

Over Moderne Verlossers

Wie wordt waarvan verlost en tegen welke prijs?

R.Ruard Ganzevoort

In: Pollefeyt, D. & De Boeck, E., *Wil er iemand mijn Messias zijn? Nieuwe verlossers en hedendaagse spirituele meesters*. Leuven / Den Haag: Acco, 2010, 59-76.

Er was eens een dag dat Arnold Schwarzenegger nog gewoon Terminator was. Niet democratisch gekozen, maar wel in staat om bovenmenselijke machten te mobiliseren. Vergeleken daarmee staat hij als gouverneur van Californië relatief machteloos tegenover jaarlijks terugkerende bosbranden, acceptatie of verbod van het homohuwelijk en andere ellende. Een cyborg heeft nu eenmaal mogelijkheden waar mensen alleen van kunnen dromen. Terwijl het menselijk bestaan altijd beperkingen kent, zwaktes en kwetsbaarheden, overstijgt de cyborg als post-menselijk wezen dat allemaal (Graham 2002). De cyborg is dan ook geen scheepsel en heeft geen maker. Het – of hij of zij, dat is niet helemaal duidelijk – is deel van een technologisch wezen, een instituut of machine die zichzelf in standhoudt en vermenigvuldigt. Daarom verlangt de cyborg ook niet naar eenheid, rust of zoiets als verlossing. Natuurlijk, Terminator zocht ook geen verlossing omdat hij bij de machten van het kwaad hoort. Het zijn juist de mensen die proberen van hem verlost te worden terwijl hij probeert te voorkomen dat het kind geboren wordt dat later de strijd tegen de cyborg-wereld zal aanvoeren. Neo zal twintig jaar later op dezelfde wijze de strijd aanbinden met *The Matrix*. Terminator is in vergelijking daarmee de anti-verlosser. Wat hen echter verbindt, en dat is waar het me om gaat, is dat verlossing iets is voor mensen van vlees en bloed, mensen met beperkingen, mensen die het zelf niet redden.

Is daar nog behoefte aan? Het thema van vandaag suggereert van wel. We hebben de Harry Potters en Nelson Mandela's als lichtende voorbeelden, bronnen van wijsheid, strijders tegen het kwaad, redders van de wereld. Kennelijk staat er iets op het spel en zijn er verlossende figuren die ons daarin heil brengen. Het voorbeeld van de afgelopen tijd is waarschijnlijk gegeven bij de laatste Amerikaanse verkiezingen waar Barack Obama precies dit wist te belichamen: hoop op verandering, een belofte van uitweg uit een als ellendig beleefde situatie met economische problemen, een onwinbare oorlog en wat al niet meer. Obama heeft nadrukkelijk een rol neergezet waarin mensen weer hoop en uitzicht konden vinden, de kans zagen dat alles anders zou gaan worden. Misschien zijn woorden als verlosser daar wel een maatje te groot voor, maar ze helpen ons in elk geval na te denken over de mogelijke betekenis van deze personen en personages. En daar

R.Ruard Ganzevoort, Over moderne verlossers

In: Pollefeyt & De Boeck, *Wil er iemand mijn Messias zijn?* Leuven / Den Haag: Acco, 2010, 59-76.

© R.Ruard Ganzevoort

komt dan de vraag op waar ze ons van verlossen en hoe. Is er ook in onze tijd en cultuur op de een of andere wijze behoefte aan dat waar religieuze tradities van oudsher in voorzagen? En is dat dan nog steeds als religieus te duiden, of gaat het om iets heel anders?

Ik wil om te beginnen de veronderstelling dat we behoefte hebben aan verlossers eerst nog wel eens ter discussie stellen. We moeten namelijk voorkomen dat we onszelf rijk rekenen als we overal en nergens religieuze en religie-achtige verschijnselen denken op te merken. Dat is een valkuil van theologen en leerkrachten godsdienst die weliswaar de afbraak van de klassieke religie erkennen, maar de religie op allerlei andere plekken terug zien komen. Ik zal gelijk toegeven dat ik zelf ook zo'n theoloog ben en dat ik inderdaad zoek naar de onverwachte plaatsen en momenten dat de religie weer opduikt: 'religie verschijnt waar ze verdwijnt' (Janssen 2007). Daarom kunnen we niet toe met een begrip als secularisatie. Dat geeft wel zicht op de vermindering van religiositeit en betrokkenheid bij religieuze gemeenschappen en op het cultureel belangwekkende gegeven dat voor moderne westerse mensen het geloof in God geen vanzelfsprekendheid meer is (Taylor 2007), maar het helpt niet om te begrijpen hoe en waarom religie weer in nieuwe gestalten functioneert in onze samenleving. Daarom spreken sommigen van 'desecularisatie' (Berger, et al. 1999), maar dat suggereert dat er weer een nieuwe overkoepelende religieuze structuur ontstaat en dat lijkt me niet aan de orde. Ik zou veel liever spreken van deinstitutionalisering, omdat het met name de religieuze instituten zijn die aan functie en autoriteit inboeten (Ganzevoort 2006). De 'nieuwe religie' neemt niet zomaar dezelfde gestalte aan en het is zelfs niet gezegd dat er goden en verlossers in voorkomen. Van een 'revanche de Dieu' (Kepel 2003) is dan ook waarschijnlijk geen sprake en kerken doen er goed aan niet te snel te denken dat de nieuwe aandacht voor spiritualiteit en religie zich zal vertalen in substantiële nieuwe aanwas. Dat betekent dat er veel werk te verzetten is om tot een goed verstaan te komen van deze nieuwe religiositeit en dat we haar niet zomaar kunnen interpreteren vanuit oude begrippen.

JONGEREN EN RELIGIE

We hebben met praktisch theologen, sociaal-wetenschappers en ethici van de Protestantse Theologische Universiteit Kampen zojuist een onderzoek afgerond naar de beleving van en visie op heil en onheil bij jongeren, meer specifiek bij studenten aan verschillende pedagogische academies (Ganzevoort 2008, Ganzevoort & Mulder 2008). Die woorden blijken voor velen van hen vreemd, maar dan nog is de vraag te stellen of zoiets als heil en onheil in hun leven een rol speelt. Verstaan ze hun leven nog in termen die parallellen vertonen met klassieke begrippen als heil en onheil? Zien ze in bijzondere levensgebeurtenissen iets dat hen raakt in het diepst van henzelf en zien ze daarachter zoiets als een bepalende kracht? Hoe kunnen we hun levensbeschouwing verstaan en beoordelen op haar eigen merites zonder daar teveel 'oude' begrippen op te plakken? En wat staat er dan centraal in hoe zij hun verhaal vertellen? Die vragen dreven ons, en daarin

was het meer een oefening in theologisch analyseren van posttraditioneel religieus materiaal dan dat het alleen een beschrijving geeft van de levensbeschouwing van een bepaalde groep jongeren van vandaag.

Nu waren we bij de voorbereiding van het onderzoek een beetje bang, omdat we vooral studenten kregen van christelijke opleidingen, en dan ook nog met een behoorlijke oververtegenwoordiging in het noorden en oosten van het land, waar het christendom weliger tiert dan in het meer gesecculariseerde westen. Het risico zat er in, zo bedachten we, dat deze groep studenten veel christelijker zou zijn dan hun leeftijdsgenoten, zodat we een vertekend beeld zouden hebben. We zouden dan immers nog veel meer residu en restant aantreffen van een verworteld zijn in de christelijke traditie zodat we het posttraditionele nog steeds weinig in beeld zouden krijgen. Welnu, vertekening of niet, de studenten van ons onderzoek vielen vooral op door hun afwijzing van niet alleen klassieke religieuze termen en thema's, maar van alles wat er op leek. Vragen met verder dezelfde inhoud werden soms negatief beantwoord als daar het woord God in voorkwam en positief als dat woord ontbrak. Die afwijzing is zo massief in deze onderzoeksgroep dat een aantal analyses niet meer mogelijk was: subtielere onderscheidingen tussen verschillende manieren van omgaan met ingrijpende levensgebeurtenissen werden statistisch onzichtbaar doordat het verschil tussen religieuze en niet-religieuze items totaal overbelicht is geraakt. We kunnen deze afwijzende houding aanduiden als 'indiscriminate antireligiousness'. Die term grijpt terug op de beschrijving van religieuze houding van Allport & Ross (1967), die naast intrinsieke, extrinsieke en ongedifferentieerd proreligieuze houdingen ook deze – in hun data ontbrekende – ongedifferentieerd afwijzende houding beschrijven (Wulff 1997), 235. Kenmerkend voor deze groep is om te beginnen dat men op vragen met een religieuze formulering per definitie negatief antwoordt. Zo wordt zelfs de uitspraak 'God bemoeit zich niet met wat ons overkomt' in meerderheid afgewezen, maar daarmee wil men niet zeggen dat God zich wel met ons bemoeit, integendeel. Men zegt er vooral mee dat men het niet zinvol vindt om bij dit soort vragen over God te beginnen. Andere kenmerken van deze houding zijn een hoe waardering van vrijheid, onafhankelijkheid, intellectualiteit en zelfrespect en een lage waardering van heil of verlossing (Wulff 1997, 236).

In eerste instantie lijken we dan ook te moeten concluderen dat in elk geval bij de groep respondenten de secularisatie nog veel verder gaat dan we wellicht dachten. Religieuze taal en houdingen worden massaal afgewezen en de door sommigen zo verhoopte nieuwe religiositeit is eigenlijk nauwelijks waar te nemen. Het zijn overigens ook geen modernistische rationalisten, want de meerderheid gelooft wel dat er iets is buiten deze wereld, maar dat iets wordt op geen enkele wijze ingevuld. Het gaat eerder om een vorm van agnosticisme dan van atheïsme. Daarbij stemmen de respondenten evenmin in met een reductionistisch immanentisme. Ze geloven wel degelijk in iets buiten deze wereld, misschien zelfs een soort hogere macht, maar geen persoonlijk God of goddelijke kern. Welke rol dit ietsisme speelt in de levens van deze jongeren wordt nog niet erg duidelijk. Het

is de vraag of het op dezelfde manier een richtinggevend kader biedt voor zingeving en moreel handelen als de religieuze tradities met hun normatieve verhalen en inbedding in een gemeenschap.

Nu kan men zeggen dat dat ligt aan onze steekproef of onderzoeksmethoden, maar vooralsnog ga ik er vanuit dat dat in elk geval niet het hele verhaal is en dat we hier met een reële taxatie van de religieuze werkelijkheid van doen hebben. Natuurlijk zijn er subgroepen die wel religieus geëngageerd zijn, ook in ons onderzoek, maar het gros is dat eenvoudigweg niet. Het centrale beeld dat uit het onderzoek naar boven komt, is dat in elk geval deze groep studenten een nogal positieve levensbeschouwing heeft waarin zoiets als verlossing niet zo hard nodig is en ook zeker niet religieus hoeft te worden gearticuleerd. Ze gaan uit van een optimistisch mensbeeld, kiezen voor levensbeelden als de weg die je door het leven gaat en zien ook negatieve gebeurtenissen als een leerproces. Gezondheid, liefde en gelukkig zijn zijn hun belangrijkste waarden en daarbij willen ze ook verantwoordelijkheid nemen voor anderen.

Eigenlijk geldt dat zelfs enigszins voor die respondenten die in het kwalitatieve deel van ons onderzoek uitgebreid over hun religieuze biografie vertelden. Deze respondenten horen tot de minderheid die zich wel bezighoudt met religie en dat ook verbindt met het eigen leven. Ze vertellen hoe ze zich engageren met evangelicale, protestantse en alternatieve spiritualiteit (helaas ontbreken rooms-katholicisme en islam in ons kleine groepje geïnterviewden). Maar ook bij hen valt op dat hun religieuze geloof bijna alleen betrokken wordt op positieve ervaringen en aspecten van het bestaan en niet op negatieve. Dat komen we overigens ook tegen in de vragenlijsten. Als het gaat om potentieel religieus geladen woorden als heil, zegen, straf en onheil, dan worden die twee tot vijf maal zo vaak gebruikt bij positieve als bij negatieve gebeurtenissen.

Dat alles betekent dat er in de visie van onze respondenten weinig ruimte is voor een klassieke visie op verlossing. Of ook: weinig behoefte aan verlossing in de zin van een beweging van een problematische naar een positieve situatie. De vraag of we ergens ván verlost moet worden, zou door hen in grote lijnen negatief beantwoord worden. Natuurlijk kan er sprake zijn van groei, van positieve ontwikkeling, van verbetering, maar het idee dat er iets in ons bestaan is waar we vanaf moeten worden geholpen, en waar we een verlosser van buiten voor nodig hebben, dat idee delen ze niet. Het gaat in hun verhalen niet over klassieke thema's als schuld en vergeving, contingentie en dergelijke, maar wel om verbondenheid, heelheid, groei en verantwoordelijkheid. Als het religieus wordt ingevuld, dan gaat het eerder om de symbolisering van iets positiefs dan om de oplossing van iets negatiefs. Voor zover er van 'heil' gesproken kan worden, gaat het dus niet om de verlossing van onheil, maar om de symbolisering van iets positiefs.

VERLOSSING

Nu is het wegnemen van onheil ook niet de enig mogelijke betekenis van verlossing. In ons taalgebruik klinkt verlossing wel erg als zo'n proces, en dat zien we dan ook terug in bijvoorbeeld standaardpatronen van bekeringsverhalen: eerst was mijn leven problematisch, toen kwam God in mijn leven, en nu ben ik gelukkig (Ulmer 1990). Maar er zijn andere woorden die er dicht tegenaan zitten en die veel minder op zo'n beweging gefocust zijn. Het woord heil bijvoorbeeld kan wijzen op zo'n transformatie van donker naar licht, maar het kan ook wijzen op een toestand die positief was, is en blijft. Die toestand hoeft niet te veranderen omdat hij al positief is. Het is meer het wonen in het paradijs dan het verlangen naar het nieuwe Jeruzalem, om het maar eens in bijbelse beelden te zeggen. In feministische theologie wordt dit aspect soms benadrukt onder de noemer van het 'bloeien' of 'flourishing' (Jantzen 1995). Daarmee verzet men zich tegen als patriarchaal geduide concepten van verlossing waarin de mens wordt gezien als zondig en bedorven en wachtend op een (in principe mannelijke) verlosser. Daartegenover benadrukt de metafoor 'bloeien' dat de menselijke staat in principe goed en waardevol is en enkel de juiste voorwaarden nodig heeft om te kunnen groeien en bloeien in goddelijke overvloed. Deze visie op verlossing draait dus niet om schuld, maar hooguit om tekort en is niet gericht op individueel heil maar op sociale verbanden en heeft daarmee een sterk ethisch aspect. Men kan deze visie ook verbinden met therapeutische stromingen uit de humanistische psychologie die door dergelijke vooronderstellingen gedragen worden (Rigter 2008). Het centrale doel in deze therapeutische visie is dat de belemmeringen voor groei worden weggenomen zodat mensen zich weer verder kunnen ontwikkelen.

Het gaat dus in deze gedachtegang bij verlossing dus niet om een probleem dat moet worden opgelost maar om het dankbaar erkennen en vieren dat het leven goed is en om het serieus nemen van tekorten en belemmeringen die onze groei en geluk in de weg kunnen staan. Deze visie op heil of verlossing ligt misschien dichter bij de studenten van ons onderzoek of bij mensen van vandaag dan het idee dat wij verlost worden van iets als schuld. En als dat zo is, dan zijn er theologische begrippen voorhanden waarin we hun positieve levensbeschouwing kunnen formuleren. Het kan dan zo zijn dat ze het zelf niet in religieuze of theologische taal duiden, en ik wil het ook niet als zodanig annexeren, maar dan nog kun je zeggen dat hun positieve levensbeeld beter past in de theologische metafoor van het bloeien dan in die van de verlossing. Op de vraag of we verlossing nodig hebben in meer klassieke zin, blijft dan het antwoord negatief. Het gaat om iets anders, namelijk positief in het leven staan en groeien. Hooguit verlossing van het tekort of van de belemmering.

We kunnen nog wat verder doorvragen waar we van verlost moeten worden. Er is immer soms wel degelijk een problematische situatie die op de een of andere manier moet worden opgelost. Jongeren mogen optimistisch zijn, ze zijn niet naïef. Heel goed beseffen ze dat het leven soms niet volmaakt is en dat we op welke wijze ook een weg moeten zoeken vanuit het duister naar het licht. Wat is

dan de verlossing, als we toch dat oude woord opnieuw mogen gebruiken? Waar moeten we dan van verlost worden? Op die vraag zijn heel wat antwoorden te geven, niet alleen door hedendaagse studenten, maar ook door de tijden heen. De verschillende religieuze tradities geven verschillende antwoorden op deze vragen en die antwoorden herkennen we in de hedendaagse praktijk. Enerzijds zijn er de tradities die verlossing vooral duiden als verlichting, als tot inzicht komen. Het duister is hier letterlijk duister, onwetendheid, en de verlossing is een toename in inzicht waardoor we onze eigen situatie beter verstaan en met dat inzicht deel krijgen aan het goddelijke. Vaak betekent dat ook dat niet het lijden zelf gezien wordt als datgene waarvan we verlost moeten worden, maar het gebrek aan inzicht waardoor we het lijden teveel ruimte in onze gedachten gunnen. Verlossing is dan dat we loskomen van onze gedachten en gevoelens die aan dat lijden vastgehecht zijn en door die onthechting een nieuwe wijsheid vinden.

Anderzijds is bijvoorbeeld in de christelijke traditie verlossing heel direct en soms nogal eenzijdig verbonden aan de zonde. Verlossing is dan bijna synoniem aan vergeving. Het kernprobleem waar we als mens tegenaan lopen is de zonde, die vaak primair geduid wordt als de schuld die mensen opgehoopt hebben door het schenden van de goddelijke regels, opstand tegen de Almachtige. Door die schuld is het voor de mens onmogelijk geworden om nog werkelijk tot God te naderen en deel te krijgen aan het eeuwige leven. De oplossing, de verlossing is de vergeving die God geeft. Daar wordt de schuld weggenomen en de toegang tot God weer vrijgemaakt, zodat mensen in het hiernamaals zullen voortbestaan in eeuwige gelukzaligheid. Waarschijnlijk is vooral dit laatste traditioneel christelijke antwoord voor veel mensen vandaag onbegrijpelijk of zelfs irrelevant. Als men immers het eigen bestaan niet ziet als in de eerste plaats zondig, waar is dan deze verlossing voor nodig?

Nu kunnen we het denken over verlossing nog wel wat nader differentiëren, ook in het licht van de christelijke traditie. Ik grijp daarvoor terug op het Onze Vader, een modelgebed, dat wil zeggen een basis voor het aan elkaar verbinden van onze levenservaringen en de geloofstraditie (Hartmann 1993). Die verbinding wordt expliciet gemaakt in de schakel halverwege, 'op aarde zoals in de hemel'. In dit gebed worden in de tweede helft drie beden uitgesproken met een fundamenteel verschillende visie op verlossing en een fundamenteel verschillende relatie tussen mens en God. Ik zeg het maar even parafraserend: Geef ons wat we in ons tekort nodig hebben, vergeef ons waar we fout zaten, en bevrijd ons van onderdrukkende machten. De bede om het dagelijks brood klinkt daar waar een mens zich afhankelijk weet en opstelt, en God kan ontmoeten als degene die geeft en verzorgt. We vragen om wat we nodig hebben in ons bestaan als schepsel, we danken Hem voor wat we ontvangen, en zo ontmoeten we Hem in afhankelijkheid. Bij de bede om de vergeving van de schuld stellen we ons op als zondaar, beseffend dat we tekortgeschoten zijn, en we ontmoeten Hem, die de macht heeft om te oordelen en vrij te spreken. In dat besef staan we dan ook stil bij de omgekeerde positie, waar een ander ons om vergeving vraagt en wij mogen vrijspreken. Bij de bede om verlossing uit de macht van de boze, stellen we ons

op als machteloze gevangene, en komt Hij ons tegemoet als de bevrijder, die de machten van het duister verbreekt. Dat betekent dat we in het eerste geval worden verlost van ons tekort, in het tweede van onze schuld en in het derde van vreemde machten.

De spanning tussen deze modellen van verlossing is al oud en ik gebruik ze tot op de dag van vandaag als diagnostisch kader voor in de pastorale zorg (Ganzevoort & Visser 2007). Dat wil zeggen dat ik hier niet primair geïnteresseerd ben in dogmatische aspecten, maar in de pastorale kwestie wat wezenlijk aan de orde is in het leven van deze specifieke mens en zijn of haar relatie met anderen, met het bestaan en met het goddelijke. Als diagnostisch model legt het Onze Vader de vraag op tafel wat de nood is van deze mens die op zoek is naar de een of andere vorm van verlossing. Het is daarmee ook een correctie op al te eenzijdige modellen waarin het alleen over zonde en vergeving ging. Dat soort modellen, dat we zowel in rooms-katholieke als in protestantse varianten tegenkomen, is in de loop van de eeuwen wel dominant geworden in de kerk, maar in elk geval in de bijbel wordt het leven genuanceerder getekend. Wanneer we trachten de bijbelse bronnen te laten spreken zonder ze door een al te dogmatisch filter te persen, dan moeten we concluderen dat zonde en vergeving helemaal niet zo centraal zijn. Zelfs het lijden en sterven van Christus hoeft niet noodzakelijkerwijs te worden geïnterpreteerd in termen van plaatsvervangende straf, verzoening en vergeving van de zonde. Dat geldt ook voor het leven van mensen nu, gelovig of niet. Ook daar is zonde niet de eerste of centrale categorie waarin ze zichzelf en hun leven verstaan. Dat wil niet zeggen dat zonde in het geheel geen zinnige term meer is als we het hebben over verlossing. Soms kan er inderdaad sprake zijn van schuld waarvan we verlost moeten worden, en dan is de weg van berouw, bekentenis, biecht en boete de manier om het duister van onze zonde achter ons te laten en opnieuw in de vrijheid van het volle leven geplaatst. Soms. Als er namelijk sprake is van schuld en vooral ook van schuldbesef. Waar dat ontbreekt, wordt deze bede al snel gezien als een conservatieve poging mensen nederig te houden. In elk geval sluit het dan niet aan bij hoe het leven door mensen zelf ervaren wordt en kan wat aangeboden wordt als verlossing niet als verlossing worden ervaren. De relatie tussen de woord 'schuld' en 'vergeving' enerzijds en de eigen levenservaring anderzijds spreekt niet meer voor zich.

Het helpt dan ook om naast dit model van verlossing van de schuld door vergeving ook andere modellen te plaatsen, zoals die van de verlossing van het tekort door dagelijks brood en de verlossing van het kwaad door bevrijding. Voor sommigen is het namelijk niet zozeer de ervaring van schuld die hen bezighoudt en klem zet, maar die van behoefte en tekort. Ik vat daarbij het beeld van dagelijks brood breed op als een verwijzing naar alles wat mensen nodig hebben. Ik denk dat hier de idee van verlossing wel voor veel mensen een rol speelt, ook al zoeken ze het eerder in materiële dan in spirituele verlossing. Het hoort waarschijnlijk bij onze cultuur dat we vinden dat de ervaring van een tekort moet worden weggenomen, dat onze behoeften moeten worden vervuld. Ik noteerde eerder al dat deze categorie van het tekort ook in het onderzoek onder studenten wel een

zekere rol speelt en ook in de feministisch-theologische categorie van het bloeien serieus genomen wordt. Tekort wordt niet ontkend of genegeerd, maar gezien als een belemmering voor het bloeiende leven en daarom is verlossing ook van belang als wegnemen van het tekort zodat groei en bloei zich kunnen voortzetten.

Ook het derde model is voor sommigen een belangrijke aanvulling, de ervaring te maken te hebben met onderdrukkende machten waarvan bevrijding nodig is. Dat is een thema dat bijvoorbeeld in de bevrijdingstheologie een grote rol speelt, maar ook in exorcisme en in de pastorale zorg voor slachtoffers van kindermishandeling of seksueel misbruik. Het is feitelijk ook de categorie die centraal staat bij internationale vredesmissies waar kwaadaardige machthebbers worden afgezet. De primaire vraag is dan niet zozeer hoe onze zonden vergeven worden of hoe in onze behoeften wordt voorzien, maar hoe we bevrijd worden van dat wat ons boven het hoofd groeit. Ik denk dat dit laatste model in de theologische traditie wat ondergesneeuwd is, maar het is zeker bij bepaalde vragen en ervaringen de meest adequate invulling van het begrip verlossing. In het onderzoek onder studenten speelde het geen centrale rol omdat er niet direct naar gevraagd is, maar in elk geval een van de uitgebreid geïnterviewde jonge vrouwen verwijst hier wel naar.

VERLOSSERS NU

Wat betekent dit voor het denken over verlossers in onze cultuur? Waar passen de verlossers van vandaag in de plaatjes? Ik heb daar geen systematisch onderzoek naar gedaan, maar ik leg graag mijn voorlopige gedachten aan u voor. Als ik het goed zie, dan speelt in onze cultuur de verlossing van de schuld geen grote rol. De ervaring van schuld is niet meer zo centraal als het wel eens geweest is, en als het al aan de orde is, dan wordt de verlossing eerder gezocht in inzicht dan in vergeving, eerder in verlichting dan in verlossing. Ook als men over zonde en schuld spreekt, dan wordt dat vaak uitgelegd als een tekort aan kennis en wijsheid. Het is of men de woorden van Jezus daarmee nieuw leven inblaast: 'Vader, vergeef het hun, *want zij weten niet wat zij doen*'. Het niet weten is dan de centrale categorie geworden in de zonde. Feitelijk betekent dit dat zonde wordt gedefinieerd als onwetendheid of verduistering. Het wordt niet zozeer ethisch geladen, maar veel meer epistemisch, niet als een gebrek aan het goede doen maar als een gebrek in het goede kennen. Dat betekent dat er weinig emplot is voor verlossers die de schuld wegnemen, maar juist wel voor verlossers die inzicht en kennis brengen, de wijze, de leraar, de goeroe. Daarom wordt Jezus veelal voorgesteld als rabbi, leermeester of voorbeeld van levenswijsheid.

Ik zie echter in onze cultuur vooral het zoeken naar verlossing bij die andere twee categorieën. Niet bij de zonde en ook niet bij de verlichting, de klassieke christelijke en oosterse modellen. Ik zie vooral een verlangen naar verlossing van tekort enerzijds en van de machten anderzijds. Laat ik wat voorbeelden uit de populaire cultuur nemen om dat te illustreren. Bij de verlossing van het tekort denk ik bijvoorbeeld aan het programma 'Heel Holland helpt' dat een jaar of twee

geleden op de Nederlandse televisie werd uitgezonden. Het interessante daarvan is dat de verlossers niet mensen of wezens van buiten zijn, geen goden, engelen of cyborgs. De verlossers zijn gewone mensen. ‘Weldoeners’ in de taal van Wendy van Dijk, die met de 1000 € die ze als hedendaags talent ontvingen mensen die met een tekort leven een stukje verlossing mogen laten ervaren. Wat dat betreft, ligt het dicht aan tegen oude christelijke noties over het meedelen van wat je ontvangen hebt en van het woekeren met je talenten omwille van anderen. Ik heb daar tegelijk ook wel mijn vragen wel bij, want de hele opzet van het programma is zodanig dat de barmhartigheid die volgens het evangelie toch vooral in stilte gestalte moet krijgen, hier breed uitgemeten wordt. Wendy’s weldoener wordt beloond en de ontvanger wordt uitgebreid met nood en al ten toon gesteld. Dat is vast nuttig als het gaat om het stimuleren van mensen om goed te doen, maar ik kan me niet aan de indruk onttrekken dat de ontvangers hier als zorgobject worden misbruikt. Het programma was er vooral op gericht de weldoener in het zonnetje te zetten, parallel aan hoe overheden zich inzetten om regelmatig vrijwilligers te prijzen voor hun onmisbare rol in het lenigen van de nood. De verlossing van de behoefte komt daarmee in dit programma vooral aan bod komt als een verantwoordelijkheid. Daarnaast zijn er natuurlijk programma’s als de extreme make-over waar ook een concrete behoefte wordt vervuld en mensen worden verlost van hun negatieve lichaamskenmerken. Ook hier worden de behoeftigen uitgebreid in beeld gebracht en dreigt het ten koste te gaan van hun waardigheid. Kortom: bij deze benaderingen komt in onze cultuur de nadruk te liggen op hoe wij – en de media – de hulpbehoevenden bijstaan. In die zin gaat het er niet zozeer om hoe wij verlost worden; het benadrukt vooral hoe anderen verlost worden en impliciet onderstreept het daarmee dat wij die verlossing niet nodig hebben.

Ligt dat anders bij de laatste categorie, de verlossing van het kwaad? Het is in elk geval het model dat het meest prominent te vinden is in films en andere uitingen van de hedendaagse populaire cultuur. Talloos zijn de films en verhalen waarin kwade machten ons bedreigen en we daarvan moeten worden verlost. Even talrijk zijn de maatschappelijke en politieke parallellen daarvan. Naast films over dreigende plagen met slangen, onbegrijpelijke spirituele krachten en ongrijpbare seriemoordenaars zijn er in de echte wereld terroristische aanslagen, kwaadaardige regimes, misbruikers van kinderen, enzovoorts. Dat is het kwaad waar we in onze tijd vooral tegen aanlopen en waarop we geen antwoord hebben, en dát kwaad wordt dan ook gesymboliseerd in de hedendaagse cultuur. De verlosser die we zoeken zal dan ook, zo lijkt mij, precies op dit punt zijn werk moeten doen, omdat we daar principieel aan onze grens komen en onszelf niet kunnen redden. Niet de schuld, ook niet de onwetendheid en zelfs niet de behoefte; de wezenlijke nood van de mens van vandaag is de confrontatie met de machten van het kwaad, een confrontatie die onrustig maakt omdat we geen passend antwoord hebben en daarom vooral onmacht ervaren. Het is het verhaal van bijvoorbeeld Schindler’s list die gedwongen wordt tot een keuze tussen concrete mensen en een mensonterend systeem.

Hoe die verlossing eruit moet zien? Dat is de vraag. Een veel voorkomende benadering is wat de exegeet Walter Wink (2004) genoemd heeft de mythe van het verlossende geweld. Dat is het verhaal van *Braveheart* en anderen die verlossing brengen door middel van geweld. Ditzelfde verhaal ligt onder de Amerikaanse interventies op allerlei plaatsen in de wereld en onder de aanslagen door radicale religieuze groepen. Het is echter ook het verhaal dat in de christelijke traditie de centrale interpretatie van het lijden en sterven van Jezus is geworden: de geweldscirkel van het kwaad wordt door geweld verlost. Er zijn heel wat films te noemen die precies dat script volgen, en de recente Jezusfilm onder regie van Mel Gibson, *The Passion of the Christ* past precies in het rijtje. De film probeert de kijker onder de indruk te laten raken van de verlossing door nadrukkelijk in te zoomen op ondraaglijke ellende van het lijden van de verlosser. Het geweld dat de verlosser moet doorstaan is echter niet zomaar anoniem lijden. Het is geweld dat hij om Godswil moet verdragen om daarmee de goddelijke toorn om te zetten in goddelijke vergeving. Achter het lijden van de verlosser gaat dus Gods eigen gewelddadigheid schuil. Het is het soort verhaal dat het goed doet in onze tijd, want films symboliseren altijd de tijdgeest omdat ze het materiaal plaatsen in thema's die in die context relevant zijn. Zoals Mel Gibsons *Passion* te lokaliseren is in de context van gewelddadige religieuze spanningen, zo paste *JC Superstar* in de maatschappijkritische vredelievende flower power-periode en *The last temptation of Christ* in de seksualisering van de jaren 80. Verlossingsfiguren symboliseren ook altijd iets van de maatschappelijk-culturele verlangens en angsten. Heel mooi is dat te zien aan de bloei van films met engelen en striphelden rond WO II en rond de milleniumwisseling (Merschmann 2003). Batman, Superman, Flash Gordon, ze ontstonden rond de wereldoorlog en maakten een comeback of kregen een nieuwe film rond het jaar 2000. En ook engelen mogen zich de laatste jaren in een groeiende belangstelling verheugen. In pentecostale kring worden ook die engelen nadrukkelijk geplaatst in het kader van de strijd: een kosmische strijd tussen goed en kwaad, tussen God en duivel. In tijden van grote spanning is er kennelijk behoefte aan dergelijke wezens en ik duid het dan ook als een gestalte van het zoeken naar nieuwe verlossers.

Er zijn natuurlijk ook andere verhalen dan deze mythe van het verlossende geweld. Nelson Mandela mag gelden als symbool voor een niet-vergeldende verlossing uit het kwaad van de onderdrukking, een doorbreken van de vicieuze cirkel van geweld. En ook de weg van Jezus kan wel gezien worden als mythe van het verlossende geweld, maar het kan ook gelezen worden als het geweldloos verdragen van het kwaad waardoor het zijn macht verliest, zodat het geweld niet gezien wordt als deel van de goddelijke verlossing, maar juist als het kwaad waarvan we verlost moeten worden. De werkelijke verlossing is dan ook de opstanding waar God zelf laat zien geen offer te willen hebben en niet te accepteren dat zijn knecht, zijn kind wordt gedood. Precies zoals men het verhaal van Abraham die zijn zoon Izaäk bindt om hem te offeren en dan ontdekt dat er een bokje verstrikt is geraakt dat de plaats van zijn zoon kan innemen, niet hoeft te lezen als een geloofstest van Abraham die aan God moet laten zien dat hij bereid is zijn kind af te staan. Men mag het ook lezen als de les die Abraham

moest leren dat de God die hem tot een nieuw leven geroepen had anders is dan de andere goden die kinderoffers eisen (Hinkelammert 1989). Abraham moest nog leren die stem juist te verstaan en de verlossing bestaat er in dat men niet meer offert en zich niet in blinde gehoorzaamheid aan de goden uitlevert – hoe dogmatisch correct ze ook mogen klinken – maar verantwoordelijkheid krijgt en neemt voor het eigen bestaan *coram Deo*.

Zo is er vandaag de dag een strijd gaande over de vraag wat voor verlosser we dan eigenlijk nodig hebben. Misschien is die strijd zelfs wel de diepste vraag die ook onder politieke voorkeuren ligt: waar verwachten we het heil van? Wat is het centrale probleem van een mens, maar ook van een samenleving en wat is de weg van het heil daarbinnen? Het moderne humanisme is in die zin ook als een heilsleer te zien waarbij men in reactie op de autoritaire systemen en de verschrikkingen van de oorlogen die uit ideologieën en machtsmisbruik voortkomen een fundamentele menselijkheid propageert. Van heel andere snit is het racistische of op zijn minst etnocentrische verzet tegen multiculturaliteit waarbij de problemen van de samenleving worden toegeschreven aan de aanwezigheid van ‘vreemden’ die men het liefst uit de samenleving zou zien verdwijnen. Leaders van dit soort stromingen hebbe nog wel eens charismatische trekken die van hen een verlossersfiguur maken, of als het fout gaat een martelaar.

TOT SLOT

Moderne verlossers. Ze komen in soorten en maten en ze verlossen ons misschien wel van andere zaken dan waar we in de traditie het woord verlossing bij gebruiken. En dat betekent dat ook de manier waarop verlost moet worden en de prijs die daarvoor betaald moet worden anders kan zijn. Waar vroeger de prijs voor de verlossing van de schuld bestond uit het afleggen van autonomie en trots, daar ligt vandaag de prijs misschien wel in het aanvaarden van een blijvende kwetsbaarheid tegenover het kwaad omdat we er anders niet aan ontkomen ons ook zelf met kwaad en geweld in te laten. Modellen uit de theologische traditie kunnen helpen om dat te verstaan, maar we zullen echt bij de cultuur en bij mensen van vandaag de dag te rade moeten gaan om te ontdekken wat in hun concrete leven de nood is en op welke manier daarin een uitweg te vinden is. Dan zullen we zien dat het beeld van verlossing verandert en ook op verschillende manieren en niveaus gesymboliseerd wordt. Heel vreemd is dat niet voor wie de geschiedenis van het christendom een beetje kent. Elke interpretatie van Jezus als verlosser is een specifieke keuze uit een grote verscheidenheid die dienstbaar is in een specifieke context. We komen in de geschiedenis immers een veelvoud van elkaar aanvullende en tegenstrijdige beelden tegen van Jezus van Nazareth als wonderdoener, bevrijder, slachtoffer en koning. En woorden die te denken geven wanneer we menen zijn verlosserschap werkelijk verstaan te hebben, woorden die we ook van Schwarzenegger kennen: “I’ll be back”.

LITERATUUR

- Allport, G.W. & Ross, M.J. (1967) 'Personal religious orientation and prejudice.' *Journal of Personality and Social Psychology* 5 432-443.
- Berger, P., et al. (1999) *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics.* Grand Rapids: Eerdmans.
- Ganzevoort, R.R. (2006) *De hand van God en andere verhalen. Over veelkleurige vroomheid en botsende beelden.* Zoetermeer: Meinema.
- Ganzevoort, R.R. (2008) 'Is heil te meten? Ietsisme op de PABO. Voorlopig verslag van onderzoek naar religieuze duiding en coping bij jongeren.' *Religie en Samenleving* 3 (2), 106-128.
- Ganzevoort, R.R. & Mulder, A.-C. (Ed. 2008) *Weal and Woe II. Empirical Explorations and Theological Reflections.* Münster: LIT.
- Ganzevoort, R.R. & Visser, J. (2007) *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding.* Zoetermeer: Meinema.
- Graham, E.L. (2002) *Representations of the post/human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture.* Manchester:
- Hartmann, G. (1993) *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hinkelammert, F. (1989) *Der Glaube Abrahams und der Oedipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland.* Münster: Ed. Liberación.
- Janssen, J. (2007) *Religie in Nederland: kiezen of delen?* Tilburg: KSGV.
- Jantzen, G. (1995) 'Feminism and Flourishing. Gender and Metaphor in Feminist Theology.' *Feminist Theology* 10 81-101.
- Kepel, G. (2003) *La Revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde.* Parijs: Seuil.
- Merschmann, H. (2003) 'Fliegende Superhelden. Flying Superheroes.' In: Jaspers, K. and Rother, C. (Ed.) *Flügel Schlag. Engel im Film / A Beat of the Wings. Angels in Film.* Berlin: Bertz,
- Rigter, J. (2008) *Het palet van de psychologie. Stromingen en hun toepassingen in de hulpverlening.* Bussum: Coutinho.
- Taylor, C. (2007) *A Secular Age.* Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ulmer, B. (1990) 'Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen.' In: Sparr, W. (Ed.) *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* . Gütersloh: Mohn,
- Wink, W. (2004) 'The myth of redemptive violence.' In: Ellens, J.H. (Ed.) *The destructive power of religion. Violence in Judaism, Christianity, and Islam.* Westport (CT): Praeger, Vol 3: 265-286.
- Wulff, D.M. (1997) *Psychology of Religion. Classic and Contemporary. Second Edition.* New York: John Wiley & Sons.