof.dr. L.A.C.J. (Leo) Lucassen

al bestaande katholicisme in Nederland. Vanaf 1933 komt de bekende joodse migratie op gang. Die is aanzienlijk, met name naar Amsterdam. En daarvan weten we helaas dat deze een treurig einde heeft gekend.

In de naoorlogse periode zien we koloniale migratie, zowel protestants als katholiek, uit India en Suriname. De Surinaamse immigratie neemt ook hindoe-invloeden mee vanaf 1975. Hetzelfde geldt voor, hoewel op veel bescheiden schaal, de Chinese immigratie wat betreft boeddhistische invloeden.

En ten slotte de islam via Marokko, Turkije en deels via vluchtelingen vanuit islamitische landen; de meest recente toevoeging aan het religieuze landschap waarover we niet op kunnen houden te praten. Zeker sinds de laatste bekerings van Johan van Klaveren, die op

4 februari bekend werd. Vanaf de jaren 1990, toen de islam zich meer institutionaliseerde in de vorm van met name de bouw van moskeeën, werd dit steeds zichtbaarder. Voor die tijd waren het veelal “pop-up moskeeën”, bij wijze van spreken.

De bouw van die moskeeën in het stedelijk landschap heeft een interessante parallel met de bouw van neogotische katholieke kerken in de negentiende eeuw, waar de protestanten toen tegenop liepen. In de zeventiende en achttiende eeuw was kleding daarnaast ook een heel zichtbaar element, een beetje vergelijkbaar met moslims nu. En ook zeker de negatieve bejegening is vergelijkbaar.’

Er zijn dus overeenkomsten tussen verleden en heden. De huidige discussie wordt verhit gevoerd en sterk aan het geloof van de islam opgehangen. Is dat iets eigens voor het Nederland van nu?

‘Interessant is dat de gepolariseerde discussie die nu speelt over islam en moslims niet los te zien is van deconfessionalisering. Deze had in Nederland een heel revolutionaire vorm in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw, waardoor onze houding ten aanzien van kerk en geloof drastisch is veranderd. Niemand heeft aan zien komen hoe snel dat in elkaar zou storten.

Er is een duidelijke link tussen kritiek op de islam en zelfs ook islamofobie – die we niet op één hoop moeten gooien zoals maar te vaak gebeurt – vanuit een ontstane anti-religieuze houding en die hangt sterk samen met dat deconfessionaliseringsproces. En met name ook vanuit links. Dus als je gaat kijken naar

de meeste anti-islam uitingen ten tijde van de Rushdie-affaire, dan komen die in eerste instantie van zo'n Jan Blokker, Gerrit Komrij en Rinus Ferdinandusse; kortom, de pausen van links die vanuit hun anti-religieuze overtuiging de komst van de moslims zagen als het binnenhalen van het paard van Troje nadat religie in hun eigen land net was opgeruimd. Dat sentiment kenmerkt heel sterk de Nederlandse discussie. De volkomen marginalisering van godsdienst is ook weer een motor voor het héél kritisch zijn op nieuwe godsdiensten, zij het heel selectief. Over orthodoxe joden hoor je namelijk bijna nooit iemand, terwijl ook een groep als deze achterhaalde ideeën over homoseksuelen koestert.'

Nu hebben wij een sterk beeld over de migranten die naar ons land komen en met hun komst ons culturele en religieuze landschap betreden en beïnvloeden. Hoe zou u zeggen dat wij op onze beurt deze migranten beïnvloeden?

'Dat is een heel goede vraag. Er komen mensen naar ons land toe, maar er gaan ook weer veel mensen weg. Het idee dat iedereen hier blijft zitten, klopt niet. Een derde van het aantal vluchtelingen dat in de jaren 1990 hiernaartoe kwam, bijvoorbeeld, zit hier niet meer en is doorgetrokken of teruggegaan. Migratie is een veel dynamischer proces dan mensen vaak denken.

Integratie is natuurlijk een tweezijdig proces. In het ene geval is het meer tweezijdig dan in het andere geval. Daarbij is migratie niet alleen een tweezijdig, maar ook een intergenerationeel proces: het houdt niet op bij de migrant zelf. De veranderingen die optreden in de maatschappelijke positie van mensen en hoe ze over dingen

denken, zie je vooral als je naar de tweede en derde generatie kijkt. Of deze migranten en hun nakomelingen het nou willen of niet, ze worden blootgesteld aan de samenleving waarin ze leven.

Een deel daarvan vindt dat fantastisch en neemt allerlei dingen over, zij assimileren in die zin. Een ander deel moet daar niets van hebben, zij proberen zich zoveel mogelijk te isoleren, wat uiteindelijk nooit echt lukt. Deze laatste groep is een heel kleine minderheid. De grote groep migranten bevindt zich hiertussen: aan de ene kant houden ze vast aan de taal, de cultuur, het eten, het geloof waaraan ze gehecht zijn en waarbij ik me afvraag: wat is hier nou het probleem? Aan de andere kant socialiseren ze in de samenleving waarin ze terecht zijn gekomen.'

Hoe kunnen wij dit socialiseringsproces ongehinderd zijn weg laten gaan?

'Dat socialiseringsproces, wat je ook weer integratie kunt noemen, is bijna onontkoombaar en de belangrijkste instituties daarvoor zijn het schoolsysteem en de arbeidsmarkt. Op school leren kinderen de Nederlandse taal; er zijn nog maar heel weinig kinderen van migranten die geen Nederlands spreken. Op school ontstaat er ook een socialisering op het gebied van hoe je over dingen denkt en dat kan per individu nogal verschillend zijn. Want hoe je bijvoorbeeld over homoseksualiteit denkt, hangt nogal af van op welke school je zit, in welke werksector je terecht komt, met welke Nederlanders je in contact komt – want er zijn natuurlijk ook ongelooflijk veel Nederlanders die bijvoorbeeld allerlei vooroordelen over homo's hebben.

Dit zijn heel gesegmenteerde en langdurige



processen en als wetenschapper vind ik het interessant te kijken waarom bepaalde zaken in het ene geval zo lopen en in het andere geval op een compleet andere manier. Waarbij we kunnen zeggen dat we maar weinig voorbeelden kennen van een groep die zich echt over generaties tot minderheid vormt.'

Kunt u een voorbeeld geven van zo'n minderheidsgroep?

'Een van de weinige voorbeelden is de joodse gemeenschap in de achttiende eeuw. Daarvan weten we ook hoe dat komt: door de ontvangelende samenleving werden ze stelselmatig en juridisch apart gezet. De joden waren tot de emancipatie van 1796 simpelweg tweederangsburgers, ze konden ook geen eersterangsburgers worden. Zo weet je in ieder geval zeker dat je een minderheid krijgt.

Wat dat betreft zijn we al een stukje verder met moslims. Als je Geert Wilders premier maakt, dan zal hij eerder inzetten op – als ik hem moet geloven – wat we in de Republikeinse tijd met de joden hebben gedaan. Als je moslim bent, heb je gewoon minder rechten – als je al mag blijven van de "grote ziener"'

Denkt u dat het mogelijk is dat in onze samenleving van vandaag de dag een dergelijke minderheidsgroep kan bestaan?

'Ondanks de gepolariseerde discussie zijn we gelukkig een stapje verder. Er bestaat angst voor islamisering van de Nederlandse samenleving, waar ik eerlijk gezegd geen enkel teken van zie. Er is daarnaast ook angst voor islamisering van de groep zelf, daar zijn wel voorbeelden van: kinderen die meer islamitisch geworden

zijn dan hun ouders. Maar zij kunnen dat tegelijkertijd combineren met allerlei moderne opvattingen. Dus dat hoeft elkaar helemaal niet per se te bijten. Dat dit kan samengaan, is een interessant fenomeen: waar komt dat vandaan? Waarom is dat? Heeft dat te maken met de enorm gepolariseerde discussie waarin je voortdurend aangesproken wordt op je moslim-zijn?

Tegelijkertijd laat allerlei onderzoek zien, bijvoorbeeld van Frank van Tubergen van de Universiteit van Utrecht, dat er vooral sprake is van aanpassing en integratie en helemaal niet dat moslims meer moslim worden. Ja, er is een groep die dat doet en met name de meer salafistische richting voelt zich hier meer toe aangetrokken als reactie op uitsluiting dan wel als positieve keuze. Maar we zitten nu eigenlijk nog in een fase waarin het heel moeilijk is te voorspellen wat de uitkomst van deze ontwikkelingen is. Als we hier hadden gezeten in 1670 en je had mij gevraagd hoe het verder zou zijn gegaan met die lutheranen en joden, dan had je ook allerlei ontwikkelingen kunnen waarnemen, maar wat precies het eindresultaat zou zijn was geenszins duidelijk. Dus zolang wij geen tweederangsburgerschap voor moslims krijgen en we de discussie een beetje in de klauwen kunnen houden, zullen de ontwikkelingen gaan zoals bij de meeste migranten.'

Hoe denkt u dat kennis over de migratie van de afgelopen eeuwen in Nederland bij zou kunnen dragen aan het nuanceren van dit gepolariseerde beeld?

'Voor mij als historicus geldt natuurlijk hoe meer kennis hoe beter, maar je ziet wel dat het uitermate moeilijk is om mensen te bereiken

die toch al “weten” dat immigratie vreselijk is. Deze mensen zullen niet zo snel overtuigd worden. Wanneer je hen met onze migratiegeschiedenis confronteert, zal hun eerste reactie zijn: “Ja, dat kan allemaal wel zo zijn, maar toen hadden we geen last van de migranten. Dat waren goede migranten die de handen wel uit de mouwen wilden steken. Ze waren niet crimineel en ze deelden onze waarden.”

“Toen goede, nu slechte migranten” – dat is tegenwoordig de ietwat simplistische Pavlov-reactie die mensen hebben. Ook al zou je deze mensen kunnen bereiken en ze meer kennis meegeven van de parallellen tussen heden en verleden, het zou tevergeefs zijn. Ook in het verleden kwamen mensen binnen aan de onderkant van de arbeidsmarkt en waren er criminele groepjes van bijvoorbeeld joden. Maar dan nog kunnen mensen hier geen oor naar hebben en roepen ze om het sluiten van de grenzen. En ik kan mensen niet verbieden een hekel te hebben aan migranten, dat mag best. Maar doe het

dan wel met de goede argumenten, zou ik bijna willen zeggen.

Maar een beter besef van wat migratie is, is noodzakelijk. Wanneer we ons alleen maar focussen op de “slechte” migranten en vervolgens de “goede” migranten wegzetten als *expats* of ze buiten alle discussie houden, dan krijg je natuurlijk een *self fulfilling prophecy*. Dan houd je alleen die migranten over aan wie mensen terecht of onterecht een hekel aan hebben. Dus ja, ik hoop natuurlijk dat met name de wat bredere middengroep die wel ontvankelijk is voor andere perspectieven en meer kennis, wel iets zal hebben aan mijn bijdragen. De *hardliners* zul je hiermee niet over de streep trekken, voor hen kun je blijven praten als Brugman.’ ◁

*Tom Lormans MA is historicus en geestelijk verzorger en is werkzaam als promovendus bij het Expertisecentrum Palliatieve Zorg Utrecht.
E tom_lormans@hotmail.com*

tips bij het thema

Artikelen

Voor een voorbeeld van een interculturele gemeente:

- ‘Bij ICF is de kerk je familie’, in: *woord & weg*, november 2018, over de International Christian Fellowship in Veenendaal, te vinden als: WW2018-11 in [spreads.pdf](#) op www.handelingen.com
- Zie ook www.icfveenendaal.nl

Meer over de plaatselijke gemeente en samenwerking met migranten:

- ‘Samen kerk zijn met migranten’, in: *Diakonia* 2018 nr. 4 (juli-augustus), te vinden als pdf: [Samen-kerk-zijn-met-migranten_Diakonia-jrg31-nr4-jul-aug2018](#) op www.handelingen.com

Strijd om betekenis: cruciale fase in het proces van interculturele kerkopbouw

De wisselrubriek 'De promotie' besteedt deze keer aandacht aan het proefschrift dat Jan (J.A.J.) Eijken op 3 december 2018 verdedigde aan het Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen aan de Radboud Universiteit, getiteld: *Strijd om betekenis. Discoursanalyse van een beleidsmatig experiment interculturele kerkopbouw in de Schilderswijk, Den Haag 2000-2010*. Promotoren: prof.dr. F.J.S. Wijsen en prof.dr. J.B.M. Wissink, copromotor: dr. J.E. Castillo Guerra.

Dilemma's

Over kerkopbouw is sinds de jaren zestig en zeventig veel literatuur verschenen. Als praktisch theoloog, afgestudeerd aan de Katholieke Theologische Hogeschool Utrecht (KTHU) in 1984, was ik daar vertrouwd mee geraakt en heb ik de kerkopbouw-methodieken zo goed mogelijk toegepast in de pastorale praktijk. Alleen: kerkopbouw in een multiculturele parochie bleek extra gecompliceerd. Er zijn kansen op succes, maar het vraagt een heel specifieke professionele aanpak en kennis.

Mijn promotieonderzoek richt zich op de beleidsmatige ontwikkelingen betreffende interculturele kerkopbouw in de Haagse Schilderswijk in de periode 2000 tot met 2010. Die

speelden zich af in een tijd waarin de multiculturele samenleving in toenemende mate werd geproblematiseerd. In de publieke discussies ging alle aandacht uit naar de integratie van moslims. Maar ook in de rooms-katholieke kerkelijke organisatie was sprake van een integratievraagstuk. In tegenstelling tot wat in de media werd en wordt gesuggereerd, zijn niet alle immigranten moslim. Zeker veertig procent van hen is christen.

In de parochie van de Schilderswijk groeide het bewustzijn dat katholiciteit alleen op een zinvolle wijze kan worden benaderd vanuit een intercultureel perspectief. Te midden van de crisis waarin het Nederlandse katholicisme als gevolg van modernisering verkeert, dienen zich benaderingen van geloven en kerk-zijn aan

vanuit diverse culturele achtergronden.

Uit dit onderzoek blijkt dat de praktische theologie er goed aan doet zich te verdiepen in de inzichten van de interculturele theologie. Vervolgens dienen die geconcretiseerd te worden in een praktijktheorie van interculturele kerkopbouw. Deze theorie is echter nog in ontwikkeling. Dit onderzoek wil bijdragen aan een verdere theorievorming op dit gebied (intern doel) en reflecteren op het inbeddingsbeleid van de Nederlandse Bisschoppenconferentie dat in 2005 van kracht werd (extern doel).

Dit onderzoek bestudeert beleidsdocumenten van het pastorale team annex parochiebestuur van de toenmalige Willibrordparochie (Schilderswijk en omgeving), het gezamenlijke Missionaire Project van de Missionarissen van Afrika, Missionarissen van het Goddelijk Woord (SVD) en Missiezusters Dienaressen van de Heilige Geest (SSpS), de Engelstalige Afrikaanse gemeenschap en de Portugeestalige gemeenschap (bronnen). Deze beleidsdocumenten dateren uit de periode 2000 tot en met 2010.

De methode van onderzoek is de *critical discourse analysis*. Deze methode analyseert de linguïstische, discursieve en sociale praktijk in tekstmateriaal (respectievelijk beschrijving, interpretatie en verklaring).

Centrale vraagstelling

De centrale vraagstelling luidt: welke praktisch-theologische inzichten levert een onderzoek naar de theorie en de praktijk van tien jaar kerkelijk opbouwwerk in de Haagse Schilderswijk op voor een praktijktheorie van interculturele kerkopbouw? De deelvragen die in de afzonderlijke hoofdstukken aan de orde komen, zijn:

- Welke discrepanties tussen feitelijkheid en wenselijkheid spelen er in de literatuur over interculturele kerkopbouw?
- Welke discrepanties tussen feitelijkheid en wenselijkheid spelen er in de beleidsdocumenten over interculturele kerkopbouw?
- Welke inzichten levert een correlatie van literatuur en beleidsdocumenten op?

De gevolgde onderzoeksstrategie is *research after action*. De auteur was destijds zelf intensief betrokken bij de samenstelling van een deel van de beleidsdocumenten.

Verdere ontwikkeling praktijktheorie

Praktische theologie analyseert religieuze communicatie. In ons literatuuronderzoek verkenden we eerst de stand van zaken in de praktische theologie aan de hand van studies van Henk de Roest, Hans van der Ven en Frans Wijsen, die zich achtereenvolgens baseerden op handelings-theorieën van Habermas, Parsons en Bourdieu.

De Roest waarschuwt voor een groeiende tendens in de kerken naar instrumentele rationaliteit (als gevolg van een kolonisering van de leefwereld door bureaucratisering en de nadruk op *efficiency*), waardoor de eigenlijke doelen van kerk-zijn onbesproken blijven.

Van der Ven wijst in zijn 'ecclesiologie in context' op de missie van de kerk ('Jezusbeweging') en visie van de kerk als 'volk Gods' in een context van pluralisering van de zingeving, het belang van netwerkvorming ('bouwwerk van de Geest' als innovatieve strategie) en een leiderschap dat streeft naar consensus en conflict-hantering, een flexibel beleid gebaseerd op een pastoraal kwaliteitszorgmodel (afstemming van vraag en aanbod).



Wijsen pleit voor een interculturele hermeneutiek waarin de nadruk ligt op de analyse van discours en machtsstrijd. Zo constateert hij een diepe kloof tussen de westerse verlichte esthetische manier van geloven en de nadruk op volksreligiositeit in veel migrantengemeenschappen.

Vervolgens verkenden we praktijktheorieën van kerkopbouw. Het ‘partijen-in-een-systeem model’ en ‘de methodiek van het waarderend onderzoek’ (*appreciative inquiry*) van Jan Hendriks blijken zeer bruikbaar. We namen kennis van de vijf factoren die kerkopbouw bevorderen. Centraal staat hier de nadruk op een stimulerend en participatief leiderschap (‘lerende gemeente’). Tevens besteedt Hendriks aandacht aan de factoren die het opbouwproces frustreren (‘belerende gemeente’).

Ten slotte richtte ons literatuuronderzoek zich op interculturele kerkopbouw aan de hand van Robert Schreiter (‘nieuwe katholiciteit’), Theo Sundermeier (‘*Hermeneutik des Fremden*’) en Jorge Castillo Guerra. Castillo Guerra stelt dat de bestaande praktijktheorieën een ‘haat’ bevatten. Zij dienen opnieuw te worden beschouwd ‘vanuit een nieuwe invalshoek met oog voor etnische diversiteit, veelvoud van culturele oriëntaties en verschillende christelijke tradities’. Interculturele kerkopbouw betekent echter niet een breuk met de bestaande theorieën van kerkopbouw, maar een nieuwe invalshoek. Zijn model (‘eenheid in diversiteit’) komt niet uit de lucht vallen. Er zijn al parochies waarin gewerkt wordt volgens dit model. Onze casus is er een van.

Analyse beleidsmatig experiment

Het veldonderzoek confronteert ons met de meerduidigheid van de sleutelbegrippen ‘kerk’, ‘samen-eigen’ en ‘multicultureel-intercultureel’, die we in de beleidsdocumenten aantreffen. Hetzelfde geldt voor verwante begrippen zoals ‘integratie’, ‘inbedding’ en ‘participatie’.

Behalve dat er sprake is van meertaligheid – die het onderling verstaan bemoeilijkt – zien we vooral een strijd om de hegemonie (Norman Fairclough), een strijd om betekenis en een strijd om ruimte. In de beleidsteksten van de migrantengemeenschappen en het Missionair Project staat ‘eigenheid’ (identiteit) voorop. Voor de missionarissen betekent ‘missie’ vooral dialoog met groeperingen binnen en buiten de kerk, met alle nadruk op interculturele en interreligieuze dialoog, vanuit een evangelische inspiratie. In de beleidsteksten van de Willibrordparochie draait het veelal om integratie en ‘eigendom’ (instrumentele rationaliteit).

De frictie tussen ‘eigenheid’ en ‘eigendom’ bepaalt voor een belangrijk deel het discours over het begrip ‘kerk’. Interculturele kerkopbouw blijft in de beleidsteksten van de Willibrordparochie en het Missionair Project steken in een intransitief discours, zodat niet echt sprake is van een visie die gedeeld wordt door de migrantengemeenschappen. In een intransitief discours is altijd sprake van machtsongelijkheid. De migrantengemeenschappen zijn primair uit op het bevorderen van interne cohesie. Die vindt men van belang, omdat men anders niet volwaardig en effectief kan participeren in het Willibrordparochie-systeem.

Conclusie

De conclusie van dit onderzoek is dat de betrokken partijen in de beginfase van interculturele kerkopbouw zijn blijven steken. Omdat er sprake is van een strijd om betekenis is een ‘*management of meaning*’ (Barnett Pearce) noodzakelijk. Men begrijpt elkaar onvoldoende en komt daarom niet verder in het opbouwproces, de ‘gezamenlijke trektocht’ waar Hendriks over spreekt. Anders gezegd: er is sprake van een discrepantie tussen de feitelijkheid en de wenselijkheid van interculturele kerkopbouw.

‘Waarderende kerkopbouw’ kan de interculturele ‘droom’ (Jan Hendriks) dichterbij brengen. Deze methodiek gaat uit van een positieve benadering van alle betrokken partijen. Deze methodiek dient mijns inziens gebaseerd te zijn op een ‘nieuwe katholiciteit’, door Robert Schreiter omschreven als een theologisch *telos* in een geglobaliseerde wereld, met andere woorden, universaliteit, nadruk op de kern van het christelijke geloof (de passie en opstanding van Jezus Christus, vrede en verzoening) in een wereld die gekenmerkt wordt door communicatie via netwerkvorming in plaats van hiërarchische verhoudingen.

Nieuwe katholiciteit kenmerkt zich verder door een intense dialoog en uitwisseling over betekenis van geloofsinhouden, rituelen en gebruiken (interculturele communicatie) op zoek naar ‘*hidden treasures*’ (Mattheüs 13:44). Voorts meer nadruk op ortho-praxie dan ortho-doxie (in verband met geloofwaardigheid), en een interculturele hermeneutiek die oog heeft voor verschillen en deze niet gladstrijkt. Ten slotte kenmerkt nieuwe katholiciteit zich, aldus Schreiter, door een kerkelijk beleid dat het

nemen van verantwoordelijkheid door de leden van de kerkgemeenschappen aanmoedigt en bevordert. <

Literatuur

- Barnett Pearce, W. (2007). *Making Social Worlds: A Communication Perspective*. New York: Wiley Blackwell.
- Castillo Guerra, J. (2004a). Interculturele kerkopbouw – kerkvorming met migranten. In: C. Sterkens & J. van der Meer, *Kerk aan de stadsrand* (191-214), Budel: Damon.
- Eijken, J. (2018). *Strijd om betekenis. Discoursanalyse van een beleidsmatig experiment interculturele kerkopbouw in de Schilderswijk, Den Haag 2000-2010*. Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen, Occasional Papers 30.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge (UK) / Malden (USA): Polity Press.
- Hendriks, J. (1990). *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en methode van gemeenteopbouw*. Kampen: Kok.
- Roest, H. de (1998). *Communicative identity – Habermas’ perspectives of discourse as a support for practical theology*. Kampen: Kok.
- Schreiter, R. (1997). *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local (Faith and Cultures)*. New York: Orbis Books, Maryknoll.
- Ven, J.A. van der (1993). *Ecclesiology in context*. Kampen: Kok.
- Wijsen, F. (2012). The Practical-Theological Circle revisited. From social to discursive analysis. In: R. Setio, W. Wibowo and P. Widjaja (eds.), *Teks dan Konteks yang Tiada Bertepi*. Semarang: Pustaka Muria, 73-91.

Jan (dr. J.A.J.) Eijken is pastoraal werker in de Haagse Parochie Maria Sterre der Zee.
E.j.eijken@rkdenhaag.nl

www.handelingen.com

- Op de *Handelingen*-website vindt u de actuele Agenda met cursusaanbod, seminars, workshops, congresdagen op het gebied van Praktische Theologie en Religiewetenschap met de bijbehorende links voor opgave en meer informatie.
- Ook op de *Handelingen*-website: alle beeldmeditaties met bijbehorende afbeeldingen in kleur. Gratis te downloaden voor gebruik en toepassing in allerlei ontmoetingen en bijeenkomsten.

tips bij het thema

Gidsen en handreikingen

- Op de website van de Protestantse Kerk in Nederland staan bestanden (stappenplannen, checklisten, voorbeeldbijbelstudies) en links naar enkele YouTube-filmpjes:
www.protestantsekerk.nl/thema/migrantenkerken/
- Kaart met kerkzoeker (interculturele kerken in Nederland): www.migrantenkerken.nl
- Intercultureel Bijbellesen: filmpje via www.kerkinactie.nl/kom-in-actie/bijbel-lezen/intercultureel-bijbellesen
- Gids *Interculturele kerken in Utrecht*, € 10, verkrijgbaar via gospel.nl
- Gids voor Christelijke Internationale Gemeenschappen in Rotterdam (2015). Verkrijgbaar voor € 14,90 via SKIN-Rotterdam.
- H. Eschbach (red.), M. Grant en H. Van Schie, *Kerken delen*. Een boek over de kansen en valkuilen van het gezamenlijk gebruik van kerkgebouwen. Uitgave: SKIN Rotterdam, € 7,95.

Vieren

- Liturgische bouwstenen voor de herdenking van vluchtelingen en migranten die zijn omgekomen aan de grenzen van de Europese Unie: pdf via www.knr.nl
- Multicultureel christelijk korenfestival in de Dom in Utrecht op zaterdag 8 juni 2019: zie Facebookpagina Choirfestival Utrecht.
- Het Platform Migrantenkerken Arnhem organiseert ieder jaar op Hemelvaartsdag een gezamenlijke viering voor mensen uit alle windstreken.

