

VU Research Portal

Hoe zullen wij over God spreken?

de Boer, T.

2010

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

de Boer, T. (2010). *Hoe zullen wij over God spreken? De poëtische theologie van het alledaagse van Rubem Alves*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

HOE ZULLEN WIJ OVER GOD SPREKEN?

©Uitgeverij Narratio
Afbeelding omslag: Candido Portinari, *Vendedor de Passarinho* [1959]
Pintura a óleo/madeira 156 x 105cm
Reprodução autorizada por João Candido Portinari
Imagem do acervo do Projeto Portinari
ISBN 978 905263 932-1

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

VRIJE UNIVERSITEIT

HOE ZULLEN WIJ OVER GOD SPREKEN?

De poëtische theologie van het alledaagse van Rubem Alves

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. L.M. Bouter,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der Godgeleerdheid
op maandag 13 december 2010 om 9.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Tjeerd de Boer

geboren te Sneek

promotoren: prof.dr. M.E. Brinkman
prof.dr. L. Troch

Opedragen aan allen
in Chili en in Brazilië,
in Suriname en in Nederland
– en waar dan ook,
die, soms tegen de verdrukking in,
zingend op weg zijn gegaan

*Caminhando e cantando e seguindo a canção
Aprendendo e ensinando uma nova lição*

*Vem vamos embora que esperar não é saber
Quem sabe faz a hora não espera acontecer*

(Geraldo Vandré)

WOORD VOORAF

De weg waarlangs dit proefschrift is ontstaan begon op 5 september 1984, de dag waarop ik begon met de voorbereidingscursus van het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest. Ik was in dienst gekomen van het Centrum voor Zending en Werelddiaconaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland om uitgezonden te worden naar Chili. Daar zou ik gaan werken als docent godsdienstonderwijs aan de Comunidad Teológica Evangélica (CTE). De Spaanse taal was natuurlijk één de basisvakken van de cursus. Zo ontmoette ik Kathleen, mijn docent Spaans, sindsdien mijn betere helft, mi compañera de vida, nossa vida. Inmiddels zijn we langer terug in Nederland dan we in Latijns-Amerika gewoond en gewerkt hebben, maar ons leven is voor altijd bepaald en verrijkt door de jaren dáár. Al was het omdat onze zonen burgers van dat continent zijn.

Een trouwe getuige op die gezamenlijke weg was vanaf het eerste begin prof. dr. Anton Wessels, die mij eerder gestimuleerd had eindelijk eens af te studeren in de missiologie. Hij bevestigde ons huwelijk, als predikant en als vriend. Op de weg door Latijns-Amerika, die ons ook voor langere tijd naar Brazilië bracht, ontmoette ik Rubem Alves, ooit samen met prof. dr. Pieter Holtrop. In de hoogst persoonlijke context van mijn lessen en leren, van mijn preken en praten was Rubem Alves een stem die mij aansprak. Terug in Nederland bleef hij dat, tussen alle ontwikkelings-samenwerking en school en kerk door.

Opnieuw was het Anton Wessels die me stimuleerde, nu om uit te zoeken hoe ik de theologie van Rubem Alves zou kunnen presenteren en vertalen. Dat project kreeg in de loop van de jaren concretere vorm in de ontmoeting en de gesprekken die ik mocht hebben met dr. Bert Schuurman. Bert deelde met aanstekelijk enthousiasme zijn fenomenale kennis van Latijns-Amerika, van de theologie en van de vragen die juist de Latijns-Amerikaanse theologie van de bevrijding stelt.

Met eerbied gedenk ik hier zijn naam. Bert was de voortrekker en begaafd en voor-aanstaand lid van ons Latijns-Amerikaans Werkgezelschap dat, wat mij betreft, mijn theologische, kerkelijke en geografische contexten ongedwongen bijeenhoudt. Zo leidde de weg weer naar de faculteit, niet terug maar in vele opzichten vooruit, naar nieuwe vragen en nieuwe mogelijke antwoorden.

Veel dank ben ik daarom verschuldigd aan mijn promotoren, prof.dr. Martien Brinkman en prof.dr. Lieve Troch. Zij zijn het die mij op het rechte pad van de promotie hielden, door hun wijze woorden en kritische observaties.

Graag zeg ik dank aan iedereen die heeft bijgedragen aan het tot stand komen van dit boek. Aan al diegenen die op onderdelen hun commentaar gaven, in de bijeenkomsten van het werkgezelschap, tijdens de promovendidagen. Aan Jerry Gort en Kleber Machado voor hun hulp en advies bij het vertalen van de samenvattingen in het Engels en Portugees en aan Janny Brinkman voor het werkelijk fatsoeneren van de tekst.

Dit boek kwam tot stand in die uren van de dag die Rubem Alves het meest geschikt acht voor zijn manier van theologiseren. Het is een beetje ook mijn manier geworden. Als de drukte van alledag voorbij is, als er gegeten en gedronken is en de vaatwasmachine ingeruimd, is er de gelegenheid om eens rustig na te denken, wat te mijmeren, te lezen, te praten over de dingen van alledag, alledaags of niet.

Zo ontstaat een theologie van het alledaagse. Een theologie voor onderweg, de weg die ik ga met mijn geliefden, met Kathleen, Isaac en Ezra, met alle de Boeren en Ferriers, alle Strikwerda's en Vassen, met alle vrienden.

Aan het eind van een jaar dat veel droefenis en verwarring bracht, banen we ons samen een weg naar de lente (naar regels van de in september 1973 vermoorde dichter-zanger Víctor Jara), omdat we weten dat de ster die onze weg verlicht de ster van de hoop is, onze ster voor altijd.

Ahora quiero vivir
junto a mi hijo y mi hermano
la primavera que todos
vamos construyendo a diario.

Nu wil ik met mijn zoon en
mijn broeder de lente
beleven die wij allen
dag aan dag vorm geven.

No me asusta la amenaza,
patrones de la miseria,
la estrella de la esperanza
continuará siendo nuestra.

Ik ben niet bang voor de dreiging,
meesters van de ellende,
de ster van de hoop
zal altijd de onze zijn.

...

INHOUD

| | |
|---|----|
| WOORD VOORAF | 7 |
| INHOUDSOPGAVE | 9 |
| INLEIDING | |
| 1. Motivatie | 13 |
| 2. Vraagstelling en stelling | 14 |
| 3. Stand van het onderzoek | 15 |
| 4. Opbouw | 16 |
| 5. Titel | 16 |
| AFKORTINGEN | 18 |
| HOOFDSTUK I BIOGRAFIE IN HISTORISCHE CONTEXT | |
| 0. INLEIDING | 19 |
| 1. BRAZILIË: ALVES' POLITIEKE CONTEXT | |
| 1.1 Van Keizerrijk (1822) naar Republiek (1899) | 19 |
| 1.2 Van Oude Republiek naar Nieuwe Staat (1889-1945) | 20 |
| 1.3 Democratisch herstel (1945-1964) | 21 |
| 1.4 Nieuwe orde: militaire dictatuur (1964-1985) | 23 |
| 1.5 De Nieuwe Republiek (vanaf 1985) | 25 |
| 2. PROTESTANTISME: ALVES' RELIGIEUZE CONTEXT | |
| 2.1 Protestantisme in Brazilië | 27 |
| 2.2 Protestantse oecumene in Latijns Amerika | 29 |
| 2.3 Protestantse oecumene in Brazilië (- 1964) | 30 |
| 2.4 Protestantse oecumene in Brazilië (1964 -) | 33 |
| 3. RUBEM AZEVEDO ALVES | |
| 3.0 Inleiding | 36 |
| 3.1 Eerste jaren (1933-1953) | 37 |
| 3.2 Theologiestudie en predikantschap (1953-1964) | 38 |
| 3.3 Ballingschap en terugkeer (1964-1974) | 41 |
| 3.4 Professor, psychoanalyticus en publicist (1974-) | 44 |
| 4. THEOLOGIE IN LATIJSN-AMERIKA | |
| 4.0 Inleiding | 48 |
| 4.1 Geschiedenis | 48 |
| 4.2 De rol van de theologie in Latijns-Amerika | 51 |
| 4.3 Context: het volk van Latijns-Amerika | 52 |
| 4.4 Ontmoeting | 53 |
| 5. CONCLUSIES | 54 |

HOOFDSTUK II ALVES' THEOLOGIE IN THEMA'S

Presentatie van Alves' theologie op grond van een indeling in drie perioden - aan de hand van een aantal thema's

| | | |
|---------|--|----|
| 0. | INLEIDING | 57 |
| 1. | RECONSTRUCTIE VAN DE THEOLOGIE (1961-1974) | 58 |
| 1.1 | 'Reconstructieprogramma in de theologie' | 59 |
| 1.2 | Een theologie van menselijke hoop | 63 |
| 1.2.1 | De gemeenschap van hoop die de taal van de vrijheid spreekt | 64 |
| 1.2.2 | Drie voorbeelden van religieuze taal | 66 |
| 1.2.2.1 | Existentialistische theologie (Bultmann) | 66 |
| 1.2.2.2 | Barthianisme | 67 |
| 1.2.2.3 | Moltmanns theologie van de hoop | 68 |
| 1.2.3 | Naar een nieuwe taal | 69 |
| 1.2.4 | Naar een nieuwe gemeenschap | 70 |
| 1.3 | Theologie vanuit de ballingschap | 72 |
| 1.3.1 | Meditatie over de mogelijkheid van bevrijding en fundament voor hoop | 76 |
| 2. | DE INCARNATIE: HET RAADSEL VAN DE RELIGIE (1974-1990) | 78 |
| 2.1 | Inleiding: theologie is biografie | 80 |
| 2.2 | Religie: verbeelding | 81 |
| 2.3 | Religie: lichaamstaal | 84 |
| 2.4 | Incarnatie: opstanding van het lichaam | 86 |
| 3. | THEOLOGIE VAN HET ALLEDAAGSE: POËZIE EN PROFETIE (1990-)90 | 88 |
| 3.1 | Theologie als poëzie: verwoorde schoonheid | 89 |
| 3.2 | Theologie van het alledaagse | 91 |
| 4. | CONCLUSIES | 93 |

HOOFDSTUK III

ACHTERGRONDDISCUSSIE BIJ DE THEOLOGISCHE ONTWIKKELING VAN ALVES

| | | |
|-----|---|-----|
| 0. | INLEIDING | 95 |
| 1. | PROTESTANTISME: DE NIEUWE OECUMENE | 95 |
| 1.1 | Protestantisme als protestants principe | 96 |
| 1.2 | Historisch perspectief (1): Braziliaans protestantisme | 98 |
| 1.3 | Historisch perspectief (2): theologie van de revolutie | 100 |
| 1.4 | Nieuwe oecumene | 104 |
| 2. | THEOLOGIE VAN DE HOOP (DISCUSSIE MET MOLTSMANN) <i>Alves en de theologie van de hoop van Jürgen Moltmann</i> | |
| 2.1 | Meditatie over bevrijding en hoop | 105 |

| | | |
|------|---|-----|
| 2.2 | Mogelijkheid van bevrijding | 106 |
| 2.3 | Alves en de theologie van de hoop van Jürgen Moltmann | 107 |
| 2.4 | Theologie van de hoop ter discussie | 110 |
| 3. | THEOLOGIE(ËN) VAN DE BEVRIJDING | |
| | <i>Alves en de theologie van de bevrijding</i> | |
| 3.0 | Inleiding | 113 |
| 3.1 | ‘Zeer korte geschiedenis’ | 114 |
| 3.2 | Algemeen ontwerp | 117 |
| 3.3. | Protestantse bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika | 119 |
| | 3.3.1 ISAL en Dietrich Bonhoeffer | 120 |
| | 3.3.2 ISAL, Alves en de theologie van de bevrijding | 123 |
| | 3.3.3 Alves’ theologie van de bevrijding | 127 |
| | 3.3.4 Het antwoord van Hugo Assmann | 129 |
| 4. | ASPECTEN VAN INCARNATIE (1) | |
| 4.1 | Verlangen naar God | 130 |
| 4.2 | Incarnatie: Gods verlangen | 133 |
| 4.3 | Verlangen en hoop: verlangen wordt leven | 135 |
| 5. | DE RELEVANTIE VAN ALVES’ THEOLOGIE TEGEN DE ACHTERGROND VAN DE THEOLOGIE IN LATIJNS-AMERIKA | 138 |

HOOFDSTUK IV

HET POËTISCHE KARAKTER VAN EEN THEOLOGIE VAN HET ALLEDAAGSE

| | | |
|-----|--|-----|
| 1. | ASPECTEN VAN INCARNATIE (2) | |
| 1.0 | Inleiding | 142 |
| 1.1 | Ervaring | 142 |
| 1.2 | Religieuze ervaring | 144 |
| 1.3 | Bekering als metamorfose van het bewustzijn | 145 |
| | 1.3.1 Esthetische ervaring | 145 |
| | 1.3.2 Ludieke ervaring | 146 |
| | 1.3.3 Verbeelding | 146 |
| | 1.3.4 Extases van het alledaagse | 146 |
| 1.4 | Het alledaagse en de religieuze ervaring | 147 |
| 2. | THEOLOGIE ALS TAAL OM OVER GOD TE SPREKEN | |
| 2.1 | Het paradigma van de schoonheid | 148 |
| 2.2 | Hoe over God te spreken? | 148 |
| | 2.2.1 God: liefde, schoonheid, vreugde | 150 |
| 2.3 | Theologie is poëzie, ‘theopoëzie’ | 151 |
| | 2.3.1 Twee talen | 152 |
| | 2.3.2 Poëzie (maken) is nieuwe deuren openen | 152 |
| | 2.3.3 Taal die zegt zonder te zeggen | 155 |
| 2.4 | Theologie en literatuur | 157 |

| | | |
|------------------------|---|-----|
| 2.4.1 | Theologie en Latijns-Amerikaanse literatuur: gemeenschappelijke inhoud en taal? | 158 |
| 2.4.2 | Alves en João Guimarães Rosa | 161 |
| 2.4.3 | Het christelijk verhaal en de andere verhalen: gemeenschappelijk thema | 162 |
| 3. | THEOLOGIE VAN HET ALLEDAAGSE: HET HUIS VAN RUBEM ALVES | |
| 3.0 | Inleiding | 164 |
| 3.1 | De tuin | 165 |
| 3.2 | Het huis | 166 |
| 3.3 | Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse | 169 |
| 4. | CONCLUSIES | 172 |
| HOOFDSTUK V CONCLUSIES | | |
| 0. | INLEIDING | 173 |
| 1 | CENTRALE THEOLOGISCHE NOTIES IN ALVES' WERK | 174 |
| 1.1 | Biografisch | 174 |
| 1.2 | Protestants | 175 |
| 1.3 | Contextueel | 176 |
| 1.4 | Poëtisch | 176 |
| 2. | ALVES' THEOLOGIE-OPVATTING | 177 |
| 3. | ALVES' RELEVANTIE IN LATIJS-AMERIKA EN WEST-EUROPA | |
| 3.1 | Nieuwe verankering | 178 |
| 3.2. | Cultuur-theologie | 178 |
| 3.3 | Incarnatie | 178 |
| BIBLIOGRAFIE | | 181 |
| SAMENVATTING | | 193 |
| SUMÁRIO | | 199 |
| SUMMARY | | 205 |

INLEIDING

1. MOTIVATIE

Mijn eerste kennismaking met Alves' theologie dateert uit mijn jaren als student-assistent in de vakgroep Missiologie van de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit (1973-1976). Ik was toen onder meer betrokken bij de voorbereidingen van dr. Orlando Costas op zijn dissertatie *Theology of the crossroads in contemporary Latin America*. Costas behandelt daarin de protestantse kerkelijke en theologische ontwikkelingen in Latijns-Amerika in de periode 1969-1974 en beschouwt Alves, naast Míguez Bonino, als één van de leidende theologen.¹

Toen ik later, eerst in Chili en daarna in Brazilië, verbonden was aan verschillende instellingen voor theologisch onderwijs, kwam Alves opnieuw, nu dichterbij, in beeld. Hij was een opvallende verschijning niet alleen door het poëtische van zijn theologische taal, maar ook door het enigszins ongrijpbare van de plaats die hij toen al innam in het theologisch debat. Hij onttrok zich aan de in protestants Latijns-Amerika alom aanwezige scheidslijn tussen 'evangelicalen' en 'oecumenischen', een scheidslijn die min of meer samenviel met het onderscheid tussen een meer kerkelijk gebonden (en conservatieve) en een meer maatschappelijk georiënteerde (en progressieve) theologie. Dat gold ook voor Alves' positie als theoloog. Hij mocht dan worden gerekend tot de grondleggers van de bevrijdingstheologie, óf hij dat (nog) was werd niet (meer) alom erkend. Erkend en bekend was hij in ieder geval wel door zijn heel eigen wijze van theologiseren, kritisch ten aanzien van kerkelijke kaders, ten aanzien van partijpolitieke directieven, ten aanzien van academische abstracties. Een theoloog die zijn verbeelding liet spreken, van zijn hart geen moordkuil maakte, niet alleen twijfels uitte wat betreft verstarde kerkelijke en maatschappelijke verhoudingen, maar vooral ook visioenen deelde van een wereld 'waar-in alles nieuw is'.

In Chili beperkte mijn relatie tot Alves' werk zich tot het citeren van zijn werk in enkele bijdragen van mijn hand aan het tijdschrift van de theologische opleiding.² In Brazilië was er een meer directe kennismaking, in levenden lijve, tijdens allerlei bijeenkomsten en in een persoonlijk gesprek.

Alves' ontwikkelingsgang in de theologie intrigeert me, in meer algemene zin omdat die ontwikkeling samenvalt met een bijzondere periode in de geschiedenis van Brazilië. De periode van de militaire dictatuur (1964-85) betekende voor hem ook een afscheid van een even zo onderdrukkend protestants milieu. Daarna vestigde hij zijn naam niet enkel als academisch publicist, maar ook als kinderboekenschrijver, als chroniqueur. Nog altijd is hij bovendien een veelgevraagd commentator op wereldwijde ontwikkelingen en gebeurtenissen in kerk en samenleving. Alves interesseert me door de manier waarop hij reflecteert op grote theologische thema's als ontwik-

¹ Orlando E. Costas, *Theology of the crossroads in contemporary Latin America*, Amsterdam 1976.

² Tjeerd de Boer, 'Editorial', in: *Teologia en Comunidad* 1(1987), 5; 'Editorial', in: *Teologia en Comunidad* 2(1988), 3.

keling en revolutie, hoop en bevrijding als ook op minder voor de voor hand liggende verbindingen als theologie en spelen/leren, theologie van de schemering. Verbindingen die Alves legt met de levensfasen vanuit een theologie die wijsheid belichaamt. Niet alleen de wijsheid van levenservaring (zo aan het einde van de middag, als het gaat schemeren), maar evenzeer of misschien juist die van kinderen.³ God is immers éérst kind geworden. Alves' werk interesseert me omdat hij, later vooral in collages van wat hij zelf theo-poëzie noemt, als theoloog blijft zoeken naar steeds nieuwe woorden van hoop in wisselende situaties, soms schijnbaar uitzichtloos, soms perspectief biedend. Alves' theologie is relevant omdat zij steeds meer een theologie van het alledaagse geworden. Een theologie waarin gewone dagelijkse dingen, ontmoetingen en ervaringen in het bijzondere licht van de traditie en actuele werkelijkheid van het christelijk geloof worden gesteld. Wat mij betreft ook letterlijk: dichtbij huis.

2. VRAAGSTELLING EN STELLING

Centraal in deze studie staat de beschrijving van de ontwikkelingsgang van de persoon en de ontwikkeling van het werk van de Braziliaanse theoloog en publicist Rubem Alves (geboren 1933). Alves, opgegroeid en opgeleid in de presbyteriaanse traditie, wordt wel beschouwd als één van de inspirators en grondleggers van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie. Hij heeft echter meer en meer afstand genomen van zowel zijn kerkelijke als zijn bevrijdings-theologische achtergrond, is hoogleraar (onderwijs-)filosofie en psycho-analyticus geworden en is publicist. Hij blijft zichzelf beschouwen als theoloog en noemt zijn theologie een 'theologie van het alledaagse'.

De vraag is in hoeverre bij Rubem Alves in diens ontwikkeling van theoloog van de bevrijding naar theoloog van het alledaagse belangrijke actuele theologische noties zijn te herkennen? In antwoord op deze vraag wordt gesteld dat Alves juist door zijn 'uittocht' uit de meer traditionele (academische) theologie een bijdrage kan leveren aan een Latijns-Amerikaanse én Westerse theologie van de bevrijding en van het alledaagse.

De theologische interpretatie die Alves biedt van de complexe realiteit van de Braziliaanse samenleving en met name zijn aandacht voor specifieke thema's *bevrijding-hoop* en *heimwee-verlangen*, leveren bouw materiaal voor de constructie van een nieuwe theologie die kerkgrenzen overschrijdt, in reflectie op 'het probleem van de moderniteit en in een nieuwe configuratie van religie, rationaliteit en geloof'.⁴ In Alves' theologie gaat het om 'de grote theologische vragen vanuit de existentiële context waarin de geloofsgemeenschap zich bevindt'.⁵ Het is Alves' persoonlijke

³ Alves noemt dat omgekeerde pedagogie, in een meditatie over Jesaja 11: 6, "...en een kleine jongen zal ze hoeden", in: *O amor que acende a lua*, Campinas 2006(12), 187-193 (191v.).

⁴ L.A. Hoedemaker, 'Reflecties over contextualiteit', in: L.A. Hoedemaker (red.), *Theologiseren in context*, Kampen 1997, 299v.

⁵ Vgl. Julio de Santa Ana, 'Teologia e esperança', in: *Tempo e Presença* 10(1988)234, 35.

geschiedenis die hem, naar eigen zeggen, tot theologisch onderzoek dwong. Na het afscheid van de wereld van transcendent zekerheden volgde het afscheid van de maatschappelijke zekerheid; in ballingschap verloor hij zijn referentiekader, concrete aanknopingspunten tot hoop had hij niet meer. Maar, stelt Alves, zonder hoop kunnen we niet leven: objectief gezien is er geen hoop voor mensen die, subjectief, geen hoop hebben; hoop is een existentieel waagstuk.

Theologie en biografie horen voor Alves dus bij elkaar. Religie is voor hem de uitdrukking van wat mens-zijn eigenlijk is: de schepping van een menselijke en voor de mens zinvolle wereld, waarin het hart voorrang heeft boven de rauwe feiten van de werkelijkheid.⁶ Theologie doet er toe, niet omdat we de waarheid zouden kunnen spreken over God, maar omdat zij ons in haar aandacht voor het meest kostbare van de mens wél doet.⁷

3. STAND VAN HET ONDERZOEK

In de Nederlandstalige theologische literatuur is tot nu toe hooguit bescheiden aandacht besteed aan Alves. In 1971 besprak J. Verkuyl *A Theology of Human Hope* als een ‘specimen van theologia in loco’ en in een paragraaf over de theologische ontwikkelingen in Latijns-Amerika noemde hij dit werk een ‘specimen van de theologie van de bevrijding’.⁸ C.H. Koetsier publiceerde een gesprek met Alves.⁹ Alleen Henk Vijver behandelde, in zijn dissertatie *Theologie en Bevrijding* (1985), Alves’ theologie op meer systematische wijze; zijn onderzoek beperkte zich echter tot Alves’ eerste publicaties.

De Mexicaanse theoloog Leopoldo Cervantes-Ortiz schreef een uitgebreide inleiding tot Alves’ theologie.¹⁰ Verder verschenen er in Brazilië en in onder meer de USA vooral scripties en dissertaties rond thema’s uit Alves’ theologie, zoals hoop, humanisering, bevrijding, spel, taal en lichaam. Daarnaast zijn er vergelijkende studies over Alves en respectievelijk Ernst Bloch, de Frankfurter Schule en Míguez Bonino. In de bibliografie is een paragraaf opgenomen met een lijst van deze studies.¹¹

Een meer algemeen onderzoek naar Alves’ ontwikkeling en zijn plaats in de Braziliaanse theologie ontbreekt. Het nu voorliggende werk wil zo’n onderzoek zijn. Het biedt een introductie tot Alves’ werk en een analyse van zijn theologie vanuit de stelling dat Alves juist door zijn ‘uittocht’ uit de meer traditionele (academische) theologie een bijdrage kan leveren aan een Latijns-Amerikaanse én Westerse theologie van de bevrijding en het alledaagse.

⁶ *O enigma da religião*, 18v.

⁷ *Da Esperança*, 10.

⁸ J. Verkuyl, ‘Een specimen van “Theologia in loco” uit Latijns-Amerika: Rubem Alves, A Theology of Human Hope.’, in: *Wereld en Zending* 1(1972)2, 164-167. Zie ook: J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, Kampen 1975, 401v.

⁹ C.H. Koetsier, *Die de verdrukten recht verschaft*, Kampen 1973, 104vv.

¹⁰ Leopoldo Cervantes-Ortiz, *Series de sueños*. La teología lúdico-erótico-poética de Rubem Alves : una alternativa de la teología protestante latinoamericana, Tesis de maestría, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, 1998.

¹¹ Vgl. Alves’ eigen gegevens, zoals te vinden in de Biblioteca op www.rubemalves.com.br.

4. OPBOUW

In het eerste hoofdstuk wordt Alves' context beschreven. Na een korte historische schets van de *República Federativa do Brasil*, zoals Brazilië officieel heet, bedoeld als een historisch en politiek-sociaal kader voor een beknopte inleiding in het Braziliaanse protestantisme en de Braziliaanse oecumenische beweging, volgt de meer persoonlijke en theologische biografie van Alves. De biografie volgt een schema dat Alves zelf maakte op grond van de belangrijkste momenten van verandering in zijn leven. Daarna wordt Alves' theologische ontwikkeling in het bredere kader van de geschiedenis en rol van de theologie in Latijns-Amerika geplaatst. In het tweede hoofdstuk wordt Alves' theologie beschreven aan de hand van een aantal thema's en kernwoorden en ingedeeld in drie periodes. De indeling in drie periodes is voor de eerste periode gebaseerd op Alves' eigen biografisch schema; het onderscheid tussen de tweede en derde periode is meer thematisch, gerelateerd aan Alves' belangrijkste publicaties. Kernthema's zijn respectievelijk hoop, incarnatie en het alledaagse.

In vervolg op de biografische schets in het eerste hoofdstuk en het thematisch overzicht van Alves' belangrijkste publicaties in hoofdstuk twee wordt in het derde hoofdstuk ingegaan op de achtergrond en actualiteit van de thema's die Alves zelf beschouwt als de constanten in zijn werk. In de eerste paragraaf komen aan de orde Alves' protestantse context en de fundamentele rol die de Noord-Amerikaanse theoloog Richard Shaull daarin speelt. Alves werkt zijn *A Theology of Human Hope* uit in het debat met Jürgen Moltmann (paragraaf 2) en in het bredere verband van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologische reflectie op de relatie tussen kerk en wereld (paragraaf 3). Vervolgens worden de begrippen hoop en bevrijding samengebracht in het thema van de incarnatie, waarin de persoonlijke geloofservaring en het persoonlijk verlangen uitgangspunt zijn geworden voor een theologie van het alledaagse. In hoofdstuk vier gaat het over het alledaagse als metafoor én als concrete werkelijkheid waarin mensen God ervaren (paragraaf 1) en over God spreken (paragraaf 2). Daarom, stelt Alves vast, is poëtische taal, de taal die het onzegbare zegt en het onbenoembare benoemt, bij uitstek de taal die geschikt is voor het verwoorden, delen en verbinden van persoonlijke geloofsbelevingen die kunnen uitlopen op een nieuw soort theologie, meer levensnabij dan tot dusver verwoord is. In hoofdstuk vijf worden ten slotte enkele conclusies getrokken.

5. TITEL

'Hoe zullen we over God spreken?
Dat hangt helemaal af van het ritme van het leven,
van het mysterie van het verlangen,
van het geheime verlangen dat in de binnenste ingewanden van mijn lichaam
woont...
Dat is het geheim van de Incarnatie: soms...
Soms een man,
soms een vrouw,

soms een kind,
soms de wind,
soms de regenboog,
soms brood en wijn:
luchtbellen die opkomen uit de diepten van mijn zee zonder woorden.¹²

De titel is ontleend aan de eerste regel van een poëtische tekst die is opgenomen in een artikel dat Alves in 1985 schreef. Het artikel heet ‘Sometimes...’ en opent met een citaat uit de spiritual *Sometimes I feel like a motherless child*. Tegenover de theologie die over God spreekt door middel van de taal van de wetenschap, zet Alves de theologie die over God spreekt door middel van de taal van de poëzie, van het gebed. In die taal woont God in verlangens en heet God naar die verlangens. Soms, als het kind huilt om zijn moeder, heet God Moeder; soms, als het wil spelen, Vader. Als God niet de naam krijgt van ons diepste verlangen, dan is er geen antwoord.¹³

De afbeelding is een reproductie van *Vendedor de Passarinho* (vogelverkoper), een schilderij van Candido Portinari, vooraanstaand Braziliaans schilder (1903-1962). Alves’ theologie kan worden samengevat als een protest tegen iedere poging God te kooien. In zijn beschrijvingen van de relatie tussen mensen en God, van God en godsdienst, gebruikt Alves meermalen het beeld van de vogel.¹⁴ Om te beginnen, zegt Alves, zijn mensen jaloers op vogels: vogels kunnen vliegen en mensen willen graag (kunnen) vliegen. Daarom zijn vogels symbolen van onze dromen, van de diepste waarheid van onze ziel. In dat verlangen woont God. Waar vogels staan voor vrijheid, kan Alves God vogel noemen.¹⁵ God is als een vogel, maar geen vogel die kan worden gekooid. Op het moment dat we zouden denken dat we God in een kooi kunnen opsluiten, is God al gevlogen.¹⁶ Theologie is geen net dat je maakt om God te vangen, want God laat zich niet vangen als een vis, niet kooien als een vogel. God is ongrijpbaar, als de Wind (dat is: de Geest). Theologie is eerder het net – of beter: de hangmat – die we voor ons zelf maken om daarin te kunnen uitrusten.¹⁷

¹² ‘Sometimes...’, in: *Union Seminary Quarterly Review*, 40(1985)3, 43-53 (43).

¹³ ‘Sometimes...’, 43.

¹⁴ *Dogmatismo e tolerância*, 7vv. Alves verwijst daarbij naar de belangrijke rol die vogels hebben in de Bijbel: de duif die in Genesis 8 het nieuwe leven aankondigt, de Heilige Geest die als een duif op Jezus neerdaalt, Jezus’ verwijzingen naar de vogels.

¹⁵ Een van Alves’ eerste kinderboeken heet *A Menina e o Pássaro Encantado* en bevat een verhaal over een meisje dat zoveel van een vogel hield dat zij deze wilde kooien, waarop de vogel alle betovering verloor.

¹⁶ ‘Esquecer para lembrar’, in: *Tempo e Presença* 18(1996)288, 36-37.

¹⁷ *Da Esperança*, 19, waarbij het Portugese woord *rede* zowel net als hangmat betekent.

AFKORTINGEN DIE MEERMAALS VOORKOMEN IN DE TEKST

| | |
|---------|---|
| CCLA | Committee on Cooperation in Latin America |
| CEB | Confederação Evangélica do Brasil |
| CEBEP | Centro Ecumênico Brasileiro de Experiências Pastorais |
| CEDI | Centro Ecumênico de Documentação e Informação |
| CEI | Centro (Evangélico) Ecumênico de Informação |
| CELA | Conferência Evangélica Latinoamericana |
| CELADEC | Comissão Evangélica Latinoamericana de Educação Cristã |
| CESE | Coordenadoria Ecumênico de Serviços) |
| CLADE | Congreso Latinoamericano de Evangelización |
| CLAI | Consejo/Conselho Latinoamericano de Iglesias/Igrejas |
| CONIC | Conselho Nacional de Igrejas Cristãs |
| CUT | Central Única dos Trabalhadores |
| IPB | Igreja Presbiteriana do Brasil |
| IPI | Igreja Presbiteriana Independente |
| IPU | Igreja Presbiteriana Unida |
| ISAL | Igreja e Sociedade em América Latina / Iglesia y Sociedad en América Latina |
| ISEDET | Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos |
| ISER | Instituto Superior do Estudo da Religião |
| IURD | Igreja Universal do Reino de Deus |
| MST | Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra |
| MUR | Missão Urbana Rural |
| PDS | Partido Democrático Social |
| (P)MDB | (Partido) Movimento Democrático Brasileiro |
| PSDB | Partido da Social Democracia Brasileira |
| PT | Partido dos Trabalhadores |
| PTB | Partido Trabalhista Brasileiro |
| UDN | União Democrática Nacional |
| UNELAM | Comisión Provisional pro Unidad Evangélica Latinoamericana |
| WSCF | World Student Christian Federation |

HOOFDSTUK I

BIOGRAFIE IN HISTORISCHE CONTEXT

0. INLEIDING

Rubem Alves is een Braziliaanse protestantse theoloog van de bevrijding. De vier facetten van deze kwalificatie zijn niet zonder meer nevenschikkend en ook hun mogelijk onderling verband zal niet door iedereen meteen worden ingezien. De vier facetten en hun onderling verband vatten echter wel samen wat Alves in ieder geval in eigen ogen is. Vandaar dat we ze puntsgewijs nalopen.

Rubem Alves is Braziliaan en protestant, in ieder geval van geboorte. Is protestant ook uit overtuiging en theoloog van beroep. Hij beschouwt zichzelf als theoloog van de bevrijding, maar dan heterodox, een kwalificatie die hij zichzelf toeschrijft.¹⁸ Sommigen vinden hem als theoloog niet Braziliaans genoeg, anderen onvoldoende bevrijdingstheoloog, weer anderen geen theoloog (meer).

In dit eerste hoofdstuk wordt Alves' context beschreven. Na een korte historische schets van de *República Federativa do Brasil*, zoals Brazilië officieel heet, bedoeld als een historisch en politiek-sociaal kader voor een beknopte inleiding in het Braziliaanse protestantisme en de oecumenische beweging, volgt de meer persoonlijke en theologische biografie van Alves.

1. BRAZILIË, ALVES' POLITIEKE CONTEXT¹⁹

1.1 Van Keizerrijk (1822) naar Republiek (1889)

Brazilië kent drie nationale feestdagen, dagen die belangrijke momenten in de politieke geschiedenis van het land markeren. Op 7 september wordt de onafhankelijkheid (1822) gevierd. Op 21 april wordt de executie herdacht van Tiradentes (1789), een van de leiders van de eerste bewegingen tegen het Portugese koloniale bewind. Dan is er nog de dag van de Proclamatie van de Republiek. Op die dag, 15 november 1889, kwam een eind aan het Braziliaanse keizerrijk en werd keizer Pedro II na een regeringsperiode van bijna vijftig jaar gedwongen in ballingschap te gaan.

De keizer, die in onderwerpen als de slavernij en de vrijmetselarij liberaler dacht dan vele van zijn land- en tijdgenoten, verloor het pleit van het verbond tussen kerk-

¹⁸ Zo noemt Alves zich, ook opgeleid door de Braziliaanse Vereniging van Psychoanalyse, een heterodox psychoanalyticus, zie hoofdstuk 1.3.5.

¹⁹ Zonder nadere, meer specifieke, bronvermelding is gebruik gemaakt van kranten- en tijdschriftartikelen, uit onder andere *Estado de São Paulo*, *Folha de São Paulo*, *Correio Popular*, *Veja* en van: Arquidiocese de São Paulo, *Brasil: Nunca mais*, Petrópolis, 1986; J.J. van Besselaar, *Brazilië. Ontwakende reus in de tropen*, Meppel, 1967; Klaus van der Grijp, 'De geschiedenis van Brazilië' in: Klaus van de Grijp e.a., *Brazilië, de armoede van een rijk land*, Kampen, 1993, 10-30; Eddy Stols, *Brazilië, Vijf eeuwen geschiedenis in dribbelpas*, Leuven, 2002².

leiders, grootgrondbezitters en militairen. Nadat de keizer in 1871 de *Ventre livre*-wet had ondertekend, duurde het nog tot 1888 voor in Brazilië de slavernij officieel werd afgeschaft, veel later dan in de omringende landen.²⁰ Het bisschoppelijk verbod op het lidmaatschap van de vrijmetselarij (1872) bracht de keizer, zelf sympathiserend met de vrijmetselarij, in conflict met de rooms-katholieke clerus. Ook meer in het algemeen, in wat wordt aangeduid als de *Questão religiosa*, gold de keizer als voorstander van de scheiding tussen kerk en staat en van de erkenning van de rechten van protestanten.²¹

Daarnaast was belangrijk dat de overwinning in de oorlog met Paraguay (1865-1870) voor de militairen ook een toenemende politieke invloed meebracht. Generaal Deodoro da Fonseca werd leider van de opstand (of *revolutie*: in herinnering aan de Franse Revolutie, een eeuw daarvoor) en de eerste president van de nieuwe republiek.

Brazilië kreeg een liberale grondwet, naar het model van de Verenigde Staten, met een principiële scheiding tussen kerk en staat. Het land werd ingericht als een federale republiek, samengesteld uit (toen 20, nu 26) deelstaten en een federaal district, met een president voor een eenmalige periode van vier jaar en een parlement van twee kamers: een Kamer van Afgevaardigden en een Senaat. Het keizerlijk wapen op de nationale vlag werd vervangen door een blauwe sterrenhemel (als herinnering aan de stand van de sterren in de nacht van 15 november 1889) en de leus *Ordem e Progresso*.²²

In de republiek werden plaats en functie van de keizer in feite ingenomen door het leger. In veel situaties van conflict tussen president en parlement, tussen politieke leiders en partijen, van opstanden van deelstaten en van bijna-burgeroorlog tussen deelstaten en federaal gezag dreigde het leger in te grijpen en greep het leger ook geregeld in. Zoals in de jaren 1896-1897 tegen de messiaanse, anti-republikeinse beweging van *Antônio Conselheiro*, in de binnenlanden van de deelstaat Bahia, en tegen chiliastische afscheidingsbewegingen in het zuiden.²³

Intussen was Brazilië ook een immigratieland aan het worden, met aanvankelijk vooral groepen immigranten uit de Zuid-Europese landen (behalve uit Portugal ook uit Spanje en Italië), uit Midden-Europa (Duitsland) en later ook vanuit het Midden-Oosten en Japan.

1.2 Van Oude Republiek naar Nieuwe Staat (1889-1945)

De periode van de Eerste (of Oude) Republiek wordt in het algemeen als rustig beschouwd. Toch begon deze periode met een opstand, een dreigende afscheiding van de meest zuidelijke deelstaat, Rio Grande do Sul, en eindigde zij met een opstand, de *revolutie* van 1930 die Getúlio Vargas, de gouverneur van Rio do Grande do Sul,

²⁰ *Ventre livre*-wet, letterlijk: wet op de 'vrije buik', een wet die bepaalde dat kinderen van slaven voortaan vrij werden geboren.

²¹ Zie verder bij par. 2.

²² 'Orde en Vooruitgang', naar het parool van Auguste Comte.

²³ De geschiedenis van Antônio Conselheiro is beschreven door Euclides da Cunha in zijn roman *Os Sertões* (1902) en door Mario Vargas Llosa in *La Guerra del Fin del Mundo* (1981). In het zuiden is het vooral de zgn. *Guerra do Contestado* in de deelstaten Paraná en Santa Catarina (1908-1912).

aan de macht bracht.²⁴ Het jaar 1930 was, na de beurskrach van Wall Street, een jaar van economische crisis. Ook in andere Latijns-Amerikaanse landen, waaronder Argentinië en Peru, was sprake van revolutie en militaire staatsgrepen.

Na vier jaar dictatoriaal bewind en een opstand in São Paulo (1932) kondigde Vargas een nieuwe grondwet af, die hem nog verdergaande constitutionele bevoegdheden gaf, nu als door het parlement gekozen president. Opvallend genoeg kreeg de rooms-katholieke kerk in deze nieuwe grondwet weer allerlei voorrechten. In 1937 pleegde Vargas, die nog een derde termijn wilde regeren terwijl de nieuwe grondwet daarin niet voorzag, opnieuw een staatsgreep. Hij ontbond de beide Kamers van het parlement en voerde de zogenaamde *Estado Novo* in: 'de nieuwe staat', een autoritair en corporatief regiem. Het land werd per decreet geregeerd, ook in sociale maatregelen. Daaronder vielen een algemeen als geavanceerd erkend statuut van de arbeid en door de overheid gevormde en gecontroleerde vakbonden. De *getulistische* arbeidswetgeving heeft bestaan tot 1988.²⁵

Vargas' nieuwe staat duurde tot aan het eind van de Tweede Wereldoorlog. Vargas had neutraal willen blijven, maar onder internationale druk sloten Braziliaanse troepen zich in 1944 alsnog bij de Geallieerden aan. Vlak voor de nieuwe presidentsverkiezingen van eind 1945 zetten de generaals, die nu in de eindoverwinning konden delen, Vargas aan de kant.

1.3 Democratisch herstel (1945-1964)

De verkiezingen van 1945 werden gewonnen door generaal Eurício Gaspar Dutra en zijn *Partido Social Democrático* (PSD), die in de periode 1946-1950 het land en het politieke leven herdemocratiseerden en ook de grondwet herzag – waardoor kerk en staat weer werden gescheiden.

Het vijfjarenplan dat Dutra lanceerde, werd maar gedeeltelijk uitgevoerd. De belangrijkste politieke scheidslijn bleef die tussen de getulisten en de anti-getulisten, die zich organiseerden in de Nationale Democratische Unie (*União Democrática Nacional*, UDN) en onder leiding stonden van Carlos Lacerda.

Vargas was parlamentslid geworden en had een politieke partij opgericht, de Braziliaanse Arbeidspartij (*Trabalhista Brasileiro*, PTB). Hij won de eerstvolgende presidentsverkiezingen, in 1950. Samen met *Partido* en een aantal kleinere partijen, waaronder de christen-democraten en uiterst rechtse partijen met benamingen als sociaal-progressief en populair, bepaalden deze twee partijblokken het politieke leven vanaf 1945 tot aan hun opheffing na de staatsgreep van 1964.

Vargas won de presidentsverkiezingen van 1950; het *getulismo* had evenwel, ondanks de controle over het machtige Ministerie van Arbeid en een enkel wapenfeit als de oprichting van een nationale oliemaatschappij (Petrobrás), zijn langste tijd gehad. Een mislukte moordaanslag op oppositieleider Lacerda versnelde Vargas' politieke einde: voor de 'vader der armen' was het de directe aanleiding om op 24 augustus 1954, door iedereen verlaten, zelfmoord te plegen. Vargas bepaalde een

²⁴ De afscheidingsbeweging breidde zich in de loop van dat jaar uit tot een opstand van meerdere deelstaten tegen het federaal gezag.

²⁵ Naar Vargas' voornaam Getúlio en naar de Braziliaanse gewoonte om naar voornaam (alfabetisch) te ordenen, niet naar achternaam.

kwart eeuw het politieke toneel van Brazilië op eigen wijze en met wisselend succes, en zou dat nog minstens een kwart eeuw blijven doen: eerst in de personen van zijn opvolgers Kubitschek en Goulart en daarna in de periode van militaire dictatuur. Over Vargas' plaats en betekenis in de moderne geschiedenis van Brazilië wordt nog altijd uitvoerig gediscussieerd. Was hij werkelijk de president die de macht brak van de oude oligarchie, die Brazilië moderniseerde; was hij de 'vader der armen', of toch vooral een dictator die ouderwets verdeelde en heerste?

Vargas' vice-president en partijgenoot João Café Filho werd zijn waarnemer en moest de verkiezingen van 1955 voorbereiden. Die werden, mede door de steun van PTB, gewonnen door Juscelino Kubitschek. Bij de regeringsperiode van Kubitschek (1956-1960) horen de termen 'ontwikkeling' en 'doelstellingen', maar hoort vooral Brasília, de naam van Brazilië's nieuwe hoofdstad. Het plan om de federale hoofdstad te verhuizen van de kust (Rio de Janeiro) naar de meer centraal gelegen hoogvlakte van de deelstaat Goiás – een plan dat al een eeuw oud was – werd onder Kubitschek gerealiseerd, met alle kosten en snel toenemende inflatie van dien. De regering Kubitschek richtte zich in het algemeen op infrastructurele ontwikkeling, stimuleerde de auto-industrie, en daarmee de verdere industrialisering van het grootstedelijk gebied van São Paulo, en richtte een ontwikkelingsmaatschappij op ten behoeve van het gemarginaliseerde noordoosten. In feite kan Kubitscheks beleid nog altijd de samenvatting worden genoemd van het wezenlijke politiek-economisch probleem van Brazilië: de nog immer bestaande, zelfs groeiende tegenstelling tussen het geïndustrialiseerde zuiden en het noordoosten dat ook bij het mislukken van de vele reddingsoperaties en temidden van alle maatschappelijke verschuivingen (door interne migratie) in verhouding veel politieke invloed bleef houden.

De verkiezingen van eind 1960 werden gewonnen door oppositiekandidaat Jânio Quadros, die als symbool voor zijn campagne de bezem had genomen. Quadros werd in januari 1961 geïnstalleerd, maar de voortvarendheid waarmee hij de bezem door de bureaucratie en de begroting wilde halen én een progressief buitenlands beleid wilde voeren, leidde al snel tot conflicten, met onder meer Lacerda, die de eigenlijke politieke oppositieleider was gebleven. Op 25 augustus 1961, precies zeven jaar na de zelfmoord van Vargas, trad Quadros onverwacht af. Vice-president João (*Jango*) Goulart, die onder Vargas minister van arbeid was geweest, Vargas' opvolger was als partijleider van de PTB en vervolgens onder Kubitschek ook al vice-president, werd nu president.

De periode-Goulart betekende vervolgens een periode van met name politieke crises. Er ontstond een strijd om de macht tussen de nieuwe president en het parlement. Na een 'parlementair interregnum' werd in 1963 bij referendum het presidentialisme in ere hersteld, overigens zonder dat daarmee het gezag van de president versterkt werd. Ook al wist Goulart zich verzekerd van een overweldigende steun onder de bevolking en stelde hij – min of meer in de traditie van het *getulismo* – de sociale kwestie in alle breedte aan de orde, op financieel en economisch gebied nam, zowel in de grote steden als op het platteland, de onrust snel toe. Het leek te gaan in de richting van een linkse revolutie of een staatsgreep van rechts. Zoals eerder in 1930 werd de combinatie van een beginnende opstand van (de gouverneurs van) deelstaten tegen het federaal gezag en argwaan binnen het leger ten aanzien van de versterkte positie van de president fataal voor de laatstgenoemde. Goularts politieke

tegenstanders, met name die in de belangrijke deelstaten São Paulo en Minas Gerais, begonnen steeds openlijker een beroep te doen op het leger om in te grijpen.²⁶ Dat beroep werd sterker nadat Goulart plannen had afgekondigd tot sociale hervorming en nationalisering van de buitenlandse ondernemingen. Op 31 maart 1964 greep het leger inderdaad de macht.

1.4 Nieuwe orde: militaire dictatuur (1964-1985)

De 'revolutie' van 1964 was in de serie militaire interventies sinds het afzetten van de keizer (1889) de eerste waarna de militairen de macht gedurende langere tijd behielden. In de eenentwintig jaar militaire dictatuur na 1964 werden vijf generaals president.

Humberto Alencar Castelo Branco (1964-1967) werd gekozen door een bij uitzonderings-besluit gezuiverd parlement.²⁷ De politieke partijen werden ontbonden en 'gehergroepeerd' door de invoering van een gecontroleerd tweepartijensysteem: regeringspartij ARENA (*Aliança Renovadora Nacional*) en een 'democratische' oppositiepartij (*Movimento Democrático Brasileiro*, MDB). Castelo Branco werd opgevolgd door Costa e Silva (1967-1969). Tijdens zijn bewind breken de *anos de chumbo*, de jaren van lood, van repressie, aan. Door de afkondiging van een aantal opeenvolgende 'institutionele actes' kon per decreet worden geregeerd. Eind 1968 werd door middel van een dergelijke acte (de AI-5) het parlement buiten werking gesteld en werden politieke tegenstanders steeds heftiger vervolgd. Ook tegen al te kritische aartsbisschoppen als Dom Hélder Câmara van Recife werden beperkende maatregelen genomen.

Toen Costa e Silva ziek werd, nam een junta de macht in handen en werd generaal Emílio Garrastazu Médici president (1969-1974). De periode-Médici wordt beschouwd als de meest repressieve van de dictatuur. Tegelijkertijd waren het de jaren waarin Brazilië zich ontwikkelde tot industriële macht – zó snel dat er gesproken werd over het *milagre brasileiro*, het Braziliaanse economische wonder. Buitenlandse investeringen zorgden voor het versterken van staatsondernemingen, voor verdere industrialisering, zoals in de autosector in de agglomeratie São Paulo, modernisering van de mijnbouw en schaalvergroting van de landbouw, uiteraard met verwaarlozing van noodzakelijke sociale hervormingen en niet gehinderd door oppositiebewegingen.²⁸

Onder Médici's opvolger Ernesto Geisel (1974-1979) verwerd het economisch wonder tot een economische recessie, door de grote buitenlandse schuld en snel toenemende inflatie. Daartegenover stond een zekere politieke opening en ontspanning (*distensão*), die door president João Figueiredo (1979-1984) vanaf zijn aantreden in maart 1979 verder werd uitgebreid. Zo werd amnestie verleend aan politieke gevangenen en werd het tweepartijensysteem opgeheven. De voormalige ARENA ging

²⁶ Daarbij komt opnieuw Carlos Lacerda in beeld, die eind 1960 (de eerste) gouverneur was geworden van de nieuwe deelstaat Guanabara die samenviel met de stad Rio de Janeiro.

²⁷ *Ato Institucional 1* (AI-1) genoemd.

²⁸ Zoals de grootschalige citrus- en sojateelt en de inzet van de suikerrietcultuur ten behoeve van de ontwikkeling van alcohol als benzinevervanger.

PDS (*Partido Democrático Social*) heten, de MDB werd, nu het woord ‘partij’ weer was toegestaan, PMDB.

In 1980 werd de *Partido dos Trabalhadores* (PT), de Braziliaanse Arbeiderspartij, opgericht en werd de aanzet gegeven tot een nationale vakbondsorganisatie, in 1983 geformaliseerd als CUT (*Central Única dos Trabalhadores*). De CUT groeide vervolgens uit tot een vakbeweging met inmiddels ongeveer 7,5 miljoen leden. Betrokken bij beide initiatieven was de metaalarbeider Luís Inácio da Silva, kortweg *Lula*. Beide initiatieven werden in zekere zin de opmaat voor 1984, het jaar van de *diretas já*, de massale betogingen voor directe verkiezingen.

1.5 De Nieuwe Republiek (vanaf 1985)

In 1985 werd door de verdeeldheid binnen de PDS oppositie- en PMDB-kandidaat Tancredo Neves, die ooit premier was geweest onder Goulart, gekozen tot president. Neves werd echter ziek en overleed nog voor zijn inhuldiging. José Sarney, de gekozen vice-president, nam zijn plaats in als president (1985-1988). Uiteindelijk werd in 1988 een nieuwe grondwet goedgekeurd, maar een plan ter bestrijding van de immer stijgende inflatie mislukte. De jaren 1988 en 1989 werden zo jaren van sociale onrust en stakingen. Grote impact had in 1988 de moord op Chico Mendes, de leider van de beweging van landloze boeren en boerenarbeiders (MST, *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*). Deze beweging was in 1984 opgericht en was al snel een maatschappelijke beweging van landelijke betekenis geworden.

In 1989 vond voor het eerst in dertig jaar een vrije presidentsverkiezing plaats. Die werd gewonnen door de centrum-rechtse kandidaat Fernando Collor de Melo; hij versloeg *Lula*, Luis Ignácio da Silva, de lijsttrekker van de PT.

Analisten veronderstelden achteraf dat de lastercampagne van *TV Globo*, het conservatieve persimperium van Roberto Marinho, sterk had bijgedragen aan de nederlaag van *Lula*. De nederlaag van links viel samen met de nederlaag van de Sandinisten in Nicaragua en met de politieke ommekeer in de landen van het Oostblok. President Collor raakte al vrij snel verwickeld in allerlei corruptieschandalen en moest, na een parlementair onderzoek en een publieke zitting van het parlement, voor het front van de natie, voortijdig aftreden (29 december 1992). Vice-president Itamar Franco diende de rest van Collors mandaat als president.

In 1993 werd een referendum gehouden over de staatsvorm van het land. Overtuigend spraken de kiezers zich uit voor de republiek en verkozen ze het presidentiële model boven het parlementaire, zoals eerder in 1961. Toch haalde de optie van terugkeer naar het keizerrijk ook nog tien procent van de stemmen.

In een periode van voortdurende maatschappelijke onrust en economische recessie begon *Betinho* in 1993 zijn campagne tegen de honger en het geweld.²⁹ In hetzelfde jaar benoemde president Franco Fernando Henrique Cardoso (afgekort: *FHC*) tot

²⁹

Herberto de Souza, afgekort: *Betinho*, was door zijn charismatisch leiderschap en ondanks een zwakke gezondheid in staat heel verschillende en grote groepen mensen te mobiliseren. Bij zijn dood in 1997 schreef Alves een In Memoriam onder de titel ‘O Betinho morreu...’, in *Tempo e Presença* 294 (1997), 45-46, waarin hij Betinho beschrijft als iemand die het Paradijs weer terug wilde op aarde, niet als utopie maar stukje bij beetje.

zijn vierde minister van Financiën. Zijn nieuw monetair hervormingsplan zorgde in tegenstelling tot het hervormingsplan van 1988 wel voor veranderingen.³⁰

Cardoso, socioloog met een indrukwekkende wetenschappelijke staat van dienst, onder meer ten aanzien van de afhankelijkheidstheorie, won vervolgens vanuit de PSDB en gesteund door de PMDB en de PTB de presidentsverkiezingen van 1994.³¹ Omdat een grondwetswijziging inmiddels ook een tweede ambtstermijn mogelijk had gemaakt, kon FHC in 1998 opnieuw meedingen, winnen en aanblijven tot en met 2002. FHC's eerste termijn stond in het teken van de verdere uitvoering van het *Plano Real*. De fiscale en sociaal-economische hervormingen deden de overheidsinkomsten stijgen, brachten de inflatie (die opgelopen was tot 7.000% per jaar) terug en zorgden ook voor meer politieke stabiliteit. Cardoso was daarnaast ook een van de hoofdrolspelers in de totstandkoming van de Mercosul, het economisch samenwerkingsverband van Brazilië, Argentinië, Uruguay en Paraguay, de landen van het zuiden van het continent. Toenemende werkloosheid en politieke onrust, onder andere door de beweging van landloze boeren en arbeiders, maakten dat FHC's tweede termijn veel minder positief verliep. Ondanks de economische groei nam de werkloosheid en de sociale ongelijkheid toe. Om het land voor een economische crisis te behoeden verstrekke het Internationaal Monetair Fonds Brazilië in 2002 een lening van 30 miljard US dollar.

Lula's presidentschap (vanaf 2003)

De verkiezingen van 2002 werden door Lula gewonnen. Het was de vierde keer dat Lula namens de *Partido dos Trabalhadores* (PT), de Braziliaanse Arbeiderspartij, meedong naar het presidentschap. Dat gebeurde met de vanzelfsprekende steun van vak- en volksbewegingen als de CUT en de MST. Het gebeurde ook met steun van de *comunidades de base*, de basisgemeenschappen binnen de rooms-katholieke kerk die in belangrijke mate de stem van de PT in de kerk en van de kerk in de PT waren. Met zijn installatie op 1 januari 2003 – grootser gevierd dan welk carnaval of wereldkampioenschap voetbal ooit – kwam voor het eerst na de dictatuur een progressief politiek leider aan de macht.³²

Ook internationaal manifesteerde zich een nieuw politiek leiderschap, door Brazilië onder andere geclaimd op de conferentie van de Wereldhandelsorganisatie (WTO), in Cancún (Mexico) in 2003. Daar voerde Brazilië de groep van ontwikkelingslanden (G21) aan die protesteerde tegen de beschermende maatregelen voor de

³⁰ Daarbij werd na de *cruzado* (1986) en de *cruzado novo* (1987) van Sarney en de terugkeer naar de *cruzeiro* onder Collor (1990) de *real* ingevoerd als (voorlopig laatste) nieuwe en aan de Noord Amerikaanse dollar gekoppelde, munteenheid.

³¹ David S. Landes noemt FHC iemand die van "een leidende figuur in de Latijns-Amerikaanse dependencia-school, het ideologische vlaggenschip van een anti-kapitalistisch anti-kolonialisme" (de doctrine die afkomstig was van de Argentijn Raoul Prebisch en waarover Cardoso in de jaren 1960-'70 rond de twintig boeken schreef) een pragmaticus werd, die vond dat Brazilië geen andere keus had dan deel te worden van de wereldeconomie. Vgl. David S. Landes, *Arm en rijk. Waarom sommige landen erg rijk zijn en andere erg arm*, Utrecht 1998, 536. De PSDB, *Partido da Social Democracia Brasileira*, was in 1988 door FHC, als kritisch PMDB-parlementslid, opgericht in protest tegen het regeringsbeleid van president en partijgenoot Sarney.

³² Een politiek leider (geboren in 1946) die – ooit ook schoenpoetser en straatverkoper – zijn maatschappelijke loopbaan was begonnen als metaalarbeider en vakbondsleider.

landbouwsector in de Verenigde Staten en de Europese Unie. Aanklachten tegen dergelijke maatregelen in de VS (wat betreft katoen) en de EU (wat betreft suiker) hadden succes. Van regionaal belang was de rol van Brazilië in de verdere samenwerking tussen de Mercosul en de landen van het Andespact (Colombia, Venezuela, Ecuador, Peru en Bolivia). De economische groei waarvan onder Lula sprake is, heeft vooral te maken met de waarde van Brazilië's traditionele exportproducten als koffie, suiker en cacao.³³

De internationale financiële druk bleef hoog en betrof vooral ook de noodzaak van een interne herverdeling, zonder inflatie en zonder kapitaalvlucht naar privé-rekeningen in het buitenland. De IMF-lening werd aangevuld op voorwaarde van een strikt fiscaal beleid en het terugdringen van het onder Cardoso hoog opgelopen begrotingstekort.

In de binnenlandse politiek startte Lula met de waarschuwing dat ook zijn regering in de vier gegeven jaren niet alle problemen zou kunnen oplossen. Bezuinigingsoperaties ten aanzien van politiek gevoelige zaken als het (relatief kostbare) pensioenstelsel en het wettelijk minimumloon werden voorzichtig uitgevoerd. Meer dan symbolisch was het programma *Fome Zero* (Honger Nul) dat alle Brazilianen drie maaltijden per dag moest garanderen.³⁴ Centraal probleem blijft de extreme ongelijkheid. Dat geldt voor zowel het landbezit als het Bruto Nationaal Product. Eén procent van de Brazilianen bezit de helft van alle vruchtbare grond. Tien procent van de bevolking bezit de helft van het BNP. Ongeveer een derde van de bevolking leeft onder de armoedegrens, waarvan ongeveer de helft in extreme armoede. Lula stelde economische en met name ook landbouwhervormingen voor, maar het gebrek aan snelheid waarmee veranderingen plaatsvonden, leidde tot allerlei vormen van protest. Daarbij was opnieuw een belangrijke rol weggelegd voor de MST, die in 2004 ongeveer een kwart van de vier miljoen landloze boeren vertegenwoordigde en de grootste boerendemonstratie ooit in Brasília op de been bracht.

In de loop van 2005-2006 raakte de PT in ernstige verlegenheid en verdeeldheid door een zich uitdijend stelsel van *mensalões*, maandelijkse vergoedingen aan eigen ambtenaren en ambtsdragers. Verschillende vooraanstaande partijleden moesten hun posities in de regering, het parlement of binnen de partij opgeven.

Nadat hij in de eerste ronde van de presidentsverkiezing van 2006 maar net voldoende stemmen had gekregen, werd Lula desondanks met dezelfde ruime marge als in 2002 (60% van de stemmen) herkozen voor een tweede ambtstermijn. Zijn overwinning werd in verband gebracht met het succes van nieuwe sociale programma's als het plan *Bolsa Família*, een bijstandsprogramma waarmee miljoenen gezinnen met een minimaal inkomen financiële steun ontvangen.³⁵

³³ Vanaf de koloniale tijd is de Braziliaanse economie een exporteconomie geweest; zij is daarnog altijd afhankelijk van de prijzen op wereldmarkt van – in min of meer chronologische volgorde –, hout (cellulose), suiker (alcohol), tabak, katoen, goud en edelstenen, rubber, koffie, cacao, vee (pluimvee), citrus en soja. Hout was niet alleen het eerste exportartikel, Brazilië heeft er ook haar naam aan te danken: pau-brasil, braziel- hout, een rode houtsoort.

³⁴ In eerste instantie gecoördineerd door bevrijdingstheoloog Frei Betto, vertegenwoordiger van de linkervleugel van de PT, die na een jaar opstapte en met een groep gelijkgestemden brak met de partij.

³⁵ Voorwaarden die het plan 'familiebeurs' stelt, zijn onder meer toezicht op schoolgang en

Bij wijze van start van zijn tweede termijn kondigde de regering Lula het *Programa de Aceleração do Crescimento* aan, een pakket maatregelen om de economische groei te versnellen. De economische groei accelereerde inderdaad en begin 2008 veranderde Brazilië's financieel-economische positie van debiteur in crediteur.

2. PROTESTANTISME: ALVES' RELIGIEUZE CONTEXT

2.1 Protestantisme in Brazilië

In de drie eeuwen (vanaf 1500) van Portugees kolonialisme in Brazilië was er afgezien van twee korte periodes geen sprake van protestantse aanwezigheid. De Braziliaanse kerk was de rooms-katholieke kerk onder gezag van de Portugese kroon, het kolonisatieproces was een rooms-katholiek evangelisatieproces. Brazilië, dat aanvankelijk *Terra da Santa Cruz* heette, werd een rooms-katholiek land, de heersende ecclesiologie ging uit van de kerk als *crisandade*.³⁶

In dat concept pasten geen protestanten. Het verblijf van een groep Franse Huguenoten in Gunabara (Rio de Janeiro) eindigde in executies in 1558. Wel bestond er in de korte periode van het *Brasil holandês* van de West-Indische Compagnie (1630-1654) vanuit Recife (Pernambuco) een regionale synode van de Nederlandstalige *Igreja Reformada*.³⁷

Ook het protestantisme van de 19^e eeuw ontstond door immigratie.³⁸ In 1810 kregen Engelse immigranten toestemming voor het houden van protestantse kerkdiensten en in 1824 bouwden Duitse lutheranen de eerste protestantse kerk, in Nova Friburgo (Rio de Janeiro).

Halverwege de 19^e eeuw arriveerden de eerste protestantse zendelingen, de meeste afkomstig uit de Verenigde Staten, en ontstonden de belangrijkste 'historische' (zendings)kerken: de congregationalistische (1855: *Igreja Evangélica Fluminense*), de presbyteriaanse (1859: *Igreja Presbiteriana do Brasil*, IPB), de methodistenkerk (1879) en de baptistenkerk (1882).

In de aanloop naar een grondwet waarin de nieuwe republiek (1889) de scheiding tussen staat en kerk vastlegde – en zo meer ruimte schiep voor de protestantse kerken – bepaalde vooral de keizer het klimaat van groeiende openheid.

De geschiedenis van de Braziliaanse pinksterbeweging begint in 1910, met de komst van de Zweedse zendelingen Daniel Berg en Gunnar Vingren. En van Louis Francescon, Italiaan van Waldenzen-afkomst. De twee Zweden stichtten de *Assembléias de Deus*, Francescon werd de stichter van de *Congregação Cristã*. De *Assembléias de Deus* en de *Congregação Cristã* groeiden uit tot miljoenenkerken en effenden de

vaccinaties van kinderen.

³⁶ Naar Berma Klein Goldewijk, *Praktijk of principe. Basisgemeenschappen en de ecclesiologie van Leonardo Boff*, Nijmegen 1991, 22v.

³⁷ Uitvoerig beschreven door Frans L. Schalkwijk in *Igreja e Estado no Brasil holandês*, São Paulo 1986.

³⁸ De lutherse kerkhistoricus Martin Dreher onderscheidt vijf soorten protestantisme, van 1. immigratie, 2. zending, 3. pinksterbeweging, 4. elektronische kerken en 5. een transconfessioneel protestantisme. In: 'Um esboço da história do protestantismo no Brasil', in Darci L. Marin (ed.), *Curso de verão: ano III, CESEP*, São Paulo 1989, 101-119.

weg voor nieuwe bewegingen die, vanaf 1950, ieder op een eigen manier het gezicht van het Braziliaanse pentecostalisme zijn gaan bepalen.³⁹ Zo ontstaat in 1951 de *Igreja do Evangelho Quadrangular* door een eerste landelijke radiale evangelisatie-campagne van de *International Church of the Four Square Gospel* Vandaaruit begint in 1955 Manoel de Mello zijn eigen beweging *O Brasil para Cristo* (OBPC).⁴⁰ In volgende decennia zijn opvallende nieuwe bewegingen de *Igreja Pentecostal Deus é Amor* (IPDA) en de *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD). *Igreja Internacional da Graça de Deus* en *Igreja Renascer*.⁴¹

Brazilië is nog altijd een rooms-katholiek land, het grootste rooms-katholieke land ter wereld. Bij de census van 2000 bleek 73,5% van de bevolking rooms-katholiek te zijn, ofwel ongeveer 125 miljoen van de 170 miljoen inwoners. Het percentage protestanten was in 2000 15,5%. Van de Braziliaanse bevolking verklaarde zich 7% onkerkelijk, onder 'overigen' (4%) vielen onder meer de aanhangers van de Afro-Braziliaanse religies (zoals Candomblé en Umbanda), de spiritisten (*kardecistas*) en ook de Jehova's Getuigen.⁴²

Wat betreft de protestanten maakte de census het onderscheid tussen *evangélicos de missão*, de protestanten uit de historische (zendings)kerken, en *evangélicos de origem pentecostal*, die uit de pinksterkerken. Van de Braziliaanse protestanten (ongeveer 29 miljoen, meer dan de helft van alle protestanten in Latijns-Amerika) was minstens 70% – of 10,5 % van de bevolking als geheel – lid van een van de vele pinksterkerken.

In het algemeen waren de uitkomsten van de volkstelling hoger dan de meeste protestantse kerken zelf aangaven. Van de grotere historische tradities bleek de baptistenconventie met drie miljoen leden de grootste. De zevendedagsadventisten telden ongeveer een miljoen leden; de lutheranen eveneens, zij het verdeeld over twee kerkgenootschappen, de *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil* (750.000) en de *Igreja Evangélica Luterana do Brasil* (220.000). De presbyteriaanse kerken zouden samen zo'n 900.000 leden tellen, verdeeld over meerdere kerkgenootschappen.

De meest historische presbyteriaanse kerk, de IPB van 1859, was met ongeveer 500.000 leden verreweg de grootste gebleven. De *Igreja Presbiteriana Independente* (IPI), die in 1903 ontstond uit een protest tegen de Noord-Amerikaanse in-

³⁹ Ricardo Mariano onderscheidt drie pentecostale stromingen: 1. de klassieke pinksterbeweging, als eerste fase verbonden met de *Assembléias de Deus* en de *Congregação Cristã*, ontstaan in São en vanuit de staat Pará; 2. het deuteropentecostalisme van de bewegingen van de jaren vijftig en zestig, van de meer massale evangelisatiecampagnes en de nadruk op (gebeds)genezing, ontstaan in São Paulo, en 3. het neopentecostalisme van de zgn. elektronische kerken en het evangelie van de voorspoed, ontstaan vanaf de jaren zeventig, ontstaan vooral in Rio de Janeiro. Vgl. Ricardo Mariano, *Neopentecostais*, São Paulo 1999, 23.

Een beweging die hem – met een beroep op de vrijheid van godsdienst en op sociale gerechtigheid – in latere jaren in conflict brengt met het militaire bewind. OBPC was in de jaren 1969-1986 lid van de Wereldraad van Kerken. Cf. David Stoll, *Is Latin America turning Protestant?*, Berkeley and Los Angeles 1990, 320v.

⁴¹ Gesticht door respectievelijk David Miranda (in 1962), Edir Macedo (1977), Roberto (R.R.) Soares (1980) en Estevan Hernandes (1989).

⁴² Vgl. De gegevens van het Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), Censo 2000, www.ibge.gov.br

vloed en het lidmaatschap van de vrijmetselarij, kende zo'n 70.000 leden. Latere afsplitsingen, ter rechter- en linkerzijde, als respectievelijk de *Igreja Presbiteriana Conservadora*, de *Igreja Presbiteriana Fundamentalista* (1956) en de *Igreja Presbiteriana Unida* (1978), bleven bescheiden kerkgenootschappen met elk ongeveer 5.000 leden. In 1975 ontstond de *Igreja Presbiteriana Renovadora*, een meer charismatische presbyteriaanse beweging, die nu 80.000 leden telde. Onder de kleinere kerkgenootschappen vielen de methodisten (samen ongeveer 300.000 leden) en de congregationalisten (ongeveer 150.000 leden). De grootste pinksterkerk was duidelijk de *Assembléias de Deus* (meer dan acht miljoen leden), gevolgd door de *Congregação Cristã* en de IURD (beide zo'n twee miljoen) en de *Igreja Evangelho Quadrangular* en *Deus è Amor* (respectievelijk iets meer en iets minder dan een miljoen).⁴³

2.2 Protestantse oecumene in Latijns Amerika

Op de eerste interkerkelijke Wereldzendingconferentie, in 1910 in Edinburgh, Schotland, werd besloten Latijns-Amerika niet op te nemen in het netwerk van relaties dat toen in het wereldprotestantisme ontstond.⁴⁴ Latijns-Amerika werd beschouwd als een rooms-katholiek continent en dus geen 'werkterrein' van de protestantse kerken. Pas de wereldzendingconferentie van Mexico die in 1963 werd georganiseerd door de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken, bracht erkenning voor het eigene van de situatie en schiep voor het eerst een wereldwijd platform voor het Latijns-Amerikaanse protestantisme dat tot dan toe vooral in een zekere spanning had gestaan tussen marginaliteit en interne verdeeldheid.

Als een manifest tegenover Edinburgh was in 1916 in Panamá wel een continentale conferentie belegd, waar het vooral ging over het belang van de relatie tussen kerk en onderwijs.⁴⁵ De conferentie was voorbereid door het in 1913 opgerichte *Committee on Cooperation in Latin America* (CCLA). Vervolgconferenties vonden plaats in Montevideo (1925: een tweede *Congress on Christian Work in Latin America*, onder voorzitterschap van de Braziliaanse presbyteriaanse theoloog Erasmo Braga) en in La Habana (1929: met alle nadruk op de *latinidad* van het kerkelijk werk). Na 1929 werden – als uitwerking van een van de doelstellingen van de CCLA-conferenties – overal in Latijns-Amerika nationale raden en/of federaties van protestantse kerken en organisaties gevormd. Daarop volgden vanaf 1949, gedragen door die nationale raden en federaties van protestantse kerken, de *Conferências Evangélicas Latino Americanas*. Eerst in Buenos Aires (CELA I, 1949), toen in Lima (Huampaní: CELA II, 1961) en in 1969 opnieuw in Buenos Aires (CELA III, 1969).

⁴³ Vgl. Lieve Troch, 'Ecclesiogenesis: The patchwork of New Religious Communities in Brazil', in: *Exchange* 33(2004)54-72 (64-65), geciteerd in Brinkman Martien E., 'Nieuwe Latijns-Amerikaanse beelden van Jezus – een christologische benadering', in: *Tijdschrift voor de Theologie* 49(2009)3, 273-286.

⁴⁴ Vgl. J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap*, Kampen 1975, 346vv.

⁴⁵ Preciezer: in Ancón, in de Noord-Amerikaanse zone van het Panamakanaal, waarheen het congres werd verplaatst na dreigementen van de rooms-katholieke bisschop van Panamá, Vgl. Hans-Juergen Priem, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca 1985, 784.

Op CELA II (1961) werd, onder het motto 'Christus, de hoop van Latijns-Amerika', voor het eerst uitgebreid stilgestaan bij de groei van het protestantisme in Latijns-Amerika en aandacht besteed aan de taak die de kerken nog te wachten stond met betrekking tot de sociaal-economische en politieke situatie van het continent. Onmiddellijk na CELA II vond de oprichting plaats van ISAL (*Igreja e Sociedade em América-Latina*). ISAL was eerder ingesteld als een commissie voor kerk en maatschappij (*Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade*) van de verschillende protestantse federaties van de zuidelijke landen van het continent (de zgn. *Cono Sul*). Zij werd nu een geïnstitutionaliseerd platform van de oecumenische beweging en de maatschappijkritische christenen in Latijns-Amerika.

CELA II leidde bovendien tot de oprichting van een continentale organisatie voor het ontwikkelen van didactisch materiaal voor de zondagsschool en het godsdienst-onderwijs en tot een samenwerkingsverband van kerkelijk-theologische opleidingen.⁴⁶ Bovendien werd de *Comisión Provisional pro Unidad Evangélica Latinoamericana* (UNELAM) gevormd. Dat was de aanzet tot de vorming en oprichting van de CLAI (*Consejo/Conselho Latinoamericano de Iglesias/Igrejas*), de Latijns-Amerikaanse Raad van Kerken (geïnitieerd in 1978 in Oaxtepec, Mexico en geïnstitutionaliseerd in 1982 in Huampaní, Peru).

Aan UNELAM, en in het bijzonder haar secretaris Emilio Castro, de latere secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken, werd het organiseren van CELA III (1969) opgedragen. CELA III wordt beschouwd als een mijlpaal in de oecumenische geschiedenis van het Latijns-Amerikaanse protestantisme, als een soort protestantse tegenhanger van de historische rooms-katholieke bisschoppenconferentie van Medellín, Colombia (1968).⁴⁷ Orlando Costas stelt vast dat CELA een protestantisme laat zien met nieuwe visies op de maatschappelijke werkelijkheid, op zichzelf en op de rooms-katholieke kerk.⁴⁸

Parallel aan deze groeiende interkerkelijke samenwerking ontstond door de conferenties van de *Fraternidad Teológica Latinoamericana* een meer *evangelical* samenwerkingsverband: CLADE (*Congreso Latinoamericano de Evangelización*), achtereenvolgens bijeenkomend in Bogotá (1969), Lima (1979) en Quito (1992 en 2000).

2.3 Protestantse oecumene in Brazilië (- 1964)

Belangrijk in de geschiedenis van de protestantse interkerkelijke samenwerking in Brazilië is de *Confederação Evangélica do Brasil* (CEB). De CEB werd in 1934 opgericht als fusie van drie interkerkelijke organisaties.⁴⁹ De CEB was een samen-

⁴⁶ Respectievelijk waren CELADEC (*Comisión/Comissão Latino-americana de la/da Educación/Educação Cristiana/Cristã*) en de ASTE (*Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos*), de Braziliaanse vereniging van theologische opleidingsinstituten, de eerste van vier van zulke verenigingen op het continent. Na ASTE volgden AADET (Andes-regio), ALET (Midden-Amerika) en ASIT (overig Latijns-Amerika).

⁴⁷ Vgl. Orlando E. Costas, *Theology of the crossroads in contemporary Latin-America*, Amsterdam 1976, 85vv.

⁴⁸ Orlando E. Costas, *Theology of the crossroads in contemporary Latin-America*, 86.

⁴⁹ De *Comissão Brasileira de Cooperação*, de Braziliaanse afdeling van de *Committee on*

werkingsverband van de historische protestantse, immigratie- en zendingskerken – van lutheranen en anglicanen, presbyterianen en methodisten – en was in sterke mate de verwezenlijking van het ideaal van Erasmo Braga, die bij de alle drie deelnemende organisaties betrokken was geweest en bekend was geworden als ‘profeet van de eenheid’. Het was ook Braga die stem had gegeven aan het protestants politiek bewustzijn, in een oproep (1932) deel te nemen aan verkiezingen en zoveel mogelijk gebruik te maken van maatschappelijke rechten en de daarbij horende plichten.⁵⁰

Naar aanleiding van de tweede assemblee van de Wereldraad van Kerken (1954) in Evanston (VS), waaraan ook werd deelgenomen door een Braziliaanse delegatie – onder wie Richard Shaull –, vormde de CEB in 1955 de *Comissão de Igreja e Sociedade*, de commissie Kerk en Samenleving. Die richtte vervolgens een afdeling *Setor de Responsabilidade Social da Igreja* op. Doelstelling was het bevorderen van een ‘open en eerlijke dialoog tussen de Braziliaanse werkelijkheid en het christelijk geloof, op zoek naar nieuwe vormen van christelijke dienstvaardigheid’. De afdeling organiseerde in datzelfde jaar een eerste consultatie, waaraan niet alleen vertegenwoordigers van de zes historische lidkerken, maar ook baptisten en pentecostalen deelnamen. Het thema was ‘de maatschappelijke verantwoordelijkheid van de kerk’; het ging over de bijbelse en theologische basis voor het maatschappelijk handelen van de kerk, op grond van het onderricht van de profeten, van Jezus en van de kerk. Het moment werd door de bij de CEB betrokkenen beschouwd als een *kairos*, naar de uitleg die Tillich daaraan gaf: een profetische aanklacht, die de manifestatie aankondigt van wat volgens het christelijk geloof het centrum van de geschiedenis is, de bevestiging van de presentie van het Koninkrijk onder de mensen. In het *kairos* komen kritiek en creativiteit samen.⁵¹

Het was voor het eerst dat het thema van de maatschappelijke verantwoordelijkheid zo nadrukkelijk op de agenda van de protestantse kerken kwam. Het was ook het jaar dat voor Brazilië de overgang van het tijdperk Vargas (1930-1954) naar de regeringsperiode van Juscelino Kubitschek (1956-1960) markeerde, een jaar waarin het sleutelwoord ‘ontwikkeling’ was. De bijeenkomst zou de eerste van een reeks van vier worden, bijeenkomsten die als doel hadden de kerken en de kerkleden in toenemende mate te betrekken bij de politiek-maatschappelijke ontwikkelingen van het land.⁵²

Het thema van een tweede studiebijeenkomst, in 1957, was, naar de dynamiek van die ontwikkelingen: ‘De kerk en de snelle maatschappelijke transformaties in Brazi-

Cooperation in Latin America (CCLA), waarvan Erasmo Braga de secretaris was, het *Conselho de Educação Religiosa*, de koepelorganisatie voor zondagsschoolwerk, en de *Federação das Igrejas Evangélicas no Brasil (FIEB)*, de federatie van protestantse kerken in Brazilië.

⁵⁰ In: João Dias de Araújo, *Inquisição sem Fogueiras*, São Paulo 1976, 40v.

⁵¹ José Bittencourt Filho, in *Contexto Pastoral (Debate)* 8(1992), 19.

⁵² De theoloog Carlos Cunha gebruikt voor die ontwikkelingen het beeld van een stroom die begint als beekje (1955), dat verandert in beek (1957) en rivier (1960) met stroomversnellingen (1962), in: *Contexto pastoral (Debate)* 8(1992), 20.

lië'.⁵³ In deze bijeenkomst lag het accent meer op de analyse van de Braziliaanse werkelijkheid. Het thema was 'een poging om onder de term onderontwikkeling uit te komen'.⁵⁴ In 1960 volgde in São Paulo een derde bijeenkomst met het thema: 'De presentie van de kerk in de evolutie van de nationaliteit', een thema dat, aan het einde van Kubitscheks presidentschap, het belang van de presentie van de kerk in het 'hier en nu' van de wereld, van Brazilië, wilde benadrukken.⁵⁵ Het ging, mede geïnspireerd door de gebeurtenissen in Cuba, over kerk en nationaal bewustzijn. Meer in het algemeen ging het in de bijeenkomsten vooral om het bestuderen van de Braziliaanse werkelijkheid en het zoeken van een christelijk antwoord op de problemen die zich daarin op dit historisch moment voordeden. De keus voor een vierde conferentie (1962) in Recife was, vanwege de situatie in het Noordoosten, een heel bewuste. Het moest een keerpunt worden in de protestantse bewustwording en het protestantisme op de kaart zetten. De *Conferência do Nordeste* hechtte belang aan de aanwezigheid van regionale en lokale autoriteiten en kreeg veel media-aandacht.⁵⁶ De conferentie in Recife wordt beschouwd als de meest historische, vanwege de schrijnende maatschappelijke problematiek van de regio en vooral ook vanwege de politieke gebeurtenissen in het land.⁵⁷ Centrale tekst in de openingsrede van CEB-voorzitter Almir dos Santos, maar eigenlijk in de hele bijeenkomst, was Lucas 4:18-19, 'het manifest van Nazareth'.⁵⁸ In studiegroepen werd onder meer gesproken over wat God van kerken en christenen vroeg in de actualiteit van Brazilië. Met daarbij de aantekening: 'dat ze later niet komen zeggen: die zijn er aan begonnen, maar wisten het niet af te ronden'.⁵⁹ Gesproken werd over het nieuwe handelen van de kerk in een revolutionaire tijd, over de noodzakelijke hervormingen, over hoe er voor te zorgen dat iedereen te eten zou hebben, hoe actief deel te nemen aan de politiek. Besproken werd ook hoe de structuren (revolutionair) te veranderen waren – zónder samen te hoeven werken met de communisten/marxisten. Christenen vormden immers zelf de revolutionaire kracht die de wereld moet redden (naar Jacques Ellul). De hoop die Christus ons heeft gegeven, is meer revolutionair dan welke andere, waarbij overigens alle revoluties niet meer dan schamele vlammetjes zijn (naar Karl Barth). De kerk is (naar een citaat van Míguez Bonino) niet met andere gemeenschappen te vergelijken. De kerk is een manier van leven in de we-

⁵³ 'A Igreja e as Rápidas Transformações Sociais do Brasil'.

⁵⁴ Waldo César (ed.), *Cristo e o processo revolucionário brasileiro, Volume 1*, Recife 1962, 22.

⁵⁵ 'A Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade'.

⁵⁶ De conferentie vond plaats van 22-29 juli 1962, met 167 gedelegeerden van veertien verschillende kerken en uit bijna alle staten van het land. Vgl. Waldo César (ed.), *Cristo e o processo revolucionário brasileiro, Volume 1*, Recife 1962, 32v.

⁵⁷ Na het onverwachte aftreden van president Jânio Quadros in augustus 1961 ontstond er een strijd om de macht tussen zijn opvolger, João Goulart, en het parlement, die een periode van politieke en sociale onrust inluidde en uiteindelijk leidde tot het militaire ingrijpen op 31 maart 1964.

⁵⁸ "De geest des Heren rust op mij, want hij heeft mij gezalfd. Om aan armen het goede nieuws te brengen heeft hij mij gezonden, om aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken en aan blinden het herstel van hun zicht, om onderdrukten hun vrijheid te geven, om een genadejaar van de Heer uit te roepen." Geciteerde Bijbelteksten zijn genomen uit de Nieuwe Bijbel Vertaling (NBV).

⁵⁹ Waldo César (ed.), *Cristo e o processo revolucionário brasileiro, Volume 1*, 41v.

reld. Als we onze verantwoordelijkheid serieus nemen dan moeten we de structuur van de lokale gemeente onder de loep nemen; immers, als de kerk bestaat vanwege haar missie in de wereld, dan is geen enkele structuur heilig.⁶⁰

De CEB had al eerder in 1962 een verklaring uitgegeven over de maatschappelijke ongerechtigheid, ondertekend door de zeven lidkerken. Dat gebeurde toen min of meer in het verlengde van het *Pronunciamento Social* van de Igreja Presbiteriana do Brasil en het *Credo Social* van de methodistenkerk.⁶¹ Onderdeel van de slotconclusies van de *Conferência do Nordeste* werd een nadere uitwerking van het begrip 'verantwoordelijk burgerschap': gerechtigheid in de persoonlijke relatie tussen individuen en in de collectieve relaties tussen maatschappelijke groepen (met een verwijzing naar Efeze 2: 14, 16).⁶² Bij dit alles werd meer aandacht gevraagd voor de politiek-maatschappelijke implicaties van het christelijk geloof – dat vanuit de protestantse nadruk op de individuele verantwoordelijkheid (Marcus 10:45) en vanuit Christus' oproep tot bekering, zowel individueel als collectief (Lucas 13: 2-3).

2.4 Protestantse oecumene in Brazilië (1964 -)

Na de militaire staatsgreep in 1964 ontkwamen ook kerken en kerkelijke organisaties niet aan censuur en vervolging. De aandacht richtte zich onder meer op de afdelingen maatschappelijke actie en verantwoordelijkheid van de CEB, op docenten en studenten van theologische opleidingen en op kerkelijke jongerenorganisaties. Het repressieve politieke klimaat en de snel groeiende polarisatie, ook binnen de kerken, verlamde de activiteiten. Zonder officieel te worden opgeheven hield de CEB op te functioneren als raad en stem van de kerken, ze verloor snel aan betekenis en liep in feite leeg. Pas in de jaren tachtig kwam er weer een oecumenische beweging op gang. In 1982 werd de CONIC (*Conselho Nacional de Igrejas Cristãs*) opgericht, de nationale Raad van Kerken waarvan ook de roooms-katholieke kerk lid werd. In 1991 volgde de *Associação Evangélica Brasileira*, een meer *evangelical* samenwerkingsverband, onder leiding van de in Brazilië populaire theoloog en publicist Caio Fábio.

In de veranderde omstandigheden werd door bij de CEB werkzame theologen als Jether Ramalho en Waldo Cesar gezocht naar nieuwe ruimte en mogelijkheden om hun werk voort te zetten. Zo onstond het CEI, *Centro Evangélico de Informação*, een protestants informatie-centrum dat in 1965 *Centro Ecumênico de Informação* ging heten: 'oecumenisch en bezorgd om zaken van sociale en politieke gerechtig-

⁶⁰ Richard Shaull houdt het referaat waaraan de conferentie haar motto ontleent: *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*.

⁶¹ De verklaring van de IPB benadrukt het belang van kerkelijke uitspraken over maatschappelijke kwesties en stelt tegelijkertijd dat geen enkele interpretatie van de werkelijkheid onfeilbaar is en dat bovendien bijbelse concepten nooit kunnen samenvallen met zuiver filosofische of wetenschappelijke, vgl. Waldo César (ed.), *Cristo e o processo revolucionário brasileiro, Volume 1*, 95v.

⁶² 'Want hij is onze vrede, hij die met zijn dood de twee werelden één heeft gemaakt, de muur van vijandschap ertussen heeft afgebroken...' (14) 'Zo bracht hij vrede en verzoende hij door het kruis beide in één lichaam met God, door in zijn lichaam de vijandschap te doden.' (16).

heid'.⁶³ In maart van dat jaar bracht het CEI een eerste eigen nieuwsbulletin uit, in een oplage van 500 exemplaren. De oplage groeide in 1966 en volgende jaren door tot ongeveer 3.000.

In 1966 woonde Waldo César de Wereldconferentie over Kerk en Samenleving in Genève bij namens het CEI; bovendien was hij er als correspondent van *Jornal do Brasil*, één van Brazilië's toonaangevende kranten. Het CEI zou in de loop van jaren vaker en meer dagbladen van kopij voorzien. Door haar kritisch-onafhankelijke positie vormde het CEI een belangrijke bron van nieuwsgaring in een periode van toenemende censuur. Het vormde ook een tegenwicht tegenover (fundamentalistische tegen-)bewegingen als de *Aliança Latinoamericana de Igrejas Cristãs* (1967) die openlijk opriep tot collaboratie met het militair bewind. In 1967 werd Waldo César opgepakt.

In de periode van toenemende repressie (1968-1973) werden ook andere leden van het CEI gearresteerd, onder meer de presbyteriaanse theoloog Zwinglio Mota Dias en de methodist Claudius Ceccon. Onder de officieel verdwenen gedetineerden waren de presbyterianen Ivan Mota Dias (vanaf 1971, Petrópolis), broer van Zwinglio, en Paulo Wright, afkomstig uit een Noordamerikaanse zendelingenfamilie.⁶⁴

Tegen alle verdrukking in werd het CEI een belangrijke schakel in het ontwikkelen van nieuwe oecumenische projecten. Nadat in 1966 de uitgeverij en het gelijknamige tijdschrift *Paz e Terra* waren opgericht, volgde in 1967 de uitgeverij *Tempo e Presença*. De kerkleiders die betrokken waren geweest bij de CEB, vormden in hetzelfde jaar in Rio de Janeiro het *Centro Ecumênico do Rio de Janeiro*. Ook in de periode van algemene censuur (de jaren 1968 en volgende) bleef het CEI publiceren en was het een belangrijk medium voor internationaal nieuws. In diezelfde periode strekte de politieke verharding zich ook uit tot de kerken die bij de CEB hadden gehoord. Zo ontsloeg het presbyteriaans seminarie in Campinas alle kritische docenten en verwijderde kritische studenten. De theologische faculteit van de *Igreja Metodista* in São Bernardo do Campo, het presbyteriaanse seminarie in Vitória en de faculteit van de IPI in São Paulo werden tijdelijk gesloten.

Het oecumenisch karakter van het CEI werd verder verbreed en verdiept door de ruimte die Dom Hélder Câmara, de rooms-katholieke aartsbisschop van Recife en Olinda, nam én kreeg om te protesteren tegen de schending van de rechten van de mens. Onder de verantwoordelijkheid van de presbyteriaanse theoloog Carlos Cunha werd vanuit het CEI een centrum voor oecumenisch pastoraat gevormd, de *Capelania Ecumênica*. In 1970 was het CEI betrokken bij de oprichting van het ISER (aanvankelijk *Instituto Superior de Estudos Teológicos*, vanaf 1973: *Instituto Superior de*

⁶³ Vgl. Magali do Nascimento Cunha, *Contra todo silenciamento e esquecimento, Memória de uma experiência de contra-informação religiosa*, ECA (Escola de Comunicação e Artes, USP, 1999). De inhoud van het essay wordt door de auteur zelf samengevat als: (een essay) over het CEI, *Centro Ecumênico de Informação*, dat in de periode 1964-'75 probeerde te overleven in de wereld van het PHM (Protestantismo Histórico de Missão), een maatschappelijk segment dat werd gekenmerkt door sektarisme en conservatisme.

⁶⁴ Paulo Wright was vakbondsactivist en afgevaardigde in de deelstaat Santa Catarina. In juni 1964 zocht hij zijn toevlucht in de Mexicaanse ambassade, waarna hij onderdook. In september 1973 werd hij gearresteerd en voor het laatst gezien, vgl. de biografie die Delora Jan Wright schreef over haar oom: *O coronel tem um segredo*, Petrópolis 1993.

Estudos da Religião), een centrum voor de studie van religie en maatschappelijke verandering. Het CEI was ook betrokken bij de oprichting van CESE (*Coordenadoria Ecumênica de Serviços*) in 1972, toen de activiteiten van de gelijksoortige afdeling van de CEB moesten worden beëindigd en er in overleg met de Wereldraad van Kerken gezocht werd naar een nieuwe infrastructuur voor de interkerkelijke hulp bij het organiseren van maatschappelijk werk. De kerken die het werk van CESE bestuurlijk droegen, vormden in feite het draagvlak voor de oecumenische beweging in Brazilië én de verbinding met de oecumenische beweging in de bredere verbanden van de CONIC (*Conselho Nacional de Igrejas Cristãs*), de CLAI, de Latijns-Amerikaanse Raad van Kerken en de Wereldraad van Kerken.⁶⁵

In 1975 ging het CEI op in het CEDI, het *Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Het nieuwsbulletin, intussen met supplementen, ging door tot 1979 (tot en met nummer 150) en verscheen vanaf nummer 151 als *Tempo e Presença*, als een tweemaandelijks tijdschrift; het bleef een breed oecumenisch platform. In dezelfde traditie van CEB en CEI beek CEDI een factor van betekenis bij een serie oecumenische initiatieven: het was in 1979 betrokken bij de oprichting van het *Centro de Estudos Bíblicos* (CEBI), dat, geïnspireerd door Carlos Mesters, het bijbellezen van duizenden basissgemeenschappen wilde ondersteunen en coördineren. In 1982 stond CEDI mede aan de wieg van het *Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização e à Educação Popular* (CESEP), een centrum voor bijbels-theologische vorming in São Paulo en de CONIC.

Uiteindelijk ging het CEDI in 1994 op in *Koinonia*, officieel *KOINONIA presença ecumênica e serviço*, een brede oecumenische, maatschappelijk-politieke en diaconale beweging, onder meer verantwoordelijk voor de uitgave van *Tempo e Presença*, dat vanaf oktober 2006 digitaal verschijnt (www.koinonia.org.br).

Wat voor de groeiende interkerkelijke samenwerking in Latijns-Amerika gold, ging ook op voor Brazilië. Parallel aan – en in zekere zin tegenover – de brede oecumenische beweging ontstonden meer evangelicale samenwerkingsverbanden. Zo werd in 1991 de *Associação Evangélica Brasileira* (AEVB) opgericht, een meer *evangelical* samenwerkingsverband, onder leiding van de presbyteriaanse theoloog en publicist Caio Fábio D’Araújo Filho. De AEB bereikte ook de pinksterkerken, maar strijd om het leiderschap leidde al in 1993 tot een splitsing en de oprichting van het *Conselho Nacional de Pastores do Brasil* (CNPB). Voorzitter van de CNPB werd bisschop Macedo van de *Igreja Universal do Reino de Deus*. De splitsing betekende in feite een verdergaande polarisatie op zowel kerkelijk als politiek-maatschappelijk vlak.⁶⁶

⁶⁵ De CONIC werd in 1982 opgericht door de rooms-katholieke kerk (vertegenwoordigd door de CNBB, de nationale bisschoppen-conferentie), de anglicaanse kerk (IEAB, *Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*), de Syrisch-orthodoxe kerk, de evangelisch-lutherse kerk (IECLB, de *Igreja Evangélica da Confissão Luterana no Brasil*), de methodistenkerk (IMB, *Igreja Metodista Brasil*), de Igreja Cristã Reformada en IPU.

⁶⁶ Paul Freston, “‘Neo-Pentecostalism’ in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony / Néopentecôtisme brésilien: problèmes de définition et luttes de pouvoir.” in: *Archives des sciences sociales des religions*, 105 (januari-maart) 1999, 145-162 (<http://www.persee.fr>).

De CONIC vertegenwoordigde de brede oecumene, maar de deelname van de protestantse kerken bleef beperkt. Toen de methodistenkerk in 2006 besloot het lidmaatschap van zowel CONIC als CESE te beëindigen werd vooral de vraag naar de toegevoegde en actuele waarde van oecumenische samenwerking gesteld.

3. RUBEM AZEVEDO ALVES

3.0 Inleiding

De hier volgende biografie gaat grotendeels uit van wat Alves zelf over zijn persoonlijke en theologische ontwikkelingen heeft geschreven. Zijn publicaties gaan meestal vergezeld van korte elkaar soms aanvullende biografische gegevens.⁶⁷ In 2005 verscheen het eerste en in 2009 het tweede deel van Alves' autobiografie waarin eerdere kronieken over kindertijd en jeugd zijn aangevuld met meer recente herinneringen.⁶⁸

Ook de periodisering is gebaseerd op een indeling die Alves zelf maakt. De biografie is bedoeld als verbinding tussen Alves' meer persoonlijke context en zijn theologische ontwikkeling die in het tweede hoofdstukken uitgebreider aan de orde komt.

In 2004 ondertekende Alves een van zijn columns met een samengestelde leeftijd, vermeldend dat het hierin ging om de 'metamorfosen' die hij had doorgemaakt: *12+7+11+10+30*.⁶⁹ Die optelsom is het uitgangspunt voor een indeling in vier periodes:

1. Eerste jaren (1933-1945-1953) > *12+7*,
2. Theologiestudie en predikantschap (1953-1964) > *11*,
3. Ballingschap en terugkeer (1964-1974) > *10*,
4. Hoogleraar, psychoanalyticus en publicist (1974-) > *30*.

Alves schreef uitgebreid over zijn metamorfosen in 'From Paradise to the Desert: Autobiographical Musings'.⁷⁰ Hij gaat in deze autobiografische overpeinzingen nader in op het afscheid van de kindertijd (1945: *12*) en op de ontdekking van een nieuwe geloofstaal en de sociaal-psychologische wortels van de godsdienst als hij theologie gaat studeren (1953: *12+7*). Vervolgens beschrijft hij hoe de kennismaking met de theologie en met het kerkelijk bedrijf (jaren 1953-' 64: *11*) voor hem en

⁶⁷ Op zijn website duidt hij die biografische gegevens aan als 'curriculum mortis'. Het (mijn) leven is immers, zegt hij, niet zomaar een lijstje met informatie, maar terug te vinden in ('mijn') gesprekken, kronieken, brieven, verhalen en gedichten gedichten. Zie www.rubemalves.com.br.

⁶⁸ Respectievelijk *O Velho que acordou menino [infância]*, São Paulo 2005 en *O sapo que queria ser príncipe [adolescência e juventude]*, São Paulo 2009.

⁶⁹ 'A caixa de brinquedos', *Folha de São Paulo* 27-07-04.

⁷⁰ In: R. Gibellini R. (ed.), *Frontiers of Theology in Latin America*, Maryknoll 1979, 284-303, eerder verschenen als 'Confessions: On Theology and Life', in *Union Seminary Quarterly Review* 29(1974) 181-193, en vertaald als 'Do paraíso ao deserto', voorwoord van *O enigma da religião*, Petrópolis 1975, 9-31.

zijn jaargenoten een pijnlijke confrontatie betekende met de werkelijkheid van een institutioneel leven dat steeds minder samenviel met de eigen idealen.

Bij sommigen leidde dat al snel tot een afscheid van God en de theologie, bij anderen tot een nieuwe manier van bijbellezen, van spreken over God en over de geloofsgemeenschap. Wat daarna kwam, was geen bevrijding en exodus, maar eerder ballingschap en gevangenschap. Ná de religieuze idealen verdwenen ook de politieke en raakte de horizon beperkt tot de muren van het eigen huis en de reikwijdte van het eigen leven. Zo kijkt Alves terug op met name zijn eigen ballingschap, zijn afscheid van vertrouwde omgevingen en een nieuw, veel 'huiselijker', begin (periode 1964-1974). Nu hij zijn referentiekader is kwijtgeraakt en de huidige situatie geen enkel spoor van optimisme laat zien, gaat Alves op zoek naar tekenen van hoop – want zonder hoop kunnen we niet leven. Die zoektocht wil hij, ook al is hij vanaf 1974 vooral filosoof, pedagoog, psychoanalyticus, verhalenverteller en kroniekschrijver, nadrukkelijk theologisch duiden: het is een zoektocht naar een nieuwe horizon, naar heelheid.

Bij het leven horen immers geen zekerheden, maar visioenen, risico's en passies.⁷¹

3.1 Eerste jaren (1933-1953)

Rubem Azevedo Alves wordt geboren op 15 september 1933 en brengt een groot deel van zijn jeugd door in Boa Esperança, in het rurale zuiden van de Braziliaanse staat Minas Gerais.⁷²

Nadat zijn vader in een periode van economische depressie failliet is gegaan, verhuist de familie een aantal keren, op zoek naar een betere toekomst, om uiteindelijk, als het wat beter gaat, terecht te komen in de stad Rio de Janeiro. Alves is dan twaalf jaar en wordt gepest om zijn tongval. Hij beschrijft die verhuizing van de vertrouwde plattelandsomgeving naar de onbekende grote stad als zijn eerste religieuze ervaring, als een 'verdrijving uit het paradijs'. In Rio de Janeiro komt Alves op het Colégio Andrews, een particuliere middelbare school. Hij voelt zich er eenzaam en onmachtig. Opgegroeid in en vertrouwd met het presbyterianisme is ook in Rio de Janeiro de kerk een plek waar hij zich gekend en thuis voelt.⁷³ Hij raakt onder indruk van Albert Schweitzer en wordt onder invloed van de Noord-Amerikaanse evangelisatiecampagnes die in het begin van de jaren vijftig ook Brazilië aandoen, zoals hij zelf zegt: een vrome fundamentalist.⁷⁴

Daarbij tekent hij aan dat fundamentalisme voor hem vooral een houding is, een manier van denken, een structuur, een mentaliteit in vele gedaanten, een antwoord dat van veel ingewikkelde discussies verlost; en daarom misschien – met een verwijzing naar Genesis 3:5 – wel de grootste verleiding waarmee mensen worden geconfronteerd.⁷⁵

⁷¹ *O enigma da religião*, Petrópolis 1975, 30v.

⁷² Minas Gerais heette vroeger Dores da Boa Esperança, pijnen van de goede hoop. Nog altijd een mooiere naam, vindt Alves, omdat pijnen van de goede hoop geboortepijnen zijn, pijnen die toekomst aankondigen, *Correio Popular*, 20-11-2002.

⁷³ In: Mev Puleo, *The Struggle is one*, 186.

⁷⁴ Vgl. 'From Paradise to the Desert: Autobiographical Musings', 288.

⁷⁵ '... dat jullie dan als goden zullen zijn en kennis zullen hebben van goed en kwaad.'

3.2 Theologiestudie en predikantschap (1953-1964)

Na een mislukte poging musicus te worden gaat Alves, ook daarin geïnspireerd door Schweitzer, in 1953 theologie studeren aan het theologisch seminarie van de Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), de belangrijkste predikantenopleiding van die kerk, in Campinas in de staat São Paulo. Hij komt er aan als student ‘vol zekerheden’, die heeft geleerd dat twijfel een teken van gebrek aan vroomheid is.

In datzelfde jaar 1953 is de Noord-Amerikaanse theoloog Richard Shaull (1919-2002) er benoemd als docent, een docent ‘vol vragen’, die een jaar eerder naar Brazilië is uitgezonden door de Presbyterian Church (USA) voor pastoraal werk onder studerenden.⁷⁶ De ontmoeting met Richard Shaull is voor Alves zo belangrijk dat hij z’n leven verdeelt in een periode vóór en een periode na de kennismaking met Shaull in 1953.⁷⁷

Shaull is gefascineerd geraakt door de Igreja Presbiteriana do Brasil, waarvan hij vaststelt dat zij als enige (presbyteriaanse) kerk in Latijns-Amerika vitaal is en groeit, daardoor voorbestemd een rol van betekenis te spelen in Brazilië.⁷⁸ Hoewel hij al snel ontdekt dat de presbyteriaanse kerkelijke leiders conservatief zijn en de theologische sfeer in Campinas steriel, ziet hij op het seminarie en vooral ook in de *Mocidade Presbiteriana* (de jongerenbeweging van de IPB) mogelijkheden aan te sluiten bij een beginnend proces van verandering en in direct contact te komen met de sociale problematiek van stad en platteland. Alves benadrukt dat Shaull hem, boven alles, heeft leren denken. Shaull brengt hem terug naar de wereld die hij, op zoek naar de hemel, bezig was te ontvluchten: een wereld waarin geen gebaande wegen zijn.⁷⁹

Van Shaull leert Alves dat je God niet moet zoeken op plaatsen van rust, niet in de ‘binnentuin’, maar in de ‘vlagen van de orkaan’. God verschijnt als mens op een plaats waar het leven van alledag geleefd wordt. Juist in de problemen van de wereld, in de dingen die staan te gebeuren kom je de sporen van God tegen, als van een naderende orkaan. Alves noemt Shaulls theologie een meditatie over de orkaan, een orkaan die, door alle sporen van verwoesting heen, een teken van hoop is. In dat verband neemt Shaull ook het woord ‘revolutie’ in de mond, niet zozeer als een oproep tot daadwerkelijke revolutie, maar wel een oproep om de tekenen van de tijd te verstaan.

Door docenten als Shaull veranderen perspectieven en ontstaat bijvoorbeeld een nieuwe manier van bijbellezen, in een bijbel die ‘het goede leven’ viert, waarin het gaat over God die niets anders wil dan het geluk van mensen. Door docenten als Shaull ontdekken Alves en een groep studiegenoten Karl Barth en, vooral, Dietrich Bonhoeffer.⁸⁰ Gestimuleerd door Shaull bereiden ze zich voor op een nieuwe taak: de kerk bevrijden van het fundamentalisme dat haar gevangen houdt en haar voor-

⁷⁶ ‘O Deus do furacão’, in: CEDI, *De dentro do furacão*, 20.

⁷⁷ “...su cadáver estava lleno de mundo”, in: *Correio Popular* 20-11-02.

⁷⁸ Vgl. ‘Entre Jesus e Marx : Reflexões sobre os anos que passei no Brasil’, in : CEDI, *De dentro do furacão*, 183-210.

⁷⁹ Een verwijzing naar de dichtregels van de Spaanse dichter Antonio Machado: “...er zijn geen wegen! De wegen worden al gaande gebaand...”, Vgl. “...su cadáver estava lleno de mundo”.

⁸⁰ Zie ook Julio de Santa Ana, ‘The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation’, *The Ecumenical Review* 28(1976)2, 188-197.

gaan in de strijd om de wereld te veranderen.⁸¹ Shaull is de eerste docent die het heeft over de maatschappelijke verantwoordelijkheid van christenen. Hij introduceert het begrip ‘presentie’ en organiseert fabrieksstages tijdens de vakantieperiodes. Shaull doorbreekt ook de traditionele vijandschap tussen protestanten en rooms-katholieken in Brazilië en organiseert met studenten oecumenische bijeenkomsten in een tijd dat het woord ‘oecumene’ letterlijk vloeken in de kerk was.⁸² Tijdens zijn theologiestudie raakt Alves betrokken bij verschillende kerkelijke, interkerkelijke en oecumenische organisaties, zoals de *Mocidade Presbiteriana*, de *Confederação Evangélica do Brasil* (CEB), de Protestantse Federatie van Brazilië, en de *União Cristã de Estudantes do Brasil* (UCEB), de Christelijke Studentenunie van Brazilië, gelieerd aan de WSCF, de *World Student Christian Federation*.⁸³ Vooral de CEB is een ontmoetingsplek voor geïnteresseerden uit verschillende protestantse kerken en stromingen, die samen vinden dat de kerken moeten nadenken over hun positie en handelen ten aanzien van maatschappelijke vraagstukken. Theologiestudenten als Alves spelen een actieve rol bij het voorbereiden en realiseren van de vier conferenties die in de jaren tussen 1955 en 1962 door de CEB georganiseerd worden.

Nadat Alves zijn theologische opleiding heeft afgesloten als *bachirel*, wordt hij gemeentepredikant van de IPB in Lavras, niet ver van zijn geboorteplaats Boa Esperança. In Lavras treedt hij in het huwelijk (1959) en worden de oudste twee kinderen (Sergio, 1959, en Marcos, 1962) geboren. Omdat hij niet een traditioneel soort regelaar wil zijn, maar ‘van deze wereld een betere wereld wil maken’, wordt het Alves al snel duidelijk dat de institutionele kerk niet de kerk is die hij en z’n vriendengroep voor ogen hadden: binnen de contouren van de kerkelijke organisatie is er niet zomaar een gemeenschap van vrijheid en liefde.⁸⁴ Die organisatie veranderen lijkt onmogelijk, maar zonder een gemeenschap kunnen idealen nu eenmaal niet worden gerealiseerd; waarden die niet worden gedeeld, worden vergeten. Kan de kerk verstrooid, verborgen, onherkenbaar zijn in de wereld?⁸⁵ Deze vraag naar de plaats en het perspectief van met name de protestantse kerken in Latijns-Amerika, zal Alves, al dan niet noodgedwongen, bezighouden.

Ook tijdens zijn predikantschap blijft Alves betrokken bij de (inter-)kerkelijke en theologische ontwikkelingen in Brazilië en Latijns-Amerika; hij is erbij op de belangrijke momenten in het proces van doorgaande bezinning als de protestantse kerken zich beraden op hun plaats en verantwoordelijkheid in de samenleving. Alves neemt deel aan de vierde (en laatste) landelijke conferentie van de CEB in 1962 in

⁸¹ Vgl. ‘O Deus do furacão’.

⁸² Vgl. “...su cadaver estava lleno de mundo”.

⁸³ Het is op de leiderschapstrainingen van de WSCF in Sítio das Figueiras, Brazilië, dat Shaull in 1952 de theologie van Bonhoeffer introduceert. Vgl. Julio de Santa Ana ‘The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation’.

⁸⁴ Vgl. ‘From Paradise to the Desert’, 288.

⁸⁵ Vgl. Richard Shaull, ‘A forma da igreja na nova Diáspora’, in: CEDI, *De dentro do furacão*, 135-155.

Recife; hij is lid van het voorbereidend comité en schrijft een van de conferentiepapers, *A estrutura da Igreja na situação brasileira dos anos 1950-1960*.⁸⁶

In continentaal verband vindt in 1961 in Huampaní (Lima, Peru), CELA II, de tweede Latijns-Amerikaanse Protestantse Conferentie, plaats. Op die conferentie wordt voor het eerst meer uitgebreid stilgestaan bij de groei van het protestantisme in Latijns-Amerika en wordt aandacht besteed aan de taak die de kerken wacht in de sociaal-economische en politieke situatie van het continent. Alves is vooral betrokken bij het conferentiethema, 'de incarnatie van het evangelie', dat hij als een van de centrale theologische thema's beschouwt.⁸⁷ Hij is bovendien betrokken bij de oprichting van ISAL (*Igreja e Sociedade em América-Latina*), onmiddellijk na CELA II.⁸⁸ ISAL ontwikkelt zich tot een instituut, tot het platform van de oecumenische beweging en maatschappijkritische christenen in Latijns-Amerika. Alves levert in de eerste jaren van ISAL veel bijdragen, op werkbijeenkomsten en conferenties en in het door ISAL uitgegeven tijdschrift *Cristianismo y Sociedad*.

Intussen leiden de theologische en de kerkelijke vernieuwingen tot conflicten in de IPB. Geleidelijk ook centraliseert de macht in de kerk: uit angst voor een verdere politisering van de kerk wordt de macht steeds meer bij het moderamen van de landelijke synode (*supremo concílio*) gelegd, vooral bij de persoon van voorzitter Bonerges Ribeiro. Zo is Richard Shaull na een verlof niet meer welkom aan het theologisch seminarie in Campinas (1959) en wordt in 1960 het landelijk jongerenwerk van de *Mocidade Presbiteriana*, inclusief het eigen blad, opgeheven.⁸⁹ Shaull neemt het studentenpastoraat weer op, organiseert vanuit de staat Minas Gerais een netwerk van kringen, min of meer vergelijkbaar met de in diezelfde periode opkomende rooms-katholieke basisgemeenschappen en raakt op uitnodiging van IPB-synode van Minas Gerais-Espírito Santo betrokken bij pogingen om in de stad Vitória een nieuw, meer oecumenisch, theologisch seminarie van de grond te krijgen. Het seminarie is er echter nooit gekomen; uiteindelijk grijpen in de loop van de jaren zestig de behoudende krachten binnen de IPB de (synodale) macht.

In 1963 krijgt Rubem Alves een beurs voor vervolgstudie in de Verenigde Staten. Hij verblijft, zonder zijn gezin, een jaar aan het Union Theological Seminary in New York. Daar werkt hij, tegen de achtergrond van de oecumenische beweging én de politieke situatie van Brazilië, aan een scriptie die als titel krijgt *A Theological Interpretation of the Meaning of Revolution in Brazil*. De scriptie is een theologische reflectie op de rol van de kerk in de snel veranderende Braziliaanse samenleving van de jaren 1955-1962. Alves schrijft zijn scriptie vanuit de achtergrond en de thema's van de conferenties van de CEB. Met name de vierde en laatste conferentie over het revolutionaire proces dat Brazilië doormaakt, is zijn theologische inspiratie. Hij was

⁸⁶ *Documentos preparatórios para a Conferência do Nordeste*, Recife 1962.

⁸⁷ Ingeleid door Emilio Castro, cit. in: Mortimer Arias, 'El itinerario protestante; hacia una teología de liberación' in: *Vida y Pensamiento* 8(1988)1, 51.

⁸⁸ Eerder al een commissie voor kerk en maatschappij, ingesteld door de verschillende protestantse federaties van de zuidelijke landen van het continent (de zgn. Cono Sul): *Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade*.

⁸⁹ Vgl. Richard Shaull, 'A forma da igreja na nova Diáspora', 194.

er, zegt hij later, ‘eschatologisch van overtuigd’ dat een diepgaande transformatie onvermijdelijk stond te gebeuren.⁹⁰

3.3 *Ballingschap en terugkeer (1964-1974)*

In New York verneemt Alves een maand voor het behalen van zijn *Master of Divinity* uit de krant het nieuws van de militaire staatsgreep op 31 maart 1964 (ironisch genoeg aangeduid als *revolutie*) in Brazilië. Twee maanden later keert Alves terug naar Brazilië, maar al bij aankomst op het vliegveld hoort hij dat de heksenjacht op iedereen die in verband kan worden gebracht met de inmiddels verboden progressieve politieke partijen en groeperingen, is begonnen.⁹¹ Ook binnen de kerken is de scheiding van geesten, die al eerder was ingezet, op scherp gezet. De CEB-afdeling ‘maatschappelijke verantwoordelijkheid van de kerk’ is al onmiddellijk na de staatsgreep opgeheven; iedereen die er bij betrokken is geweest, loopt het gevaar te worden beschuldigd van subversief gedrag, zelfs door de eigen kerk(leiding). Tegen zes predikanten van de IPB, onder wie Alves, blijken aanklachten te zijn ingediend. Zij worden onder meer beticht van communistische sympathieën: ze zouden hebben verkondigd dat Jezus relaties had met een prostituee en ze zouden geld hebben ontvangen uit Moskou.

Alves verlaat in 1965 Brazilië om, nu mét zijn gezin, terug te keren naar de VS, nu naar het Princeton Theological Seminary, waar hij de gelegenheid krijgt te promoveren. In 1968 behaalt hij de doctorsgraad met een proefschrift dat als titel heeft: *Towards a Theology of Liberation*. Het wordt in 1969 door Corpus Books (Washington) uitgegeven, onder de door de uitgever voorgestelde titel *A Theology of Human Hope*.

In ‘Sobre deuses e caquis’, het voorwoord/commentaar bij de Braziliaanse editie van *A Theology of Human Hope* die pas in 1987 verschijnt, vertelt Alves hoe moeizaam de verdediging van de dissertatie verliep. De promotiestudie was aanvankelijk bedoeld als een ‘inleiding in de ecclesiologie’. Hij had het werk, zegt hij, geschreven naar eigen inzicht maar de examencommissie wilde alleen goedkeuring verlenen als de tekst helemaal herschreven zou worden. Op voorspraak van promotor Richard Shaull hoefde dat uiteindelijk niet, maar Alves promoveerde met het laagst mogelijke cijfer.⁹²

Alves geeft aan dat zijn theologische vraagstelling aansloot bij de theologie van de hoop, de theologie die ‘in de mode’ was, maar dat hij verder wilde gaan dan Moltmann. Hij wilde de hoop ook in politieke termen vertalen: hoop in beweging, hoop die strijdt voor een toekomst, als een kind dat geboren wil worden, hoop die werkelijkheid wordt in het leven van mensen, van volken.⁹³ Vandaar de oorspronkelijke titel van zijn proefschrift, op grond waarvan Alves een van de protestantse vaders van de bevrijdingstheologie kan worden genoemd. Later (ook in 1987) stelt Alves,

⁹⁰ *Da Esperança*, 25.

⁹¹ Vgl. ‘Sobre deuses e caquis’, in *Da Esperança*, 29vv.

⁹² Shaull was, na zijn definitieve vertrek uit Brazilië in 1962, benoemd aan Princeton Theological Seminary.

⁹³ Vgl. ‘Sobre deuses e caquis’, in: *Da Esperança*, 40.

dat misschien de ‘vergissing’ van de (rooms-katholieke) uitgever, die veronderstelde dat ‘hoop’ beter in de markt lag dan ‘bevrijding’, achteraf maar goed is geweest.

‘Ik was in de loop van de jaren v er verwijderd geraakt van wat de bevrijdingstheologie was geworden. Velen beschouwden me als deserteur. Misschien was dat ook wel zo. Ik vind dat de bevrijdingstheologie en de klassieke fundamentalismen veel op elkaar lijken. Natuurlijk zeggen ze verschillende dingen. Maar ze wonen in een zelfde wereld. Beiden zijn op zoek naar een waarheid, hebben hun geïnspireerde en heilige teksten en beroepen zich op het gezag van de werkelijkheid als fundament van hun spreken. Ik geloof daar niet in. Ik ben er van overtuigd dat iedereen die pretendeert de waarheid in pacht te hebben een potentiële inquisiteur is. Als ik de waarheid bezit waarom zou ik dan nog luisteren naar iemand die ideeën heeft die verschillen van de mijne?’⁹⁴

Bij het verschijnen van *A Theology of Human Hope* zijn het vooral Harvey Cox, die het voorwoord bij de eerste druk schreef, en de zwarte theoloog James Cone die ‘alle theologische deuren openen’ en bijdragen aan Alves’ faam als theoloog.⁹⁵ Bij zijn terugkeer in Brazilië wordt Alves in 1969 opnieuw geconfronteerd met de kerkelijke werkelijkheid. De relatie met de IPB is dermate vertroebeld dat een nieuwe ambtstermijn als predikant niet meer voor de hand ligt. Alves vindt emplooi als docent filosofie (filosofische fundering van de sociale wetenschappen) aan de FAFI (*Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*) in Rio Claro, in de staat São Paulo, gelieerd aan de Universiteit van São Paulo (USP).

In 1969 neemt Alves, als lid van het team van ISAL, deel aan de derde conferentie van de protestantse federaties van kerken in Latijns-Amerika (CELA III, Buenos Aires, Argentinië). Hij mengt zich daar publiekelijk in het debat dat volgt op de presentatie van een ISAL-rapport over de kerken en de oecumenische beweging in Latijns-Amerika.⁹⁶ Dat rapport behandelt de relatie tussen de kerkelijke structuren en de gemeenschap van de Geest, een thema dat Alves ook persoonlijk na aan het hart ligt. Wanneer een van de gedelegeerden vraagt met welk gezag ISAL spreekt, merkt Alves op dat het interessant is dat de Farizeeërs ook een dergelijke vraag aan Jezus stelden.⁹⁷

In 1970 onttrekt Alves zich in een open brief aan de IPB, de kerk van zijn jeugd en theologische opleiding. Centraal thema van de brief is ‘vrijheid’: het Evangelie is een oproep tot vrijheid.

‘Door een bevrijdende gebeurtenis - de Exodus - leerde de geloofsgemeenschap haar God kennen. En de hele Bijbel is het verhaal van de strijd van God - die men-

⁹⁴ ‘Sei que a vida vale a pena’, in : *Tempo e Presença* 224(1987), 26-27.

⁹⁵ In: *Theology Today* 34(1977)1, 348-351 (351).

⁹⁶ ISAL, *Sobre la vida de las iglesias y el Movimiento Ecuem nico en América Latina*, Montevideo 1969.

⁹⁷ Geciteerd in: Orlando E. Costas, ‘Una nueva consciencia protestante: la III CELA’, in: *Pastoralia* 1(1978)2, 52-86 (71).

sen vrij wil maken - tegen de mensen zelf, die de voorkeur geven aan domesticatie, slavernij en afgoderij.⁹⁸

Hij komt tot de conclusie dat de kerk die vrijheid heeft verraden, dat de IPB 'vandaag aan de dag een groteske wederopstanding is van de meest weezinwekkende aspecten van het middeleeuws katholicisme'. Hij wenst zichzelf niet langer te beschouwen als ambtsdrager van zo'n kerk en is ervan overtuigd dat de geloofsgemeenschap al uit die 'samenzwering tegen vrijheid en liefde' is geëmigreerd, zoals eerder gebeurde door de Reformatie. Emigratie is gehoor gegeven aan de roep tot vrijheid, zegt Alves.

'Vandaar de nieuwtestamentische notie, dat wij geen blijvende woonstede hebben. Wij leven door de hoop op iets nieuws. Als het Nieuwe Testament gelijk heeft, dan is 'de Geest des Heren overal daar, waar vrijheid is'.⁹⁹

In de IPB vindt Alves geen vrijheid. 'Daarom is de tijd gekomen, om buiten haar om de gemeenschap des Geestes te zoeken', zo besluit hij zijn brief.¹⁰⁰

In een open brief aan zijn voormalige IPB-collega's, vier jaar later, stelt hij nog eens vast dat het klimaat van inquisitie, intolerantie en geweld niet iets van één moment was, maar het resultaat van wat jarenlang systematisch en zonder ophouden was gezaaid. Hij voegt daaraan toe dat velen hun mond hielden toen anderen aan de schandpaal werden genageld en pas toen het hen zelf ging betreffen, begonnen te spreken.¹⁰¹ Desondanks (of juist daarom) blijft hij zich beschouwen als protestant.¹⁰² Hij wordt lid (en predikant), eerst van de Igreja Cristã (de Confissão) Reformada, later van de Igreja Presbiteriana Unida (IPU), die in 1978 gevormd werd door een groep dissidente IPB-predikanten en -leden, onder wie ook Rubem Alves.¹⁰³

In 1971 krijgt Alves opnieuw de gelegenheid om in de Verenigde Staten een publicatie voor te bereiden. De toelage die hij ontvangt als gastdocent aan het Union Theological Seminary maakt het hem mogelijk de uitgave van een tweede boek voor te bereiden. Het verschijnt in 1972 onder de titel *Tomorrow's Child* en is dus opnieuw een boek dat werd geschreven 'in ballingschap'.¹⁰⁴ In het voorwoord bij de Braziliaanse uitgave van 1987 vraagt Alves aan de lezer excuses voor 'het serveren van opgewarmde koffie'.¹⁰⁵ Alves voelt in eerste instantie niet veel voor de heruit-

⁹⁸ *De locus van de bevrijding en de Igreja Presbiteriana do Brasil*, ontslagbrief aan de IPB 15-09-1970, vertaald door Klaus van der Grijp, in eigen beheer 1970.

⁹⁹ *De locus van de bevrijding en de Igreja Presbiteriana do Brasil*, ontslagbrief aan de IPB 15-09-1970, vertaald door Klaus van der Grijp, in eigen beheer 1970.

¹⁰⁰ Vgl. João Dias de Araújo, *Inquisição sem Fogueiras*, São Paulo, 1976, 140vv.

¹⁰¹ Vgl. Centro Ecumênico de Informação 97(1974), 5, geciteerd in Hans-Jürgen Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Salamanca 1985, 798.

¹⁰² Vgl. *From Paradise to the Desert*, 193.

¹⁰³ Aanvankelijk (Atibaia, 1978) als een federatie van lokale gemeenten en vanaf 1983 (in Vitória) in een officieel kerkverband (IPU).

¹⁰⁴ Alves vertelt daarbij over zijn steeds opnieuw citeren van Psalm 137, Vgl. *O enigma da religião*.

¹⁰⁵ 'Memórias', in *A Geração do Futuro*, 11-22.

gave in eigen land. Bij nader inzien echter stelt hij vast, onder meer op grond van de politieke ontwikkelingen in Brazilië (de mensen waren eerder, in 1984, de straat opgegaan om van hun dromen te zingen), dat het misschien wel meevalt met die opgewarmde koffie. Er is nog genoeg te doen, er zijn (naar de profeet Jeremia) nog genoeg bomen te planten.¹⁰⁶

3.4 Professor, psychoanalyticus en publicist (1974-)

In 1974, het jaar van de laatste ‘metamorfose’ en het begin van een lange periode van doceren en publiceren, wordt Alves benoemd als gewoon hoogleraar filosofie aan het Instituut voor Filosofie van de Menswetenschappen van de Universiteit van Campinas (UNICAMP). Dat is de universiteit waaraan hij tot zijn emeritaat verbonden zal blijven, in de stad die nu opnieuw zijn woonplaats is en waarvan hij later (1996) het ereburgerschap ontvangt. Later zal Alves schrijven dat hij zich in de eerste jaren aan de UNICAMP nog ongelukkiger voelde dan in zijn middelbare schooltijd in Rio de Janeiro. Iedereen in zijn omgeving daar was marxist. Hij niet, hoe hij aardig hij (de jonge) Marx ook vond.¹⁰⁷ Hij raakte er gemarginaliseerd, zonder vrienden en werd, naar eigen zeggen, als intellectueel niet gerespecteerd.

Na het afscheid van de eigen kerk en de daaraan gelieerde academische theologie is er ook een afscheid van bepaalde politiek-maatschappelijke idealen, van bepaalde bevrijdingstheologische redeneringen. Alves raakt ook verwijderd van vertrouwde referentiekaders als ISAL, onder meer door de voortgaande radicalisering én marginalisering van de organisatie, vooral na de opheffing van het secretariaat in 1973.¹⁰⁸ Daarbij moet worden aangetekend dat Alves in ISAL-kringen eerder, in reactie op *Tomorrow's Child*, al was bekritiseerd vanwege zijn ‘té theologische’ en te weinig Latijns-Amerikaanse invalshoek.¹⁰⁹ ISAL-uitgeverij Tierra Nueva weigerde zelfs de Spaanse vertaling ervan uit te geven.¹¹⁰ Alves’ afscheid van ISAL wordt echter pas in 1983 een officiële breuk, wanneer hij in reactie op een hoofdredactioneel artikel van de theoloog Jean-Pierre Bastian publiekelijk zijn abonnement op het blad *Cristianismo y Sociedad* opzegt.¹¹¹

In retrospectief vormen de beide voorwoorden van de Braziliaanse edities (1987) van *A Theology of Human Hope* en *Tomorrow's Child* een feitelijke aanvulling op Alves’ autobiografisch verslag van zijn ‘uittocht en ballingschap’ in *From Paradise to the Desert*.

In ‘Sobre deuses e caquis’, het voorwoord bij *Da Esperança*, constateert hij dat hij zijn theologie niet (meer) begint met een hoofdstuk ‘godsbewijzen’, maar dat (zijn) theologie er is om van te genieten, zoals je kunt genieten van een vrucht of van een gedicht. Theologie die mooi is, is een spel.¹¹² Niet voor niets luidt de titel van Alves’ lezingen aan het ISEDET in Buenos Aires, Argentinië, *Teología como Juego* (1981),

¹⁰⁶ Verwijzing naar de volksbeweging die het einde van de militaire dictatuur inluidde.

¹⁰⁷ Alves verklaart dat hij niet van de wetenschappelijke, maar van de jonge Marx hield, in: Gilberto Dimenstein en Rubem Alves, *Fomos maus alunos*, Campinas 2005 (7), 36v.

¹⁰⁸ Het jaar van de militaire staatsgrepen in Uruguay en Chili.

¹⁰⁹ Orlando E. Costas, *Theology of the crossroads in contemporary Latin America*, 205.

¹¹⁰ De vertaling verschijnt uiteindelijk in 1976, in Spanje, onder de titel *Los hijos del mañana*.

¹¹¹ ‘Carta de Rubem Alves’ in: *Cristianismo y Sociedad* 21(1983), 63-66.

¹¹² In: ‘Sobre deuses e caquis’.

een titel die in allerlei opzichten het verband met de twee ‘vanuit de ballingschap’ geschreven werken uitdrukt: theologie als spel, als taal van hoop, van verbeelding. Ook zonder verdere mogelijkheden van een academische theologische carrière blijft Rubem Alves actief deelnemen aan het theologische debat, vaak ook heel letterlijk. Alves is een veelgevraagd gastspreker en gastdocent. Naast en na ISAL raakt hij betrokken bij verschillende oecumenische, niet-gouvernementele organisaties (ngo’s) en instituten.

Hij is in 1970 mede-oprichter van het ISER (in Campinas, vanaf 1979 in Rio de Janeiro) en het CEDI in São Paulo/Rio de Janeiro. Het door CEDI vanaf 1978 uitgegeven kwartaal-tijdschrift *Tempo e Presença* is het eerste podium voor Alves’ columns: kronieken, commentaren bij het – geestelijk – leven van alledag. Later breidt dat podium zich uit naar onder andere *Comunidade e Justiça*, het orgaan van MUR Brasil (*Missão Urbana Rural*, de Braziliaanse afdeling van het gelijknamige programma van de Wereldraad van Kerken), en kranten als de *Diário Popular* van Campinas, de *Estado de São Paulo* en *Folha de São Paulo*, toonaangevende kranten met een landelijke verspreiding. Verder profileert Alves zich vanuit zijn academische werkkring vooral ook als filosoof en socioloog (van de godsdienst).

Een eerste opvallende publicatie is in 1975 *O enigma de religião*, een bundel essays over godsdienst en godsdienstsociologie, later gepopulariseerd en vele malen herdrukt onder de titel *O que é a religião*.¹¹³ De bundel is een soort schakel tussen Alves’ twee eerste werken en een reeks latere publicaties over en rond het thema van de godsdienst. Alves’ meest bekende publicatie op filosofisch gebied is *Filosofia da Ciência* (een ‘inleiding in het spel en z’ n regels’).¹¹⁴

Naast zijn hoogleraarschap filosofie werd Alves in 1980 ook benoemd aan de faculteit onderwijskunde van de Universiteit van Campinas. In dat verband trekt hij ten strijde tegen het Braziliaanse onderwijssysteem en met name tegen de manier waarop er geëxamineerd en geselecteerd wordt. Zijn inleidingen en essays over onderwijs en leren worden gebundeld in publicaties als *A alegria de ensinar*.¹¹⁵ Aan de faculteit is Paulo Freire (1921-1997) een van zijn collega’s. Freire doceert er, teruggekeerd uit ballingschap, in de jaren 1980-1990; hij krijgt er pas in 1985 een vaste benoeming, op voordracht en formele aanbeveling van Alves, die het eigenlijk een schande vond dat de universiteit zo’n aanbeveling vroeg.¹¹⁶

Sinds het begin van de jaren tachtig heeft Alves, opgeleid en erkend door de Braziliaanse Vereniging van Psychoanalyse (São Paulo), een psychoanalytische praktijk. Hij noemt zich een heterodox psychoanalyticus. Na de geboorte van dochter Raquel (1975) zet Alves zich aan het schrijven van kinderboeken. Inmiddels zijn er zo’n dertig verhalen in druk verschenen, met titels als ‘Het land van de dikke vingers’ en ‘Het gekooide vogeltje’.¹¹⁷

¹¹³ São Paulo, 1981.

¹¹⁴ São Paulo, 1981.

¹¹⁵ São Paulo, 1994.

¹¹⁶ Vgl. Ana Maria Araújo Freire, *A voz da esposa, a trajetória de Paulo Freire*.

¹¹⁷ *O país dos dedos gordos*, São Paulo 1997(7) en *O passarinho engaiolado*, Campinas 1997.

Alves onderhoudt een uitgebreide eigen website (www.rubemalves.com.br): *A casa de Rubem Alves*, het huis van Rubem Alves. De bezoeker krijgt er een virtuele rondleiding die via de hal naar de twee belangrijkste kamers van het huis leidt. Op de kamerdeuren staan naambordjes: *Carpe Diem* en *Tempus Fugit*; de kamers bieden toegang tot niet alleen een serie artikelen en columns, maar ook tot een korte biografie en een bibliografie.¹¹⁸ Verder zijn er uitstapjes naar de tuin, de keuken en de rommelzolder. Aan het eind van het bezoek kunnen in de virtuele winkels boeken (en video's en luisterboeken) van de auteur worden besteld en is er uiteraard alle gelegenheid voor (e-mail-)reactie en -correspondentie.

Alves woont nog altijd tegenover het seminarie waar zijn theologische loopbaan ooit begon. In een huis met vele kamers en een mooie tuin en een vegetarisch restaurant, waar iedereen welkom is.¹¹⁹ De website biedt de mogelijkheid om kennis te maken met Alves' leven van alle dag door middel van een uitgebreide bloemlezing van soms geïllustreerde teksten. Poëtische teksten van Alves zelf en anderen, artikelen en columns die al dan niet gebundeld in boekvorm zijn verschenen. Vanaf 1990 zijn veel van Alves' publicaties bundelingen van losse teksten. Die teksten zijn vooral te vinden in de rommelkamer (*quarto de badulaques*) van de website, misschien vooral om het losse karakter ervan te benadrukken. Terugkerende thema's zijn religie en geloof, onderwijs en politiek. Wat betreft religie en geloof is Alves' theologie een theologie in fragmenten geworden. Zijn theologie van het alledaagse is inderdaad een 'meditatie over het nu in het licht van de eeuwigheid', praktisch in de vorm van liturgische teksten en aarzelend in het zoeken naar woorden over en voor God.¹²⁰ In zijn meditaties gaat Alves vaak in op vragen of opmerkingen die hij ontvangt van lezers. Door zijn fundamentele en constante kritiek op het Braziliaanse onderwijsstelsel is Alves inspirator geworden van en betrokken geraakt bij alternatieve onderwijsexperimenten, tot in Portugal.¹²¹

Een andere constante in met name Alves' krantencolumns is het thema van de politiek. Bij één van de columns die Alves schreef voor de *Folha de São Paulo* hoort een opmerkelijk verhaal.¹²² In die column vergelijkt hij politiek met tuinmanschap en maakt hij het onderscheid tussen roeping en beroep.¹²³ Van alle roepingen, zegt Alves, is de politiek de meest verheven. Wat is er mooier dan van de stad (*polis*) een tuin voor iedereen te kunnen maken? Van alle beroepen is de politiek daarentegen het smerigst. Beroeps politici hebben alleen oog voor hun eigen tuintje en misbruiken wat eigenlijk een tuin voor iedereen is. Echte politici zouden tuinlieden moeten zijn, tuinlieden met passie voor die grote tuin voor iedereen. Naar aanleiding van die

¹¹⁸ Alves geeft ook ondertitels bij de beide naambordjes: 'het leven gebeurt in het heden', met een verwijzing naar Prediker 9:7, en 'het leven is kort' met een verwijzing naar Prediker 1:9. *Tempus Fugit* is bovendien de titel van een bundel columns, São Paulo 1990.

¹¹⁹ Zoals ik ondervond bij een bezoek aan Rubem Alves op 16 augustus 2007.

¹²⁰ Vgl. titel en ondertitel van *Teologia do cotidiano. Meditações sobre o momento e a eternidade*, São Paulo 1991.

¹²¹ Zie bijv. *Educação para a cidadania*, tekst van een toespraak gehouden op het Congresso Educação e Transformação Social van het Serviço Social do Comércio (SESC) in Santos in mei 2002. Vgl. ook, wat betreft een onderwijsexperiment in Portugal, *A Escola com que sempre sonhei sem imaginar que pudesse existir*, Campinas 2003.

¹²² *Educação para a cidadania*, tekst van een toespraak gehouden op het Congresso Educação e Transformação Social van het Serviço Social do Comércio (SESC) in Santos in mei 2002.

¹²³ 'Sobre política e jardinagem', *Folha de São Paulo*, 19-05-2000.

column werd Alves op een bepaald moment bij de pasbenoemde burgemeester van Campinas geroepen, Antônio da Costa Santos, die *Toninho do PT* werd genoemd. Toninho vroeg om advies, want hij wilde van de stad een tuin maken en een opleiding beginnen voor tuinlieden met roeping. Hij wilde Alves bij zijn project betrekken. Veel verder dan eerste gesprekken is het niet gekomen, een paar maanden later (in september 2001) werd Toninho vermoord.

Alves becommentarieert politieke gebeurtenissen met interesse voor de veranderende machtsverhoudingen en zonder zich al te zeer te binden aan partijpolitieke uitgangspunten. Groot is zijn sympathie voor campagnes tegen sociale ongelijkheid, honger en geweld, als die van Betinho.¹²⁴ Kritisch is hij ook in de relatie tot de politieke richting van zijn voorkeur.

Tijdens de presidentsverkiezingen van 1989 waarbij het met name ging tussen Fernando Collor de Melo en Lula stemde Alves op Lula. Uiteraard, verklaart hij later. Hij had er 'zelfs' een artikel over geschreven. Vervolgens was hem gevraagd een manifest ter ondersteuning van Lula te ondertekenen. Toen bleek dat het manifest een soort heiligverklaring was met Bijbelteksten en al, weigerde hij een dergelijke steun te betuigen. Alves vond dat de PT teveel theologische roeping had, hoe verklaarbaar dat misschien ook was vanwege de banden met bepaalde sectoren van de rooms-katholieke kerk. Er waren partijleden die zover gingen dat zij de partijkleur identificeerden met het bloed van Jezus. Politiek die God er bij haalt kan nooit tot iets goeds leiden, vindt Alves.¹²⁵ Dat soort politiek baart dictators.¹²⁶

In een publiek debat met (partij)politicus en antropoloog Darcy Ribeiro benadrukt Alves het belang van de individuele vrijheid van denken.¹²⁷ Dat debat gaat over de utopie. Alves verwerpt iedere gedachte aan een collectieve utopie, door Ribeiro verdedigd. Hij is bang voor het totalitaire karakter van de utopie. Alves gelooft hooguit in een utopie waarin andersdenkenden niet zomaar worden beschuldigd, waarin het individualisme en het recht om zelf te denken verdedigd worden. Hij verdedigt de eenzaamheid van de intellectueel en wil afstand houden tot de (partij-) politiek. Hij kan hooguit invloed uitoefenen door middel van het geschreven woord van literatuur die de visioenen, de beelden, de manieren van denken verandert.¹²⁸

¹²⁴ Zie hoofdstuk I.1.5.

¹²⁵ Vgl. 'Quarto de Badulaques XLIX', <www.rubemalves.com.br/quartodebadulaques_XLIX.htm>, 2004, waarin Alves eerst waarschuwt voor iedereen die God voor het eigen karretje spant, zoals de Noord-Amerikaanse president Bush die de oorlog in Irak rechtvaardigt door te wijzen op zijn dagelijks gesprek met Jezus.

¹²⁶ Alves noemt als voorbeelden het salazarisme in Portugal, het franquisme in Spanje, en Chili waar de strijdkrachten Maria tot generaal hadden benoemd.

¹²⁷ Het debat vond plaats in 1995 als onderdeel van het televisieprogramma *Diálogos Impertinentes* van de Pontificia Universidade Católica de São Paulo en het dagblad *Folha de São Paulo*. Dary Ribeiro (1922-1997), antropoloog, publicist en politicus was korte tijd Minister van Onderwijs in de periode Goulart (1962-1963) en was senator voor de sociaal-democratische PDT (*Partido Democrático Trabalhista*).

¹²⁸ Zie *Diálogos Impertinentes – Reportagens e artigos* <<http://uol.com.br/dialogos/diag03a.htm>> 02-081999.

4. THEOLOGIE IN LATIJNS-AMERIKA

4.0 Inleiding

Na de inleidende paragrafen over Alves' Braziliaanse, kerkelijke en meer persoonlijke achtergrond is nu aandacht voor de geschiedenis en de rol van de theologie in Latijns-Amerika op zijn plaats. We kunnen – zoals Bert Schuurman doet – kijken naar kenmerkende verschillen als progressieve en conservatieve, rooms-katholieke en protestantse of Spaans-geschreven en Portugees-geschreven theologie.¹²⁹ Aan de hand van die kenmerken is Alves' theologie progressief, protestants en Portugees-geschreven. In hoofdstuk V worden die kenmerken verder genuanceerd. In deze paragraaf wordt Alves' theologie in een historisch perspectief geplaatst. Het gaat daarbij om een verbreding van de biografische context die in de vorige paragraaf aan de orde kwam. Aan de hand van voorbeelden van periodisering van de geschiedenis van kerk en theologie in Latijns-Amerika worden de mogelijk kenmerkende verschillen verbonden met belangrijke historische ontwikkelingen van het continent. Het gaat daarbij ook nadrukkelijk om een voorzichtige poging de bredere context van juist Alves' theologie te verhelderen. De geschiedenis van kerk en theologie in Latijns-Amerika is uiteraard veel complexer en de meer recente ontwikkelingen genuanceerder. De vraagstelling beperkt zich echter tot de theologie van een Braziliaanse protestant.

Na de voorbeelden van periodisering wordt eerst aandacht gevraagd voor de vraag naar de rol van de theologie in de veranderende verhoudingen tussen kerk en staat en samenleving. Daarna wordt de vraag gesteld naar de ontmoeting tussen cultuur en christelijk geloof, als uitdaging aan de Latijns-Amerikaanse theologie. Beide vragen komen uitgebreider terug in respectievelijk hoofdstuk III en hoofdstuk IV, waarin Alves' relatie tot respectievelijk de Latijns-Amerikaanse theologie van de bevrijding en de Latijns-Amerikaanse literatuur aan de orde komen. Evenmin als deze studie heeft deze paragraaf de pretentie de geschiedenis en meer recente ontwikkelingen van kerk en theologie in Latijns-Amerika uitputtend te behandelen.

4.1 Geschiedenis

De Argentijnse theoloog Enrique Dussel deelt de geschiedenis van kerk en theologie van Latijns-Amerika in zes perioden. Zijn uitgangspunt is dat die geschiedenis moet worden verstaan vanuit de dialectiek van overheersing en bevrijding, van centrum en periferie.¹³⁰ Dussel maakt voor de eerste twee perioden, een onderscheid

¹²⁹ L. Schuurman, 'Nuances in de bevrijdingstheologie', in: *Wereld en Zending* 6(1977)4, 304-318 (304).

¹³⁰ Vgl. Enrique Dussel, 'Sobre la historia de la teología en América Latina', in: Enrique Ruíz-Maldonado (red.), *Liberación y cautiverio*, Ciudad de México 1976, 19-68 en 'Hipótesis para una historia de la teología en América Latina', in: Pablo Richard, *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, San José 1980, 401-452, geciteerd en samengevat door Bernard Höfte, *Bekering en bevrijding. De betekenis van de Latijns-amerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie*, Hilversum 1990, 163vv.

tussen een profetische theologie als protest tegen de Iberische veroverings- en evangeliseringsdrang (vanaf 1511) en de theologie van de koloniale christenheid die werd beheerst door het scholastieke denken van na Trente (1553-1808). Belangrijkste vertegenwoordiger van de profetische theologie was de dominicaan Bartholomé de las Casas (1484-1566).

In de derde en vierde periode (vanaf 1808) ontwikkelde zich een 'praktisch-politieke' theologie 'in het licht van de neo-koloniale emancipatie van de creoolse oligarchieën' die gekenmerkt werd door een assimilatie met de liberale politieke opvattingen van Verlichting en revolutie in Europa.¹³¹ Die theologie stond tegenover een neo-koloniale 'conservatief-defensieve theologie' (1831-1930) die een traditionalistische en integralistische reactie vormde en gebaseerd was op een sociale filosofie van het paternalisme, gebaseerd op de idee van een natuurlijke hiërarchische ordening van de maatschappij.¹³²

De vijfde en zesde periode (vanaf 1930) zijn periodes van een theologie van de nieuwe christenheid (1930-1962) die reformistisch was en 'ontwikkelingsideologisch', en de theologie van de bevrijding (vanaf 1962).

Meer in het bijzonder met betrekking tot Brazilië stelt Hubert Lepargneur dat tot aan het 2e Vaticaanse Concilie de rooms-katholieke theologie zich zo ongeveer beperkte tot commentaar op de Romeinse en conciliaire teksten.¹³³ Voor een samenvatting van de geschiedenis van de theologie in Brazilië gebruikt de lutherse theoloog Ervino Schmidt een met die van Dussel vergelijkbare indeling in perioden die is gemaakt door Riolando Azzi. Azzi verstaat onder theologie de reflectie 'op het door het volk geleefd geloof, verbonden met de manier waarop de kerk zichzelf verstaat in verschillende perioden' en hij karakteriseert de katholieke theologie naar die perioden.¹³⁴ Op grond van Lepargneurs kritische samenvatting van de Braziliaanse theologiegeschiedenis, waarin hij focust op de relatie theologie en macht of centra van macht, kan toch voor elke periode worden verwezen naar de tegenstemmen van meer of minder onafhankelijke theologische denkers.

In de (1) koloniale periode (1500-1759) vormen kerk en staat de ene *crisandade*, maar anders dan in de Middeleeuwen heerst de staat over de kerk. In Latijns-Amerika bereikt de kerk het volk door middel van de structuren van de koloniale mogendheden. Schmidt refereert aan een *catolicismo guerrero*, religie van de *conquista*, van de heilige oorlog van een kerk en een theologie die gebaseerd zijn op het principe dat buiten de *crisandade luso-brasileira* geen heil is. Belangrijke tegenstemmen komen van jezuïeten. Lepargneur refereert aan de cyclus van de catechese en memoreert José de Anchieta (1534-1597), Spaanse jezuïet, stichter van de stad São Paulo en ook wel apostel van Brazilië genoemd alsmede Antônio Vieira (1608-1697), Portugese jezuïet, missionaris en beroemd prediker. Beiden verdedigers van

¹³¹ Bernard Höfte, *Bekering en bevrijding*, 164.

¹³² Bernard Höfte, *Bekering en bevrijding*, 164.

¹³³ Hubert Lepargneur, 'A teologia católica romana no Brasil', in: *Tendências da teologia no Brasil*, São Paulo 1997, 59-131 (69).

¹³⁴ Vgl. Ervino Schmidt, 'Teologia no Brasil - análise histórico-sistemática', in: *Teologia no Brasil: teoria e prática*, ASTE, São Bernardo do Campo 1985, 19-32.

de rechten van de inheemse bevolking, Vieira ook voorstander van de afschaffing van de slavernij.¹³⁵

De tweede periode is de periode (1759-1840) van de (strijd om de) Onafhankelijkheid (1822). Het is de periode van crisis van de *crisandade*, die wordt gemarkeerd door de uitzetting (1759) van de jezuïeten door het Portugees gezag (in de persoon van de markies van Pombal) en de hervorming van de universiteit van Coimbra (Portugal) en daarmee de introductie van de ideeën van de Franse encyclopedisten. Een deel van de rooms-katholieke clerus kiest voor de verbinding geloof met liberalisme en meer nationale kerk. Lepargneur noemt deze periode romantisch, eclectisch, monastisch en gallisch en verwijst naar Francisco de MontAlverne (1784-1885) en Diogo Antônio Feijó als voorbeelden van politiek invloedrijke theologen. Feijó was na het aftreden van Brazilië's eerste keizer, Pedro I (1831) enkele jaren regent.

De derde periode is die van de katholieke reformatie (1840-1920) die het herstel van het kerkelijk hiërarchisch gezag beoogt, niet meer naar het model van de *crisandade*, maar van- uit een meer dualistisch denken dat de scheiding van kerk en staat heeft geaccepteerd en dat maatschappelijke betrokkenheid van de clerus ontmoedigt. Daartegenover is er de stem van de in België geboren *padre* Júlio Maria die klaagt dat de clerus zich heeft opgesloten in de sacristie en afgewend van het volk en dat er in feite twee maatschappelijke krachten zijn, de kerk en het volk. Júlio Maria pleit voor een meer pastorale theologie die vooral ook het onderwijs van het volk ter hand moet nemen.¹³⁶

Daarop volgt als vierde periode die van de Katholieke Restauratie. Nadat de scheiding tussen kerk en staat in 1891 een feit is geworden, ontstaat in de 20e eeuw een vernieuwingsbeweging die in die lijn verder gaat, in een combinatie van nationalisme en militant katholicisme. Daarin speelt Alceu Amoroso Lima (1893-1983) een belangrijke rol. Nadat hij zich had aangesloten bij de beweging van het *modernismo brasileiro* (1922), bekeerde hij zich in 1928 en raakte hij betrokken bij het *Centro Dom Vital*, centrum van het zgn. katholiek humanisme. Amoroso Lima is verantwoordelijk voor het oprichten van verschillende rooms-katholieke universiteiten en wordt uiteindelijk rector van de staatsuniversiteit van Rio de Janeiro. Hij is één van de vertegenwoordigers van Brazilië op het Tweede Vaticaans Concilie en mede-oprichters van de christen-democratische partij. Tijdens de militaire dictatuur is hij in zijn columns in de belangrijkste dagbladen een spraakmakend criticus van alle beperkingen van met name de persvrijheid.

Een beschrijving van de ontwikkeling van de theologie in Latijns-Amerika van de afgelopen veertig, vijftig jaar valt bijna onvermijdelijk samen met de beschrijving van de ontwikkeling van de bevrijdingstheologie.¹³⁷ De jaren zeventig en tachtig van de 20e eeuw vormen dan de periode van ontstaan en hoogtepunt van de bevrijdingstheologie; de jaren zestig zijn de jaren van voorbereiding en vanaf de jaren

¹³⁵ Hubert Lepargneur, 'A teologia católica romana no Brasil', in: *Tendências da teologia no Brasil*, São Paulo 1997, 59-131 (71).

¹³⁶ Hubert Lepargneur, 'A teologia católica romana no Brasil', 71.

¹³⁷ Zie verder hoofdstuk III,3.

negentig zou er sprake kunnen zijn van nieuwe tendensen en koersen.¹³⁸ De verschillen en nuances die zijn aan te brengen in de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie, gelden uiteraard ook voor de theologie in Latijns-Amerika in het algemeen. Van belang in de geciteerde overzichten is de dialectische verhouding tussen een theologie van de status quo en een meer kritische theologie die het kerkelijk uitgangspunt centraal stelt. Het gaat dan uiteraard om de rooms-katholieke theologie, protestantse theologie doet er niet toe in die verhouding. Kennis van de geschiedenis van de rooms-katholieke theologie in Latijns-Amerika draagt zeker bij aan een beter begrip van de rooms-katholieke bevrijdingstheologie. En draagt ook bij aan een beter begrip voor Alves' kritische houding ten opzichte van theologie die belangrijk gevonden wil worden, of dat nu is door de kerk of door wetenschap, politiek en samenleving.¹³⁹

4.2 *De rol van de theologie in Latijns-Amerika*

Is Lepargneur vooral kritisch ten aanzien van de eigen bijdrage van de theologie in Latijns-Amerika, Henk Vijver vraagt zich af hoe het toch komt dat de theologie in een in ieder geval overwegend christelijk continent in zo'n marginale positie verkeert.¹⁴⁰ Voor wat betreft de protestantse theologie is dat inderdaad begrijpelijk, het protestantisme bestaat uit minderheden met eigen theologische opleidingen. De marginaliteit van de rooms-katholieke theologie zou volgens Vijver kunnen samenhangen met datzelfde fenomeen: ook de rooms-katholieke theologie wordt beoefend aan kerkelijke instellingen, op geen enkele Latijns-Amerikaanse staatsuniversiteit is er een theologische faculteit te vinden.

Vijver vraagt zich vervolgens af wat dat betekent voor de wijze van theologiseren in Latijns-Amerika en probeert dan vanuit de historische achtergrond ervan iets te zeggen over nieuwe tendensen, met name binnen de bevrijdingstheologie. Tot aan de tijd van de onafhankelijkheid van Latijns-Amerika fungeert de rooms-katholieke theologie vooral als een instrument ter rechtvaardiging van de eenheid van kerk en (koloniale) staat. De onafhankelijkheidsstrijd aan het begin van de negentiende eeuw verdeelt de kerk: de lagere clerus doet actief mee in die strijd, hogere clerus keert zich daar tegen. Het Vaticaan veroordeelt de Latijns-Amerikaanse revoluties tot twee maal toe. De nieuwe Latijns-Amerikaanse staten baseren zich naar Noord-Amerikaans voorbeeld op grondwetsprincipes die uitgaan van de scheiding tussen kerk en staat, universiteiten worden opgericht naar Frans model, het wetenschapsideaal is positivistisch. De theologie verdwijnt van de universiteit.

Het antwoord van kerk en theologie vat Vijver samen als dat van buitenstaanders die vanuit een gettopositie, van bewegingen die zich maatschappelijk en theologisch goed hebben georganiseerd, een negatieve visie op samenleving en wetenschap hebben ontwikkeld.¹⁴¹

¹³⁸ Vgl. Carlos Palacio, 'Verplaatsing van de theologie, veranderingen in kerk en maatschappij. Recente wegen van de theologie in Brazilië', in: *Concilium* (2002)3, 72-78 (73).

¹³⁹ Vgl. 'Teologia crepuscular', 11.

¹⁴⁰ H.W. Vijver, 'Uitdagingen voor de theologie in Latijns-Amerika', in: K.U. Gäbler (ed.), *Ge-loof dat te denken geeft. Opstellen aangeboden aan H.M. Kuitert*, Baarn 1989, 275-289 (275).

¹⁴¹ 'Uitdagingen voor de theologie in Latijns-Amerika', 278.

Ook bevrijdingstheologen, stelt hij, staan in deze traditie: een rooms-katholieke traditie, waarin de kerk een normatieve instantie is, het geloof gegrond is op het gezag van de kerk en de visie op de samenleving negatief. Vijver ziet in de ontwikkelingen die zich in de jaren tachtig van de 20ste eeuw hebben voorgedaan in de omgang van de bevrijdingstheologie met haar context, een tendens in de richting van een werkelijke ontmoeting. Hij noemt met name de uitdaging aan kerk en theologie om ook in culturele zin een bijdrage te leveren en wijst daarbij op de aandacht die er is voor de literatuur van het continent. De ontmoeting tussen theologie en cultuur, tussen Latijns-Amerikaanse theologie en Latijns-Amerikaanse cultuur, kan alleen plaatsvinden als de theologie haar kerkelijk getto verlaat.¹⁴²

Voor Alves is de ontmoeting tussen theologie en cultuur heel concreet en heeft de wederzijdse uitdaging van cultuur en theologie een steeds prominenter plaats gekregen. Het gaat Alves vooral om het ontwikkelen van een nieuwe theologische taal die zowel Bijbelse waarheden als culturele uitdrukkingen in algemene zin serieus neemt. Volgens Alves moet theologie Gods essentie in de oorspronkelijke zin bestuderen en van alle verflagen ontdoen; voor Alves kunnen ook dichters en schrijvers, schilders en componisten theoloog zijn.¹⁴³ Als het gaat om de ontmoeting tussen de Latijns-Amerikaanse theologie en de Latijns-Amerikaanse cultuur zal ook het begrip context aan de orde moeten komen. In eerste instantie is dan de vraag naar de oorspronkelijke context aan de orde

4.3 Context: het volk van Latijns-Amerika

Voor een nuancering van het begrip context of van het eigene van de Latijns-Amerikaanse cultuur zijn de verschillende benaderingen van het fenomeen van de volksreligiositeit of volksvroomheid van belang.¹⁴⁴ De vraag naar de oorspronkelijke context of het eigene van Latijns-Amerika is niet eenvoudig te beantwoorden.

Martien Brinkman onderscheidt drie bevolkingsgroepen die in relatie tot het Evangelie hun eigen inculturatie creëerden: de Indianen, de Afro-Amerikanen en de Europese immigranten.¹⁴⁵

Bert Schuurman verbindt dat onderscheid met drie geografisch bepaalde gebieden: met Mexico waar een vermenging plaatsvond van christelijke elementen met overgeleverde waarden uit de oorspronkelijke culturen van Azteken en Maya's, met Brazilië en de sterke invloed van Afrikaanse en 'afrikaniserende' noties, met het gebied van de Río de la Plata (Argentinië, Uruguay en Paraguay) waar de combinatie bestaat van christelijke geloofsbeleving met uit Spanje en Italië afkomstige religieuze besef.¹⁴⁶

¹⁴² 'Uitdagingen voor de theologie in Latijns-Amerika', 285-289.

¹⁴³ Zie onder meer hoofdstuk IV.2.2.1

¹⁴⁴ Vgl. José Míguez Bonino, 'De volksvroomheid in Latijns-Amerika', in: *Concilium* (1974)2, 147-157.

¹⁴⁵ Martien E. Brinkman, 'Nieuwe Latijns-Amerikaanse beelden van Jezus – een christologische benadering', in: *Tijdschrift voor de Theologie* 49(2009)3, 273-286 (279).

¹⁴⁶ L. Schuurman, 'Nuances in de bevrijdingstheologie', 310. De indeling zou kunnen

Hij wijst daarbij op de nuance van het verschil tussen de volksreligiositeit in de min of meer ongebroken samenleving van het platteland en de meer geurbaniseerde streken. José Míguez voegt daar aan toe dat, door de massale emigratie van het platteland naar de stad, de meerderheid van de Latijns-Amerikaanse bevolking uiteindelijk in de stad zal wonen.¹⁴⁷ De beoordeling van de volksreligiositeit levert ook binnen de bevrijdingstheologie interessante discussies en tegenstellingen op. Er is de negatieve visie op volksreligiositeit van met name Juan Luís Segundo, die geen vertrouwen heeft in de 'intuïtieve en creatieve capaciteiten' van het volk. Daartegenover staat een theologie van of vanuit de marge, van het volk dat intuïtief weet wat echt religieus is en wat niet. Het is God, wat Schuurman die positieve benadering samen, die spreekt door het volk, het volk dat medium is van openbaring.¹⁴⁸ De marge is spreekplaats van God tegenover het kerkelijk apparaat, is beweging tegenover stilstand. Een derde standpunt is dan de poging om zowel 'het populistische als het elitistische extreem te vermijden'.¹⁴⁹ Schuurman concludeert dat het belang van de derde benadering ligt in een historische analyse van de volksreligiositeit die de volgende twee noties benadrukt: de ene kant is die van het protest tegen een opgedrongen christendom, de andere kant kent de onmacht, de toestand van vervreemding.

'Anders gezegd: de werkelijke ontmoeting tussen Jezus van Nazaret en de latijns-amerikaanse cultuur heeft nog niet plaatsgevonden. Het is vrijwel onmogelijk in de tragische Jezus of de ongenaakbare byzantijnse heerser hem te herkennen die met innerlijke ontferming bewogen was!'¹⁵⁰

4.4 Ontmoeting

Het lijkt een dubbele uitdaging aan de Latijns-Amerikaanse theologie: een ontmoeting met Jezus en een ontmoeting met de cultuur. De mogelijke typen geloofsvorming die de Braziliaanse theoloog Danilo Streck onderscheidt, zouden kunnen worden gebruikt voor de theologie om aan te geven hoe theologie de ontmoetingen kan voorbereiden. Streck zet transmissie (kennisoverdracht) naast evangelisatie (getuigenis) en transformatie (de werkelijkheid kennen om haar te transformeren).¹⁵¹

Eerder is gesteld dat Latijns-Amerikaanse theologie vooral wordt beoefend in kerkelijke kaders, aan kerkelijke opleidingen, met nadruk op kennisoverdracht (naar binnen) en getuigenis (naar buiten). De bevrijdingstheologie is dan theologie die wil transformeren.

worden uitgebreid met bijvoorbeeld het Andes-gebied als een vierde gebied. Juist in Bolivia en Peru is de relatie tussen christendom en de oorspronkelijke Quechua- en Aymara-culturen actueel.

¹⁴⁷ José Míguez Bonino, 'De volksvroomheid in Latijns-Amerika', 149. Was de verhouding platteland-stad aan het eind van de 19de eeuw 70%-30%, aan het eind van de 20ste eeuw zal dat precies omgekeerd zijn, voorspelt hij. Hij heeft het goed gezien.

¹⁴⁸ L. Schuurman, 'Nuances in de bevrijdingstheologie', 310v.

¹⁴⁹ L. Schuurman, 'Nuances in de bevrijdingstheologie', 312v.

¹⁵⁰ L. Schuurman, 'Nuances in de bevrijdingstheologie', 314.

¹⁵¹ Danilo R. Streck, 'Uma prática em busca de teoria: reflexões sobre os sentidos da educação cristã', in: *Estudos de Religião* XI(dezembro 1996)12, 45-60 (54).

In zijn analyse van de ‘verplaatsing’ van de theologie en de veranderingen in kerk en samenleving in Brazilië vat Palacio de ontwikkelingen samen in enkele ‘sporen’. De theologie is in een moeilijke en eenzame positie gebracht, stelt hij. ‘Ze ondergaat een dubbele verwezing: kerkelijk en sociaal.’¹⁵² De theologie is weeskind geworden van een heterogeen kerkelijk leven. Dat geldt uiteraard niet alleen voor de rooms-katholieke kerk, maar voor alle kerkelijk leven in een snel veranderende samenleving. De theologie tendeert (opnieuw) in de richting van de universiteit. Juist in Brazilië is officiële erkenning door de staat van theologische faculteiten aan de orde. En juist daarom, zegt Palacio, zou theologie, theologie in de pluriforme samenleving van Brazilië, zich (opnieuw) haar eigen rationaliteit en haar eigen rol terdege bewust moeten zijn.¹⁵³ De rationaliteit van ‘fragmenten’ van de pluriforme samenleving, van sociale minderheden, van vrouwen, van religie en geloof. In ieder geval moet de theologie beseffen dat zij een eigen bijdrage kan leveren aan de gemeenschappelijke zingeving, al dan niet op de universiteit.

Rubem Alves draagt onmiskenbaar bij aan de gemeenschappelijke zingeving van de pluriforme Braziliaanse samenleving, onder meer vanuit de eigen rationaliteit van zijn poëtische theologie van het alledaagse die traditionele kerkelijke grenzen en kerkelijke opleidingen doorbreekt en zó voorwaarden schept voor een werkelijk ontmoeting met Jezus in de context van de Latijns-Amerikaanse, Braziliaanse cultuur.

5. CONCLUSIES

Hoofdstuk I is een inleidende beschrijving van Rubem Alves’ leven en werken, van de politieke en kerkelijke context van zijn theologie. Om te beginnen de context van Brazilië, met bijzondere aandacht voor de periode van de militaire dictatuur (1964-1985), een periode die min of meer samenvalt met Alves’ werkzame leven. In de geschiedenis van het moderne Brazilië zijn verschillende constanten aan te wijzen die bepalend zijn geweest – en dat misschien nog altijd zijn – voor de maatschappelijke verhoudingen.

Eén daarvan is de tegenstelling tussen arm en rijk. De inkomensongelijkheid in Brazilië is een van de grootste van de geïndustrialiseerde landen. Geografisch is er de tegenstelling tussen het welvarende zuiden en het verarmde noordoosten dat desondanks veel politieke invloed bleef houden. Binnenlandse migratie hoort bij die tegenstelling, zoals ook uit Alves’ familiegeschiedenis blijkt.

Brazilië’s geschiedenis is een geschiedenis van revoluties, van de revolutie tegen de monarchie, van de strijd om de macht tussen deelstaten, van de greep naar de macht door militairen. Een van de hoofdrolspelers in die geschiedenis is Getúlio Vargas, leider van de revolutie van 1930, architect van de Nieuwe Staat en daarmee voorloper van zowel de snelle maatschappelijke veranderingen in de periode 1956-1965 als de militaire staatsgreep van de 1964. In de geschiedenis van conflicten tussen presi-

¹⁵² Carlos Palacio, ‘Verplaatsing van de theologie, veranderingen in kerk en maatschappij’, 77.

¹⁵³ Carlos Palacio, ‘Verplaatsing van de theologie, veranderingen in kerk en maatschappij’, 78.

dent en parlement, tussen deelstaten en politici is er ook die van conflicten in de verhouding tussen kerk en staat. Daarin spelen onder anderen keizer Pedro II en de presidenten Vargas en Dutra een rol, de eerste met name in het proces van scheiding tussen kerk en staat. Daartegenover decreteert Vargas een grondwet waarin de rooms-katholieke kerk haar voorrechten terugkrijgt en worden onder Dutra, in de periode van herdemocratisering, bij de grondwetsherziening kerk en staat opnieuw gescheiden. De scheiding tussen kerk en staat betekent in feite de erkenning van de rechten van religieuze minderheden, waaronder de protestantse minderheid. Die erkenning legt in ieder geval de basis voor de ontwikkeling van het kleurrijke scala van megagrote tot heel kleinschalige kerkgenootschappen. Alves' referentiekader is dat van de *Igreja Presbiteriana do Brasil*, een kerk die aanvankelijk model staat voor de openingen in oecumenische verbanden binnen en buiten Brazilië, maar daarna voorop gaat in de toepassing van dictatoriale onderdrukingsmechanismen.

Alves' theologische opleiding staat, met name door de invloed van de persoon en het onderwijs van Richard Shaull, Noord-Amerikaans theoloog van de revolutie, in het teken van een kerkelijk klimaat van vernieuwing. In de jaren van zijn predikantschap is Alves actief betrokken bij de (internationale) christelijke studentenbeweging en bij het organiseren van en deelnemen aan nationale en continentale interkerkelijke conferenties. Van invloed op Alves theologisch-kerkelijke plaats en perspectief is vooral de oprichting van de ISAL (*Igreja e Sociedade em América Latina*) in 1961. Vanaf het begin is Alves betrokken bij ISAL dat als een geïnstitutionaliseerd platform van de oecumenische beweging in Latijns-Amerika in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw een belangrijke rol speelt in een nieuw spreken over God en een nieuw visie op de geloofsgemeenschap. Tegen die achtergrond schrijft Alves zijn M.D.-scriptie *A theological interpretation of the meaning of revolution in Brazil*, waarin hij de revolutionaire situatie van het Brazilië van president Goulart (1961-1964) theologisch interpreteert.

De staatsgreep van 31 maart 1964 betekent voor Alves niet alleen het begin van een periode van politieke onzekerheid, maar ook van verwijdering tussen hem en het kerkelijk-theologisch kader. De Braziliaanse dictatuur brengt onderdrukking en ballingschap voor critici. De dictatuur verscherpt de tegenstellingen binnen en tussen kerken, tussen kerkelijke organisaties en de overheid. De geschiedenis van de Braziliaanse oecumenische beweging wordt daardoor een geschiedenis van oppositie tegen het militair bewind. Alves raakt daarbij heel persoonlijk betrokken. Zo is Alves' levensgang en theologische ontwikkeling onmiskenbaar verbonden met de geschiedenis van Brazilië, van de Braziliaanse kerken en aan kerken gerelateerde initiatieven.

Alves' jaren van al dan niet vrijwillige ballingschap vallen samen met de meest repressieve jaren van de militaire dictatuur (1967-1974). Voor theologen die in een klimaat van vernieuwing gevormd zijn, zoals Alves, blijkt ook in de kerk geen ruimte. Alves' noodgedwongen afscheid van de presbyteriaanse kerk is vooral een afscheid van de kerkelijke repressie. Na het afscheid van de kerk van zijn jeugd neemt Alves afscheid van theologieën die hij teveel als keurslijf is gaan ervaren. Daartegenover ontwikkelt Alves zijn theologie ten behoeve van een gemeenschap van christenen, die hij 'de gemeenschap van de hoop' noemt. Over en voor die gemeen-

schap schrijft hij uitvoerig in de boeken van zijn ballingschap, in latere meditaties en bijdragen aan conferenties, in min of meer wekelijkse columns en kronieken. In alle snelle veranderingen van met name het Brazilië van ná de militaire dictatuur is de oecumenische beweging van de niet-gouvernementele organisaties die vanuit de kerken zijn ontstaan, een vooraanstaande maatschappelijke rol gaan spelen. Alves heeft zijn theologie ontwikkeld tegen de achtergrond van die veranderingen, in een kritische dialoog met de betrokken instanties en partijen. Een dialoog met de ‘relevante anderen’, zegt Alves, die zo breed mogelijk gevoerd moet worden.¹⁵⁴

¹⁵⁴

Vgl. *O enigma da religião*, 28.

HOOFDSTUK II

ALVES' THEOLOGIE IN THEMA'S

Presentatie van Alves' theologie op grond van een indeling in drie perioden en aan de hand van een aantal thema's

0. INLEIDING

In dit hoofdstuk wordt Alves' theologische ontwikkeling beschreven op grond van een indeling in drie periodes en aan de hand van een aantal thema's en kernwoorden. De voorgestelde periodisering en thematisering verloopt langs vloeiende lijnen; perioden en thema's lopen in elkaar over, hoezeer er ook momenten van werkelijk afscheid en formele breuken zijn aan te wijzen. De belangrijkste thema's van Alves' theologie zijn eerder grondtonen en doorlopende draden dan onderscheiden fasen of perioden, eerder accenten in de ontwikkeling van een eigen theologie dan op zichzelf staande studies of monografieën.¹⁵⁵

De indeling in drie perioden is voor de eerste periode gebaseerd op Alves' eigen biografisch schema, het onderscheid tussen een tweede en derde periode is meer thematisch, gerelateerd aan Alves' belangrijkste publicaties.¹⁵⁶

1. 1961-1974 : Reconstructie van de theologie.
2. 1974-1990 : Het raadsel van de religie.
3. 1990- : Theologie van het alledaagse.

In de eerste periode staat Alves' dissertatie centraal, het boek waarmee hij zijn naam vestigt en zijn, al dan niet gezochte, faam als – protestants en Braziliaans – bevrijdingstheoloog.

Gestimuleerd door de theologie van de revolutie en de veranderingen in plaats en perspectief van kerken en geloofsgemeenschappen werkt Alves zijn theologie van de hoop uit, als een eigen, door Latijns-Amerika bepaald antwoord op de theologische uitdaging van de jaren zestig van de twintigste eeuw. Alves zoekt daarbij heel concreet aansluiting bij de grote politieke thema's van die periode: ontwikkeling-ontwikkeling, onderdrukking-bevrijding. Het kernwoord 'hoop' concretiseert hij in beschouwingen over de geloofsgemeenschap en het Koninkrijk van God. Een belangrijk deel van de eerste periode, ingegaan als een zoektocht naar nieuwe theologische inhouden, wordt gekleurd door de pijnlijke ervaringen van zijn ballingschap.

¹⁵⁵ Eén van de beelden die Alves gebruikt voor theologie is, dat van het spinnenweb, in: 'Teologia crepuscular', in: *Notas* (1994)2, 12.

¹⁵⁶ Leopoldo Cervantes-Ortiz onderscheidt in zijn studie over Alves' theologie zes perioden en maakt een meer formele indeling, verbonden aan theologische studie en predikantschap (1956-'64); dissertatie/verblijf in de VS (1964-1969); losmaking (1970-1971) en verwijdering (1972-1975) van kerkelijk en theologische verbanden; het zoeken naar (1975-82) en realiseren (vanaf 1982) van nieuw theologisch denken, dat wordt gemarkeerd door de publicatie van *Creio na ressurreição do corpo* (1982). Vgl. *Series de sueños*, 14-15.

Vanaf Alves' definitieve terugkeer naar Brazilië en zijn academische aanstelling ligt in de tweede periode het accent meer op publicaties op godsdienstwetenschappelijk (godsdienst- sociologisch) terrein, en wordt het theologisch werk steeds meditatiever, poëtischer. In dat verband wordt het thema van de incarnatie behandeld. Incarnatie is het thema dat Alves zelf in zijn beschouwingen over religie centraal stelt.

De Edward Cadbury-lezingen van 1990 markeren de overgang naar een derde periode, een literair gesproken vruchtbare periode, waarin Alves op velerlei terrein publiceert.¹⁵⁷ Tegenover het bevrijdingstheologische denken dat hij associeert met de hitte van de dag, verbindt Alves zijn latere wijze van reflecteren graag met de schemering, het moment bij uitstek waarop mensen mijmeren over de dingen van de bijna voorbijge dag.¹⁵⁸ Zo'n theologie van de schemering houdt zich niet bezig met grote waarheden, maar zoekt nieuwe woorden om het spreken over God te verbinden met de ervaringen van alledag. Daarom gaat in de derde periode over theologie als poëzie en theologie van het alledaagse.

1. RECONSTRUCTIE VAN DE THEOLOGIE (1961-1974)

Belangrijkste publicaties:

**A theological interpretation of the meaning of revolution in Brasil* (1964)

**Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología* (1969)

**A theology of human hope / Da Esperança* (1969)

**A Comunidade da esperança* (1969)

**Tomorrow's Child / A Geração* (1972)

Vanaf 1961 raakt Alves betrokken bij ISAL (*Igreja e Sociedade em América Latina*), die, geïnstitutionaliseerd in zeven landen, in de jaren zestig en zeventig een belangrijke rol speelt in een 'nieuw spreken over God en een nieuwe visie op de geloofsgemeenschap'.¹⁵⁹ Tegen die achtergrond en tegen de achtergrond van de politieke situatie van Brazilië waar na de zelfmoord van president Vargas in 1955 en na het onverwachte aftreden van president Quadros in 1961 lange periodes van sociale onrust heersten, in 1964 gevolgd door de staatsgreep, schrijft Alves zijn M.D.-scriptie *A Theological Interpretation of the Meaning of Revolution in Brazil*. Daarin interpreteert hij theologisch de revolutionaire situatie van het Brazilië van president Goulart (1961-1964).

Een voorbeeld van Alves' bijdragen aan ISAL is het manifest *Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología*, waarin hij aanzetten geeft voor een 'theologie van de ontwikkeling', die mensen moet helpen vollediger mens te zijn en de wereld te transformeren.¹⁶⁰ Een nieuwe theologische taal moet de officiële kerkelijke

¹⁵⁷ De Edward Cadbury Lectures worden in een jaarlijks seminar georganiseerd door de theologische faculteit van de Universiteit van Birmingham (UK) en zijn genoemd naar de stichter van de faculteit. Alves verzorgde het seminar van 1990 en publiceerde de lezingen onder de titel *The Poet, the Warrior, the Prophet*, London 1990.

¹⁵⁸ 'Teologia crepuscular', in: *Notas* 2(1994), 12.

¹⁵⁹ Vgl. José Míguez Bonino, *Theologie van verdrukten*, 60vv.

¹⁶⁰ In: *Cristianismo y Sociedad* 7(1969)4, 21-31.

taal, die voor veel christenen niet bruikbaar meer is, vervangen (stelling 3 en 11 van het manifest). De stelling (19) dat geloof samenvalt met een radicaal utopisme dat vorm krijgt door vrijheid en openheid naar de toekomst, vormt de opmaat naar Alves' dissertatie in 1968, die in 1969 verschijnt onder de titel *A Theology of Human Hope*. Alves verkent hierin de zeggingskracht van de taal van de vrijheid en de hoop, vanuit bijbels perspectief en in discussie met de theologen Barth, Bultmann en Moltmann. Hij stelt dat in deze taal, de taal van de geloofsgemeenschap, Gods bedoeling, dat is de humanisering van de mens, manifest wordt. Een interessante aanvulling is de lezing over de nieuwe geloofsgemeenschap, die Alves op CELA III (Buenos Aires) hield.

Het kan ironisch worden genoemd dat een voorloper van de theologie van de bevrijding ook een voorloper werd van wat een theologie van de ballingschap is gaan heten.¹⁶¹ De benaming is om te beginnen een letterlijke: na *A Theology of Human Hope* schrijft Alves ook zijn tweede boek, *Tomorrow's Child*, 'in ballingschap' en in het Engels.¹⁶² Van beide boeken verschijnt de Portugese vertaling, onder de titels *Da Esperança* en *A Geração do Futuro*, pas vele jaren later, in 1987, mét een kritisch voorwoord.

Alves zelf is het thema van de hoop blijven beschouwen als een kernthema van de (en van zijn) theologie; spreken over God is spreken over de hoop voor deze wereld. Theologie biedt 'varianties op een bepaald thema', op dát bepaalde thema.¹⁶³ Alves vat *A Geração do Futuro* samen als een boek over verbeelding en magie, over hoop en utopie en over het planten van bomen in wier schaduw we nooit zullen zitten.

1.1 'Reconstructieprogramma in de theologie'

Als een soort opmaat naar de thema's hoop en bevrijding maakt Alves 'ontwikkeling' tot thema van de (zijn) theologie. Ten behoeve van ISAL poneert hij 21 stellingen voor een 'reconstructieprogramma in de theologie'.¹⁶⁴ Daarin verbindt hij theologie met mogelijke oplossingen voor het probleem van de onderontwikkeling. Hij inventariseert de mogelijk-heden van een nieuwe taal en benadrukt daarbij het belang van de taal. Taal als middel waarmee een gemeenschap al langer bestaande ideeën kan uitdrukken.

Een van Alves' centrale stellingen is, dat het ontwikkelen van een theologie van de ontwikkeling alleen zin heeft als het gaat om een theologie die mensen meer mens maakt en de aarde helpt veranderen. Ontwikkeling, theologie van de ontwikkeling, impliceert volgens Alves een verandering van perspectief, van het Griekse naar het

¹⁶¹ Mortimer Arias, 'El itinerario protestante hacia una teología de la liberación', in: *Vida y Pensamiento* 8(1988)1, 49-59 (57).

¹⁶² Alves vertelt daarbij over zijn steeds opnieuw citeren van Psalm 137, Vgl. *O enigma da religião*, 30.

¹⁶³ Vgl. *Variacões sobre a vida e a morte*, 8vv.

¹⁶⁴ 'Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología' in: *Cristianismo y sociedad* 7 (1969)21, 21-31. In het Engels gepubliceerd als 'Theses for a reconstruction of theology', in: *IDOC Documents* 1970.

Hebreeuwse denken, van waarheid als openbaring naar de waarheid als praktijk (*praxis, technè*).¹⁶⁵

‘Theologie van de ontwikkeling is reflectie op de praktijk en moet op haar doelmatigheid, ten aanzien van de bevrijding van mensen, beoordeeld worden.’¹⁶⁶

Waarheid, stelt Alves, is dat wat de bevrijding van de mens dient, is actie.¹⁶⁷ Theologisch denken is als alle menselijk denken bedoeld als handelingsinstrument. Denken, kennis en taal hebben een pragmatische functie, spelen een rol en zijn een hulpmiddel wanneer de gemeenschap de dagelijkse problemen van overleven probeert te interpreteren en op te lossen. Dit betekent ook dat de gemeenschap die kennis voor waar houdt die een adequaat middel blijkt te zijn bij het oplossen van problemen. Bij het moeten overleven is religie de buitenste cirkel rond het emotionele centrum dat de gemeenschap dwingt om door middel van haar taal haar wereld te scheppen en te organiseren.¹⁶⁸

‘Taal is alleen doelmatig gereedschap als zij wordt gecreëerd en gesproken door een gemeenschap, ofwel uitdrukt hoe deze gemeenschap oplossingen voor haar existentiële problemen aandraagt. Taal heeft geen macht, macht wordt haar toegekend door hen die haar in stand houden.’¹⁶⁹

Volgens Alves is de zoektocht naar een theologie van de ontwikkeling noodzaak voor die christenen voor wie de officiële theologische taal nergens meer toe dient en geen enkel probleem meer helpt oplossen. Het gaat niet zomaar om het aanpassen van oude termen, maar om een nieuwe taal die zal ontstaan in het vacuüm dat de desintegratie van de oude taal en kennis veroorzaakt, zonder dat onmiddellijk duidelijk is wat het karakter van ‘het nieuwe’ is (stelling 3.00).

Het probleem dat Alves aan de orde stelt, is dat van de ‘ontwikkeling’. Het gaat hem er vooral om vast te stellen dat ontwikkeling onderdeel is van een breder verband van nieuwe verschijnselen. Om te kunnen begrijpen wat ontwikkeling precies is, moeten we doorzien wat tot dusver onder ontwikkeling is verstaan.

De wereld is opgedeeld in rijke en arme, ontwikkelde en onderontwikkelde landen. Dat ‘feit’ moet bijdragen aan een nieuw begrip van de problemen van de twintigste eeuw, tegenover de doodlopende weg van de ideologie van de Koude Oorlog.

In de nieuwe situatie en de fundamentele tegenstelling tussen arme en rijke landen worden de snelle maatschappelijke veranderingen’ gezien als een continu proces dat tot oplossingen leidt.¹⁷⁰ Onderontwikkeling wordt dan beschouwd als een fase op de weg naar ontwikkeling, die – triomfantelijk genoeg als deel van de oplossing – geleid zou worden door de rijke landen.¹⁷¹ Omdat intussen de kloof tussen rijke en arme landen alleen maar is gegroeid, is daartegenover een nieuwe hypothese ontstaan. Die veronderstelt dat

¹⁶⁵ ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 21, stellingen 1.00 en 1.30.

¹⁶⁶ ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 21, stelling 1.20.

¹⁶⁷ ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 21, waarbij Alves onder meer naar Moltmanns *Theologie van de Hoop* verwijst.

¹⁶⁸ ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 22.

¹⁶⁹ ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 22, stelling 2.00.

¹⁷⁰ ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 24v., stellingen 5.00-5.20.

¹⁷¹ ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 24v., stellingen 5.50 en 5.51.

‘... ontwikkeling en onderontwikkeling geen fasen, maar polen zijn van een structuur waarin rijke landen steeds rijker en arme landen steeds armer worden – en rijke landen dus geen deel van de oplossing, maar oorzaak van het probleem zijn. Zo kunnen industrialisering, modernisering en de snelle maatschappelijke veranderingen worden gezien als ‘het verlichte gezicht’ van een proces dat leidt tot verarming en afhankelijkheid. Dat alles betekent dat er niet zomaar structurele oplossingen te vinden zijn en dat, om de tegenstellingen te overwinnen, mensen subject moeten worden van hun eigen geschiedenis.’¹⁷²

Alves poneert dan dat er op dit moment twee talen zijn die het probleem van de onderontwikkeling, zoals hierboven geschetst, proberen op te lossen: (de taal van) het ‘*technologisme*’ en (de taal van) het *radicaal utopisme*.

In het *technologisme* wordt onderontwikkeling beschouwd als een economisch probleem, wordt ervan uitgegaan dat economische problemen en oplossingen kwantitatief zijn, niet kwalitatief of waardegebonden. Economische analyses en oplossingen spelen zich af op een hoog technisch, elitair, niveau. Mensen moeten daarin geen rol spelen. Mensen zijn een functie van de structuren. Het volk hoeft niet te worden geraadpleegd, verschillende vormen van dictatuur kunnen het proces bespoedigen. Er is geen enkele relatie tussen kwantiteit en kwaliteit, tussen objectieve structuren en waarden, tussen de economische wereld en de leefwereld van de mensen. Kortom: de taal van het *technologisme* is een taal die een fundamenteel dualisme met zich meebrengt.¹⁷³

De taal van het *radicaal utopisme* draait die logica om:

‘Als het waar is dat mensen niet kunnen leven zonder brood, dan is het ook waar dat ze niet van brood alléén kunnen leven. Een samenleving die inzet op maagvergroting en uitgaat van verschrompeling van de wil is, hoe economisch succesvol ook, intrinsiek gewelddadig en repressief. [Het antropologisch uitgangspunt van de taal van het *radicaal utopisme*] is het feit dat de mens een schepper van werelden is. (Cf. Berger en Luckman, 52).¹⁷⁴ Vanuit de economische behoeftes die mensen hebben, is er de noodzaak te leven in een wereld die betekenis heeft, vriendschappelijk is. Daarom scheppen mensen cultuur en construeren hun wereld: om die menselijker te maken, niet meer vreemd en bedreigend. Mensen scheppen om hun vervreemding te overwinnen, om zich, in theologische taal, met hun wereld te verzoenen. Verzoening is alleen mogelijk door middel van de praktijk.’¹⁷⁵

Dat betekent, vervolgt Alves, dat (1) mensen hun vervreemding kunnen overwinnen door culturele (dat is inclusief economische en technologische) structuren te scheppen naar hun eigen beeld en gelijkenis. Brood moet niet alleen (zo)maar worden gegeten, maar het moet worden gegeten als ‘sacrament’, als symbool van een geïn-

¹⁷² ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 24v., stellingen 6.10, 6.11 en 7.0, waaraan Alves opvallend genoeg toevoegt dat nationalisme het symbool van die verandering is.

¹⁷³ ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 26v., stellingen 8.00-8.82.

¹⁷⁴ Verwijzing naar Peter L. Berger en Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City/New York 1966, 52.

¹⁷⁵ ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, 27, stellingen 9.00, 9.10 en 9.11.

tegreerde wereld. Het betekent verder dat (2) menswording (humanisering) een proces is dat op gang komt als mensen de tegenstrijdigheden gaan waarnemen tussen hun levensbehoeften en de beperkingen die worden opgelegd door structuren. Dat zijn in theologische termen, zegt Alves, tegenstrijdigheden als vrijheid versus gevangenschap, geschiedenis versus natuur, liefde versus wet, creativiteit versus wereldgelijkvormigheid.¹⁷⁶ Het betekent dat (3) in het scheppend handelen zelf mensen mens worden; de mens is tenslotte een proces, een niet-afgerond experiment. Dit nieuwe perspectief van verandering van economie naar creativiteit maakt het mogelijk dat ook grote groepen mensen uit de rijke wereld aan de discussie kunnen deelnemen.¹⁷⁷

Wat betreft (de taal van) het *radicaal utopisme* maakt Alves onderscheid tussen de radicale utopie en de utopie van het *technologisme*. De technologische utopie wil alle utopieën overwinnen en een samenleving creëren waarin alles functioneel moet zijn en er geen plaats is voor verbeelding en creativiteit. De radicale utopie wil geen enkele utopie scheppen, maar is een proces dat altijd open is en nooit afgesloten; haar toekomst is niet een dag noch een plaats in het bijzonder, maar een permanente horizon, een referentiepunt dat zowel uitnodigt als aangeeft dat er nog altijd taken zijn te vervullen.¹⁷⁸

De traditionele theologische taal bevindt zich in een crisis omdat er een nieuwe situatie is ontstaan. Die traditionele taal heeft als *ultimate concern* de eeuwigheid, God en de redding van de ziel. Zij raakt nauwelijks aan de wereld, het land en de geschiedenis. Mens en wereld bevinden zich echter in een dynamisch proces. Ze zijn met zoveel woorden geschiedenis. De traditionele taal staat te ver van deze geschiedenis af, is te technisch geworden. Qua structuur is zij gaan lijken op die van de technologische utopie.¹⁷⁹

Alves wil de theologie reconstrueren en onder meer breken met verouderde schema's waarin het dualisme tussen vrijheid en objectieve (kerkelijke) structuren wordt bestendigd. Een nieuwe theologie wordt niet gemaakt door een nieuw hoofdstuk, bijvoorbeeld dat van de 'maatschappelijke verantwoordelijkheid van de christen', aan de oude structuur toe te voegen. Het gaat niet aan om nieuwe wijn in oude zakken te doen, er is behoefte aan een structurele verandering. Het gaat om 'de wereld' als *ultimate concern*. De vraag is dan of ook de bijbelse taal diezelfde *ultimate concern* heeft. Wat de Bijbel betreft, gaan gebeurtenissen aan woorden vooraf. Taal is als een voetnoot, onderaan de pagina van de historische gebeurtenissen. Zo is voor Alves de Exodus het historisch feit dat de oorsprong en de kern van de bijbelse taal vormt, de gebeurtenis die het volk van God schiep. Deze gebeurtenis is het centrum en het hermeneutische principe van alle bijbelse taal. Dat linguïstisch a priori geldt ook voor Jezus Christus, die we niet kunnen begrijpen zonder de linguïstische structuur waarin hij leefde. Het belangrijkste feit van de Exodus is de bevrijding uit de

¹⁷⁶ 'Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología', 27, stellingen 9.111-112, met een verwijzing naar Romeinen 12 (:2).

¹⁷⁷ 'Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología', 27, stellingen 9.113-114.

¹⁷⁸ 'Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología', 28, stelling 9.30.

¹⁷⁹ 'Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología', 28, stellingen 12.00-12.11.

ballingschap, een bevrijding voor de toekomst, voor het leven. Dat betekent dat het bij de Exodus uiteindelijk gaat om de vrijheid van mensen. Spreken over God is een symbolische manier van spreken over het gebeuren van de Exodus. De gebeurtenissen komen altijd eerst en worden als het ware de belofte van de toekomst: God leeft. Dat kan worden geverifieerd naarmate de belofte van bevrijding uit de ballingschap wordt vervuld. Voor het volk Israël is de Exodus, benadrukt Alves, meer dan zomaar een feit, meer dan een gewone ervaring; het is de ervaring die het bewustzijn van het volk bepaalt, de manier waarop het tijd en ruimte organiseert, waarop het de geschiedenis interpreteert. Het is het paradigma waarmee alle ruimte en tijd wordt geïnterpreteerd.¹⁸⁰

Het theologisch discours is geen ontologisch discours, maar een discours van de *praxis*. Het is drager en fundament van de hoop op een nieuwe toekomst. In bijbelse taal betekent het dat God alleen te begrijpen is vanuit de gebeurtenissen die voor mensen een nieuwe toekomst openen. Transcendentie wordt geschiedenis, een macht die het heden zwanger maakt van een nieuwe morgen. Dat impliceert een radicale ontkenning van elke vorm van politiek of religieus dualisme.

Als de *praxis*, die mensen menswording belooft, de objectieve structuren onderwerpt aan de logica van de vrijheid en de creativiteit, dan zal, zo signaleert de bijbelse taal, verzoening de vervreemding overwinnen. Die overwinning wordt behaald door de dialectiek tussen de vrijheid en het verzet tegen de nog bestaande structuren. Er is bovendien een duidelijk verband tussen de bijbelse taal en de taal van het radicaal utopisme. In het Oude Testament is vrijheid veel belangrijker dan natuur; de schepping is daarom alleen te begrijpen vanuit de Exodus en niet andersom.

Geloven is permanent open staan naar de toekomst. Geloof is een bewustzijn dat bepaald is door Gods bevrijdende praxis, is identiek aan het radicaal utopisme (stelling 19).

Het radicaal utopisme bracht de traditionele theologische taal in een crisis. De vaststelling dat een nieuwe taal ideeën naar boven kan halen die al langer in de praxis en geest van geloofsgemeenschappen bestaan, hielp Alves de bijbelse taal en de oriëntatie op die praxis opnieuw naar waarde te schatten. Zo kon een nieuwe THEOLOGIE VAN DE BEVRIJDING degenen die de taal van radicaal utopisme spreken, helpen om nieuwe taalmogelijkheden te bekritisieren en te ontdekken.¹⁸¹ Alves besluit zijn 'aantekeningen' voor de reconstructie van de theologie ecclesiologisch: hij stelt dat de kerk van God de gemeenschap is die de taal van de vrijheid spreekt, maar dat grote delen van de gemeenschap die zich kerk noemt, in de ban leven van valse goden.

1.2 Een theologie van menselijke hoop

Omdat biografie en geschiedenis samengaan voor Alves, is het zijn persoonlijke geschiedenis die hem tot theologisch onderzoek dwingt. In retrospectief stelt Alves vast dat hij in de loop der jaren zijn referentiekader was kwijtgeraakt en geen

¹⁸⁰ Vgl. 'Pueblo de Dios y la liberación del hombre', *Fichas ISAL* 3(1970)26.

¹⁸¹ Met hoofdletters zoals in het origineel.

concrete aanknopingspunten meer had tot hoop.¹⁸² Zonder hoop kunnen we evenwel niet leven, hoop geeft ons ‘zelf-consistentie’.¹⁸³ De psychotherapie heeft volgens Alves ontdekt dat er objectief gesproken geen hoop is voor mensen die, subjectief, geen hoop hebben: hoop is een waagstuk. Daarom is er de spanning tussen de antropologische noodzaak van hoop enerzijds en de historische onmogelijkheid ervan anderzijds.

Deze spanning is voor Alves ook de basis van (zijn) theologie: theologie is dan de wetenschap voor mensen die de oorspronkelijke eenheid van het Paradijs hebben verloren of nog niet gevonden, is een zoektocht naar een referentiekader, een nieuwe horizon, een poging alle fragmenten van een stukgeslagen geheel bij elkaar te leggen (als ‘de bloemblaadjes van een bloem die voortdurend uit elkaar wordt geplukt door een wereld die niet van bloemen houdt’). Oorsprong van de theologie is het probleem van de hoop, de geloofwaardigheid van menselijke waarden die we koesteren in een wereld die daartegen samenspannt, stelt Alves in zijn *reflexões autobiográficas*, de terugblik die hij ‘Van het paradijs naar de woestijn’ had genoemd.¹⁸⁴

1.2.1 De gemeenschap van hoop die de taal van de vrijheid spreekt

Alves beschouwt *A theology of human hope* niet alleen als de afronding van zijn theologische studie en kerkelijke loopbaan, maar vooral als een theologisch fundament voor de gemeenschap van de hoop die de gemeenschap van de Geest is, overall aanwezig waar vrijheid is. Hij wilde in ‘een inleiding in de ecclesiologie’ uitdrukking geven aan zijn deelname aan een geloofsgemeenschap van christenen die met pijn en moeite pogen te ontdekken hoe ze in hun betrokkenheid bij de bevrijding van mensen trouw kunnen blijven aan hun geloofstaal.¹⁸⁵

Het proefschrift moest duidelijk maken dat een christelijke geloofsgemeenschap die de bevrijding van mensen als *ultimate concern* heeft, een nieuwe, eigen, taal moet ontwikkelen, Zij kan zich daarmee zowel van anderen, andersdenkenden, onderscheiden als zich verbinden met gelijkgezinden. Deze nieuwe taal van de geloofsgemeenschap, eerder door hem de taal van het radicaal utopisme genoemd, noemt Alves nu in zijn proefschrift de taal van het ‘messiaans humanisme’.¹⁸⁶

In feite borduurt Alves in zijn proefschrift voort op de stellingen van zijn theologisch reconstructieprogramma, met een vloeiende lijn tussen de begrippen ontwikkeling, bevrijding en hoop. Zo werkt hij de eerder geconstateerde tegenstelling tussen de beide oplossingen voor het probleem van de onderontwikkeling, die tussen de taal van het ‘technologisme’, het technologisch messianisme, en de taal van het radicaal utopisme, nu *politiek humanisme*, verder uit.¹⁸⁷ Hij wijst vervolgens op de

¹⁸² Naar Marx: “Man is not abstract being squatting outside of the world. Man is *the world of man*, the state, the society.”, in: Marx-Engels, *On Religion*, New York 1965, 41, geciteerd in: *O enigma da religião*, São Paulo 1988, 18, n5.

¹⁸³ Naar: Prescott Lecky, *Self-Consistency; A theory of Personality*, New York 1961, aangehaald in: *O enigma da religião*, , 19, n6.

¹⁸⁴ *O enigma da religião*, 18v.

¹⁸⁵ Vgl. *Da Esperança*, 36-39.

¹⁸⁶ *A Theology of Human Hope*, 67v.

¹⁸⁷ *A Theology of Human Hope*, 21.

kritische functie van de taal van politiek humanisme ten opzichte van de technologie en de taal van het 'technologisme'. Alves is kritisch over de technologie, is ook kritisch ten opzichte van A.Th. Van Leeuwen, die stelt dat de technologie in staat is gesloten samenlevingen open te breken.¹⁸⁸ Alves gelooft niet dat de technologie de moeder is van een nieuwe historische vrijheid, gelooft evenmin dat de technologische revolutie voortkomt uit de Christelijke beschaving. Hij is eerder bang dat de technologie, als Saturnus, haar eigen kind zal verslinden. Hij waarschuwt daarom voor de messianistische pretenties van de technologie en de technologische samenleving waarin de vrijheid van het individu ondergeschikt is gemaakt aan het systeem.

Het is daarom, stelt Alves, dat de arme landen van de wereld geen deel willen worden van een systeem waarin toch geen ruimte voor nieuwe ontwikkelingen is, zoals ook studenten weten dat in dat systeem iedere creatieve impuls wordt onderdrukt. Daarom weigeren bijvoorbeeld zwarte mensen te integreren, voegt Alves daaraan nog toe, want die integratie is afstand nemen van hoop, 'als een kritische categorie, tegenover de triomfantelijke logica van de technologische samenleving'.¹⁸⁹

Tegenover de taal van de technologie staat de nieuwe taal van het politiek humanisme. Een nieuwe taal geeft een nieuwe ervaring aan, een nieuw zelfbegrip, een nieuwe roeping en daarmee ook een nieuw subject, een nieuwe mens, een nieuwe – wereldwijde – gemeenschap. Door haar taal kan de nieuwe gemeenschap zich profileren. Als Alves het in algemene zin over die gemeenschap heeft, kiest hij voor het begrip 'wereldproletariaat', een begrip dat eerder dan beschrijvend of objectief een aanduiding is van zelfbewustzijn. Het is een nieuw, werkelijk oecumenisch, zich zelf bewust zijn dat de nieuwe mens deel uitmaakt van dat proletariaat.¹⁹⁰ Een bewustzijn dat allerlei groepen met elkaar verbindt, mensen uit de derde wereld, zwarte mensen, studenten. Als mensen ontdekken dat zij het subject van hun eigen geschiedenis zijn, kunnen zij een nieuwe morgen scheppen en daarin hun menselijkheid ontdekken. Daarom moeten mensen ook gebruik maken van de machtsmiddelen die de politiek hun biedt. De politiek is het nieuwe evangelie: ieder mens is groepen om op de een of andere manier mee te werken aan het scheppen van een nieuwe morgen. Met een variatie op de evangelietekst: 'Zoek eerst het koninkrijk van de politiek en haar macht en deze dingen zullen u worden gegeven.'¹⁹¹

De nieuwe taal en het nieuwe (zelf)begrip vormen het paradigma voor humanisering, voor bevrijding van de mens als resultaat van verantwoord menselijk handelen. Ze zijn het paradigma voor een nieuw type humanisme, dat Alves politiek humanisme noemt en dat de verbinding vormt met een nieuw type messianisme: het *humanistisch messianisme* dat gelooft dat de mens zich op eigen kracht kan bevrijden.¹⁹² Humanisering, het mens worden van mensen, moet altijd worden beschouwd in relatie tot de geschiedenis.¹⁹³ De keuze is dan of mensen object of subject van de

¹⁸⁸ A.Th. Van Leeuwen, *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East & West*, London 1965, 403, aangehaald in *A theology of Human Hope*, 20.

¹⁸⁹ *A Theology of Human Hope*, 17-27, 25vv.

¹⁹⁰ *A Theology of Human Hope*, 5vv.

¹⁹¹ *A Theology of Human Hope*, 16.

¹⁹² *A Theology of Human Hope*, 17.

¹⁹³ *A Theology of Human Hope*, 27.

geschiedenis zijn, erdoor geschapen of de schepper ervan. Tegenover de optie waarin de mens als object in de wereld verdwijnt – en daarmee alle mogelijkheid tot kritiek en herschepping verliest, door Alves aangeduid als het ‘messianisme van de technologie’ – kiest het politiek humanisme voor de mens als vrij subject.¹⁹⁴ Tegenover al het onmenselijke benoemt die mens de ‘dingen die afwezig zijn’ en schrijft geschiedenis door zijn ontkenning en hoop. Zó is zijn transcendentie de kracht die hem van dag tot dag doet leven, tussen de tijden: tussen de onwaarheid die verleden tijd is geworden en de waarheid waarheen de geschiedenis zich beweegt. Alleen als historisch wezen kan de mens ontkennen en hopen, alleen als een wezen dat de geschiedenis overstijgt, kan de mens nieuwe geschiedenis scheppen, de geschiedenis van vrijheid. Die transcendentie is altijd toekomstgericht én altijd onderdeel van de geschiedenis. De transcendentie van het politiek humanisme is echter een ander soort transcendentie dan die van de traditionele kerkelijk religieuze taal, waarin transcendentie een waarheid is die boven de geschiedenis uitstijgt. Dat soort transcendentie is immers niet toekomstgericht en staat zelfs los van alle historische ontwikkelingen.¹⁹⁵

Tegenover de traditioneel kerkelijke taal staat ook de taal van de nieuwe geloofsgemeenschap. Terwijl hij in zijn *Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología* de taal van de nieuwe geloofsgemeenschap heeft laten samenvallen met die van het *radicaal utopisme*, van de op vrijheid gerichte beweging van mensen in het algemeen, brengt Alves nu een onderscheid aan tussen de geloofstaal van het *messiaans humanisme* en de taal van het bredere politiek humanisme. Dat onderscheid maakt hij om des te scherper aan te geven hoezeer beide gemeenschappen en talen elkaar nodig hebben en kunnen voeden. Dat laatste geldt met name de geloofstaal en haar meerwaarde.¹⁹⁶ Het *messiaans humanisme* is de gelovige variant van het politiek humanisme.

1.2.2 Drie voorbeelden van religieuze taal

Alves wil onderzoeken hoe terecht de kritiek is van het politiek humanisme op de taal van de geloofsgemeenschap en hoe positief de bijdrage van de historische ervaring van die gemeenschap is aan de bevrijding van de mens. Daartoe behandelt hij drie voorbeelden van religieuze taal, die van de existentialistische theologie (Rudolf Bultmann), van het barthianisme en van de theologie van de hoop (Jürgen Moltmann).

1.2.2.1 Existentialistische theologie (Bultmann)

Het existentialisme is evenals het politiek humanisme een uitdrukking van grote betrokkenheid bij de vrijheid en transcendentie van mensen, in oppositie tegen alles wat de authenticiteit en uniciteit van het individu bedreigt. Die betrokkenheid betekent daarom altijd een protest tegen machten die dat alles in gevaar brengen. Alves

¹⁹⁴ *A Theology of Human Hope*, 28.

¹⁹⁵ *A Theology of Human Hope*, 29.

¹⁹⁶ *A Theology of Human Hope*, 68-74.

verwijst daarbij naar Kierkegaards verwerping van de filosofie van Hegel, waarin het individu ondergeschikt is gemaakt aan het historisch proces. Existentialisme heeft met politiek humanisme gemeen dat het de mens uitnodigt schepper van de geschiedenis te zijn.¹⁹⁷

Maar terwijl het politiek humanisme gelooft dat mensen de geschiedenis kunnen veranderen, gaat het existentialisme uit van de onverzoenbaarheid tussen het subjectieve en het objectieve. Alves' voornaamste verwijt aan Bultmann is, dat hij in feite een soort vrijzinnig piëtisme bevordert dat geen enkele hulp biedt voor een project van sociaal-politieke aard.¹⁹⁸ De existentialistische theologie ontkent dat in deze wereld een nieuwe morgen mogelijk is. Het verwijt van Alves is daarmee (met een verwijzing naar Marcion) dat Bultmann een soort dualistische theologie biedt waarin schepping (wereld) en humanisering van elkaar zijn gescheiden.¹⁹⁹

Bultmann reduceert hoop tot een subjectieve dimensie, zonder enige betekenis voor de transformatie van de wereld. Al is de existentialistische theologie een nuttig paradigma in termen van humanisering door begrippen als authentiek leven, vrijheid en de schepping van een nieuwe wereld, haar nieuwe wereld zal nooit aan tijd en ruimte van onze wereld raken. De existentialistische theologie zal dan ook aan projecten van politieke aard, waarvoor een nieuw paradigma en een nieuwe taal nodig zijn, weinig kunnen bijdragen.

Daartegenover verzet Alves' politiek humanisme zich vooral tegen alles wat inhumain is en wil het juist onze wereld transformeren in een 'thuis'. Politiek humanisme heeft hoop op een nieuwe toekomst omdat mensen daarvoor open (kunnen) staan, omdat het de mens beschouwt als *homo creator*, in staat om zijn transcendentie waar te maken in tijd en ruimte.

1.2.2.2 Barthianisme

Barths theologie is radicaal kritisch, een theologie van de crisis, die tegenover het optimisme van de negentiende eeuw de harde werkelijkheid van de Eerste Wereldoorlog zet. Barths theologie is kritisch, maar geen kritisch gereedschap voor de transformatie van de wereld. Met alle waardering die hij voor Barth heeft, verwijt Alves hem dat hij in een eerste fase van zijn theologisch denken transcendentie stelt tegenover de geschiedenis. In de tijd en ruimte van de geschiedenis is geen redding mogelijk en is hoop op een nieuwe toekomst onbestaanbaar; de mens leeft in ballingschap in deze wereld. Gods verlossing is dan ook het einde van de geschiedenis.²⁰⁰ In het licht van deze 'docetische transcendentie', zegt Alves, is elk menselijk handelen doelloos. Barths eerste fase had kunnen helpen de negatie beter te begrijpen, maar zijn opvatting van transcendentie verhindert dat: God keert zich tegen de

¹⁹⁷ A *Theology of Human Hope*, 34vv..

¹⁹⁸ Vgl. H.W. Vijver, *Theologie en Bevrijding*, Amsterdam 1985, 102-109, en J. Verkuyl, 'Een specimen van "Theologia in loco" uit Latijns-Amerika: Rubem Alves, A Theology of Human Hope.', in *Wereld en Zending* 1(1972)2, 164-167.

¹⁹⁹ A *Theology of Human Hope*, 43.

²⁰⁰ Alves onderscheidt twee fasen: die van het 'nee' van de crisis, in relatie tot het conflict tussen het optimisme van het 19e-eeuwse liberalisme en de werkelijkheid van de Eerste Wereldoorlog, en die van het 'ja' van de uitverkiezing, van de 'triomf van de genade', Vgl. A *Theology of Human Hope*, 48vv.

hele wereld, zijn transcendentie raakt deze wereld niet en brengt de geschiedenis tot een einde.

In een tweede fase wordt transcendentie tijd, geschiedenis. God wordt mens in Jezus Christus. God handelt en de wereld verandert. De nihilistische toon van Barths eerste fase maakt nu plaats voor 'de triomf van de genade' (naar Berkouwer). Even radicaal als de ontkenning is nu de bevestiging: toekomst is verleden geworden, er is geen toekomst meer nodig. Voor Barth is niet de historische tijd, maar de metafysische tijd van de opstanding de werkelijke tijd. In beide gevallen, werpt Alves tegen, is de humanisering een functie van de prediking en is de mens géén *homo creator*. In beide gevallen is de geschiedenis tot een eind gekomen en speelt menselijke betrokkenheid geen rol meer.²⁰¹

1.2.2.3 Moltmanns theologie van de hoop

Voor een antwoord op de basisvraag hoe het leven van mensen menselijk te maken én te houden behandelt Alves Moltmanns *Theologie van de hoop* als een derde paradigma. Moltmanns vertrekpunt is het conflict tussen menswording (*humanization*) als opgenomen worden in een tijdloze eeuwigheid en menswording die wordt gekenmerkt door deelname aan de geschiedenis, een menswording die zich beweegt van het verleden naar een heden dat onaanvaardbaar is en naar een nieuwe tijd, toekomst die zich aanbiedt.²⁰² Maar Moltmann begint eigenlijk bij het bijbels openbaringsbegrip. Daarin is openbaring de openbaring van de God van de hoop, openbaart God zich als toekomst en daarmee als belofte van een nieuwe tijd voor mensen, die (zullen) worden bevrijd van alle beperkingen die de bestaande structuren van de wereld opleggen.²⁰³ De toekomst komt niet voort uit de 'onwaarheid' van het heden, maar vanuit de toekomst, vanuit de mogelijkheden die Gods belofte schept, vanuit de nog niet bestaande werkelijkheid van de toekomstige waarheid. De geschiedenis ontwikkelt zich niet als een immanent proces, maar als de schepping van het woord, vat Alves Moltmann samen.²⁰⁴

Hij stelt daarbij vast dat Moltmanns analyse opmerkelijk dicht staat bij die van het politiek humanisme, met alle nadruk op vrijheid in denken en doen en met het oog op een toekomst die alleen bestaat in de vorm van hoop.²⁰⁵ Voor Moltmann, geeft Alves aan, is het fundament voor dit leven-in-hoop de unieke gebeurtenis van Jezus' opstanding en verschijning. Mét Karl Barth stelt hij dat onze toekomst afhangt van een gebeurtenis in het verleden, maar anders dan Barth laat hij onze toekomst niet samenvallen met de opstanding. De opstanding is het fundament, de tendens, het zaad, waarin de basis, de kiem van de toekomst gelegd is. De toekomst zelf is 'nog niet', de belofte creëert een nieuwe dimensie die helpt kritisch te zijn en te blijven ten opzichte van dat 'wat is'. Moltmann verbindt het heden met hoop die transcendent is. Daarin verschilt Moltmann echter volgens Alves van het politiek humanis-

²⁰¹ *A Theology of Human Hope*, 55.

²⁰² *A Theology of Human Hope*, 55.

²⁰³ *A Theology of Human Hope*, 56.

²⁰⁴ *A Theology of Human Hope*, 57.

²⁰⁵ *A Theology of Human Hope*, 57.

me, waarin mensen zich hun pijnlijke situatie bewust worden vanuit de eigen ervaring en hoop hebben omdat zij het heden niet accepteren.

Alle drie voorbeelden van religieuze taal bieden uitgangspunten voor een nieuwe taal en vernieuwing van de geloofstaal, maar bieden geen hoop op verandering en geen hoop op een nieuwe toekomst in de tijd en ruimte van de geschiedenis. Hoe belangrijk vrijheid (Bultmann), verlossing en genade (Barth) en leven-in-hoop (Moltmann) ook zijn, mensen worden niet zelf verantwoordelijk gemaakt voor het transformeren van het heden in hoop op een nieuwe toekomst. De taal van de voorbeelden blijft traditionele geloofstaal die niet bevrijdend werkt.

1.2.3 Naar een nieuwe taal

Christenen die zich inzetten voor bevrijding, waren zich al langer bewust van het conflict tussen hun *ultimate concern* en de taal die zij gewoonlijk spraken, tussen de taal van vrijheid en bevrijding en hun traditionele geloofstaal. Ze ontdekten dat hun taal eerder verlamdend dan bevrijdend werkte. De geest van een taal moet de uitdrukking zijn van de geestesgesteldheid van degenen die die taal spreken. Het is daarom voor christenen die zich inzetten voor bevrijding, een opdracht om een nieuwe, gemeenschappelijke, taal te ontwikkelen die hen met andere bewegingen verbindt. Tegenover degenen die hebben geleerd om met het conflict te leven en degenen die hebben vastgesteld dat de tegenstelling onoverkomelijk is, staan de christenen die hebben geweigerd de tegenstelling te accepteren. Zij zijn, in het verband van hun geloofsgemeenschap, op zoek gegaan naar nieuwe taal. Dat leidde vanzelfsprekend ook tot een vernieuwing van die gemeenschap.²⁰⁶

Een zoektocht naar een nieuwe taal staat tegenover de opvatting dat de taal van het geloof een onveranderlijk referentiepunt is, een rustpunt in een wereld van onrust. Alves stelt dat geloofstaal moet kunnen veranderen, teloorgaan en plaatsmaken maken voor nieuwe taal. De taal van de geloofsgemeenschap zal zich immers moeten bewegen tussen het lezen van de Bijbel en het lezen van de krant.²⁰⁷ De geschiedenis van de geloofsgemeenschap kan worden geschreven als de geschiedenis van de geboorte, dood en opstanding van haar taal. Nieuwe taal is dan altijd de uitdrukking van de *ultimate concern* van de geloofsgemeenschap en staat ten dienste van het waarmaken daarvan. Zij is gericht op het scheppen van een nieuwe morgen voor mensen, ontvankelijk voor de kritiek van het politiek humanisme en in staat daar het eigen geloofsgoed aan te voegen.²⁰⁸

Er is een christelijk plus als het om de humaniteit gaat: het Evangelie houdt altijd een weg open, terwijl ideologieën in een gesloten systeem terechtkomen. Dat noemt Alves christelijke hoop.²⁰⁹

²⁰⁶ A *Theology of Human Hope*, 68vv.

²⁰⁷ A *Theology of Human Hope*, 71, waarbij Alves aangeeft: naar Karl Barth en later Paul Lehmann.

²⁰⁸ A *Theology of Human Hope*, 74.

²⁰⁹ Geciteerd in: C.H. Koetsier, *Die de verdrukten recht verschaft*, Kampen 1973, 105.

1.2.4 Naar een nieuwe gemeenschap

Alves wilde de oude, versleten woorden van zijn traditie heruitvinden, oppoetsen wat dof is geworden of, nog pretentieverzender zoals hij zelf zegt, dat wat dood is opnieuw doen leven, als een daad van exorcisme tot wederopstanding van de doden. Hij wilde een boek schrijven dat zijn dromen van liefde kon benoemen en verbeelden, een nieuwe ecclesiologie, die trouw zou zijn aan zijn eigen ervaring.²¹⁰

De *notae ecclesiae* kunnen nooit abstract zijn – in Alves' theologie is de 'kerk' de naam van de gemeenschap waarvan hij droomt. Het probleem is dat zowel katholieken als protestanten denken haar al gevonden te hebben. Alves definieert de geloofsgemeenschap dan ook als 'permanente afwezigheid', als aanduiding van een horizon die nodigt en zich verwijderd.²¹¹ Daarom ook, zegt Alves, moest zijn dissertatie een ecclesiologie worden, een oefening in utopie, de kenmerken bieden van een gemeenschap die nergens bestaat.

Daarom ook de naam van Verlangen, als horizon die nodigt en zich verwijderd, die overal aanwezig is (onzichtbaar en katholiek, universeel), een horizon van het verlangen – zo wordt ruim baan gemaakt voor de droom.²¹² In gevangenschap dromen de gevangenen immers van vrijheid en in ballingschap verschijnen de liederen van terugkeer – een horizon van hoop, de hoop waarin de toekomst een oordeel wordt over het heden. Dat is volgens Alves altijd een van de belangrijkste functies van de utopie geweest: laten zien dat er een andere wereld kan bestaan (waarmee de bestaande wereld absurd wordt). Als de heilige gemeenschap een Afwezigheid is, toekomst van dat waarnaar je heimwee hebt, dan is al het huidige voor altijd menselijk en kan er niets menselijks 'tot altaar verheven worden', want dan is niets heilig, geen torens, geen programma's, geen vlaggen. Heilig is alleen de leegte van het verlangen. Bovenal geldt echter: geen enkele macht heeft iets te zeggen over het leven en de dood van mensen.²¹³

In een voordracht op de derde *Conferência Evangélica Latinoamericana* (CELA III, Buenos Aires 1969) verdiept Alves de verbinding tussen de geloofsgemeenschappen, als onderscheidend element van kerken en christenen, en het thema van de hoop.²¹⁴

Centrale perikoop in die voordracht is Romeinen 8:22-24. Deze tekst wordt door Alves vaker naar voren gehaald als samenvattende beschrijving van de situatie waarin de wereld zich bevindt en waartegen zich een 'symfonie van zuchten, die de schepping, de mensen en God zelf eenstemmig inzetten', als in een goddelijk en

²¹⁰ *Da Esperança*, 36v. Alves citeert dan Augustinus die heeft gezegd dat een gemeenschap zich laat definiëren op grond van een gezamenlijke liefde; hij herinnert zich, toen hij na de jaren van ballingschap, voor het eerst terug was in de kerk waar hij predikant was geweest, zich verwijderd voelde van die kerk die eens het voorwerp van zijn liefde was geweest.

²¹¹ *Da Esperança*, 36.

²¹² *Da Esperança*, 36v.

²¹³ Zowel Alves' nadruk op het belang van de kritische functie van de utopische verbeelding als zijn waarschuwing die verbeelding niet tot blauwdruk te verheffen vinden een parallel in het werk van de filosoof Hans Achterhuis. In: respectievelijk *Utopie*, Amsterdam 2006, en *De erfenis van de utopie*, Amsterdam 1998.

²¹⁴ 'A Comunidade da esperança. Reflexões bíblicas sobre a natureza e a missão da Igreja', gepubliceerd in: *Tempo e Presença* 9(1987)226, 22-26.

menselijk protest verheft.²¹⁵ Alves noemt de perikoop een theologie van de geschiedenis; vanuit het perspectief van de geloofsgemeenschap biedt ze een visie op de geschiedenis waarvan wij deel uitmaken. Paulus' poëtische beschrijving van de geboorte van de hoop wordt door mensen in Latijns-Amerika wezenlijk als een *kairos* beleefd.²¹⁶

Mensen die waren als dorre beenderen, citeert Alves Ezechiël 37, krijgen door de Geest nieuw leven ingeblazen. God wil het lijden niet, maar wil 'de verlossing van ons sterfelijk bestaan', God wil beken in plaats van een dorre vlakte, leven in overvloed voor wie honger heeft.²¹⁷ Bovendien: God doet de dingen niet alleen; als Hij handelt, roept Hij mensen: Volg mij! Mensen zijn medewerkers van God (1 Korintiërs 3:9), we zijn een gemeenschap. Door deel te worden van deze gemeenschap weten we, zuchten we, hopen we. Daardoor leren we Gods bedoeling kennen (naar Johannes 7:17). De gemeenschap wordt niet gesticht op grond van het verleden, van tradities en doctrines, maar in de gehoorzame deelname aan Gods handelen om zijn schepping te verlossen (vgl. Matteüs 7: 21, 1 Korintiërs 13:2 en 1 Johannes 4:8.). De gemeenschap van de Geest kan dan ook nooit zomaar samenvallen met theologische tradities en kerkelijke structuren. De Geest waait immers waarheen hij wil.²¹⁸ Voorzover dit een individu betreft, is het wel te bevatten, zegt Alves: het refereert immers aan het onverklaarbaar karakter van de bekering. Het betreft echter ook de gemeenschap:

'Als de Geest als de wind is - die we niet kunnen vastpakken en niet controleren - dan is de gemeenschap van de Geest dat ook. Zij vlucht uit de structuren waarbinnen wij haar denken te houden en vormt nieuwe structuren om zich uit te drukken. Dat is ook exact de theologische visie die de Hervorming mogelijk maakte. De Hervormers begrepen dat de Geest niet de gevangene was van welke instituut dan ook en, integendeel, handelt in vrijheid om zich zijn volk te vormen.'²¹⁹

De Geest vormt een nieuwe gemeenschap van liefde, een gemeenschap die te herkennen is aan haar vruchten.²²⁰ De Hervorming, stelt Alves vast, kreeg gestalte door een nieuw gemeenschapsbegrip. Omdat God geen wet (meer) is maar genade en liefde, kan de geloofsgemeenschap niet worden gedefinieerd in legale, intellectuele of structurele termen. Dat zijn, hoe belangrijk misschien ook, alleen ondergeschikte elementen, in dienst van de liefde. God is immers liefde, Zijn schepping is ook liefde. Deze liefde bestaat echter alleen tussen personen; liefde scheppen is daarom

²¹⁵ Wij weten dat de hele schepping in barensweeën zucht en lijdt. En dat niet alleen, ook wij zelf, die als voorschot de Geest hebben ontvangen, ook wij zuchten in onszelf in afwachting van de openbaring dat we kinderen van God zijn, de verlossing van ons sterfelijk bestaan. In deze hoop zijn wij gered. Als we echter nu al zouden zien waarop we hopen, zou het geen hoop meer zijn. Wie hoopt er nog op wat hij al kan zien? Maar als wij hopen op wat nog niet zichtbaar is, blijven we in afwachting daarvan volharden.'

²¹⁶ Door Alves omschreven als het moment waarop het goddelijke handelen heel intens wordt en de bedoeling ervan duidelijk.

²¹⁷ 'A Comunidade da esperança', 23, met verwijzingen naar respectievelijk Romeinen 8:23, Jesaja 35:7 en Lucas 1:52-53.

²¹⁸ 'A Comunidade da esperança', 23v., met een verwijzing naar Johannes 3:8.

²¹⁹ 'A Comunidade da esperança', 24.

²²⁰ 'A Comunidade da esperança', 24, met verwijzingen naar Matteüs 7:20.

gemeenschap scheppen – gemeenschap die er niet was vóór de liefde. De liefde en het leven van de gemeenschap vallen samen, omdat het leven van de gemeenschap een historische uitdrukking is van Gods liefde.²²¹

De liefde is niet beperkt tot de kring van de gemeenschap, maar betreft alles wat God schiep. En wat God schiep, kan niet anders dan – oorspronkelijk en eschatologisch – heel goed zijn (vgl. Genesis 1:31). De aanwezigheid van haat en onrechtvaardigheid in de schepping betekenen niet het einde van Gods liefde – God blijft ons liefhebben, zelfs als wij hem niet liefhebben. Dat is de bron van onze hoop: omdat wij weten dat Hij alle dingen liefheeft, weten wij dat Hij alle dingen in Christus wil samenbrengen (naar Efeziërs 1:10). In de relatie tussen God en mensen die oorspronkelijk er een is van conflict, kan de Geest een nieuwe mens scheppen.

‘Wat volgens de Bijbel die overgang kenmerkt van de oude naar de nieuwe mens, is een radicale transformatie van alle mentale structuren die mensen bepalen bij hun verhouding tot de naaste, hun wereld, zichzelf en dus tot God. Die overgangscrisis wordt *metanoia* genoemd, verandering van geest, berouw.’²²²

Die nieuwe mens ‘in Christus’ vormt een nieuwe gemeenschap. Daarom besluit Alves zijn betoog:

‘Laten we naar de Bijbel kijken, daar komen we het beeld van de gemeenschap van de geest tegen: liefde, betrokkenheid, de transformatie bij van de wereld, toekomstgericht, verzoend met mensen die in dezelfde richting gaan, bereid de risico’s van gehoorzaamheid te nemen en van het conflict met de machten van de Antichrist. Laten we kijken naar onszelf, die denken de kerk van God te zijn op het Latijns-Amerikaanse continent, waar God lijdt en sterft met allen die worden vervolgd omwille van de gerechtigheid. Dan ontdekken we wie we werkelijk zijn. En vanuit die ontdekking besluiten we wat te doen.’²²³

1.3 Theologie vanuit de ballingschap

Alves schrijft zijn eerste theologisch werk vanuit de ballingschap. Het gaat daarbij niet alleen om het feit dat hij zijn eerste boeken in het buitenland publiceert, in een situatie die hij als ballingschap ervaart. Het is voor Alves ook een periode van frustraties en veranderende perspectieven in zowel meer algemene als kerkelijk-theologische zin. Het is juist in alle ellende van de ballingschap dat hoop letterlijk van levensbelang is. Henk Vijver beschouwt theologie van de ballingschap als een richting van de theologie van de bevrijding en noemt Leonardo Boff en Rubem Alves haar vertegenwoordigers.²²⁴ Voor Leonardo Boff is theologie van de ballingschap niet zozeer een alternatief als wel een fase van de theologie van de bevrijding.²²⁵ Feit is dat juist Brazilië eerder dan in andere landen in Latijns-Amerika te maken kreeg met een militaire dictatuur en het fenomeen van de al dan niet ge-

²²¹ ‘A Comunidade da esperança’, 24, met een verwijzing naar Efeziërs 2:13vv.

²²² ‘A Comunidade da esperança’, 25.

²²³ ‘A Comunidade da esperança’, 26.

²²⁴ Henk W. Vijver, *Theologie van de bevrijding*, Amsterdam 1985, 24.

²²⁵ Vgl. Henk W. Vijver, *Theologie van de bevrijding*, 24.

dwongen ballingschap. Voor Alves is, getuige al de citaten uit Psalmen en profeten, de ballingschap vooral de situatie vanwaar uit theologie van bevrijding en hoop moet worden geschreven.

In *Tomorrow's Child*, Alves' analyse van 'een gefrustreerde generatie', zoals hij de generatie waartoe hij behoort noemt, gaat het opnieuw om de geloofsgemeenschap als gemeenschap van de hoop, draagster van de reeds aangebroken toekomst. Het is de geloofsgemeenschap die de weg naar de toekomst wijst, naar de bevrijding uit de ballingschap, naar de verbeelding aan de macht.²²⁶

Alves schreef het boek in 1971. In het voorwoord bij de Braziliaanse editie in 1987 constateert hij dat het boek werd geschreven in een tijd dat gevoelens van hoop steeds zwakker werden en de laarzen en de wapens steeds sterker, dat angst in de lucht hing, een tijd dat mensen het moment kenden waarop ze, zoals bij een sterfbed, alle hoop laten varen en zich door de stroom laten meesleuren. Maar waar nog hoop is, is strijd en Alves' heimwee had niet te maken met verdriet, maar met hoop. Aan de oever van de rivier de Hudson dacht hij aan de rivieren van Babylon en aan Psalm 137, niet om te klagen, maar om op zoek te gaan naar nieuwe horizons.

Met klagen speel je de overwinnaars in de kaart. Alves wilde zwijgen over zijn eigen dromen en, met de ogen van een balling, dromen over de wereld van de overwinnaars. Wilde die wereld van de macht, wereld van dinosaurussen, doorgronden en de afgoden van die wereld, de valse profeten en de goedkope troost, ontmaskeren. Valse profeten als Alvin Toffler, Charles Reich en Norman Vincent Peale, futurologen die voorspelden dat de toekomst al gekomen was.

Met allerlei fragmenten uit die wereld, buitgemaakt op de overwinnaars, wilde Alves een fluit maken waarop hij de melodie van de verslagenen zou kunnen spelen, in de hoop dat het een magische fluit zou kunnen zijn – als in het sprookje van de rattenvanger in Hamelen.

Alves vertelt in 1987 ook hoe theologen uit diverse hoeken hun neus ophaalden voor zijn boek: hoe Thomas Altizer, één van de theologen van de 'overleden' theologie van de dood van God, zelfgenoegzaam constateerde dat theologie toch vooral een Angelsaksische zaak was en hoe een aantal theologen van de bevrijding riep dat Alves zich aan het Noord-Amerikaanse publiek verkocht had.²²⁷

Alves stelt eerst nog maar eens vast hoe, in de verwarring die volgde op het aanvankelijk optimisme in de periode direct na de Tweede Wereldoorlog, politiek een nieuwe religie werd en de religie politiek werd. Vanuit de revolutionaire visie op de noodzaak van een radicale verandering ontstond er hoop en werden revolutionaire bewegingen opgericht. Religie kon ineens worden beschouwd als een instrument van bevrijding in plaats van als opium van het volk, de kerk als een revolutionaire gemeenschap.

Maar na de hoop kwam de frustratie. Berdjajevs constatering dat het een illusie is dat een revolutie afrekent met het oude, werd in de wind geslagen. De revolutionairen dachten dat het voldoende was het oude te vernietigen, zonder erover na te den-

²²⁶ 'A Semente do Futuro: A Comunidade da Esperança', in: *A Geração do Futuro*, 175-195 (175).

²²⁷ 'Memórias', in: *A Geração do Futuro*, 11-22.

ken hoe een nieuwe samenleving er zou moeten uitzien. ‘Iedere actie die alleen reactie is, is gedoemd reactionair te worden.’²²⁸ Dit ontbreken van een positieve toekomstvisie beschouwt Alves dan ook als hét probleem van de revolutie van de jaren zestig.

Bovendien hadden wetenschap en technologie er intussen voor gezorgd dat de heersende macht (van het liberalisme) zich bijna onkwetsbaar kon organiseren. Er was op een gegeven moment geen enkele hoop meer dat de heersende machten zouden kunnen worden overwonnen. De creativiteit verdween uit de politiek. De liefde voor de macht ging de macht van de liefde controleren. Mensen met verbeelding hadden (hebben) geen macht en de machthebbers hebben geen verbeelding. Die situatie hoort niet typisch bij onze tijd, maar blijkt van alle tijden. Misschien is de vervreemding van de macht wel de erfzonde van de menselijke beschaving.

Om de situatie beter te begrijpen stelt Alves een nieuw paradigma voor waarin het (naar Paul Lehmann) er vooral om gaat te ontdekken wat nodig is om het leven van mensen menselijk te maken en te houden. Dan is het van belang om vast te stellen dat niet het systeem maar de méns de maat van alle dingen is, dat de werkelijkheid een door mensen geschapen werkelijkheid is, een maatschappelijk systeem dus eveneens. Elk systeem staat onder het oordeel van de mensen; zo kan de ‘realiteit’ dus nooit sterker zijn dan de verbeelding. En de menselijke verbeelding heeft alles te maken met het scheppend handelen dat de meest verheven uitdrukking van het menselijk leven is.²²⁹

Daarom is hoop zo belangrijk. Omdat we zonder hoop ‘desintegreren’, opgaan in de omstandigheden of gestoord worden, zegt Alves. Hoop is de intuïtie dat de heersende bruutheid en onderdrukking niet het laatste woord hebben, dat de verbeelding (verwachtingen, hoop) reëler en de werkelijkheid minder reëel is dan zij lijkt.²³⁰ Hoe komt het dat we hoop hebben? Hoe weten we dat onze verlangens geen illusies zijn? Naar het bijbelwoord, zegt Alves, is er hoop op de toekomst omdat er in het verleden leven- scheidende gebeurtenissen hebben plaatsgevonden die ons de ‘tekenen van de tijd’ kunnen doen herkennen.²³¹

Wat betekent dit voor mensen die in ballingschap leven? De profeet Jeremia wist al dat niet elk moment een moment van exodus is. Er is een tijd van oogsten (revolutie is vooral oogsten), maar ook een tijd van zaaien – om te kunnen oogsten moet er eerst gezaaid zijn. Aan bevalling en nieuw leven gaat zwangerschap vooraf. Ballingschap is eerder de tijd van conceptie dan van geboorte. De Bijbel geeft geen beschrijving van de conceptie, niet van de scheppingsdaad zélf, maar vertelt dat hij plaatsvindt.²³² Ook wij hebben dat moment niet in de hand. Het overkomt ons. We worden gered door de genade.

²²⁸ *A Geração do Futuro*, 177, waar Alves de Russische filosoof Nikolaj A. Berdjajev (1874-1948) citeert, uit: *Slavery and Freedom*, New York 1944, 196.

²²⁹ *A Geração do Futuro*, 83.

²³⁰ *A Geração do Futuro*, 185.

²³¹ *A Geração do Futuro*, 187.

²³² Naar Johannes 3:8, ‘De wind waait waarheen hij wil, je hoort zijn geluid, maar je weet niet waar hij vandaan komt en waar hij heen gaat. Zo is het ook met iedereen die uit de Geest geboren is.’

De geloofsgemeenschap is de plek waar de geest wordt geobjectiveerd, waar de intuïtie en de creatieve intentie scheppende kracht worden. De Bijbel biedt een ‘sociologie van de bevrijding’ met symbolen en verhalen. Ze biedt geen blauwdruk voor de geloofsgemeenschap, enkel de oproep om te geloven in het goede nieuws en er deel van te worden door berouw en doop. De Bijbel zegt ook dat alleen de onderdrukten creatief, scheppend, kunnen zijn en hoop kunnen hebben te midden van de wanhoop van de ballingschap, zoals in het lied van de Lijdende Knecht (Jesaja 53:1-12). De onderdrukten willen de mechanismen van de macht die ten grondslag ligt aan hun onderdrukking, afschaffen. Door de identificatie van de Verlosser met de Lijdende Knecht bevestigt de Bijbel dat de onderdrukten het zaad van een nieuwe toekomst zijn, niet de rijken en machtigen.²³³

Het zuchten van hen die lijden, is het scheppend beginsel van de Geest. Vanuit het lijden ontstaan het visioen. Iedere zucht van onderdrukking bevat een visioen van het Koninkrijk dat komen zal. Zonder het visioen van het Koninkrijk vervalt de geloofsgemeenschap (in ballingschap) tot bitterheid, want geïsoleerd lijden is niet ‘creatief’.²³⁴ De gemeenschap moet wroeging omzetten in hoop. Dan ontstaat er, zegt Alves, een nieuwe maatschappelijke werkelijkheid in de geloofsgemeenschap, als gedeeltelijke verwerkelijking van het visioen van de toekomst, een proeve van het ‘nog niet’, het voorgerecht van het feestbanket dat nog moet komen. In de geloofsgemeenschap is daarom het spel aan de orde, als uitdrukking van andere menselijke verhoudingen. Daar is vrijheid een discipline, een gemeenschappelijke visie met het oog op de toekomst. Zo neemt in de geloofsgemeenschap de verbeelding een maatschappelijke vorm aan.²³⁵

De ‘bijbelse sociologie van de bevrijding’ geeft door middel van het symbool van de gemeenschap aan dat zo een tegencultuur wordt geschapen. Zoals in het Oude Testament de gemeenschap van Israël een tegencultuur was, zo waren de gemeentes van de eerste christenen een tegencultuur, een clandestiene tegencultuur.²³⁶ Spelen, feestvieren, dansen, in vervoering raken, het lichaam herontdekken: het zijn nieuwe waarden, sacramenten van de toekomst, maar nooit losgemaakt van het lijden. Om te kunnen scheppen, om creatief te zijn, kunnen hoop en lijden nooit worden gescheiden. Het lijden houdt ons bij de politieke les, de hoop is de ster die ons de weg wijst. Hoop en lijden horen bij elkaar: lijden zonder hoop brengt wrok en wanhoop voort, hoop zonder lijden schept illusies, argeloosheid en dronkenschap.²³⁷ Daarom kan een bijbelse tegencultuur nooit kortzichtig zijn. In een wereld die vergeven is van droefheid en pijn moet liefde doelmatig zijn, voorwaarden scheppend, een voorgerecht van het afwezige, van het mogelijke, van dat wat nog niet bestaat.

²³³ *A Geração do Futuro*, 190v., met een verwijzing naar Lucas 6: 24-25, ‘Maar wee jullie die rijk zijn, jullie hebben je deel al gehad. Wee jullie die nu verzadigd zijn, want jullie zult hongeren...’.

²³⁴ *A Geração do Futuro*, 191.

²³⁵ ‘En de verbeelding is vleesgeworden en heeft onder ons gewoond en we hebben zijn genade, waarheid en belofte gezien’, *A Geração do Futuro*, 192.

²³⁶ *A Geração do Futuro*, 192.

²³⁷ *A Geração do Futuro*, 193v.

Zo'n tegencultuur houdt het ethisch en politiek imperatief van de creatieve liefde in. Ze lijkt, omdat het om een nieuwe definitie van het 'spel des levens' gaat, dwaasheid te zijn.²³⁸

Maar zover is het nog niet, zo besluit Alves zijn 'analyse in de ballingschap', dit is geen moment voor geboorte, evenmin een moment voor politieke confrontatie. Het is meer een moment om bomen te planten, bomen waarvan de vruchten pas na onze dood geplukt kunnen worden. Het is het moment om ons zaad in te vriezen en te leven in liefde voor wat we nooit zullen zien. We zullen moeten leven in de gedisciplineerde liefde die profeten, revolutionairen en heiligen de moed gaf te sterven voor een toekomst die zij zagen schemeren. Door hun sterven maakten zij van hun lichaam het zaad van de meest verheven hoop.²³⁹

1.3.1 Meditatie over de mogelijkheid van bevrijding en een fundament voor hoop

Alves constateert dat de mensen van zijn generatie ooit geloofden op een keerpunt in de geschiedenis te staan, als pelgrims tijdens de Exodus op weg naar het Beloofde Land.

De pelgrims zijn intussen geïsoleerd, in ballingschap, en zullen het Beloofde Land waarschijnlijk nooit zien. Hoe nu om te gaan met de frustraties?²⁴⁰

Alves zet de mogelijkheden op een rij. Mensen kunnen zich aanpassen aan de veranderde situatie en zich neerleggen bij het feit dat ze 'tamme eenden' zijn geworden: als je te dik bent om te vliegen, waarom zou je dan nog met je vleugels klappen? Mensen kunnen in somberheid accepteren dat er geen hoop meer is.

Mensen kunnen ook kiezen voor een tegencultuur, ervoor kiezen om zonder geloof in verandering van de wereld ver daarvandaan een eigen vriendelijker wereld te 'vieren'.

Maar tegenover de heersende politiek-economische machten, die hij vergelijkt met dinosaurussen – groot en juist daarom kwetsbaar –, tegenover de gefrustreerde revolutie en de steriele tegencultuur stelt Alves de hoop van Jeremia, de hoop van Abraham en Sara, de hoop van Habakuk, als uitdrukkingen van geloof in God.²⁴¹ Tegenover het accepteren van voldongen feiten staat de overtuiging dat met het heden niet alles gezegd is. Geloof, zegt Alves, is geen kennis van een Wezen dat ergens binnen of buiten dit heelal woont, geloof in God is geloven dat er iets nieuws en onverwachts kan gebeuren dat de mogelijkheden en vervulling van ons leven zomaar en compleet kan veranderen.²⁴²

²³⁸ *A Geração do Futuro*, 194, met een verwijzing naar Paulus' beschrijving van de tegencultuur van de geloofsgemeenschap en het politieke imperatief dat daar bij hoort, in 1 Korintiërs 1: 25-29: "Want het dwaze van God is wijzer dan mensen, en het zwakke van God is sterker dan mensen...".

²³⁹ *A Geração do Futuro*, 194v., met een verwijzing naar Johannes 12:24: 'Als een graankorrel niet in de aarde valt en sterft, blijft het één graankorrel...'.
A Geração do Futuro, 180.

²⁴⁰ *A Geração do Futuro*, 180.
²⁴¹ Met verwijzingen naar resp. Jeremia 32:15: 'Want dit zegt de HEER van de hemelse machten, de God van Israël: Eens zullen in dit land opnieuw akkers, huizen en wijngaarden worden gekocht.', Genesis 21 en Habakuk 3:17-19: '...toch zal ik juichen voor de HEER.'

²⁴² *A Geração do Futuro*, 186.

Daarom onderscheidt Alves verschillende soorten hoop: de hoop van degenen die de toekomst met vertrouwen tegemoet zien is een andere hoop dan de hoop van hen die bang zijn voor de toekomst. Dát is de hoop van afgoden die alleen omkijken, als de vrouw van Lot, en het verleden willen vasthouden.²⁴³ Uiteraard is de hoop van de machtige een heel andere hoop dan de hoop van de machteloze. De hoop van de machtige is de hoop van de macht, hoop door de macht, hoop vanwege 'de rechtvaardiging door goede werken'. Daartegenover staat de hoop van de machteloze, van de mensen met lege handen, voor wie toekomst genade is en afhangt van een macht die niet de onze is. Die toekomst komt ons tegemoet vanuit het 'nog niet', benadrukt Alves: niet vanuit de geschiedenis, maar vanuit Gods genade.²⁴⁴

'En Abraham bracht zijn eigen zoon ten offer, met lege handen op weg naar een toekomst waarvan hij in zijn dromen hield... En de profeten zongen, ondanks alles, vanuit de diepte van hun machteloosheid van een toekomst die niet van hen zou kunnen komen, maar hun zou worden gegeven... en zij gingen de toekomst zien als genadegeheim, onmogelijke mogelijkheden: alsof als een maagd zou kunnen bevalen, werelden zouden kunnen ontstaan door het Woord, doden weer zouden kunnen opstaan. En Jezus verkondigde dat de toekomst gekomen is. Nee, hij leert geen nieuwe weg, geen nieuwe wijsheid, geen nieuwe moraliteit, geen nieuwe politieke optie. Hij roept dat het Koninkrijk gekomen is en vanuit de toekomst het heden binnendringt.'²⁴⁵

Elders maakt Alves onderscheid tussen hoop en optimisme. Er is immers weinig reden voor optimisme, het enige houvast dat er is, is de hoop.

'Optimisme is zoiets als een lentegevoel hebben als het lente is. Hoop heb je wanneer ook in tijden van droogte de waterbronnen opborrelen vanuit je hart, zoals Camus ontdekte dat er midden in de winter in hem een onoverwinnelijke zomer was. Optimisme is vreugde vanwege de menselijke zaak, is iets natuurlijks. Hoop is meer de vreugde 'ondanks' en dat is iets goddelijks. Optimisme heeft haar wortels in de tijd, hoop in de eeuwigheid. Optimisme moet worden gevoed door grote dingen, anders sterft ze – hoop wordt gevoed door kleine dingen, bloeit in het kleine – een aardbei op de rand van de afgrond is voldoende. Dát is wat we hebben: aardbeien op de rand van de afgrond, ongegronde vreugde, de mogelijkheid van de hoop.'²⁴⁶

In een theologie die 'meditatie over de mogelijkheid van bevrijding' is en 'fundament voor de hoop waarzonder mensen niet kunnen leven' liggen de gemeenschap van de hoop die onzichtbaar en overal aanwezig is, en Gods Koninkrijk in elkaars verlengde. U itdrukkingen van de hardnekkigheid van de hoop, ook als er menselijkerwijs geen reden tot hoop is.²⁴⁷ Een pregnant voorbeeld van hardnekkige ontkenning van het 'oude' ten gunste van het 'nieuwe' is het voorbeeld van de Lijdende Knecht des Heren.²⁴⁸

²⁴³ *Varições sobre a vida e a morte*, 196.

²⁴⁴ *Varições sobre a vida e a morte*, 198.

²⁴⁵ *Varições sobre a vida e a morte*, 198.

²⁴⁶ Vgl. 'O otimismo e a esperança', in: *Nova Escola* 165(2003).

²⁴⁷ *Da Esperança*, 35.

²⁴⁸ *A Theology of Human Hope*, 122v.

‘Slaaf zijn is de pijnlijkste vorm van onmenselijkheid in heel de geschiedenis. De slaaf is de mens zonder toekomst, zonder recht op hoop. Juist die conditie bevat het geheim van de vrijheid. De meester wil de geschiedenis niet ontkennen, maar zal zijn uiterste best doen alles bij het oude te laten. De slaaf is, al dan niet bewust, de ontkenning van ‘wat is’, is een stap op weg naar het nieuwe. Het geheim van de vrijheid dat bij het slaafzijn hoort, is dat het ‘wat is’ moet worden ontkennd voor de zaak van de vrijheid. Ook al houdt het slaafzijn het geheim van de vrijheid in, slaven hebben niet altijd de wilskracht om vrij te worden. Toen de geloofsgemeenschap God met de Lijdende Knecht identificeerde, wilde zij daarmee aangeven dat het geheim van de vrijheid, dat het slaafzijn inhoudt, in God verenigd is met de wil en kracht tot bevrijding. Bevrijding hangt niet af van bewustzijn of kracht van mensen alleen, God, die de Lijdende Knecht is, bepaalt.’²⁴⁹

Zo is theologie, zegt Alves, reflectie op bevrijding van mensen, bevrijding van onderdrukking, zoals in de bijbelse geschiedenis God Israël bevrijdt van de onderdrukking in Egypte: Hij verslaat de onderdrukker en redt het volk in de woestijn. Het bijbelse verlangen is verlangen naar toekomst, naar het land van belofte.²⁵⁰

2. DE INCARNATIE: HET RAADSEL VAN DE RELIGIE (1974-1990)

Belangrijkste publicaties:

- **O enigma da religião* (1975)
- **Protestantismo e Repressão* (1979)
- **O que é a religião* (1981)
- **Variações sobre a Vida e a Morte* (1981)
- **Creio na Ressurreição do Corpo: meditações* (1982)
- **Dogmatismo e Tolerância* (1982)
- **poesía, profecía, magia. Meditações* (1983)
- **O suspiro dos oprimidos* (1984)
- **Pai nosso. Meditações* (1987)
- **The Poet, The Warrior, The Prophet* (1990)

In *O enigma da religião* (1975) bundelt Alves een zestal artikelen die hij aanduidt als meditaties over religie. Hij schrijft onder meer over religie en de theologie van de dood van God, over bekering en over mystiek. Het boek wordt ingeleid door een autobiografische schets onder de titel ‘Do paraíso ao deserto’. Reflexões Autobiográficas’, waarin hij zijn ontwikkelingsgang als gelovige en theoloog beschrijft.²⁵¹ In de gebundelde artikelen wordt duidelijk hoe belangrijk religie voor Alves is, tegen de achtergrond van zijn eigen ontwikkeling en als fenomenologisch en sociologisch

²⁴⁹ *A Theology of Human Hope*, 123v.

²⁵⁰ Alves, zoals geciteerd in: Gregory Baum, ‘Styles of Theological Reflection for the Future’, in: *Theology Today* 28(1971)23, 355-359.

²⁵¹ *O enigma da religião*, 9-31. In een Engelse vertaling gepubliceerd als ‘From Paradise to the Desert: Autobiographical Musings’, in: Rosino Gibellini (ed.), *Frontiers of Theology in Latin America*, Maryknoll 1979, 284-303, dat verscheen als vertaling vanuit het Italiaans: *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Brescia 1975.

studieobject. In de verschillende publicaties over het onderwerp behandelt Alves de klassieke religiekritieken vanuit de stelling dat religie ‘de werkelijkheid probeert te denken vanuit de behoefte aan zingeving van het leven’ en dichterbij bij onze persoonlijke ervaring staat dan we willen toegeven.²⁵² Religiekritiek is in de eerste plaats kritiek op gesloten geloofssystemen, maar religiekritiek is óók kritiek op het positivistische wetenschapsmodel, waaronder dat van de academische theologie.

O que é a religião, is een bewerking van *O enigma da religião* en in Brazilië een van Alves’ bekendste titels; het verscheen als deeltje in een populair-wetenschappelijke serie (1981) en als zelfstandige titel (1996).²⁵³ *Protestantismo e Repressão* (1979) is een studie over de ‘rechte leer’ van de Igreja Presbiteriana do Brasil en is het uitgebreide afscheidsdocument van die presbyteriaanse kerk en van de repressie die Alves er heeft ervaren.²⁵⁴

Noemde Alves de essays in *O Enigma da Religião* (1975) meditatie over religie, de lezingen bijeengebracht in *Variações sobre a Vida e a Morte* zijn meer meditatie over de theologie, in zekere zin een publiek afscheid van de theologie, van een meer academische theologie. In het verlengde van de begrippen spel en verbeelding gaat het nadrukkelijk over de incarnatie als een centraal theologisch thema, over een theologie die daarop varieert. *Variações sobre a Vida e a Morte* bevat de lezingen die Alves in 1981 hield als gastdocent in het kader van de Carnahan-leerstoel van de ISEDET in Argentinië, in het Spaans uitgegeven onder de titel *La Teologia como Juego*, theologie als spel, als ‘varianties op een thema’, en andersom: het spel als theologische deugd, als genadegave (rechtvaardiging door het geloof).²⁵⁵

Meditaties in letterlijker zin zijn *Creio na Ressurreição do Corpo*, over de opstanding van het lichaam in de viering van het sacrament, *Poesia, profecia, magia*, over het poëtische van de religieuze taal en *Pai Nosso*, over bidden. Deze drie publicaties zijn opgezet als collages; bijbelteksten, gebeden, gedichten en citaten lopen dooreen. Belangrijke begrippen zijn hierin heimwee en verlangen.²⁵⁶

Dogmatismo e Tolerância is de tegenhanger van *Protestantismo e Repressão*; het bevat een serie essays, geschreven tussen 1969 en 1981, waarin Alves veel positiever, maar nog altijd kritisch schrijft over het protestantisme. Ook *O suspiro dos op-rimidos* is een bundel waarin verschillende artikelen zijn verzameld, onder meer over taal en waarheid, over godsdienst (in het verlengde van de eerdere publicaties over de zin en onzin daarvan) en godsdienstsociologie. De bundel wordt afgesloten met een korte beschouwing over het thema van de ‘opstanding van het lichaam’, het thema waarover Alves eerder mediteerde.

In de *Edward Cadbury*-lezingen die Alves in 1990 in Birmingham (GB) hield en die werden uitgegeven onder de titel *The Poet, The Warrior, The Prophet*, komen de eerder onderscheiden benaderingen, de meer religiewetenschappelijke en de meer

²⁵² *O que é religião*, 8v.

²⁵³ Coleção Primeiros Passos 31, São Paulo 1981.

²⁵⁴ In een eerste versie verschenen onder de titel *O espírito do Protestantismo e a ética da repressão*, Petrópolis 1977.

²⁵⁵ ‘Teologia como ‘Variações sobre um tema dado’’, in: *Variações sobre a vida e a morte*, 13-29.

²⁵⁶ Beide begrippen zijn vertaling van het Portugese woord *saudade*, ook naast het woord *desejo* voor verlangen.

meditatieve, min of meer samen. Het zijn beschouwingen over het poëtische van religieuze taal en het profetische ‘Woord dat leven wekt’.

2.1 Inleiding: theologie is biografie

Theologie en biografie horen bij elkaar, stelt Alves onder verwijzing naar Feuerbach, omdat religie de verborgen schatten van de mens onthult en de meest intieme gedachten van mensen openbaart. Religie verkondigt de prioriteit van het hart boven de harde feiten van de werkelijkheid, viert menselijke waarden in een wereld die daartegen samenspannt.²⁵⁷

In zijn ‘autobiografische overpeinzingen’ vertelt Alves uitgebreider over de fasen van zijn ontwikkeling in de richting van een nieuwe theologie.²⁵⁸ Het begint tijdens zijn theologiestudie. Hij is daaraan begonnen als een ‘vrome fundamentalist’ voor wie het geloof het antwoord is op alle vragen en twijfel en die een apostel van z’n eigen waarheid is geworden.²⁵⁹ Alves verklaart zijn keus voor het fundamentalisme en het daarbij horend taalgebruik uit de anomie die was ontstaan door eenzaamheid. Die wordt doorbroken door het contact met studiegenoten die lotgenoten blijken te zijn. Samen overwinnen ze de anomie en verruilen ze de taal van het fundamentalisme voor een nieuwe taal, die hen helpt de dingen om hen heen anders, nieuw, te zien.²⁶⁰ Door theologen als Dietrich Bonhoeffer ontdekken zij de maatschappelijke wortels van religie, ontdekken zij dat hetgeen wordt beschouwd als het centrale dogma van het traditionele Braziliaanse protestantisme, de redding van (uit) de wereld, in tegenspraak is met de Bijbel zelf. In de Bijbel wordt immers het (goede) leven gevierd, horen mensheid en wereld bij elkaar.²⁶¹ Vanuit de hoop en frustraties van mensen, vanuit het lezen van de Bijbel én de krant, ontstaat een nieuwe manier van spreken over God en een nieuwe kijk op de geloofsgemeenschap. Zo ontstaat bevrijdingstheologie.

In essentie, zegt Alves, ging het om een dialectische hermeneutiek waarbij mensen de Bijbel lezen vanuit hun hoop en zorg in het heden en het heden lezen vanuit de hoop en de zorg waarover de Bijbel spreekt. In die hermeneutiek is er sprake van een geloofsdaad.²⁶²

²⁵⁷ *O enigma da religião*, 19.

²⁵⁸ *O enigma da religião*, 9-31.

²⁵⁹ *O enigma da religião*, 11.

²⁶⁰ *O enigma da religião*, 12.

²⁶¹ *O enigma da religião*, 14. Alves citeert in dit verband een drietal passages uit Bonhoeffers brieven en aantekeningen in gevangenschap: ‘En alleen wanneer men het leven en de aarde zo liefheeft, dat met haar alles verloren en ten einde schijnt te zijn, mag men geloven aan een opstanding der doden en een nieuwe wereld.’ (Dietrich Bonhoeffer, *Verzet en Overgave*, Amsterdam 1956, 83). ‘Maar dat iemand – om het duidelijk te zeggen – in de armen van zijn vrouw naar een andere wereld zou moeten verlangen, is op zijn zachtst uitgedrukt toch een bewijs van slechte smaak, en zeker niet de wil van God. We moeten God vinden en liefhebben in datgene, wat Hij ons elk ogenblik geeft. Wanneer God er welgevallen aan heeft, ons een overweldigend aards geluk te laten genieten, moeten wij niet vromer willen zijn dan Hij.’ (*Verzet en Overgave*, 90). ‘Het gaat niet om het hiernamaals, maar om deze wereld, hoe zij geschapen wordt, onderhouden, aan wetten gebonden, verzoend en vernieuwd. En wat boven de wereld uitgaat is toch in het Evangelie voor deze wereld bestemd.’ (*Verzet en Overgave*, 132).

²⁶² *O Enigma da religião*, 16, met een verwijzing naar het vaker door Alves aangehaalde Romeinen 8:22-23.

‘De theologie van de bevrijding kan geen genoegen nemen met een transcendentie in het hiernamaals. Het Evangelie is toch het goede nieuws van de incarnatie, Christus’ leven het getuigenis van Gods solidariteit met mensen? Het gaat niet om een sociologische reductie van het geloof. Waar het vooral om gaat is dat transcendentie zich om te beginnen concreet openbaart in zowel het zuchten om vrijheid als in de strijd tegen alles wat mensen onderdrukt.’²⁶³

Zoveel jaar later moet Alves vaststellen dat de dromen van weleer niet zijn uitgekomen en dat hij leeft op de puinhopen van zijn religieuze verwachtingen. Hij omschrijft die nu als naïef: om te beginnen waren hij en zijn studiegenoten bij het verlaten van de opleiding niet klaar voor de werkelijkheid van het institutionele kerkelijk leven. De kerk bleek niet hún kerk te zijn, de kerk waarvan zij hielden, de kerk van het profetisch spreken, de kerk als voorhoede in de strijd om de wereld te transformeren. Niemand zat op hen te wachten; integendeel, uiteindelijk werden ze beschuldigd van ketterij en tot ballingschap gedwongen.

We herhalen nog eens wat we al eerder schreven: het overheersende biografische beeld is dat van een voortdurende terugtocht. De hoop die er was in de jaren van de ‘snelle veranderingen’, is vervlogen, de gedroomde exodus mislukt, de ene ballingschap ingeruild voor de andere. Na de religieuze ballingschap volgt de politieke ballingschap en raakt het leven steeds meer beperkt tot de vier muren van het eigen huis en de kring van familie en naaste vrienden. Nadat we eerst onze goden zagen sterven en daarna onze helden, ontdekken we nu, zegt Alves, dat de enige manier om te ontsnappen aan de beperkingen die ons worden opgelegd, de religie is. Alleen zo is het mogelijk een wereld te scheppen met menselijke betekenis.²⁶⁴

2.2 Religie: verbeelding

In het eerste, gelijknamige, artikel van het boek *Het raadsel van de religie* vraagt Alves zich af waarom mensen aan religie doen. Hij stelt dat er weinig vragen zijn die zoveel en zo verschillende, tegenstrijdige, antwoorden kennen als die vraag.²⁶⁵ Wat godsdienst raadselachtig maakt, is niet alleen de vraag naar haar oorsprong maar ook waarom mensen in de ban ervan blijven. Een tijd lang, vat Alves samen, was het in de mode te verkondigen dat het einde van de religie aanstaande was. Daar was Karl Marx, die religie beschouwde als het product van een irrationale en onderdrukkende samenleving, de zucht van het onderdrukte schepsel, die met het verdwijnen van de onderdrukking vanzelf ook zou verdwijnen. Daar was Auguste Comte, die de menselijke ontwikkeling indeelde in drie fasen, waarvan religie de meest primitieve is, om plaats te maken voor de metafysische en tenslotte de wetenschappelijke. En Sigmund Freud, die een vergelijkbare theorie aanhing en religie verbond met de magische denkwereld van de primitieve mens die gelooft in de almacht van de eigen verlangens: als de sociale uitdrukking van die illusie, een vorm van infanti-

²⁶³ *O Enigma da religião*, 16.

²⁶⁴ *O enigma da religião*, 17v.

²⁶⁵ *O Enigma da religião*, 33-58.

lisme, een collectieve dwangneurose, die door de wetenschap definitief naar het verleden wordt verwezen.²⁶⁶

Alles wees er dus op dat de dagen van de religie waren geteld en de werkelijkheid was onttoverd (naar Max Weber en, op zijn beurt, Friedrich Schiller). In het wetenschappelijk universum was geen plaats voor God en waren theologische werkhypotesen overbodig geworden.²⁶⁷

Alves constateert echter, in het spoor van Leszek Kolakowski, dat de wereld op het moment waarop alles wees in de richting van Gods begrafenis en het einde van de religie, overspoeld werd met nieuwe goden en demonen. Terwijl we dachten alles te weten over religie, blijkt het antwoord op de vraag naar wat religie is, toch veel minder eenduidig: de menselijke werkelijkheid kent meer dan één betekenislaag.²⁶⁸

Alves vergelijkt de probleemstelling met de vraag naar esthetische ervaringen. We kunnen het schone ervaren in het luisteren naar muziek, het beschouwen van een schilderij of van de natuur, maar hoe omschrijven we de essentie van die ervaring? Het schone is in ieder geval niet te vinden in een wetenschappelijke analyse van geluiden of trillingen of beelden. Het schone hoort niet bij het object noch bij het subject, maar ontstaat als het subject wordt geraakt door het object. Het is een harmonische relatie tussen subject en kunstwerk, geen voorwerp op zichzelf en geen subject op zichzelf; het is de relatie die beide verenigt in 'een mystieke extase'.²⁶⁹

Veel uitingen van religie, als mythen, rituelen, instituties en talen, komen tot ons als zaken die kunnen worden onderzocht, beschreven en geanalyseerd. Maar ook dan geldt dat religie in wezen geen object is, maar een relatie.

De geïnstitutionaliseerde vormen van religie, ooit ontstaan op grond van religieuze ervaringen, mogen dan ook niet worden verward met de bron van de religie zelf, maar zijn religieuze rationalisaties. Niet om die vormen gaat het, maar om de religieuze ervaring. Steeds opnieuw proberen mensen uiting te geven aan hun religieuze ervaringen, aan hun religieus bewustzijn, hoe ver religieuze instituten daarvan ook verwijderd zijn geraakt.

Het religieus bewustzijn is geen afspiegeling van zintuiglijk waarneembare feiten, maar spreekt van goden en demonen, van zonde en heiliging, van verlossing en verdoemenis. Religieuze taal bestaat, met een verwijzing naar Johannes 1:18, uit symbolen die niet corresponderen met waarneembare feiten.²⁷⁰ Religie lijkt meer op een droom, 'een droom van de menselijke geest waardoor we de dingen gaan zien in het betoverend licht van de verbeelding' (naar Ludwig Feuerbach). Het religieus be-

²⁶⁶ *O Enigma da religião*, 34.

²⁶⁷ Alves verwijst ook hier naar Bonhoeffer: "De beweging in de richting naar de menselijke autonomie, die ongeveer in de 13^e eeuw begon, is in onze tijd in zekere zin voltooid. De mensen hebben geleerd in alle belangrijke vragen uit te komen bij een antwoord zonder de "werkhypothese" die "God" heet... Het blijkt, dat alles ook zonder "God" gaat, en wel even goed als voordien. Precies als op wetenschappelijk terrein wordt "God" ook op algemeen menselijk gebied steeds verder uit het leven verdrongen." (Dietrich Bonhoeffer, *Verzet en overgave*, 155), *O Enigma da religião*, 34v.

²⁶⁸ *O Enigma da religião*, 36, vgl. citaat uit Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, New York 1968, 36.

²⁶⁹ *O Enigma da religião*, 38.

²⁷⁰ 'Niemand heeft ooit God gezien.'

wustzijn is een uitdrukking van de verbeelding, concludeert Alves, daar onmiddellijk aan toevoegend dat verbeelding niet moet worden verward met illusie.

Het is de verbeelding die mensen onderscheidt van dieren. Dieren hebben geen verbeelding, verbeelding is het meest fundamentele kenmerk van het menselijk bewustzijn, oorsprong van de menselijke creativiteit. Daarover bestaat ook geen misverstand. Het probleem is alleen hoe de functie van de verbeelding is te duiden. In ieder geval is verbeelding primair een gegeven van de menselijke ervaring en staat verbeelding niet tegenover kennis van de werkelijkheid. Omdat mensen verbeelding hebben, doen zij aan religie – en dieren niet, voegt Alves daaraan toe. Voor dieren vallen werkelijkheid en mogelijkheid samen, mensen kunnen zich ideale vormen, iets aan de werkelijkheid toevoegen.

Verbeelding wordt geconstrueerd op het vermoeden dat de grenzen van het mogelijke verder reiken dan die van het werkelijke. Verbeelding is ‘het bewustzijn van een afwezigheid, heimwee naar wat nog niet is, verklaring van liefde voor dingen die nog moeten ontstaan.’ Verbeelding is benoemen van de dingen die afwezig zijn en de ban doorbreken van wat aanwezig is. Verbeelding ontstaat uit onvrede met de bestaande werkelijkheid, als verwijzing naar wat daarin ontbreekt.²⁷¹ Zó kwamen filosofen en mystici tot de veronderstelling dat de mens een wezen is met een transcendente dimensie.

De mens, zo erkent Alves, is een lichaam en onderhevig aan de processen van fysica en chemie, maar hoe is te verklaren dat de mens in staat is muziek te maken, zich een volmaakte samenleving van liefde en gerechtigheid voor kan stellen – in termen van utopie of het Koninkrijk van God? Hoe dan ook, het gaat er om dat we eenvoudig kunnen vaststellen dat mensen door middel van de verbeelding in staat zijn de brute feiten van de gegeven werkelijkheid te overstijgen – wijzend naar wat er is maar niet zou moeten zijn en naar wat er nog niet is maar wel zou moeten zijn.

Alves verklaart zich dan schatplichtig aan Freud en diens waarneming dat het doel van het leven wordt bepaald door het lustprincipe; hij herkent het conflict dat daardoor in iedere mentale daad bestaat tussen het zoeken naar bevrediging van onze lust en de harde werkelijkheid.

In religieuze taal is lust te vervangen door geluk en is (het zoeken van) God het *summum bonum*, het grootste geluk waarnaar de ziel kan verlangen. Op dat principe is ook de psychologie van Augustinus gebaseerd: de *eros* die het hart aanzet tot de zoektocht naar het voorwerp van liefde. Het probleem is dan wel dat de objectieve werkelijkheid geen enkele boodschap heeft aan die aspiraties van het hart. Zo ontstaat er een wereld van verbeelding die zich niet neerlegt bij de feiten, een wereld waarin de eigen waarden kunnen worden gerealiseerd. In die wereld wordt het onmogelijke mogelijk, zijn het de fantasieën die onze ervaringen structureren om ze te transformeren in een *ordo amoris*.²⁷² Onze fantasieën bevolken ons verleden, bepalen ons heden en scheppen onze toekomst; zij bepalen dus ons zijn en ons handelen. Bij verbeelding gaat het om een magische daad die het voorwerp van ons verlangen dichterbij moet brengen zodat we het in bezit kunnen nemen. Zo is ook de essentie

²⁷¹ *O enigma da religião*, 47, met verwijzingen naar respectievelijk Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston 1966, 68 en Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro 1954, 191.

²⁷² *O enigma da religião*, 50, naar Max Scheler.

van het geloof de idee dat wat mensen werkelijk willen, ook werkelijk is.²⁷³ De kracht van het wonder is niets anders dan de kracht van de verbeelding. Freud legt de relatie tussen verbeelding en magie uit als een overblijfsel uit een primitieve, kinderlijke fase van de menselijke ontwikkeling. Alves is vooral nieuwsgierig naar wat mensen willen zeggen door middel van hun verbeelding. In ieder geval gaat het niet om beschrijvingen van de werkelijkheid, maar altijd om een wereld die er nog niet is. In de verbeelding voltrekt zich symbolisch de grote utopische droom: de schepping van een wereld naar het beeld en de gelijkenis van mensen, van een natuur die natuur voor de mens is geworden.

Het probleem van de religiekritiek is dat zij religie beschouwt als een primitieve verklaring voor de wereld - alsof het om een wetenschappelijke theorie zou gaan. Religie wil de wereld helemaal niet verklaren, maar is juist een protest tegen een wereld die wetenschappelijk beschreven en verklaard zou kunnen worden. Tegenover wetenschappelijke beschrijvingen die noodzakelijkerwijs de status quo sacraliseren waarbinnen zij zich bewegen, is de religie de stem van een kritisch bewustzijn dat de bestaande wereld wil transcenderen.

Wetenschappelijke taal pretendeert de wereld te beschrijven, religieuze taal wil aangeven hoe mensen leven in relatie tot de wereld. Het gaat bij religie dan ook niet om filosofische kwesties als het bestaan van God, het gaat om 'oneindige passie' (Sören Kierkegaard) en *ultimate concern* (Paul Tillich). God is geen kennisobject, zoals Kant al beweerde. Hij is voorwerp van religieuze ervaring.²⁷⁴

2.3 Religie: lichaamstaal

In de aanhef van *O suspiro dos oprimidos* benadrukt Alves dat religie een taal is, een wijze van spreken over de wereld, een taal waarin hoop en zin aanwezig zijn. Religie is een tapijt dat door de hoop van woorden is geweven, een weefsel waarop mensen kunnen gaan liggen, een weefsel van woorden en verlangen.²⁷⁵ Met die woorden weeft Alves ook zijn theologie, als meditatie, collage, poëzie. Eén verbindend thema is dat van het lichaam, dat het meest concrete symbool van leven is. In *O suspiro dos oprimidos* behandelt Alves achtereenvolgens de functie van taal, de structuur en de betekenis ervan. Zoals dieren een biologisch geheugen nodig hebben om te kunnen overleven, zo functioneert taal als het collectief geheugen van de samenleving en bepaalt taal ook de manier waarop het handelen wordt georganiseerd. Taal, en daarmee bewustzijn, ontstaat vanuit pure noodzaak. Daarbij is van belang te beseffen dat het leven het bewustzijn bepaalt, niet het bewustzijn het leven. De kennis die taal bevat, is voornamelijk doelmatig, gebaseerd op recepten. Kennis is ook waar als zij doelmatig is. Zo is waarheid een praktisch en functioneel begrip.²⁷⁶

²⁷³ *O enigma da religião* 50, met verwijzingen naar respectievelijk Jean-Paul Sartre, *The Psychology of Imagination*, New York 1968, 159 en Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York 1957, 130v.

²⁷⁴ *O enigma da religião*, 53.

²⁷⁵ *O suspiro dos oprimidos*, 5.

²⁷⁶ *O suspiro dos oprimidos* (1984), 15v., met verwijzingen naar Karl Marx en Friedrich Engels, geciteerd uit *The german ideology*, Moskou 1964, 38 en Peter L. Berger en Thomas Luckmann, geciteerd uit *The social construction of reality*, Garden City 1967, 42.

Wat betreft de structuur van taal wijst Alves op een bijzondere dialectiek. Door een structureel geheugen kunnen we de dingen benoemen en is taal het gereedschap waarmee we onze wereld construeren. Eenmaal ontstaan wordt de taal echter van gereedschap een systeem dat ons bepaalt.²⁷⁷ Taal is vooral wereldbeschouwing. Taal is ook gericht op lijfsbehoud, op behoud van de hoogste waarde, die van het leven. Leven is echter relatie, zegt Alves. Als het om de hoogste waarde gaat, is de belangrijkste vraag daarom die naar de betekenis van de wereld voor het lichaam, voor mensen, de vraag naar het soort relatie. Leven gaat daarom dus altijd vooraf aan rede, woorden zijn altijd een voetnoot bij het bestaan; het gaat om de biografie van degene die spreekt. Het geheim van de taal is dan ook niet gelegen in wát iemand zegt maar wíe het zegt.²⁷⁸

De hoogste waarde is het leven. Dat leven is altijd een doel in zichzelf, nooit een middel, want er is geen hogere waarde dan het leven. De locus van het religieuze discours is het leven, is, heel concreet, het lichaam. In haar antropologische context is religie de geloofsdaad van mensen die hun kaarten zetten op hetgeen er bereikt kan worden door handelen. Het gaat niet om de vraag naar wat waar is, maar naar wat kan, wat zou kunnen ontstaan op grond van creatief handelen.²⁷⁹ Daarom heeft religie alles te maken met onsterfelijkheid en geluk. Spreken over God is spreken over verlangen van het lichaam, over liefde (God is immers liefde). Spreken over God is ook spreken over macht: het lichaam wil immers leven. Zolang we dit in eigen hand hebben, is dat geen probleem, maar als onze armen te kort worden, dan worden de goden aangeropen. In verlangen en macht ligt de hoop dat wat goed is voor het lichaam, goed is voor mensen.²⁸⁰

Het menselijk handelen is niet alleen gericht op het in stand houden van het leven, maar is ook een uitdrukking van leven. Er is niet alleen een economisch facet maar ook de dimensie van het spel. Het leven bestaat uit meer dan eten: er is ook lachen, dansen, zingen en spelen. Naast productief handelen is er het spelen, het niet-productief handelen, dat enkel plezier, vreugde produceert.²⁸¹ Alves wil die twee soorten handelen niet tegen elkaar uitspelen; wel stelt hij dat productiviteit en consumptie slechts zin hebben als daaraan een waardenstructuur voorafgaat die er betekenis aan geeft. Iedere structuur, sociaal, economisch, politiek of religieus, is humaan in de mate waarin zij uitdrukking is van het lichaam en instrumenteel ten aanzien van het overleven ervan. Die aspecten horen altijd bij elkaar: de mens leeft niet bij brood alleen, al kan hij daar niet zonder. Het leven is gegeven om geleefd te worden.

Alves vat dit alles samen onder de titel ‘de opstanding van het lichaam’, een uitdrukking van bijbelse hoop. Het is de neerslag van een manier van denken die niet uitgaat van ideale waarden. De ‘opstanding van het lichaam’ staat symbool voor een

²⁷⁷ *O suspiro dos oprimidos*, 21.

²⁷⁸ *O suspiro dos oprimidos*, 23vv.

²⁷⁹ *O suspiro dos oprimidos*, 165vv.

²⁸⁰ *O suspiro dos oprimidos*, 169.

²⁸¹ *O suspiro dos oprimidos*, 178vv. Alves wijst op het belang van Johan Huizinga ‘s *Homo Ludens* en op het onderscheid dat Augustinus maakt tussen zaken die er zijn om gebruikt (*uti*) en om genoten (*frui*) te worden.

concrete, materiële, werkelijkheid waarin het menselijk lichaam ook echt lichaam is. Er is geen hoop op opstanding van het lichaam zonder transformatie van de samenleving en – nog breder – van de natuur. Er is geen hoop zonder transformatie tot een wereld die mensen ruimte biedt. Een ruimte waarin alle unieke menselijke waarden tot hun recht kunnen komen.²⁸²

2.4 *Incarnatie: opstanding van het lichaam*

Zoals aangegeven in de inleiding is het centrale thema in Alves' theologie dat van de incarnatie, van het leven en (dus) van het lichaam. De hoogste waarde is die van het leven zélf, niet in abstracte zin, maar heel concreet die van het lichaam, van het leven in alle volheid.²⁸³ Alves wil niet beginnen bij ideale waarden, maar bij de concrete werkelijkheid, die de werkelijkheid van het lichaam is. Hij ziet de bijbelse hoop het krachtigst vertaald in het symbool van de opstanding van het lichaam. Een heel concreet en vooral materieel symbool, een volstrekt maatschappelijk symbool, zelfs een maatschappelijk project.²⁸⁴ Er kan immers nooit hoop op en geloof in de (weder)opstanding van het lichaam bestaan zonder een transformatie van de maatschappij, van de natuur, in een ruimte waar mensen zelf hun waarden genereren.²⁸⁵

'Ik geloof in de wederopstanding van het lichaam.'

Met bijbelteksten als uitgangspunt en met suggesties voor gespreksvragen, overdenking en gebeden bij ieder hoofdstuk mediteert Alves in *Creio na ressurreição do corpo: meditações* over dit 'bijzondere' artikel van de Apostolische Geloofsbelijdenis. Bijzonder, zegt Alves, omdat het hier lijkt of het lichaam het enige is wat telt. Maar hij vraagt zich dan onmiddellijk af, wat er belangrijker is dan ons lichaam, wat er mooier is? Het lichaam is als een tuin, een heelal in het klein, waarin Gods verlangen zich openbaart. Ons lichaam verwijst naar het leerstuk van de incarnatie, dat zegt dat God een lichaam wil als het onze. Dat is immers wat we vieren met Kerst. Het vreemde is evenwel dat we zijn gaan denken dat God vooral daar te vinden is waar het lichaam ophoudt. Die gedachte betekende een vrijbrief voor wreedheid en geweld, voor lijden en last, voor verheerlijking van de dood als weg naar God. Het is juist in het vieren van de opstanding van het lichaam dat vreugde en schoonheid worden opgeroepen, door lichamen die de aarde zwanger maken zodat de toekomst geboren kan worden.²⁸⁶

'Ik geloof in de opstanding van het lichaam...'
Lichaam voor altijd, gelaat van de Geest.
Lichaam met dorst
ziek lichaam
lichaam onderweg
lichaam met honger

²⁸² *O suspiro dos oprimidos*, 180.

²⁸³ Vgl. Joh. 10:10.

²⁸⁴ *O suspiro dos oprimidos*, 180, met een citaat van Norman O. Brown.

²⁸⁵ *O suspiro dos oprimidos*, 180.

²⁸⁶ *Creio na ressurreição do corpo*, 7v.

lichaam in de gevangenis
 ‘Wat jullie hebben gedaan voor een van de onaanzienlijksten,
 hebben jullie voor mij gedaan...’
 Lichaam: heiligdom, altaar, hostie.
 Heilige van de heiligen.
 Geest die liefheeft
 liefde die tuin wordt
 lichamen
 die elkaar beminnen in de tuin:
 tuin van de Geest
 Jezus van Nazareth
 die brood en wijn wordt
 lichaam uitgedeeld
 om meer liefde:
 zaad van de Heelal-tuin
 lichaam van God,
 Christus.
 Wij.
 Ik.²⁸⁷

God heeft ons (als) lichaam gemaakt, God is lichaam geworden, vlees. Het lichaam is het beeld van God, is onze bestemming en Gods bestemming, is zichtbaar geworden Geest. Jezus is het lichaam van God onder ons mensen, vlees en bloed, brood en wijn. Het lichaam van Christus (ver)vult heel het universum.²⁸⁸ In het lichaam van Jezus Christus ontmoeten God en mens elkaar. Jezus van Nazareth is God voor ons, God met ons, God die solidair is. Daarom is het eigenlijk vreemd dat mensen als ze bidden, hun ogen sluiten. Dat lijkt op vluchten, voor het lichaam, voor de tuin. Zou de Geest ergens anders zijn dan juist in lichamen, in de schepping, in kleine dingen en gebaren, in de lach van een kind, in het zuchten van iemand die lijdt, in het gelaat van onderdrukten?

Het heelal als de tuin waar lichamen, waar mensen elkaar de hand geven en lachen, blij zijn: Gods verlangen is mooi. Het is de overwinning van de liefde, betekent de komst van het Koninkrijk, Christus in alles, sacrament tot aan de uiteinden der aarde.

Het lichaam is echter breekbaar: midden in het leven is er de dood, is er de angst voor de dood en (daarom) de verleiding sterker te zijn dan God.²⁸⁹ Toch gaat het niet aan het leven te zoeken als bezit; we moeten het ontvangen als gave, en het in Gods handen geven. Het gaat immers om vertrouwen op Gods liefde die de angst wegdoet, het gaat erom van dag tot dag te leven, als de vogels in de lucht en de lelies in het veld. Dat is volgens Alves de rechtvaardiging door de genade: dat het leven gegeven is, verrassend, onverwacht.²⁹⁰ Daarom moeten we leren loslaten, leren afhan-

²⁸⁷ *Creio na ressurreição do corpo: meditações*, São Paulo 1992³, 53.

²⁸⁸ *Creio na ressurreição do corpo*, 51, is een verwijzing naar Luthers ubiqueitsleer ten aanzien van Christus aanwezigheid, niet alleen in brood en wijn, maar in tot in de nerven van het kleinste blaadje.

²⁸⁹ *Creio na ressurreição do corpo*, 59, met een verwijzing naar Genesis 3:4-5.

²⁹⁰ *Creio na ressurreição do corpo*, 60v.

kelijk te zijn, de strijd tegen de dood afleren. Geloof is vertrouwen, leven is oogsten. We hoeven niet meer te doen dan het leven te ontvangen als gave, als manna, dat je toch ook niet bewaart voor morgen. 'Wie hoopt op de Heer, slaat zijn vleugels uit als een adelaar.'²⁹¹

Naar Gods verlangen, als spiegels waarin Gods beeld en gelijkenis worden gereflecteerd, zijn we mooi geschapen. Helaas heeft de angst ons gedeformeerd, zijn we het paradijs kwijtgeraakt. Uit die angst is de wreedheid geboren, de wreedheid die mensen doet martelen in het genoegen anderen te zien lijden, die doet doden uit plezier. Het gaat dan echter niet enkel om wreedheid jegens een zwakkere, jegens zwakke groepen in het bijzonder, of jegens dieren en de natuur: het is een wreedheid tegen het leven zelf, de wereld, tegen het lichaam van Christus.

'Het lichaam van Christus wordt nog steeds gekruisigd.
De schepping is een zucht.

En wij zuchten ook...
'Wij volbrengen, in onze lichamen, wat rest van het lijden van Christus, omwille van het Koninkrijk.'

De zwaarden moeten worden omgesmeed in ploegijzers.
Maar er is iets meer, iets wat te maken heeft met het mysterie van dit menselijk hart, dat zowel de stem van God als van de verleider kan horen, dat zowel tuinen kan aanleggen als concentratiekampen, dat het leven kan kiezen of de dood.'²⁹²

De schepping zucht, maar heeft ook hoop gekregen, hoop op bevrijding. De kerk is de gemeenschap van hen die daarop een voorschot hebben ontvangen, een voorsmaak van een nieuwe wereld, liefdevol aangeraakt door de toekomst. De toekomst waarin onze lichamen vrij zijn geworden van alle lijden en angst, van alle schaamte, vrij zijn tot waarheid, tot schoonheid en liefde, heeft bezit van ons genomen. Door de toekomstige bevrijding is alles anders. Daarom kunnen we, zo besluit Alves zijn meditatie over de opstanding van het lichaam, in het heden in hoop het leven leven dat ons is gegeven. We kunnen als gemeenschap van zieners en van ballingen, van pelgrims en 'ontwortelde bomen' de wereld dienen in ons eigen leven en in de sacramenten van het Koninkrijk dat naderbij komt.²⁹³

3. THEOLOGIE VAN HET ALLEDAAGSE: POËZIE EN PROFETIE (1990 -)

Artikelen en columns in onder meer het tijdschrift *Tempo e Presença* en het dagblad *Correio Popular* en gebundeld in:

**Tempus Fugit* (1990)

**Teologia do Cotidiano. Meditações sobre o momento e a eternidade* (1991)

**O Retorno e Terno* (1992)

²⁹¹ *Creio na ressurreição do corpo*, 61, naar Jesaja 40:31.

²⁹² *Creio na ressurreição do corpo*, 65vv. (68).

²⁹³ *Creio na ressurreição do corpo*, 73vv., met verwijzingen naar Romeinen 8:18-25.

- **Sobre o tempo e a eternidade* (1995)
- **A Festa de Maria* (1996)
- **O amor que acende a lua* (1999)
- **Lições de feitiçaria. Meditações sobre a poesia* (2000)
- **Transparência da eternidade* (2002)
- **Por uma educação romântica* (2002)
- **Quarto de badulaques* (2003)
- **Se eu pudesse viver a minha vida novamente...* (2004)
- **Educação dos sentidos e mais...* (2005)
- **O Velho que acordou menino [infância]* (2005)
- **Perguntaram-me se Acreditou em Deus* (2007)
- **O sapo que queria ser príncipe [adolescência e juventude]*, (2009)

Het grootste deel van Alves' publicaties vanaf 1990-1991 bestaat uit kronieken en columns, commentaren bij grotere en kleinere gebeurtenissen van alledag.

Een belangrijk deel van dat commentaar is te vinden op Alves' persoonlijke website (www.rubemalves.com.br).²⁹⁴ Alves brengt er zijn artikelen onder in zijn huis, of beter: de drieslag van huis, keuken en tuin. Alves' huis heeft heel wat kamers. De meest interessante vindt hij zelf de geheime kamer (*O quarto do mistério*) en de rommelkamer (*Quarto de badulaques*). Natuurlijk draait het leven zélf om de tuin ('Jardins' in *O Retorno e Terno*) en om de keuken (*A Festa de Maria*).

Alves 'theologiseert' over het leven, het leven van alledag (*Teologia do Cotidiano*), door middel van Bijbelteksten en dichtregels, met verwijzingen naar natuur en cultuur in meer algemene zin. Hij noemt zijn werk 'theopoëzie', theologie van (of in) de schemering. In zijn theopoëzie ziet hij de belangrijkste bijdrage aan de pogingen om zin te geven aan het leven.²⁹⁵ Alves wil de poëtische taal van de Bijbel verbinden met de taal van dichters. Steeds terugkerende namen zijn dan die van onder meer de Braziliaanse dichters Cecília Meireles en Adélia Prado en de Portugese dichter Fernando Pessoa in zijn verschillende 'entiteiten' (*O amor que acende a lua*).

Vanaf 2005 werkt Alves aan zijn memoires, *memórias*. Daarvan zijn nu twee delen verschenen, over respectievelijk zijn kinder- en jeugdjaren: *O Velho que acordou menino [infância]* en *O sapo que queria ser príncipe [adolescência e juventude]*.

3.1 Theologie als poëzie: verwoorde schoonheid

Misschien heeft het met leeftijd te maken, zegt Alves, maar wanneer je de zestig bent gepasseerd, besef je dat je niet meer met de tijd kunt spelen. Alves wil (kunnen) genieten van het leven en theologiseren ook als er niet veel meer te doen is dan 'tuinieren, koken en schrijven' – overigens zonder daarmee te willen zeggen dat hij ongevoelig is geworden voor het lijden van de wereld.

Er is echter veel lijden dat een (socialistische) revolutie nietkan elimineren, politieke handboeken bieden geen troost. Wat theologen – en dichters – dan kunnen doen, is proberen het lijden te 'transfigureren door de schoonheid'. Alleen dichters, componisten of schilders kunnen ons helpen huilen zodat we niet aan het lijden te gronde

²⁹⁴ Zie hoofdstuk I.3.5.

²⁹⁵ Vgl. 'Teologia crepuscular', in *Notas 2* (1994), 10-12.

gaan. Wat de theologie kan doen, is spelen met symbolen, als een spin een web spannen boven de afgrond²⁹⁶

Theologie, ‘spreken over God’, is poëzie van het lichaam, zegt Alves, is poëzie die het lichaam weldoet, die hoop en heimwee uitspreekt als in een gebed. Het is een spreken dat opkomt uit dit lichaam dat me zo dierbaar is, dat kan glimlachen en liefkozen, planten en fluitspelen, zich aanbieden als brandoffer voor degenen die het liefheeft en ook nog aan theologie kan doen.

Poëzie is ook de moeder van de politiek: poëzie biedt de moed om nee te zeggen vanuit een visie op schoonheid, vanuit iets wat nog niet bestaat maar zou kunnen zijn. Poëzie geeft uiting aan de droom, de hoop als heimwee naar een mogelijke toekomst, als getuige van iets wat afwezig is.²⁹⁷

‘Theologie is een wijze van spreken over het lichaam.
Het zijn de lichamen van de geofferden.
Het zijn de lichamen die de heilige naam uitspreken:
God...
De theologie is een gedicht van het lichaam,
het lichaam dat bidt,
het lichaam dat z’ n hoop uitspreekt,
spreekt over z’ n angst om te sterven,
z’ n verlangen naar onsterfelijkheid,
wijst naar utopieën,
zwaarden in ploegijzers verandert,
speren tot snoeimessen smeedt...
Door middel van dit spreken
geven de lichamen elkaar de hand,
vloeien ze in een omhelzing van liefde ineen,
en steunen ze elkaar om het vol te houden en te gaan.’²⁹⁸

Tegenover theologie die wetenschap wil zijn, een discours zonder pauzes, staat voor Alves de theologie die poëzie is, ‘theopoëzie’, vanuit en voor de leegte, de stilte.²⁹⁹

Theologie (exegese) onderzoekt de betekenis die de tekst hád; de stemmen van de stilte daarentegen kunnen geen voorwerp van wetenschappelijke kennis zijn, ze zijn alleen van de poëzie.³⁰⁰ Tegenover de vele woorden van het proza staat in de poëzie dat ene woord dat eindeloze horizonten opent.

²⁹⁶ *Notas* 2(1992), 12.

²⁹⁷ Poesia e política’, in: *Tempo e Presença* 10(1988), 22v. Alves verwijst daarbij naar de protesten – met pollepels en pannen – van *direitas já* (= burgerrechten nú) in São Paulo. Die vonden plaats in 1983, in de dagen dat de politicus Teotônio Vilela op sterven lag: de dood als garantie van zuiverheid – als je niet veel meer kunt doen dan van de liefde te zingen – en later, in 1985, toen Tancredo Neves, de democratisch gekozen maar nog niet geïnstalleerde president, op sterven lag (15-21 maart 1985) en het land wachtte (in leegte en stilte).

²⁹⁸ *Variações sobre a vida e a morte*, 9.

²⁹⁹ *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 98. Matt Guynn, ‘Theopoetics: that the dead may become gardeners again’, in: *Cross Currents* 56(2006)1 (www.encyclopedia.com), definieert theopoëzie’ als een schrijfstijl, een theologische houding, kunstzinnig werken met taal en wereldbeschouwing, waarin een gedicht uitnodigt, ruimte schept “...to face the unknown, engage Mystery, to dream and be transformed.”, in contrast met de ‘onto-theo-logie’.

³⁰⁰ *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 98v.

Proza is kennis, poëzie is zijn, naar de dichtregels van Archibald McLeish.³⁰¹ Een gedicht is als een gotische kathedraal. Wat is de betekenis? De middeleeuwse mystieke theologie was zich de poëtische aard van de Heilige Naam bewust, zoals de inquisitie zich het gevaar van de vrijheid van het poëtische woord bewust was, stelt Alves. Protestantse theologie is de herontdekking en de democratisering van het magisch-poëtische woord. Het ging immers om de individuele lezing van de schriften, niet gehinderd door interpretaties; de gelovige moest de stem van de Vreemdeling kunnen horen, het innerlijk getuigenis van de Heilige Geest. Maar ook toen realiseerden de machthebbers zich dat de vrijheid van het woord gevaarlijk is, dat de Wind waait waarheen hij wil. Zij temden het woord en stopten de vrij vliegende vogels in een kooi: beelden werden dogma's, metaforen doctrines, poëzie werd belijdenisgeschrift. Het verwarrend mysterie van de gotische kathedraal werd een helverlicht Calvinistisch kerkgebouw: een klaslokaal waar de enige stilte die er heerst, die van het luisteren naar de preek is. Protestantisme werd een hermeneutisch programma dat beoogde alle lege ruimten te vullen met het Woord gereduceerd tot één enkele betekenis.³⁰²

Daarom is het beter de heilige teksten te lezen als poëzie en niet als de krant, God is eerder dichter dan krantenbaas. God heeft ook niet één paradijs gemaakt, maar vele paradijzen – net zo veel als er schepselen zijn. Iedereen kan zijn eigen paradijs hebben: rond ieder is er, als een doorzichtige bel, een paradijs. Dat moet je echter wél leren zien.³⁰³

3.2 Theologie van het alledaagse

In Alves' theologie is het alledaagse, het leven van alledag, een steeds belangrijker rol gaan spelen. Alves verwoordt dat in de gelijknamige publicatie *Teologia do cotidiano*, theologie van het alledaagse.³⁰⁴ Naarmate mensen ouder worden, veranderen hun ogen en krijgt alles de kleuren van de schemering. Men kan ook niet meer spelen met de tijd: *tempus fugit*, maar moet spelen met het leven: *carpe diem*. Terwijl mensen in hun jonge jaren denken dat ze als een Prometheus de wereld kunnen veranderen, ontdekken ze in de schemering dat ze een kind zijn. Ontdekken ze dat ze juist daarom wijs worden.³⁰⁵ Al eerder heeft Alves de schemering aangeduid als dat deel van de dag waarop je het beste kunt theologiseren, als er niet zo veel meer valt te doen dan wat tuinieren, dan te koken en te schrijven. Genieten van de schemering is genieten zonder enige praktische bedoeling. Is genieten van de paradijselijke (sabbats)rust, uitrusten van op weg en onderweg zijn. Daarom wil Alves' theologie meer een theologie van de aankomst zijn, van het Koninkrijk dat gekomen is,

³⁰¹ “A poem should be palpable/ and mute/as a globed fruit. A poem should be wordless/as the flight. A poem should not mean/but be...”, geciteerd in , *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 100.

³⁰² *The Poet, The Warrior, The Prophet* , 100vv.

³⁰³ Alves citeert elders Angelus Silesius, in de vertaling van Frederick Franck, *Messenger of the Heart. The book of Angelus Silesius*, Bloomington 2005, 25: “Unless you find Paradise/at your center,/there is not the smallest chance/ that you may enter.”, in: *The Poet, The Warrior, The Prophet* , 131.

³⁰⁴ *Teologia do cotidiano*, São Paulo 1994.

³⁰⁵ Vgl. de omslag van *Teologia do cotidiano*.

dan een theologie van de weg, het onderweg zijn. Daarmee neemt hij ook afstand van de bevrijdingstheologie, die hij een theologie van twaalf uur 's middags noemt, een theologie op het heetst van *de dag*, activistisch.³⁰⁶ De wijsheid die de schemering ons leert, is de kinderlijke wijsheid van het spel. Daarom herinnert Alves zich het Kerstfeest als het feest van het spel, het feest waarop het verhaal wordt verteld dat God besloot dat spelen het mooiste is.³⁰⁷

Alves' theologie van het alledaagse is ook een theologie van het leven van alledag zoals dat vorm krijgt in en rond zijn huis. Alves' website (www.rubemalves.com.br) is dan ook opgebouwd als een rondleiding door dat huis. Een huis met een tuin, met veel kamers – een woonkamer, slaapkamers, kamers vol herinneringen – , een huis met ook een keuken natuurlijk. Een huis met een etalage en een virtuele winkel, verwijzingen naar Alves' publicaties en audiovisuele producties.

De entree van het huis leidt naar vele kamers, maar eerst is er een bordje waarop staat *proseando* en zijn er de deuren met de spreuken *Carpe Diem* en *Tempo Fugit*. *Proseando* verwijst naar het prozaïsche, het vertellen van verhalen, het spelen met woorden, het delen van ervaringen in gesprekken (of kronieken, columns), het onderweg zijn. Eerder de oversteek zelf dus dan het moment van vertrek of van aankomst, of de zeiltocht als het mooiste van een zeilboot.³⁰⁸ Achter de deur met *Tempus Fugit* bevindt zich het verleden.³⁰⁹ Alves noemt dat ook letterlijk het kerkhof, zoals hij zijn *curriculum vitae* een *curriculum mortis* noemt. Verder is er de bibliotheek met alle titels van Alves' publicaties, in het origineel en in vertalingen. Er is een speel-o-theek met Alves' biografie bewerkt voor kinderen en verwijzingen naar Alves' verhalen voor kinderen en er is een fotoalbum. De deur met *Carpe Diem* verschaft toegang tot de meer actuele kronieken en columns.³¹⁰ Achter die deur zijn er verder een kamer voor spiritualiteit, een galerie (*sala de artes*) waar citaten uit eigen werk zijn voorzien van illustraties en muziek, zijn er vertrekken waar Alves converseert met uiteenlopende gesprekspartners als onderwijs- en opvoedkundigen en ondernemers. Aan het eind van de gang is ook een deur naar een geheimzinnige kamer, de rommelkamer, *o quarto de badulaques*, waar zoveel dingen van vroeger, zoveel herinneringen, bewaard worden. Zo'n kamer waarin je als kind kunt rondlopen en fantaseren, een kamer als de ziel waarin de meest vreemde dingen zijn opgeslagen.³¹¹ In inmiddels tachtig 'rommelkamer-columns' behandelt Alves dat soort dingen, onderwerpen van alledag, van vroeger en van vandaag.³¹²

³⁰⁶ In: 'Teologia crepuscular', in: *Notas* 2(1994), 10-12.

³⁰⁷ Hier haalt Alves Jakob Boehme aan, die gezegd heeft dat het enige wat God doet, spelen is. In: 'Quero um brinquedo', in: *Teologia do cotidiano*, 16-20 (16).

³⁰⁸ Naar een citaat van João Guimarães Rosa.

³⁰⁹ *Tempus Fugit* is ook de titel van een bundel columns, São Paulo 1990, met als ondertitel: 'het leven is kort' en een verwijzing naar Prediker 1:9.

³¹⁰ *Carpe Diem*, met de ondertitel: 'het leven gebeurt in het heden' en een verwijzing naar Prediker 9:7, 'Dus eet je brood met vreugde, drink met een vrolijk hart je wijn. God ziet alles wat je doet allang met welbehagen aan.'

³¹¹ Vgl. *O quarto do mistério*, 9.

³¹² De columns verschenen tussen 2001 en 2005 onder de titel *O Quarto de Badulaques* in: *Correio Popular, Caderno Popular*.

4. CONCLUSIES

Alves geeft aan dat het centrale thema van zijn werk de incarnatie is – het thema van het lichaam, van het leven – en het kernwoord (of de grondtoon) hoop is, óók in de meer wetenschappelijke studies die hij aan (de sociologie en psychologie en filosofie van) de religie wijdt.³¹³ Alle andere thema's en kernwoorden: ontwikkeling, verbeelding en spel, heimwee en verlangen, poëzie en profetie, zijn variaties op dat ene thema, zijn evenzovele melodieën – uitdrukkingen van de eindeloze mogelijkheden die de dichtelijke taal biedt, – bij de continue grondtoon van de hoop.³¹⁴ Aan theologie doen is beslissen over de fronten waarop gestreden moet worden. Het front waarop gestreden wordt, is breed; even breed als het leven. Alves stelt vast dat zijn eerste boek (*A Theology of Human Hope*) reeds al de thema's bevat die hij belangrijk vindt. Alles wat er volgt is variatie op dat ene thema van het leven dat de moeite waard is.³¹⁵

In de eerste periode staat *A Theology of Human Hope* centraal. Het is Alves' dissertatie en eerste boek. Het wordt het boek waarmee hij zijn naam vestigt en zijn, al dan niet gezochte, faam als protestants en Braziliaans bevrijdingstheoloog. Gestimuleerd door de theologie van de revolutie en de veranderingen in plaats en perspectief van kerken en geloofsgemeenschappen werkt Alves zijn theologie van de hoop uit als een eigen, door Latijns-Amerika bepaald, antwoord op de theologische uitdaging van de jaren zestig van de twintigste eeuw. Alves zoekt daarbij heel concreet aansluiting bij de grote politieke thema's van die periode: ontwikkeling-ontwikkeling, onderdrukking-bevrijding. Het kernwoord 'hoop' concretiseert hij in beschouwingen over de geloofsgemeenschap en het Koninkrijk van God. Een belangrijk deel van de eerste periode, ingegaan als een zoektocht naar nieuwe theologische inhouden, wordt gekleurd door de pijnlijke ervaringen van zijn ballingschap.

Van daaruit is ook *Tomorrows' Child* geschreven, Alves' tweede boek en een analyse van een gefrustreerde generatie, zoals hij de generatie waartoe hij behoort, zelf noemt. Het gaat daarin opnieuw om de geloofsgemeenschap als gemeenschap van de hoop, draagster van de reeds aangebroken toekomst. Het is de geloofsgemeenschap die de weg naar de toekomst wijst, naar de bevrijding uit de ballingschap, naar de verbeelding aan de macht.

Alves associeert het bevrijdingstheologische denken van de eerste periode met de hitte van de dag. Hij verbindt zijn latere wijze van reflecteren (in de tweede en derde periode) graag met de schemering, het moment bij uitstek waarop mensen mijmeren over de dingen van de bijna voorbij dag. Alves komt in zijn publicaties in deze periode geregeld terug op zijn persoonlijke ontwikkeling als theoloog, op zijn persoonlijke visie op wat theologie is of zou moeten zijn. In die zin is er een duidelijke lijn te trekken van een theologie van de ontwikkeling naar een theologie van de

³¹³ Vgl. *Da Esperança*, 11.

³¹⁴ Vgl. 'Teologia como 'Variações sobre um tema dado', in: *Variações sobre a vida e a morte*, 13-29, 25.

³¹⁵ 'Sei que a vida vale a pena', in: *Tempo e Presença* 9(1987)224, 26-27.

schemering of van het alledaagse, zoals Alves zijn theologie later is gaan noemen. Theologie waarin het leven eerder gave dan opgave is, eerder genieten dan strijd. Daarom is leven het centrale thema van Alves' theologie. Theologie die volgens Alves de uitdrukking is van wat mensen ten diepste beweegt, het scheppen van een wereld met menselijke betekenis, een wereld van liefde. Daarom moeten we boven onszelf, boven onze biografie uitgroeien. Voor Alves is Luthers grote ontdekking dat er voor mensen geen hoop is als zij zich in zichzelf opsluiten. We worden ook alleen maar personen naarmate de Ander aan ons verschijnt. We zijn wie we zijn dankzij de 'relevante anderen' met wie we in gesprek gaan. Theologie, zegt Alves, is een poging om de biografie door middel van de geschiedenis te veroveren, juist door de dialoog met de relevante anderen zo breed mogelijk te voeren. De relevante anderen spelen een aanzienlijke rol in Alves' theologie, hun kring is in de loop van de jaren almaar gegroeid.³¹⁶

³¹⁶

Alves noemt, en dat doet hij vaak en uitgebreid, behalve de namen van bijbelse personen vele namen van hem inspirerende denkers, theologen en anderen, van componisten bijvoorbeeld. In: *O enigma da religião*, 28. Luther, Nietzsche, Kierkegaard, Berdjajev, Buber, Bach, Scarlati, Mozart, Vivaldi. In de biografische schets op de omslag van *A Geração do futuro* noemt hij verder de auteurs Barthes, Camus, Guimarães Rosa, Octavio Paz, Eliot, Pound, Frost, Emily Dickinson, Cecília Meireles, Lorca, Fernando Pessoa en de schilders Bosch en Breugel.

HOOFSTUK III

ACHTERGRONDDISCUSSIE BIJ DE THEOLOGISCHE ONTWIKKELINGEN VAN ALVES

0. INLEIDING

In samenhang met de biografische schets in het eerste hoofdstuk (1.4) en het thematisch overzicht van Alves' belangrijkste publicaties in hoofdstuk twee wordt in dit hoofdstuk ingegaan op de achtergrond en actualiteit van de thema's die Alves behandelt en beschouwt als de constanten in zijn werk. Alves ontwikkelt zijn theologie in dialoog met zowel de kerkelijk-theologische als maatschappelijke ontwikkelingen van zijn directe omgeving en tijd.

Dat geldt om te beginnen voor de kerkelijk-theologische omgeving waarin hij opgroeit.

Zoals in de hoofdstukken I en II al is aangegeven, speelt de Noord-Amerikaanse theoloog Richard Shaull daarin een fundamentele rol. Shaulls theologie van de revolutie is ook een gemeentetheologie; ze biedt Alves de mogelijkheid zijn visie op de 'kerk in de diaspora' uit te werken in een ecclesiologie die traditionele grenzen van kerk en denominatie overstijgt.

De nieuwe oecumene die Alves voor ogen heeft, is 'de gemeenschap van de hoop die de weg naar de toekomst wijst, naar de bevrijding uit de ballingschap, naar de verbeelding aan de macht'.³¹⁷ Alves noemt zijn dissertatie *A Theology of Human Hope* een meditatie over de mogelijkheid van bevrijding en een fundament voor hoop. Heel concreet legt hij hierin het verband met de theologie van de hoop en de theologie van de bevrijding. Alves ontwikkelt zijn theologie in het debat met Jürgen Moltmann (paragraaf 2) en in het bredere verband van de Latijns-Amerikaanse theologische reflectie op de relatie tussen kerk en wereld (paragraaf 3). Alves brengt vervolgens de begrippen hoop en bevrijding samen in het thema van de incarnatie (paragraaf 4) Dan zijn persoonlijke geloofsbeleving, ervaring en verlangen uitgangspunt geworden voor een theologie van het alledaagse.

1. PROTESTANTISME: DE NIEUWE OECUMENE

Alves en de theologie van Richard Shaull

De vraag of het mogelijk is de protestantse identiteit en de presbyteriaanse in het bijzonder vast te stellen, is niet eenvoudig te beantwoorden. Presbyterianen vinden de vraag ondergeschikt aan die naar 'de roeping als christen'. Bovendien zijn algemeen aanvaarde en geldende karakteristieken niet zomaar te vinden. Henk Vroom stelt de volgende principes voor: directe (niet-bemiddelde) gebondenheid aan God

³¹⁷ 'A Semente do Futuro: A Comunidade da Esperança', in: *A Geração do Futuro*, 175-195 (175).

en zijn Woord, persoonlijk gebed en bijbellezing en levensheiliging - als levend lidmaat van de lokale kerkgemeenschap.³¹⁸ Russel Botman voegt aan dat laatste principe toe: altijd een gemeenschap in hoop, geloof en liefde, die een antwoord heeft op de (economische) globalisering.³¹⁹

Alves' verhouding tot het protestantisme wordt door hemzelf omschreven als een haat-liefde relatie, met name weergegeven in twee publicaties: *Protestantismo e repressão* (1979) en *Dogmatismo e tolerância* (1982).³²⁰ De eerste publicatie is een uitgesproken kritische analyse van het protestantisme van de 'rechte leer', de tweede een bundel essays waarin Alves de geestelijke, historische en culturele waarden van het protestantisme wil laten zien.³²¹

1.1 Protestantisme als protestants principe

Het is niet zo eenvoudig in het algemeen iets te zeggen over het protestantisme, vindt Alves. Voor het protestantisme geldt wat voor alle namen geldt: geen enkele naam is eenduidig. Eigenlijk heten we, in een verwijzing naar Marcus 5:9, allemaal Legioen.³²²

In het protestantisme zijn er de herinneringen aan onderdrukking en geweld, maar ook aan liefde en schoonheid.³²³ In ieder geval is Alves gefascineerd door het protestantisme, door de 'schoonheid die het in zich bergt, door het thema van de vrijheid, de profetische kracht die noch vreemde noch inheemse afgoden aanvaardt'.³²⁴ Voor Alves is het protestantisme meer dan een traditie; het is een droom, 'een visioen dat jong en sterk is'.³²⁵ Alves geeft ook aan dat voor hem het protestantisme in de eerste plaats een autobiografisch gegeven is: eerst komt het leven, dan het denken. Hij is geen protestant op grond van zijn ideeën - die ideeën hebben we immers omdat we zijn wie we zijn -, maar is wel gevormd door het protestantisme.³²⁶ Juist daarom is hij geïnteresseerd, juist daarom wil hij het protestantisme analyseren, of beter gezegd de 'protestantismen'. Protestantisme als zodanig kan geen object van studie zijn, hooguit van polemieken: het protestantisme valt uiteen in denominaties, die alleen in een confrontatie met bijvoorbeeld het katholicisme een eenheid zouden vormen.³²⁷

³¹⁸ Hendrik M. Vroom, 'On being 'Reformed'', in: *Reformed World*, 58(December 2008)4, 189-206, 192.

³¹⁹ H. Russel Botman, 'A Cry for Life', in: Wallace M. Alston jr. & Michael Welker (ed.), *Reformed Theology. Identity and Ecumenicity*, Grand Rapids 2003, 375-384 (383).

³²⁰ *Protestantismo e Repressão*, São Paulo 1982², 15.

³²¹ Vgl. Leopoldo Cervantes-Ortiz, *Series de sueños*, 73.

³²² "Legioen is mijn naam, want wij zijn met velen."

³²³ Alves noemt dan de namen van Bach, Grünewald, Dürer, Leibnitz, Schweitzer en (martelaren als) Martin Luther King, Dietrich Bonhoeffer, Paulo Wright - "allen geleefd en gestorven in het protestantisme". Vgl. *Dogmatismo e tolerância*, 104.

³²⁴ *Dogmatismo e tolerância*, 7.

³²⁵ Vgl. 'Une réponse du Brésil: Rêver pour réformer, in: R. Alves e.a., *La Réforme. Un ferment dans l'église universelle*. Actes du Forum International 20-23 mai 1986 au Centre Oeuménique des Eglises à Genève, Genève 1987, 137-142 en: 'An invitation to dream', in: *The Ecumenical Review* 39(1987)1, 62.

³²⁶ Vgl. 'Confissões de um protestante obstinado', in: *Tempo e Presença* 3(1981)169, 12.

³²⁷ *Protestantismo e Repressão*, 27.

Alves onderscheidt drie typen protestantisme: 1. het protestantisme van de rechte leer, met een nadruk op leerstellingen als uitdrukkingen van de waarheid, 2. van het sacrament, met nadruk op deelname aan de liturgie en 3. van de geest, met nadruk op een subjectieve extase-ervaring. Het gaat om een typologie die elke protestantse denominatie overstijgt en er tegelijkertijd ondergeschikt aan is, omdat de verschillende typen in alle denominaties naast elkaar aanwezig kunnen zijn.³²⁸ Alves' analyse is gebaseerd op documenten van zijn eigen kerk, de *Igreja Presbiteriana do Brasil*. Daarmee beperkt hij zich tot het protestantisme van de rechte leer.³²⁹ Om tot een verdere typering van dit protestantisme te komen behandelt Alves wat het protestantisme over zichzelf zegt en vergelijkt dat met het middeleeuwse en moderne denken. Hij beziet hoe het zich verhoudt tot de middeleeuwse en moderne samenleving. Een belangrijke vraag daarbij is in hoeverre het protestantisme trouw is gebleven aan het oorspronkelijke visioen van vrijheid en – in het verlengde daarvan – democratie en moderniteit. Alves verwijst hierbij onder meer naar Tillich's interpretatie van de geest van het protestantisme in het 'protestants principe', als uitdrukking voor het protest van de protestanten.³³⁰

Het onderscheid dat Tillich maakt tussen het katholicisme en het protestantisme is niet zozeer een onderscheid tussen Rome en Reformatie. Tillich hanteert de begrippen katholicisme en protestantisme als principes, die, herkenbaar in alle godsdiensten, aan de geschiedenis ten grondslag liggen, constitutief en altijd geldend.³³¹ Katholicisme en protestantisme zijn aspecten van één proces, historische benamingen voor een polariteit van het leven zelf. Daarbij is dan het katholicisme de reflex van het Heilige als een gave en scheppende kracht, de 'priesterlijk-sacramentele houding', en wordt in het protestantisme het vormdoorbreekende beginsel van het Zijn gereflecteerd, als 'profetisch-kritische houding'. De protestantse geloofshouding waakt ervoor dat ooit één gestalte van zichtbare werkelijkheid vereenzelvigd wordt met het transcendente.³³² Het protestants principe is profetisch, is aanklacht en verkondiging, is (opbouwende) kritiek op alle idolatrie, op elke poging om dat wat eindig en tijdelijk is, te verheffen tot oneindig en superieur. Geen enkele menselijke situatie, de Bijbel en het historisch leven van Jezus evenmin, mag worden verabsoluteerd.³³³ Jezus is als de Christus de ware synthese, de ware relatie van beide polen van respectievelijk de sacramentele en profetische geest.³³⁴

Het protestants principe impliceert niet alleen een profetisch protest tegen alle vrijheidsbeperking en repressie, inclusief de repressieve moderniteit, maar ook tegen de geschiedenis van het protestantisme zelf, iedere keer als het eigen principe werd geïdeologiseerd.

³²⁸ *Protestantismo e Repressão*, 35v.

³²⁹ Voor protestantisme van de rechte leer gebruikt Alves de afkorting PRD, Protestantismo da Reta Doutrina, *Protestantismo e Repressão*, 36.

³³⁰ *Protestantismo e Repressão*, 40, waar Alves Tillich citeert: Paul Tillich, *The Protestant Era* 1962, 163.

³³¹ R. Hensen, *Paul Tillich*, Baarn 1967, 185.

³³² R. Hensen, *Paul Tillich*, 188v.

³³³ Jessé Pereira da Silva, 'A mística do princípio protestante em Paul Tillich', in: *Pastoral e mística*, Cadernos de Pós-Graduação Ciências da Religião 8, São Bernardo do Campo 1995, 49-66 (58v).

³³⁴ R. Hensen, *Paul Tillich*, 189.

Alves poneert nu, na een ideaalmodel van het protestantisme van de rechte leer te hebben ontworpen, de stelling dat het in dit protestantisme op het niveau van het bewuste discours gaat om thema's als gewetensvrijheid en democratie, als antithese tegenover het katholicisme. Hij stelt echter ook dat er, minder duidelijk uitgesproken, veel overeenkomsten zijn met de middeleeuwse, katholieke, geest.³³⁵ Vooral in het ethische discours zou sprake zijn van een conformisme waarin middeleeuwse en moderne geest samenkomen in de ambtenarenethiek van een rationele bureaucratische wereld – hetgeen volgens Alves resulteert in de sacralisering van de bureaucratie. Het functionele wordt tot waarheid verheven.³³⁶ Alves komt tot de conclusie dat het protestantisme van de rechte leer functioneel is ten opzichte van de moderne wereld, overigens zonder dat er sprake is van enig verkeer tussen beide werelden. Protestanten leven in één unieke, gesloten rationaliteit, waarin een totalitaire waarheid een totalitair karakter en gedrag oplevert, in tegenstelling tot katholieken, die in twee tegenovergestelde rationaliteiten leven, in een tegenstrijdige, dialectische wereld.³³⁷

1.2 Historisch perspectief (1): Braziliaans protestantisme

Alves begint een essay over de geschiedenis van het Braziliaanse protestantisme en de protestantse theologie met de opmerking dat honderd jaar protestants denken riekt naar degeneratie, verval en voortijdige seniliteit.³³⁸ Ondanks een traditie vol vergezichten en vergissingen, met historische ontwikkelingen die alles te maken hebben met die traditie – waarbij Alves in grote stappen verband legt tussen Luther en de psychoanalyse, calvinisme en kapitalisme, Münzer en Marx en Engels – heeft het in ieder geval in Brazilië ontbroken aan iedere vorm van creativiteit. Het protestants gedachtegoed is niet eens bewaard. Terwijl het katholicisme tenminste een volksreligiositeit heeft opgeleverd die naam geeft aan het magische en het feestelijke, aan het 'ex-otische' van het leven, bleef het protestantisme binnen de grenzen van 'kleinburgerlijke huiselijkheid' en de vrede van het individuele geweten. Terwijl het in het katholicisme om de ogen gaat en om de contemplatie, is het protestantisme veel meer een godsdienst van de oren, van het Woord dat gehoord moet worden en in praktijk gebracht. Vandaar dat protestantisme ook zo weinig heeft bijgedragen aan de Braziliaanse literatuur. Literatuur bestaat immers bij de gratie van esthetiek en contemplatie, van het scheppen van kaders waarmee de gewoonlijk verborgen figuren en verbindingen worden geobserveerd. Protestantse literatuur bestaat uit verklede preken en vermomde zondagsschoollessen. Protestanten zijn goed in grammatica en in taal- en onderwijskunde.

Even weinig als op het gebied van de literatuur droeg het protestantisme bij aan de politiek. Het was een geloof van buitenlanders en gemarginaliseerde Brazilianen, van mensen die door een intolerant katholicisme in de hoek waren gedreven, die

³³⁵ *Protestantismo e Repressão*, 49, met een verwijzing naar Ernst Troeltsch.

³³⁶ *Protestantismo e Repressão*, 49, met citaten van Max Weber en Tillich.

³³⁷ *Protestantismo e Repressão*, 282vv.

³³⁸ 'Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño', in: *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, San José 1981, 343-366 (343).

daarom voorstander waren van de republiek, van de scheiding tussen kerk en staat. Vanuit die ‘negatieve identiteit’ werd het liberale kapitalisme beschouwd als seculier verlengstuk van het (protestants) christelijk geloof.

Alves besluit zijn inleidende analyse door te zeggen dat hij met zo’n algemeen oordeel alle pogingen om wél een tegenstem te verheffen, wél te spreken van bijvoorbeeld sociale gerechtigheid, onrecht doet.³³⁹ Vervolgens verdeelt hij de geschiedenis van het Braziliaanse protestantisme in twee periodes. De eerste gaat dan tot 1950, waarop vooral het bovenstaande van toepassing is, de tweede periode loopt vanaf 1950.

In de eerste helft van de twintigste eeuw was ook in Brazilië het protestantisme verdeeld geraakt in een meer conservatieve, verticalistische stroming en een modernistische, horizontalistische, die beïnvloed en gevoed werd door respectievelijk *revival*-bewegingen en de beweging van het *Social Gospel*, beide afkomstig uit de Verenigde Staten.³⁴⁰

Alves verbindt de veranderingen in de protestantse kerken vanaf de jaren vijftig met het uit elkaar groeien van die stromingen. Centraal in wat hij, ook in algemeen politiek-maatschappelijke zin, het gistingsproces noemt, staan de bewegingen van jeugd en jongeren. Zij breken door kerkgrenzen heen, breken met het parochialisme van de protestantse kerken en het protestantse denken. Alves ziet parallellen tussen de opkomst van de *Social Gospel*-beweging en de jongerenbeweging; beide beschouwt hij ook als voorlopers van de protestantse bijdrage aan de theologie van de bevrijding. De ontwikkelingen leidden, al dan niet geforceerd door de staatsgreep in 1964, met name in de historische zendingskerken zoals de presbyteriaanse tot een onvermijdelijke breuk met de kerkleiding, tot verdere polarisatie, conservatieve machts-grepen, vervolging en kerk-scheuringen. Dissidente groepen reorganiseerden zich binnen of buiten de kerken.

Hoe somber Alves ook is over die kerkgeschiedenis, die ook de geschiedenis van zijn eigen kerk is, toch houdt hij het visioen van de profeet Ezechiël voor ogen, waarin een dal vol beenderen tot leven komt en opstaat in een onafzienbare menigte, en is hij niet pessimistisch.³⁴¹ Hoeveel protestanten zullen zich de metamorfose van de rooms-katholieke kerk hebben voorgesteld? Misschien ontdekken protestanten hoe hun erfgoed juist daar nu leeft. Alves betreurt het daarom dat veel protestanten hun afkomst zijn vergeten, tam zijn geworden tegenover de adelaarsvlucht en de vrijheid van Luther, de vrijheid voor alles en allen.³⁴² Hij gelooft dat het voor zowel protestanten als katholieken goed is de protestantse traditie te herontdekken, als basis voor oecumenische samenwerking. Hij blijft vooral kritisch ten opzichte van de eigen protestantse context en kijkt tegelijkertijd met veel sympathie naar de ver-

³³⁹ ‘Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño’, 347.

³⁴⁰ ‘Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño’, 352vv.

³⁴¹ Vgl. Ez. 37, geciteerd in: ‘Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño’, 365.

³⁴² *Dogmatismo e tolerância*, 10. Vgl. Andrew W. Conrad, ‘Biography of Richard Shaull’, in: Nantawan B. Lewis (ed.), *Revolution of the Spirit*, Grand Rapids 1998, 289-291. Zie ook hoofdstuk I.4.2.

nieuwingsbewegingen binnen de rooms-katholieke kerk. Hij herkent daar veel van de eigen zorgen ten aanzien van bijvoorbeeld de structuur, de institutie, de hiërarchie. Hij vraagt zich af of de vernieuwing ook de kerkelijke structuren zal kunnen bereiken. In de vernieuwingsbewegingen botst de creativiteit van de *agapè* met de onbewegelijke kilheid van de structuur, het punt waarop katholieken en protestanten elkaar in tegenovergestelde richting tegenkomen. Voor katholieken, zegt Alves, is de kerkelijk structuur een niet te passeren station, voor protestanten is dat de verleiding van de wet, van het gezag, van de onverzoenlijkheid, van de monoloog. Het meest bijzondere van het kerkelijk leven wordt daardoor kapot gemaakt: de gemeenschap waarin de Heilige Geest leeft en waardoor de Geest zich manifesteert. De keuze is dan voortgaan op de weg van de sclerose of werken aan de constructieve vernieuwing van de gemeenschap.³⁴³

Zo ontwikkelt Alves zijn 'ecclesiologie', als een theologie van de nieuwe gemeenschap die de grenzen van denominaties overschrijdt. In Alves' theologie is de 'kerk' de naam van de gemeenschap waarvan hij droomt. Een gemeenschap van de Geest die niet zomaar samenvalt met bestaande structuren, maar te herkennen is aan haar vruchten.³⁴⁴ Een geloofsgemeenschap ook van christenen die met pijn en moeite pogen te ontdekken hoe ze in hun betrokkenheid bij de bevrijding van mensen trouw kunnen blijven aan hun geloofstaal.³⁴⁵ Daarmee denkt hij in de lijn van wat Richard Shaull de kerk in de diaspora of 'de nieuwe diaspora' noemt.³⁴⁶ Dat geldt ook voor Shaulls oproep aan zijn medechristenen zich te organiseren, gemeenten te stichten om antwoorden te vinden, stelling te nemen, in te spelen op de snelle maatschappelijke ontwikkelingen in het Brazilië van de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw.

1.3 Historisch perspectief (2): theologie van de revolutie

Alves' theologisch denken begint, zoals hij zelf aangeeft, bij de ontmoeting met Richard Shaull, de theoloog van de revolutie. Het is Shaull die Alves de ogen opent voor wat geloven, wat theologie werkelijk is.³⁴⁷ Shaull is niet alleen de docent die de namen van tot dan toe in Braziliaanse protestantse kring nauwelijks bekende theologen introduceert, maar vooral ook de leermeester die zelf theologische antwoorden probeert te formuleren op de uitdagingen van de politieke en sociaal-economische ontwikkelingen in Brazilië en het continent. Door Richard Shaull komt Alves in aanraking met de oecumenische beweging en kringen van maatschappij-kritische christenen. Het is Shaull die Alves stimuleert tot deelname en bijdragen aan de verschillende bijeenkomsten van de *Confederação Evangélica do Brasil*

³⁴³ Vgl. 'Movimento de renovação da igreja católica contemporânea', in ASTE. *O catolicismo romano, um simpósio protestante*, São Paulo, 1962, 184v.

³⁴⁴ 'A Comunidade da esperança. Reflexões bíblicas sobre a natureza e a missão da Igreja', gepubliceerd in: *Tempo e Presença* 9(1987)226, 24, met een verwijzing naar Matteus 7:20, 'Zo kunnen jullie hen dus aan hun vruchten herkennen.'

³⁴⁵ Vgl. *Da Esperança*, 36-39.

³⁴⁶ Vgl. Richard Shaull, 'A forma da Igreja na nova Diaspora', in: *De dentro do furacão*, CEDI (ed.), São Paulo 1985, 135-154.

³⁴⁷ Cf. 'O Deus do furacão', in: CEDI (ed.), *De dentro do furacão*, São Paulo 1985, 19-24.

(CEB), aan het werk van ISAL. Het is Shaull die Alves stimuleert zijn theologiëstudie voort te zetten in de Verenigde Staten. Vandaar nu bij wijze van historisch intermezzo eerst een schets van Shaulls theologische ontwikkeling.

Richard Shaull ontwikkelde zijn theologie vanuit zijn werk en ervaring in Latijns-Amerika, eerst in Colombia (1942-1950) en daarna in de jaren 1952-1962 in Brazilië. Shaull had gestudeerd aan Princeton Theological Seminary, in de periode dat John Mackay daar rector was.³⁴⁸ Shaull maakte in Colombia kennis met de sociale tegenstellingen, deed kerkelijk werk in Barranquilla en Bogotá en zette er met de lokale presbyteriaanse kerken diaconale projecten op (onder andere door alfabetiseringscampagnes). Onder druk van de politieke omstandigheden en de hiërarchie van de rooms-katholieke kerk werd hij in 1950 het land uitgezet, waarna hij terugkeerde naar Princeton om daar af te studeren bij Paul Lehmann.

Shaull werd in 1952 uitgezonden naar Brazilië om studentenpredikante zijn in Rio Janeiro, maar werd al snel benoemd als docent aan het presbyteriaans seminarie in Campinas. In 1954 nam hij als lid van de Braziliaanse delegatie deel aan de tweede assemblee van de Wereldraad van Kerken in Evanston (USA) waar de thema's kerk en samenleving én de maatschappelijke verantwoordelijkheid van de kerk alle aandacht kregen. Zijn deelname aan de assemblee leidde bij thuiskomst in Brazilië vrijwel onmiddellijk tot de vorming van een commissie voor kerk en samenleving en vervolgens tot de oprichting van een afdeling 'kerk en samenleving' van de CEB.³⁴⁹ Het was ook dankzij de inzet en toewijding van Richard Shaull dat op de vier CEB-conferenties tussen 1955 en 1962 het thema van de plaats van de kerk in de Braziliaanse samenleving voor het eerst zo uitgebreid aan de orde kwam.³⁵⁰

Min of meer in het verlengde van Evanston en de CEB-conferenties in Brazilië lagen twee conferenties over dezelfde thema's van kerk en samenleving in het jaar 1966. Eerst was er een discussie aan Union Theological Seminary naar aanleiding van de gebeurtenissen in Vietnam en later in dat jaar was er het congres van de Wereldraad van Kerken in Genève.³⁵¹ Het was vooral op dat congres dat Shaull zijn naam vestigde als theoloog van de revolutie. In zijn congres-bijdrage ging Shaull in op de snelle sociale veranderingen, die hij revolutionair noemde. 'Theologisch messianisme' kon daarop volgens hem, Paul Lehmann citerend, een christelijk antwoord zijn. Theologisch messianisme stelt centraal hoe God werkt in de wereld om menselijk leven te scheppen. Het benadrukt hoe Gods humaniserende werking vooral blijkt uit deelname in de *koinonia*, de gemeenschap die ontstaat door verkondiging, sacramenten en onderlinge verbondenheid.³⁵²

³⁴⁸ Mackay had, beïnvloed door de Spaanse filosoof Miguel de Unamuno en zijn zedingsjaren in Peru, met publicaties als *The Other Spanish Christ* (1932) en *That Other America* (1935) aanzetten gegeven tot een protestantse theologie van Latijns-Amerika. Hij was van 1936-1959 rector van Princeton Theological Seminary.

³⁴⁹ *Setor de Responsabilidade Social da Igreja*.

³⁵⁰ Vgl. Waldo Cesar, 'Do individualismo à comunidade: Uma reflexão sobre os anos de Richard Shaull no Brasil', in: CEDI (ed.), *De dentro do furacão*, São Paulo 1985, 41-48.

³⁵¹ Carl Oglesby & Richard Shaull, *Keerpunt. Pleidooi voor revolutie*, Utrecht 1967.

³⁵² Vgl. Richard Shaull, 'Revolutionaire verandering in theologisch perspectief', in: Harvey Cox (inl.), *Kerk en revolutie*, Baarn 1968, 16-33 (30).

Shaulls theologie van de revolutie ging uit van het gegeven dat de revolutie in Latijns-Amerika zowel noodzaak als mogelijkheid was. Shaull stelde vast dat het traditionele christelijk-sociaal gedachtegoed niet in staat was adequaat in te gaan op de revolutionaire ontwikkelingen die gaande waren. Hij beklemtoonde dat de christelijke boodschap wel degelijk politieke consequenties had, kon helpen de belangrijkste problemen van de revolutie te doorgronden en oplossingen te bieden die elders niet zomaar te vinden zouden zijn.³⁵³ Revolutie was bij Shaull geen ideologisch maar een theologisch begrip, dat moest worden beschouwd in het licht van de eschatologie en radicale transcendentie. Bovendien ging het Shaull om het theologisch reflecteren op de persoonlijke ervaringen met de zogenaamde 'revolutie van de groeiende verwachtingen'.³⁵⁴ Shaull wilde geen revolutie (dat 'verschrikkelijke en beruchte en afschrikwekkende woord') prediken, maar aandacht vragen voor wat komen gaat, voor de dingen die staan te gebeuren, voor de tekenen van de tijd: tekenen van God.³⁵⁵

Shaulls eerste publicatie over het thema van de revolutie was al eerder, in 1953, verschenen en door Shaull zelf samengevat in de volgende drie punten:

(1) een levend geloof en een dynamische theologie kunnen en moeten dienen als motivatie en basis van handelen voor een samenleving die gericht is op fundamentele veranderingen; (2) in Latijns-Amerika betekent dat deelnemen aan de progressieve volksbewegingen, met als doel een rechtvaardiger samenleving waarin gelijkwaardigheid voorop staat, om (zo) ook een alternatief te vormen voor zowel kapitalisme als communisme, en (3) het is de roeping van christenstudenten zich in deze strijd te begeven.³⁵⁶ Die strijd is levenstaak, uitdrukking van de identificatie met de armen; die strijd betekent deelname aan politieke bewegingen, zich inzetten in het eigen beroep om de naaste te dienen – en zo maatschappelijk onrechtvaardige structuren te veranderen. Shaull vond het daarbij belangrijk dat protestantse studenten hun eigen weg konden vinden, zoveel mogelijk onafhankelijk van (de 'ballast' van) de bestaande studentenbewegingen, met name de katholieke en de marxistische. Christenen kunnen zich onderscheiden, leerde Shaull, omdat leven en denken van christenen niet te vangen zijn in een ideologie of in leerstellingen, niet in een politieke beweging, maar worden geleefd in gemeenschap, in de gemeente. Daar gaat het om, om de kwaliteit en het in praktijk brengen van leven-in-relaties.³⁵⁷

³⁵³ Richard Shaull, *Encounter with Revolution*, New York 1955, 115, geciteerd in: J. Andrew Kirk, *Theology encounters Revolution*, Downer Grove 1980, 42-43.

³⁵⁴ J. Andrew Kirk, *Theology encounters Revolution*, 55.

³⁵⁵ 'O Deus do furacão', 23. Voor Shaull is dat een belangrijke vraag: hoe de tekenen van de tijd te verstaan? Hoe de finale betekenis van historische ontwikkelingen te duiden? Daarover kan, met David Bosch en Anton Houtepen, worden gezegd dat we in het Evangelie worden gewaarschuwd te snelle conclusies te trekken, om de Messias te 'lokaliseren'. Het gaat er om Gods doel te duiden door historische omstandigheden te plaatsen in het licht van de criteria van Gods Koninkrijk, ze te lezen in hun relatie met Gods wil en aanwezigheid (naar Matteüs 16: 1-3 (en Lucas 12: 54-56), "De aanblik van de hemel weet u wel te duiden, en de tekenen van de tijd niet?"). Cf. David Bosch, *Transforming Mission*, Maryknoll 1991, 428-431, David Bosch, 'A Theology of the Sign of the Times', in: *Exchange* 21, 1992, 247-266 en Anton Houtepen, 'Discerning the Signs of the Times: Some Reflections on Justice, Peace and the Integrity of the Church', in: Thomas F. Best and Wesley Granberg-Michaelson, eds, *Koinonia and Justice, Peace and Creation: Costly Unity*, Geneva, WCC, 1993, 22-43.

³⁵⁶ Richard Shaull, *Cristianismo e Revolução Social*, São Paulo 1953, geschreven voor de studenten van UCEB (WSCF).

³⁵⁷ Richard Shaull, 'Entre Jesus e Marx: Reflexões sobre os anos que passei no Brasil', in: CEDI (ed.), *De dentro do furacão*, 183-210 (203).

Shaull benadrukte het dynamisch karakter van het christelijk geloof.³⁵⁸ Het geloof is het antwoord op Gods initiatief, op grond van een persoonlijke beslissing, van bijbelstudie en gebed en de daaropvolgende actie. In momenten van crisis – en Latijns-Amerika beleefde naar zijn oordeel die momenten van crisis – biedt de individuele gelovige zich aan God aan en gaat met passie op zoek naar oplossingen voor de situatie waarin hij of zij leeft. Zo beginnen alle grote kerkelijke bewegingen: wanneer toegewijde individuele gelovigen aan de slag gaan, hun roeping en opdracht met anderen delen en kleine groepen gaan vormen om de kerk van Christus te veranderen en oplossingen te vinden voor de problemen van de samenleving. Die groepen kunnen niet anders zijn dan de uitdrukkingen van de christelijke gemeenschap. In het leven van die gemeenschap, van de kerk en van de gemeente, zijn essentie en vorm onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het gaat om de gemeenschap waarin Christus aanwezig is: in Woord en sacramenten én in het leven van de gemeenschap zelf, in de *koinonia*. De gemeenschap van de kerk is niet allereerst een religieuze organisatie. Ze is de eerste vrucht van een nieuwe mensheid in Christus, die haar vorm krijgt in de bestaande omstandigheden, in de diversiteit van de verbanden waarin mensen samenleven en -werken: in de fabriek, op kantoor, in politieke en maatschappelijke organisaties, in familie- of andere specifieke verbanden. Naarmate het christelijke 'ghetto' wordt opgeheven en Christus gestalte krijgt in die seculiere verbanden, moeten christenen deel worden van die verbanden. Dan kan er vervolgens in de verstrooiing (*diáspora*) een authentieke christelijke gemeenschap ontstaan die vanuit het Evangelie antwoord kan geven op concrete problemen.³⁵⁹

In zijn eerder genoemde bijdrage aan het congres van de Wereldraad van Kerken (Genève, 1966) noemde Shaull die authentiek christelijke gemeenschap de concrete vorm waarin Gods humaniserend handelen in onze wereld tastbaar wordt, als vervolmaking van het menselijk leven, náást alle andere aspecten van de werkelijkheid. In elke situatie zijn er bepaalde aspecten die bijvoorbeeld alleen door sociologen, politici en economen kunnen worden begrepen en geanalyseerd. Zij kunnen evenwel niet de volledige dimensie doorgronden van het totaal van de werkelijkheid die door God is aanvaard, geoordeeld en met God verzoend. In deze werkelijkheid scheidt God condities voor de vervolmaking van het menselijk leven in en door de *koinonia*, De christelijke bijdrage aan de revolutionaire doelstellingen, Gods humaniserend werken in deze wereld, bestaat uit drie aspecten: vergevingsgezindheid, rechtvaardigheid en verzoening.³⁶⁰

Shaulls bijdrage aan het congres van de Wereldraad van Kerken ondersteunde de overtuiging dat een revolutie geweldloos zou moeten zijn en niet ontaarden in het kwaad dat wordt bestreden. Revolutie kan immers ontaarden in een idool, een doel in zichzelf. Het congres benadrukte dat het Koninkrijk van God vraagt om handelen met het oog op gerechtigheid en niet noodzakelijkerwijs samenvalt met bepaalde

Vgl. Richard Shaull, 'O dinamismo da religião cristã', in: CEDI (ed.), *De dentro do furacão*, 175-180.

³⁵⁹ Richard Shaull, 'A forma da Igreja na nova Diáspora', in: CEDI (ed.), *De dentro do furacão*, 135-154 (145v.).

³⁶⁰ Vgl. Richard Shaull, 'Revolutionaire verandering in theologisch perspectief', in: Harvey Cox (inl.), *Kerk en revolutie*, Baarn 1968, 30v.

modellen van vooruitgang. Van christenen wordt gevraagd onderscheid te maken tussen trouw aan God en aan een politieke zaak.³⁶¹

Alves' standpunt ten aanzien van het begrip revolutie is niet afwijkend van dat Shaull en wordt bepaald door het congres van de Wereldraad van Kerken. Bevrijdingstheologen als Juan Luís Segundo daartegenover beschouwen, in kritiek op Alves, deze benadering als 'neutrale theologie'.³⁶² De revolutie wordt eschatologisch gerelativeerd, is eerder Kantiaans dan historisch. Meer radicale middelen van verandering worden afgewezen.³⁶³

1.4 Nieuwe oecumene

De door de militaire staatsgreep van 1964 veranderde politieke omstandigheden en de maatschappelijke consequenties daarvan die tot in de kerken doorwerkten, maakten Shaulls reflecties angaande nieuwe christelijke gemeenschapsvormen actueel. Ze boden Alves materiaal voor een verdere reflectie op de perspectieven van het protestantisme en de voorwaarden voor de vorming van nieuwe gemeenschappen. Alves zou daarbij Shaull niet altijd letterlijk volgen en bijvoorbeeld het begrip revolutie, dat inmiddels was genaast door het militaire regiem in Brazilië, niet (meer) positief duiden. Nu het perspectief van zijn doctoraalscriptie – die ging immers over de theologische interpretatie van de betekenis van de revolutie in Brazilië –, zo snel achterhaald was, beschouwde Alves de revolutie als een doodlopende weg; revolutionaire bewegingen hadden hun zin verloren. Revolutie is per definitie negatief, oordeelde Alves, een ontkenning van een bestaande maatschappelijke orde; daartegenover stelde hij de bijbelse notie van het Koninkrijk dat reeds aanwezig is. Daarom kunnen het ontstaan en de structuur van een maatschappelijke orde die is gebaseerd op vrijheid en leven, niet afhangen van een revolutie.³⁶⁴ Vanuit de notie van het Koninkrijk werkte Alves het gegeven verder uit, ging hij via thema's als ontwikkeling, hoop en bevrijding in op het belang van de (geloofs)gemeenschap, de gemeenschap van het 'Volk van God'.

In de lijn van Shaull zag Alves in de geloofsgemeenschap – de gemeente (*koinonia*) – de gemeenschap van mensen die in de crisis van Latijns-Amerika de symbolen van hun christelijk geloof meer en meer waren gaan herinterpreteren in de utopische of messiaans-profetische richting.

'De gemeenschap bestaat, als uitdrukking en instrument van Gods liefde, in het deelnemen aan Christus' lijden, het zuchten van de Geest en aan Gods transformerend handelen dat gericht is op de komst van het Koninkrijk. Waar een gemeenschap van de liefde is die betrokken is op wat God doet om ons ' een toekomst en een hoop' te geven, daar is een gemeenschap van de Geest. In de Bijbel is de gemeenschap van de Geest te herkennen aan liefde, wil tot transformatie van de wereld, gekeerd zijn naar de toekomst, verzoend met de mensen die dezelfde richting

³⁶¹ Roger L. Shinn, 'Revolution', in: Nicholas Lossky (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva 2002(2), 987-990.

³⁶² Zie hoofdstuk III, 2.4.

³⁶³ Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*, Maryknoll 1976, 139,144vv.

³⁶⁴ In: 'El pueblo de Dios y la búsqueda de un nuevo orden social', in: *Cristianismo y sociedad* 9(1971)1-2, 5-27.

gaan, bereid de risico's van de gehoorzaamheid en van het conflict met de machten van de Antichrist te nemen. Met die kennis kijken mensen die Gods kerk willen zijn, naar zichzelf, in het Latijns-Amerikaanse continent, waar God lijdt en sterft met allen die worden vervolgd omwille van de gerechtigheid, om dán te ontdekken wie ze werkelijk zijn en te weten wat te doen.³⁶⁵

Het ging uiteraard niet om een officiële kerkelijke interpretatie, maar om die van groepen en mensen die gemarginaliseerd waren door de officiële kerkelijke structuren. Alves onderscheidde twee kerkelijke tendensen, een ideologische en een utopische, en stelde vast dat het conflict tussen deze tendensen zowel de protestantse denominaties als de rooms-katholieke kerk verdeelde. Terwijl de ideologische tendens, ook binnen het protestantisme, een keuze inhield die steun betekende voor de krachten die de bestaande structuren wilden handhaven, zou protestantisme als utopie open zijn naar de toekomst en de vraag kennen naar een ethiek van maatschappelijke verandering. Kerkelijk-confessionele criteria waren dan ook niet meer belangrijk voor een beter begrip van de situatie van het Latijns-Amerikaanse protestantisme. Er is een nieuwe oecumene aan het ontstaan, benadrukte Alves, een nieuwe eenheid tussen protestanten en katholieken, naarmate zij 'deel hebben aan Christus en deel worden van zijn lichaam: Christus die schuilgaat in hen die lijden (Matteüs 25) en wiens Geest hun schreeuwen verandert in een symfonie van hoop (Romeinen 8:22-23)'.³⁶⁶ Protestanten en katholieken vinden elkaar als ze zich omkeren naar de mensen in wie Christus schuilgaat.³⁶⁷

2. THEOLOGIE(ËN) VAN DE HOOP

Alves en de theologie van de hoop van Jürgen Moltmann

2.1 Meditatie over bevrijding en hoop

In meer algemene zin, zegt Alves in het latere voorwoord bij de Portugese vertaling van *A Theology of Human Hope*, is wat bedoeld was als een inleiding in de ecclesio-logie een meditatie geworden over de mogelijkheid van bevrijding, ook de eigen bevrijding, en een theologisch fundament voor de hoop, waarzonder mensen niet kunnen leven.³⁶⁸

Alves had in ieder geval niet meer de illusie dat theologie kennis van God kon zijn: God is een groot en onnoembaar mysterie - wat we kunnen zeggen gaat hooguit over wat met ons zelf gebeurt in de confrontatie met wat Rudolf Otto het *ganz Andere*, het *Mysterium Tremendum* noemde.³⁶⁹ Theologie is antropologie, over God spreken

³⁶⁵ In een voordracht op de derde *Conferência Evangélica Latinoamericana* (CELA III, Buenos Aires 1969), gepubliceerd als 'A Comunidade da esperança. Reflexões bíblicas sobre a natureza e a missão da Igreja', in: *Tempo e Presença* 9(1987)226, 26.

³⁶⁶ In: 'Protestantism in Latin America: its ideological function and utopian possibilities', in: *The Ecumenical Review* XXII (1970)1, 1-15 (14v.).

³⁶⁷ Als voorbeelden van die nieuwe oecumene zouden dan onder andere kunnen dienen CEB, ISAL en later CEDI en ISER, eerder beschreven in hoofdstuk I.

³⁶⁸ *Towards a Theology of Liberation*, een theologische titel die tot dan (1968) nog niet verschenen was, in: 'Sobre deuses e caquis' in: *Da Esperança*, 9-44 (39).

³⁶⁹ *Da Esperança*, 40.

is over onszelf spreken, zegt Alves.³⁷⁰ Hij wil de mens niet in God veranderen, maar wil alleen zeggen dat God een naam is die wordt uitgesproken in de diepten van het menselijk lichaam. Toegepast op de geloofsgemeenschap: het gaat er niet om antwoorden te geven op vragen over God, maar om te vertellen wat God voor mensen doet. Dat is voor Alves van begin en midden tot eind: de bevrijding van mensen.³⁷¹ God heeft alles te maken met de hardnekkigheid van de hoop wanneer er, met name in de ballingschap, geen reden tot hoop is. Daarom ook kon Alves in zijn ballingschap over God blijven spreken en zijn dissertatie schrijven. En toen kwam hij het werk van Ernst Bloch tegen, die al eerder gezegd had wat hij op dat moment ervoer, dat ‘waar hoop is, religie is’.³⁷²

Het ging Alves niet om het voorleggen van een ‘wetenschappelijke’ beschrijving van de goddelijke anatomie of psychologie, ‘alsof zoiets af te leiden zou zijn uit de Heilige Schrift’. Hij wilde niets te maken hebben met fundamentalistische theologen en niets met wetenschappelijk-kritische exegeten die geloven dat als we tot de waarheid van de tekst doordringen, we tot Gods geheimenis doordringen. Daartegenover stelde Alves dat de Schrift hem Heilig is omdat zij in poëtische taal zegt wat binnen in hem een ongearticuleerd zuchten is: ‘[...] openbaring van mijn verlangens, van de Dood die me bewoont, van het Leven dat me doet spelen en strijden.’³⁷³ De Schrift is heilig, omdat ze een spiegel is van onszelf, ervaring van openbaring. Daarom refereert onze menselijke taal nooit rechtstreeks aan God. Het is bescheidener, menselijker. Maar er is altijd wel een zekere referentie, een bepaalde verwijzing. ‘De liefde is altijd op zoek naar een wereld.’ En in de tijd van zijn dissertatie, schrijft Alves, was Jürgen Moltmanns theologie van de hoop in de mode.³⁷⁴

2.2 Mogelijkheid van bevrijding

Hoop is mooi, maar iets innerlijks. Dat was niet genoeg voor Alves, hij wilde niet alleen hoop hebben, hij wilde ook de tekenen van haar mogelijke realisatie kunnen zien, in het leven van individuen en van volkeren. Hij wilde, bij wijze van spreken, niet alleen dromen van tuinen, maar weten dat ze ook konden worden aangelegd - de liefde voor de tuin moest kunnen worden omgezet in een handboek voor tuinieren. *De hoop moest worden uitgedrukt in politiek.*³⁷⁵ Een vreemde metamorfose was het, zegt Alves, die van theologie in politiek: van de hemel naar de aarde. Maar hij was ervan overtuigd dat zoiets ‘in het spel dat hij speelde’, mogelijk was, zoals brood lichaam kan zijn.³⁷⁶ Maar hoe kon theologie politiek worden? Hoe zo’ n *salto mort-*

³⁷⁰ *Da Esperança*, 40, met een verwijzing naar Feuerbach.

³⁷¹ *A Theology of Human Hope*, 98v., vrij naar Feuerbach.

³⁷² *Da Esperança*, 34v. Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* II, 1959, 1404, geciteerd door Jürgen Moltmann, in *Theologie der Hoffnung*, München (1964) 1973(9), 313 en in *Het experiment hoop*, Bilthoven 1974, 28.

³⁷³ *Da Esperança*, 40.

³⁷⁴ *Da Esperança*, 40.

³⁷⁵ *Da Esperança*, 40, cursief zoals in het origineel.

³⁷⁶ Alves verwijst hier naar het kralenspel, het ‘oerspel’ dat staat voor alle spelen, zoals beschreven in *Das Glasperlenspiel* (1943) van Herman Hesse (In het Nederlands vertaald als *Het kralenspel*, 1978).

le uit te voeren boven de afgrond? Alves verwijst dan naar wat voor hem een fundament van de christelijke theologie is, '[...] de absurde bewering van Gods incarnatie: God is mens geworden, voor eeuwig.'³⁷⁷ Dat betekent dat God verdwijnt, zich voor altijd onderdompelt in de onzichtbaarheid; het enige wat zichtbaar overblijft, is het gezicht van een mens en de tuin die is beloofd. Het gaat niet om God, maar om het Koninkrijk, niet om het Gelaat dat je onmogelijk kunt beschouwen, maar om de getransfigureerde aarde.

Met een verwijzing naar Openbaring 21:5, 'Alles maak ik nieuw...', benadrukt Alves dat het ging om dat 'maken', waardoor er een nieuwe morgen is, waardoor de hoop van binnenuit de subjectiviteit komt en zich over de aarde uitstort: woestijnen worden tuinen, een volk dat slaaf was, wordt vrij en gaat, gedreven door hoop, op weg, door de woestijn heen. Er is het voorbeeld van Jeremia die, in alle bitterheid van een lange gevangenschap, een stuk grond koopt in zijn belegerde stad en zo de hardnekkigheid van de hoop bevestigt.³⁷⁸ In die (voor)beelden herkende Alves zijn eigen ervaringen: pijn en bevrijding (naar Romeinen 8: 22-26), als barensweeën en bevalling. Daarom noemt hij zijn proefschrift/'dochter' *Towards a Theology of Liberation*, en zo staat de titel ook geregistreerd.³⁷⁹

2.3 Alves en de theologie van de hoop van Jürgen Moltmann

Alves verbindt in zijn terugblik bij de Portugese vertaling van *A theology of human hope* het perspectief - en in tweede instantie dus ook de titel - van zijn dissertatie met Moltmanns theologie van de hoop.³⁸⁰ Moltmann stelt in zijn 'Inleiding tot de Theologie van de hoop' in retrospectief vast hoe belangrijk de historische context was waarin de theologie van de hoop ontstond en hoe belangrijk ook voor de snelle verspreiding ervan. De jaren zestig van de twintigste eeuw waren jaren van verandering, nieuwe verwachtingen, nieuwe vrijheid en openheid, zowel in maatschappelijk als kerkelijk opzicht. Tegelijkertijd stelt hij vast hoe belangrijk ook de tekst, dat is de Schrift, is en blijft.³⁸¹ Moltmann is waarschijnlijk de hedendaagse Duitse theoloog van wie het grootste aantal publicaties is vertaald in het Spaans en Portugees; hij is daarmee ook het meest toegankelijk voor lezers in Latijns-Amerika.³⁸² Zijn *Theologie van de hoop* verscheen in 1969 in Spaanse vertaling en leidde in Latijns-Amerika vrijwel onmiddellijk tot discussie en kritiek. Het concept zou te optimistisch zijn en te vaag.³⁸³

Moltmanns theologie van de hoop is een theologie vanuit de hoop, die zich baseert op het geloof in de 'God van de Exodus' en de 'God die Jezus uit de doden heeft opgewekt'. De

³⁷⁷ *Da Esperança*, 40v.

³⁷⁸ Vgl. Jeremia 32.

³⁷⁹ *Da Esperança*, 40.

³⁸⁰ *Da Esperança*, 40.

³⁸¹ Jürgen Moltmann, 'Inleiding tot de 'Theologie van de hoop'', in: *Het experiment hoop. Verkenningen*, Bilthoven 1974, 63-80 (64).

³⁸² Guillermo Cook, 'La teología de Jürgen Moltmann y la teología latinoamericana', in Franz Hinkelhammert, *Teología alemana y teología latinoamericana de liberación*, San José 1990, 85-103 (86).

³⁸³ *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1969, vgl. Guillermo Cook, 'La teología de Jürgen Moltmann y la teología latinoamericana', 96v.

theologie van de hoop verbindt het geloven in God met deze historische gebeurtenissen en radicale ervaringen en doet dat eschatologisch. Moltmann wil nieuwe aandacht voor het eschatologisch karakter van het christelijk geloof en maakt, sterker dan Barth en Bultmann dat vóór hem gedaan hebben, de eschatologie tot centrum en medium van het geloof.³⁸⁴ Tegenover Barth, bij wie hij een nauwe samenhang constateert tussen de eschatologie en de zelfopenbaring van God waardoor het eschaton vooral een breuk met de geschiedenis is, en tegenover Bultmann, voor wie het eschaton het samenvallen is van Gods toekomst en de menselijke existentie, wil Moltmann de openbaring eschatologisch verstaan, als belofte van en hoop op de toekomstige heerlijkheid en heerschappij van Christus.³⁸⁵ De toekomst van Christus is onthulling van wat nog verborgen is en is vervulling van de belofte. Daarom moet de opstanding worden verstaan als een eschatologisch gebeuren en is zij historisch omdat ze 'geschiedenis sticht'.³⁸⁶ Daarmee krijgt de geschiedenis het karakter van een belofte, krijgt ze richting en toekomst. De geschiedenis is zo heilsgeschiedenis, beloftegeschiedenis, geworden. Opgesloten in Gods belofte liggen de veranderbaarheid en de maakbaarheid van de geschiedenis. Geloven betekent voor Moltmann: staan in de Exodus; de christenheid is een gemeenschap van mensen die de gevestigde orde transcenderen, op weg naar een nieuwe toekomst.³⁸⁷

Vanuit systematisch-theologisch perspectief wil Moltmann een antwoord geven op de vraag: wie is God en hoe handelt God in de Bijbel en in de geschiedenis? Alves voegt in zijn discussie met Moltmann aan bovenstaand theologisch perspectief een humanistisch perspectief toe. Vanuit dat perspectief beantwoordt Moltmann volgens Alves de vraag naar de vorming en de instandhouding van het menselijk leven op aarde. Moltmanns vertrekpunt is het conflict van een menswording (*humanisering*) die wordt opgenomen in een eeuwigheid zonder tijd, tegenover een menswording die wordt gekenmerkt door deelname aan de geschiedenis, die zich beweegt van het verleden naar een heden dat onaanvaardbaar is en een nieuwe toekomst die zich aanbiedt.³⁸⁸

Hoezeer Alves zich ook aan Moltmann schatplichtig weet, hoezeer hij Moltmanns theologie verwant vindt aan de taal van het politiek humanisme, op een aantal kernpunten van diens theologie heeft hij kritiek.³⁸⁹ Alves noemt Moltmanns benadering van de loop van de geschiedenis platonisch en zijn godsbegrip aristotelisch: God gezien als *primus movens*, die de geschiedenis naar de toekomst trekt zonder betrokken te zijn bij die geschiedenis.³⁹⁰ Bij Moltmann blijft de toekomst te transcendentiaal, hangt ze te weinig samen met de ervaring van leed in de ellendige historische situatie. De beloofde toekomst veroorzaakt de crisis van het heden, tegenover Alves' vaststelling dat de crisis van het heden de hoop wekt op een beloftevolle toekomst. Moltmann zet evenals Barth heden (kruis) en toekomst (opstanding) te veel tegen-

³⁸⁴ J.M. van 't Kruis, *De Geest als missionaire beweging. Een onderzoek naar de functie en toereikendheid van gereformeerde theologie in de huidige missiologische discussie*, Zoetermeer 1998, 135vv.

³⁸⁵ *De Geest als missionaire beweging*, 138.

³⁸⁶ *De Geest als missionaire beweging*, 141.

³⁸⁷ *De Geest als missionaire beweging*, 143.

³⁸⁸ *A Theology of Human Hope*, 55, geciteerd in: Guillermo Cook, 'La teología de Jürgen Moltmann y la teología latinoamericana', 90.

³⁸⁹ In aansluiting op hoofdstuk II,1.2.2.3.

³⁹⁰ *A Theology of Human Hope*, 59.

over elkaar. Omdat er geen continuïteit is tussen heden en toekomst, kan de kloof ertussen enkel en alleen worden overbrugd door de belofte van de opstanding als resultaat van een *creatio ex nihilo*.³⁹¹ In die discontinuïteit met de geschiedenis verwijst de belofte van de opstanding naar de openheid waarmee het heden zich naar de toekomst ontwikkelt, afgezien van alle verval en dood. De (nieuwe) wereld (van de opstanding) is voor Moltmann een open proces, de oude wereld is afgesloten, overwonnen, de hoop heeft kruis en dood achter zich gelaten. Het politiek humanisme is gebaseerd op andere ervaringen, zegt Alves. De geschiedenis is niet open, het probleem van toekomst en hoop in de geschiedenis heeft niet in de eerste plaats te maken met verval en dood, maar met de machten die de geschiedenis gevangen houden. Het kruis staat niet voor sterven, maar voor doden, voor de machten die mensen vernietigen. We hebben het kruis nog helemaal niet achter ons gelaten. Geschiedenis is niet een kwestie van voortschrijdende mogelijkheden, maar moet, in de confrontatie met de machten die haar gevangen houden, worden opengemaakt. Verder is de structuur van de transcendentie altijd dialectisch en wordt de schepping van een nieuwe morgen bepaald door zowel ontkenning als hoop.³⁹²

Bovendien vindt Alves dat de rol die Moltmann de kerk toedenkt op het raakvlak van transcendentie en geschiedenis, te exclusief is. Het is voor Moltmann niet alleen zo dat de kerk het apostolaat van de hoop heeft ontvangen en is geroepen tot het doen van gerechtigheid in de wereld, de geschiedenis is een menselijke ervaring die slechts door de kerk voor de wereld toegankelijk is. Daar waar het woord van belofte niet wordt verkondigd, is geen hoop en dus geen geschiedenis; de kerk heeft in de wereld een historiserende functie.³⁹³ Alleen het prediken en het horen van het woord verbindt mensen met transcendentie. Mensen kunnen dan ook niet anders, is Moltmanns opvatting, dan handelen in het licht van de beloofde toekomst. Van die toekomst zijn zij zelf echter niet de scheppers. Mensen handelen dus niet op grond van wat de situatie, in ontkenning en hoop, van hen vraagt, maar in navolging en gehoorzaamheid aan de geopenbaarde toekomst. Alves werpt tegen dat het niet waar is dat de kerk de 'vroedvrouw van de toekomst is', dat daar waar het woord niet wordt gepredikt, geen geschiedenis zou zijn. Hij benadrukt dat hij juist ervaring heeft met het tegendeel. Het zijn vaak juist seculiere bewegingen die zich richten op het scheppen van een nieuwe toekomst, op de bevrijding van mensen. Moltmann fundeert hoop al te gemakkelijk op de eens en voor altijd ontvangen beloften, in plaats van haar te verstaan als Gods surplus in de strijd van mensen om bevrijding.³⁹⁴

Alves vat het conflict tussen het politiek humanisme en Moltmanns paradigma samen in een drietal punten. Terwijl het politiek humanisme benadrukt dat mensen het heden kunnen afwijzen en transcenderen juist omdat zij daarin zijn ondergedompeld, is er voor Moltmann in het heden geen transcendentie; het 'wat is' houdt daarmee alle macht en het bewustzijn van mensen blijft profaan.³⁹⁵ In de tweede

³⁹¹ *A Theology of Human Hope*, 60v.

³⁹² *A Theology of Human Hope*, 64v.

³⁹³ *A Theology of Human Hope*, 65v.

³⁹⁴ Vgl. Klaus (R.M.K.) van der Grijps samenvatting van Hugo Assmann, *Opresión - liberación: desafío a los cristianos*, 1971, in eigen beheer uitgegeven, z.j., 3.

³⁹⁵ *A Theology of Human Hope*, 67.

plaats legt het politiek humanisme een verbinding tussen hoop en menselijk bewustzijn. De toekomst komt voort uit een transcendentie die wordt bepaald door het lijden. De pijn van het heden projecteert zich als het ware in de richting van een hoopvolle toekomst. In theologische taal: ‘de opstanding is het kind van het kruis.’³⁹⁶ Moltmann begint niet bij de afwijzing van het heden maar bij de transcendente belofte, die mensen bewust maakt van hun lijden. Transcendentie en wereld kunnen zo nooit samenvallen. Alves wijst in dat verband op de invloed van het platonisme en het gevaar van docetisme.³⁹⁷ Tenslotte ziet het politiek humanisme de toekomst als ‘horizon van mogelijkheden’ en is voor Moltmann de toekomst eigenlijk al bepaald, is menselijk handelen veeleer een beweging in de richting van die toekomst dan het scheppen ervan.³⁹⁸

2.4 Theologie van de hoop ter discussie

Alves is niet de enige theoloog die zijn kritiek verwoordt. Met en na hem zijn de theologen Hugo Assmann, Juan Luís Segundo, Gustavo Gutiérrez en José Míguez Bonino te noemen.³⁹⁹

Een saillant detail daarbij is dat Alves door bijvoorbeeld Juan Luís Segundo toch vooral een leerling van Moltmann genoemd wordt. Segundo maakt onderscheid tussen de Europese ‘politieke theologie’ en de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie en vindt dat Alves dichterbij de eerste staat. De (Duitse) politieke theologie is opvallend afhankelijk van de Lutherse rechtvaardigingstheologie en de daarmee samenhangende twee-rijkenleer. Gods koninkrijk wordt gesitueerd in een ver verleden en een verre toekomst. Iedere relatie tussen historische activiteiten en het bouwen aan het eschatologische koninkrijk wordt uitgesloten, dat geldt ook voor de revolutie. Bij wijze van uitzondering is er soms sprake van ‘anticipatie’ (Moltmann) of ‘ruwe schets’ (Metz). De eschatologische relativering werkt in eerste instantie wel bevrijdend, maar eindigt in een soort neutrale theologie. De revolutie is meer een Kantiaanse dan een historische revolutie. Alves verwerpt immers, zegt Segundo, de meer radicale middelen van verandering, middelen die heel goed zijn toe te passen zonder de controle over de situatie te verliezen.⁴⁰⁰

Een punt van kritiek dat de hierboven genoemde theologen delen, betreft het feit dat Moltmann de harde werkelijkheid van het heden benadert vanuit de belofte, de transcendentie van de toekomst, en niet in staat is een taal te vinden die zowel wortelt in de historische ervaring van onderdrukking en uitbuiting van mensen als een vocabulaire biedt dat bevrijding mogelijk maakt. Hij biedt geen taal die slaat op het politieke karakter van de geschiedenis. De dood en de opstanding van Jezus Christus zijn onze toekomst omdat zij onder onze geschiedenis, beter gezegd in het hart daarvan, present zijn (naar Gutiérrez).⁴⁰¹ In latere publicaties als *De ge-*

³⁹⁶ *A Theology of Human Hope*, 67.

³⁹⁷ *A Theology of Human Hope*, 68.

³⁹⁸ *A Theology of Human Hope*, 68.

³⁹⁹ Vgl. Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*, Maryknoll 1976, 139, 144vv.

⁴⁰⁰ Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*, Maryknoll 1976, 139, 144vv.

⁴⁰¹ Vgl. Guillermo Cook, ‘La teología de Jürgen Moltmann y la teología latinoamericana’, 98.

kruisigde God (1972) en *Kerk in het krachtenveld van de Geest* (1975) komt bij Moltmann het thema van de politieke bevrijding van de mens wel concreter aan de orde.

Breder is de discussie die José Míguez Bonino vervolgens aangaat.⁴⁰² Hij doet dat met name naar aanleiding van het hoofdstuk in *De gekruisigde God* dat nader ingaat op de politieke bevrijding.⁴⁰³ Evenals Alves spreekt Míguez veel waardering uit voor Moltmann, voor diens bijdrage aan en verbondenheid met de theologie van de bevrijding. Toch vindt hij dat Moltmann, de theoloog aan wie de theologie van de bevrijding juist het meest verschuldigd is, te veel binnen de cirkel van de Europese politieke theologie blijft steken en de fundamentele uitdaging van de Latijns-Amerikaanse theologie nog niet heeft begrepen. Moltmann is niet concreet genoeg, ook niet wanneer hij, als conclusie op de constatering dat het christendom niet is ontstaan als nationale religie of religie van een bepaalde klasse, zegt: 'De gekruisigde God is inderdaad een statenloze en klassenloze God. Maar daarmee is hij nog geen politieke God. Hij is een God van de armen, van de onderdrukten en van de vernederden.'⁴⁰⁴ Míguez benadrukt dan dat de armen en de onderdrukten een klasse vormen en in concrete landen leven. Hij neemt het Moltmann daarom kwalijk dat deze verderop in hetzelfde hoofdstuk stelt dat '...een theologie van de bevrijding, als ze niet idealistisch wil blijven, het niet stellen [kan] zonder overeenkomstige materialisaties van Gods tegenwoordigheid.'⁴⁰⁵

In een open brief die met name is gericht aan José Míguez Bonino, naar aanleiding van diens expliciete kritiek in *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, gaat Moltmann in 1976 in op de kritiek van zijn Latijns-Amerikaanse collega's.⁴⁰⁶ Hij verwijt hun onder meer provincialisme, gebrek aan oorspronkelijkheid en te grote afhankelijkheid van juist de Europese theologie. Hij zet verder ook vraagtekens bij het gebruik van Marx door Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen. Zij komen volgens hem niet verder dan hun eigen interpretaties van Marx, zeggen niets over de strijd van het volk in de verschillende landen van Latijns-Amerika. Het elitisme waarvan zij de Europese theologie beschuldigen, slaat op henzelf terug. Dat geldt voor Alves, vindt Moltmann, als het gaat om diens verwijt dat de *Theologie van de hoop* te transcendentiaal is wat betreft

de goddelijke belofte en te negatief in het oordeel over het heden. Alves wil, naar het inzicht van Moltmann, in navolging van Leibnitz en Bloch beklemtonen dat de toekomst voortkomt uit de zwangerschap van het historisch heden. Maar omdat hij de toekomst van de geschiedenis niet kan presenteren als de maagdelijke geboorte uit het heden, moet hij zich afvragen wie de 'vader' van het kind is en toch ook gebruik maken van termen als de goddelijke belofte van de taal van de bevrijding. Daarmee komt hij dan niet veel verder dan waar de theologie van de hoop al was.⁴⁰⁷

⁴⁰² José Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation*, Philadelphia, 1975, 146-150. In het Nederlands vertaald onder de titel *Theologie van de verdrukten*, Kampen, z.j.

⁴⁰³ Jürgen Moltmann, *De gekruisigde God*, Bilhoven, z.j., 291-313.

⁴⁰⁴ Jürgen Moltmann, *De gekruisigde God*, 303.

⁴⁰⁵ *De gekruisigde God*, 312.

⁴⁰⁶ Gepubliceerd in *Christianity and Crisis*, 29-03-1976. In het Nederlands vertaald als 'Open brief aan Míguez Bonino', in: *Wending* 31(1977)12, 613-624.

⁴⁰⁷ 'Open brief aan Míguez Bonino', 615. Ook geciteerd in Guillermo Cook, 'La teología de Jürgen Moltmann y la teología latinoamericana', 100.

Het is de vraag of Moltmann daarmee Alves' kritiek heeft gepareerd. Alves' kritiek heeft vooral te maken met de vraag of mensen worden bewogen, in beweging gezet, doordat ze om zich heen of eerst 'achter de sterren' kijken. Voor Alves is er geen tegenstelling tussen het heden en de toekomst, tussen het transcendente en het seculiere; hij wil het transcendente juist verbinden met het seculiere.⁴⁰⁸ Alves' nieuwe geloofstaal wil aansluiten bij de bijbelse geloofsgemeenschappen, die hun hoop voor de toekomst putten uit Gods aanwezigheid in hún geschiedenis, een aanwezigheid waarin de toekomst vorm krijgt.⁴⁰⁹ Concreter: Alves vindt dat Moltmann, theologisch gesproken, de opstanding van Jezus als uniek gebeuren te zeer losmaakt van het kruis, de uitdrukking van onze werkelijkheid van dood en gebrek aan perspectief. Voor Alves kan er zonder het kruis nooit sprake zijn van opstanding.⁴¹⁰ De geschiedenis is geen proces waarbij het verleden (van het kruis) is afgesloten en waarvan de toekomst (van de opstanding) open is. Het kruis staat niet voor sterven, maar voor moord; de geschiedenis moet worden opengebrouwen door confrontatie met de machten die haar gevangen houden.⁴¹¹ De opstanding is niet zomaar een feit (*fact*) maar de *factor* in de geschiedenis; het is de toekomst-scheppende kracht, de taal van de hoop 'waarin wij zijn gered' (naar Rom. 8:24), de taal van de christelijke geloofsgemeenschap.

Eenzelfde verwijt als dat van Míguez Bonino betreft Moltmanns *Kirche in der Kraft des Geistes - Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (München 1975, in Spaanse vertaling verschenen in 1978) waarin hij de kerkelijke presentie analyseert in de belangrijkste economische, politieke en culturele processen. Ook hierin wordt hij weinig concreet; hij besteedt bijvoorbeeld niet de minste aandacht aan het fenomeen van de basisgemeenschappen in met name Brazilië.⁴¹² Een derde voorbeeld, met soortgelijke kritiek, levert de discussie tussen Moltmann en deelnemers aan een conferentie van bevrijdingstheologen uit Noord- en Zuid-Amerika in Mexico (1977). Moltmanns theologische benadering van de rechten van de mens werd daar als te universeel beschouwd, met te weinig oog voor het fundamentele conflict tussen arm en rijk, socialisme en kapitalisme.⁴¹³

Ton van Prooijen beschrijft hoe Moltmann vanuit dit dilemma tussen universaliteit en particulariteit een contextuele theologie is gaan ontwikkelen die de eigen context serieus neemt en erkent dat de ene universele waarheid nooit in één bepaalde context kan worden verstaan. Dit verstaan betekent altijd zichzelf verstaan als deel van een groter geheel, in relatie tot de eigen tijd en de eigen plaats in de grotere gemeenschap van de theologie, in relatie tot de eigen bevrijding, de eigen weg naar vrijheid. Zo zou een Westerse theologie van de (eigen) bevrijding kunnen worden ontwikkeld in samenhang met en in erkenning van de bestaande (zwarte, feministische, socialistische) bevrijdingstheologieën, met als doel te komen tot een nieuwe gemeenschap-

⁴⁰⁸ *A Theology of Human Hope*, 68.

⁴⁰⁹ *A Theology of Human Hope*, 94. Vgl. H.W. Vijver, *Theologie en Bevrijding*, 108v.

⁴¹⁰ *A Theology of Human Hope*, 61vv.

⁴¹¹ *A Theology of Human Hope*, 64.

⁴¹² Etienne A. Higuete, "'Teologia da Esperança' - Primeiro balanço crítico", in: *Estudos da Religião* 11(1995), 27-52 (50).

⁴¹³ Vgl. Ton van Prooijen, *Limping but blessed. Jürgen Moltmann's Search for a Liberating Anthropology*, Amsterdam 2004, 188.

pelijke theologie, in het licht van de ‘werkelijke humaniteit in Gods vredesrijk’.⁴¹⁴ De bevrijdingstheologieën houden een spiegel voor, confronteren onderdrukkers met het lijden van de onderdrukten, maar ook met de eigen onmenselijkheid. De dialoog met anderen biedt niet alleen nieuwe inzichten, maar is ook zelfconfrontatie.⁴¹⁵

Moltman wil, stelt Van Prooijen vast, een contextuele westerse theologie met een universalistische horizon ontwikkelen. Tegenover theologische systemen met universele pretenties benadrukt hij het belang van de context en tegenover ‘provinciale’ theologieën het belang van een universele horizon. De weg van de bevrijding is individueel, het doel is universeel, ligt in de eenheid van de geschiedenis, van de eschatologische vrijheid voor allen.⁴¹⁶

Zonder dat de discussies persoonlijk of publiek zijn voortgezet, zou kunnen worden vastgesteld dat een debat tussen Moltman en Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen nú veel minder op het scherp van de snede gevoerd zou worden. Met name door Moltmanns erkenning van het contextueel eigene van de bevrijdingstheologieën. Moltmann was al eerder veel positiever over de context van de bevrijdingstheologie en haar verworteling in de basisgemeenschappen. Hij noemt dat ‘een teken van hervorming van kerk en samenleving, een ervaring van de Heilige Geest, een nieuwe pinksterervaring’.⁴¹⁷ Tegelijkertijd is Alves’ ‘weg van de bevrijding’ individueler geworden en benadrukt hij, zoals eerder aangehaald, het belang van de individuele vrijheid van denken en verwerpt hij iedere gedachte aan een collectieve utopie.⁴¹⁸ Interessant blijft dan de vraag hoe belangrijk ‘de anderen’ (bij Alves: de relevante anderen) zijn op de weg naar bevrijding.

3. THEOLOGIE(ËN) VAN DE BEVRIJDING

Alves en de theologie van de bevrijding

3.0 Inleiding

‘De in onze tijd gangbare term ‘bevrijdingstheologie’ is een verzamelwoord voor zeer verschillende en ook uiteenlopende theologische concepten, die nochtans in hun diversiteit van een gemeenschappelijke praemisse uitgaan. Zij hebben gemeen praxis-theologie te willen zijn in en vanuit een contextuele situatie. Zij zijn uit de nood geboren en hebben een definitief vaarwel toegeroepen aan wat naar hun oordeel academische, zichzelf beschermende rekenschap is. Wat uit de hoop geboren is, kent vertwijfeling, strijd en aanvechting.’⁴¹⁹

⁴¹⁴ Ton van Prooijen, *Limping but blessed*, 208v.

⁴¹⁵ Ton van Prooijen, *Limping but blessed*, 209.

⁴¹⁶ Ton van Prooijen, *Limping but blessed*, 212.

⁴¹⁷ In: ‘Dalla teologia política all’etica política’, in: *Il Regno* 507 (1984) 205vv, geciteerd in: Juan José Tamayo, ‘Reception of the Theology of Liberation’, in: Ignacio Ellacuría en Jon Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll 1993, 33-56 (43).

⁴¹⁸ Zie verwijzing in hoofdstuk 1.3.5 naar *Diálogos Impertinentes – Reportagens e artigos* <<http://uol.com.br/dialogos/diag03a.htm>> 02-081999.

⁴¹⁹ E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*, deel 4: Over de Heilige Geest en de sacramenten, Kampen 1987, 79.

‘De bevrijdingstheologieën zijn dus uit op bevrijdende praxis, op doorbraak uit bepaalde benauwenis. Maar geldt dit niet voor alle ware en levende theologie? Is niet alle authentieke theologie ‘bevrijdingstheologie’, zodat de term eigenlijk een pleonasme is?’⁴²⁰

Over bevrijdingstheologie of bevrijdingstheologieën valt uiteraard veel meer te zeggen dan hieronder gebeurt. Voor een beter begrip van Alves’ historische plaats in de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie wordt de geschiedenis ervan, naar de titel en als samenvatting van het gelijknamige essay van Leonardo en Clodovis Boff, zeer kort weergegeven. Daarna komen verschillende voorstellen voor een algemeen ontwerp aan de orde en wordt de vraag gesteld of er sprake is van een protestantse bevrijdingstheologie. Centraal daarbij staan de bijeenkomsten van *Igreja e Sociedade em América Latina*.

3.1 ‘Zeer korte geschiedenis’

De in Latijns-Amerika ontwikkelde bevrijdingstheologie heeft een onmiskenbaar rooms-katholieke signatuur. Gustavo Gutiérrez zelf heeft de ontstaansgeschiedenis van ‘zijn’ theologie van de bevrijding uitvoerig beschreven tegen de achtergrond van de bisschoppenconferentie van Medellín (1968).⁴²¹

In een ‘zeer korte’ geschiedenis van de bevrijdingstheologie beschrijven Leonardo en Clodovis Boff de meer algemene politiek-maatschappelijke en kerkelijk-theologische achtergronden.⁴²²

Zij noemen allereerst de opkomst in de jaren vijftig van populistische bewegingen in bijvoorbeeld Brazilië (Vargas), Argentinië (Perón) en Mexico (Cárdenas), die een nationalistisch bewustzijn deden groeien en economische ontwikkeling met de daarbij horende maatschappelijke mobilisatie stimuleerden.

In rooms-katholieke kring ontstonden allerlei vernieuwende organisaties onder jongeren, studenten, arbeiders en boeren. Belangrijk historisch moment is in 1959 de Cubaanse revolutie, die, voegt Gustavo Gutiérrez daar later aan toe, door de radicalisering een katalyserende rol speelde in het ontstaan van guerillabewegingen, in de militaire repressie (de geweldsspiraal) en ook in meer genuanceerde acties en reacties.⁴²³

Voor kerkelijke en theologische invloeden in met name de jaren zestig wijzen de gebroeders Boff op het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) en op Franse theologen en filosofen als Jacques Maritain (1881-1955), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Yves Congar (1904-1995) en Marie-Dominique Chenu (1895-1990),

⁴²⁰ E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*, 79.

⁴²¹ Hoewel de documenten van Medellín niet helemaal gelijksoortig zijn, ‘met elementen van technocratisch ontwikkelingsdenken, van de afhankelijkheidstheorie en fragmentarische invloeden van de bevrijdingstheologie die de toepassing van de pedagogie van Paulo Freire laten zien - in de drie stappen: analyse van de situatie, theologische reflectie, pastorale consequenties’, zie: Prien, 996.

⁴²² Leonardo en Clodovis Boff, ‘Brevíssima historia da Teologia da Libertação’, in: *Como fazer Teologia da Libertação*, Petrópolis 1985, 93-107.

⁴²³ Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 172v.

die de theoretische onderbouwing leverden voor de vernieuwing.⁴²⁴ Aan het eind van de jaren zestig ontstaat er een sociologisch denken dat, in reactie op de crisis van het populisme en het heersende ontwikkelingsmodel, de onderontwikkeling en armoede van de landen in de periferie verbindt met de ontwikkeling en overvloed van het centrum, het Westen.⁴²⁵ De in dit verband geformuleerde theologie van de ontwikkeling vormt de basis voor de theologie van de bevrijding, die op haar beurt een doorbreking en een bevrijding betekent van de afhankelijkheid van de periferie ten opzichte van het centrum; ze wortelt in de bewegingen die zich voor die bevrijding waren gaan inzetten.⁴²⁶

De Belgische theoloog José Comblin (1923) zou kunnen worden beschouwd als schakel tussen de vernieuwingsbeweging en de aanzetten tot een Braziliaanse theologie van de bevrijding. Comblin is vanaf 1958 werkzaam in Brazilië als docent aan de theologische opleiding van de dominicanen, waar hij Frei Betto als leerling heeft.⁴²⁷ Hij is betrokken bij de *Juventude Operária Católica*, de rooms-katholieke arbeidersjeugdbeweging.⁴²⁸ Eind jaren zestig wordt hij door Dom Hélder Câmara naar Recife gehaald en organiseert hij in het Noordoosten *seminários rurais*, theologische seminaries dichtbij de werkelijkheid van het platteland. Daar ontstaat de *teologia da enxada*, theologie van de schoffel, waar in het leven van de arme boeren uitgangspunt is voor de theologie. Comblin wordt in 1971 uitgewezen uit Brazilië, waarna hij in Chili werkzaam is tot hij daar wordt uitgezet (1980) en terugkeert naar Brazilië. Na zijn terugkeer zet hij zijn eerder theologisch extensiewerk voort. Bij gebrek aan kerkelijk draagvlak voor *seminários rurais* verlegt Comblin zijn inzet meer naar het stichten van lekencongregaties en basisgemeenschappen.

Een andere geheel eigen bijdrage aan de Braziliaanse theologie levert de Nederlandse karmeliet Carlos Mesters (1931). Hij is vanaf 1949 in Brazilië, werd er opgeleid tot docent Bijbelse theologie en is actief in bijbelcursussen en trainingen voor kerkelijk werkers. Hij ontwikkelt zijn eigen methode en is één van de oprichters van het CEBI, het *Centro de Estudos Bíblicos* (1979), dat in de loop van de jaren uitgroeide tot een landelijk en interkerkelijk netwerk van basis- en bijbelgroepen.⁴²⁹

⁴²⁴ Leonardo en Clodovis Boff, 'Brevíssima historia da Teologia da Libertação', 95.

⁴²⁵ Leonardo en Clodovis Boff, 'Brevíssima historia da Teologia da Libertação', 95v.

⁴²⁶ Zoals Alves formuleert in zijn 'Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología', zie II.1.3.

⁴²⁷ Frei Betto (Carlos Alberto Libânio Christo), dominicaan, bevrijdingstheoloog en publicist. In de periode van de militaire dictatuur zat Frei Betto vier jaar (1969-1973) gevangen. Internationaal is hij bekend als mede-organisator van congressen van bevrijdingstheologen en als bemiddelaar tussen kerk en staat, christendom en marxisme, in met name Cuba en de voormalige Sovjet-Unie. Opmerkelijk is zijn positie als adviseur van president Lula.

⁴²⁸ In 1925 in België opgericht door de priester, later kardinaal, Jozef Cardijn als Katholieke Arbeiders Jeugd en na de Tweede Wereldoorlog in met name Latijns-Amerika internationaal geworden.

⁴²⁹ Die basisgroepen ontstaan nog altijd als groepen van christenen die de Bijbel willen lezen op zo'n manier, zegt Mesters, dat ze – met Jezus – kunnen bidden: "Ik loof u, Vader, omdat u deze dingen voor wijzen en verstandigen verborgen hebt gehouden, maar ze aan eenvoudige mensen hebt onthuld." (Mattheüs 11:25).

De bijdrage die Comblin en Mesters leveren aan het ontstaan en de ontwikkeling van de rooms-katholieke bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika, is tot op een zekere hoogte te vergelijken is met die Shaull en – in navolging van Shaull – Alves' bijdrage in protestantse kring. Ook bij Shaull en Alves gaat het om aandacht voor de nieuwe kerkelijke gemeenschap die de grenzen van hiërarchie en denominaties doorbreekt. Aandacht voor de kerk in de diaspora, voor christelijke gemeenschappen die vanuit het Evangelie kunnen reageren op de 'snelle maatschappelijke ontwikkelingen'.⁴³⁰

In maart 1964, in de maand van de militaire staatsgreep in Brazilië, houdt Gus-tavo Gutiérrez op een bijeenkomst van Latijns-Amerikaanse theologen in Petrópolis (Rio de Janeiro) een inleiding over theologie als kritische reflectie op de praktijk. Het wordt de aanzet voor een reeks werkconferenties – al dan niet ter voorbereiding op de conferentie van Medellín – die in 1970, het jaar waarin de eerste congressen over bevrijdingstheologie worden gehouden, uitmonden in een theologie van de bevrijding die reflecteert op pastorale kwesties vanuit een betrokken christelijke praktijk.⁴³¹ In het jaar daarop publiceert Gutiérrez *Teología de la liberación*, Assmann zijn bundel *Opresión-liberación* en schrijft Leonardo Boff *Jesus Cristo Libertador*. Leonardo en Clodovis Boff onderscheiden vier etappes in het wordingsproces van de bevrijdingstheologie: een voorbereidende, een opbouwende, een consoliderende en een systematiserende etappe. Tot de theologen van de eerste etappe rekenen zij, naast Gutiérrez en Assmann, Juan-Luís Segundo en Lucio Gera; ze noemen ook de protestanten Míguez Bonino, De Santa Ana en Alves.

Is de bevrijdingstheologie in eerste instantie een soort dogmatiek die nieuw perspectief moet bieden voor het herlezen van de hele theologie, in de tweede etappe worden tenminste drie voor de praktijk van het christelijk leven urgente thema's verdiept: spiritualiteit, christologie en ecclesiologie. Bij deze etappe horen vele namen, voor Brazilië naast die van Leonardo Boff onder andere Frei Betto, Carlos Mesters en José Oscar Beozzo.⁴³²

De consolidatie vraagt om een epistemologisch funderen van het bevrijdingstheologisch discours en een actief betrokken zijn bij het bevrijdingsproces zélf.⁴³³ Steeds meer theologen zetten zich inderdaad ook daadwerkelijk in, als pastor, als kerkelijk en maatschappelijk werker aan de basis. Tenslotte wil de bevrijdingstheologie de wezenlijke inhoud van openbaring en traditie herlezen met het oog op de gegeven sociale en bevrijdende dimensie, ook vanuit de vragen die het pastoraat stelt. De bevrijdingstheologie blijkt een voedingsbodem te zijn voor nieuwe bewegingen en nieuwe vormen van pastoraat, vanuit en voor specifiek benoemde groepen: inheemsen en zwarten, krottenbewoners, vrouwen en straatkinderen. Vanaf 1985 wordt door meer dan honderd theologen gewerkt aan het verzamelwerk *Teologia e Libertação*, dat in principe 55 delen telt.

⁴³⁰ Zie hoofdstuk III, 1.2 en 1.3.

⁴³¹ In Bogotá een werkconferentie met rooms-katholieke theologen uit heel het continent en in Buenos Aires een oecumenische bijeenkomst van ISAL, vgl. Assmann, 31.

⁴³² Leonardo en Clodovis Boff, 'Brevíssima historia da Teologia da Libertação', 100.

⁴³³ Leonardo en Clodovis Boff, 'Brevíssima historia da Teologia da Libertação', 101.

3.2 Algemeen ontwerp

Samenvattend kan worden benadrukt dat de bevrijdingstheologie, hoewel er in feite nooit sprake is geweest van één bevrijdingstheologie, teken is (geworden) van een nieuw moment, van een nieuwe fase in de Latijns-Amerikaanse kerk- en theologiegeschiedenis. Verscheidene aanzetten zijn gegeven tot een min of meer algemeen ontwerp, vanwaaruit vervolgens weer verschillende stromingen zijn te onderscheiden. Leonardo en Clodovis Boff vatten het algemeen ontwerp samen in de volgende momenten: geloofservaring, zien (analyse), (theologisch) beoordelen en (pastoraal) handelen.⁴³⁴

Pablo Richard wijst op het feit dat het niet gaat om een nieuw theologisch thema maar om een nieuwe theologische methodologie, die niet zozeer de tegenstelling abstract-concreet maar de tegenstelling onderdrukking-bevrijding benadrukt, waarmee de bevrijdingstheologie ook een bevrijding van de theologie is. De bevrijdingstheologische methodologie is inductief, gaat van de praktijk uit. De praktijk wordt, bijvoorbeeld in het ontwerp van Boff, geanalyseerd, geïnterpreteerd en getransformeerd. Richard hanteert drie definities: bevrijdingstheologie is 1. kritische reflectie vanuit de praktijk over het geloof, 2. een theologie van de verlossing in de huidige concrete historische en politieke omstandigheden en 3. een militante theologie met als rationale de analyse en de transformatie van de geschiedenis.⁴³⁵

De eerste definitie wordt door Richard als volgt uitgewerkt. Het gaat om een kritische reflectie over de ervaring van God zoals die wordt geleefd, beleeden en gevierd in een bevrijdende praxis. God is het object van de bevrijdingstheologie zoals dat geldt voor alle theologie. Bevrijdingstheologie is niet een theologische reflectie over bevrijding, eerder een reflectie over God in de context van bevrijding. Is geen systematisch discours, maar ruimte die wordt geschapen zodat God kan spreken en Gods woord gehoord kan worden, in de schreeuw van de onderdrukte.⁴³⁶ In Latijns-Amerika, voegt Richard daar aan toe, gaat het niet zozeer om een controntatie van geloof met atheïsme, maar van God met de idolatrische manipulatie van God. Het gaat niet om de vraag of God bestaat, maar hoe de ware God is te onderscheiden van de valse idolen. Het gaat er om aan te tonen in welke God wij geloven.⁴³⁷

Henk Vijver onderscheidt drie richtingen.⁴³⁸ In de eerste plaats is er de *theologie van de bevrijding*, die een grote rol toekent aan het marxisme in de maatschappij-analyse en de theorie van bevrijdend handelen. Belangrijkste representanten ervan zijn Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Pablo Richard en José Míguez Bonino. Vervolgens

⁴³⁴ Leonardo en Clodovis Boff, 'Como se faz Teologia da Libertação?', in: *Como fazer Teologia da Libertação*, Petrópolis 1985, 37-63 (39v.).

⁴³⁵ Geciteerd in Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, 1985, 999.

⁴³⁶ Pablo Richard, 'Theology in the Theology of Liberation', in: Ignacio Ellacuría en Jon Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll 1993, 150-168 (152vv.).

⁴³⁷ Pablo Richard, 'Theology in the Theology of Liberation', 150-168 (154v).

⁴³⁸ Henk Vijver, *Theologie en Bevrijding*, Amsterdam 1985, 24vv.

onderscheidt hij de theologie van het volk, gekenmerkt door het belang dat men aan de Latijns-Amerikaanse volkscultuur en volksreligiositeit toekent om te komen tot een theorie van bevrijdend handelen. Vertegenwoordigers zijn de Argentijnse theologen Lucio Gera en en Juan Carlos Scannone. De derde richting is de theologie van de ballingschap, van Leonardo Boff en Rubem Alves. De theologie van de ballingschap is dan niet een alternatief, maar een fase van de bevrijdingstheologie, voortkomend uit de fase van toenemende politieke repressie die werd ingeluid door de staatsgreep in Brazilië (1964).

Bernard Höfte beschouwt de theologie van ballingschap (en gevangenschap) als een tweede fase (1972-1975), die vooral is getekend door de staatsgrepen in Uruguay, Chili en Argentinië. Deze tweede fase wordt voorafgegaan door de eerste articulatie van de theologie van de bevrijding in de jaren 1968-1972 en wordt gevolgd door een derde fase, die van de theologie van het volk (vanaf 1975), d.i. van de *iglesia popular*.⁴³⁹

Met José Comblin stelt hij vast dat twee groepen theologen aan de oorsprong van de theologie van de bevrijding staan: een groep katholieke theologen rond Gutiérrez met onder hen Segundo, en een groep protestantse theologen rond ISAL, onder wie Míguez Bonino, Alves en De Santa Ana, bij wie zich later ook Assmann aansloot.⁴⁴⁰

In dat verband beschrijft Höfte kort hoe ISAL vanuit een meer op ontwikkeling gerichte benadering (vgl. Alves' theologie van de ontwikkeling) een keuze is gaan maken voor de afhankelijkheidstheorie, daarbij beïnvloed door de theologie van de revolutie. ISAL kende vanuit de directe betrokkenheid op de politieke en revolutionaire praktijk sterk aandacht voor de marxistische analyse en interpretatie van de samenleving alsook voor de rol van geloof, kerk en theologie daarin.⁴⁴¹

Als gemeenschappelijke uitgangspunten van de theologie van de bevrijding noemt Höfte: 1. de verworteling in de historische werkelijkheid van de strijd, de hoop en het geloof van de armen; 2. het inzicht dat die werkelijkheid niet verstaan kan worden in termen van ontwikkeling-ontwikkeling; 3. de duiding van het adjectief bevrijding als een nieuwe manier van theologiseren; 4. het inzicht dat heilsgeschiedenis onlosmakelijk is verbonden met geschiedenis. Hij onderscheidt en analyseert vervolgens, op grond van een aantal kenmerkende aspecten van hun methode van theologiseren, vier tendensen in de theologie van de bevrijding die door de drie fasen heen van kracht zijn: een ideologie-kritische tendens (Assmann, Míguez Bonino, Segundo, Richard), een sociaal-culturele (Scannone), de theologie van het uitgebuite en gelovige volk (Gutiérrez, Sobrino, Ellacuria, Boff), en een bijbels-christelijke tendens (Pironio).⁴⁴²

⁴³⁹ Bernard Höfte, *Bekering en bevrijding. De betekenis van de Latijns-amerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie*, Hilversum 1990, 163-270, 198v.

⁴⁴⁰ Bernard Höfte, *Bekering en bevrijding*, 166, 170.

⁴⁴¹ Bernard Höfte, *Bekering en bevrijding*, 169v.

⁴⁴² Naar het uitgangspunt van Clodovis Boff, "theologie van de bevrijding is theologie van het politieke" en de drie momenten. Of naar Louis Althussers generaliteiten (daarvan: ideeën over het politieke, maatschappelijke analyse, het theoretisch object, de theologische bewerking van het politieke, hermeneutiek, relatie theologie-praktijk). Vgl. Bernard Höfte, *Bekering en bevrijding*, 198v, 212-271 (214).

3.3 Protestantse bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika

Alves' historische plaats in het geheel van de Latijns-Amerikaanse theologie van de bevrijding wordt vooral gerelateerd aan de publicatie van *A Theology of Human Hope*. Mede bepalend is echter ook zijn deelname aan en zijn veranderende verhouding tot ISAL. In beide aspecten is bovendien het feit dat hij een protestants theoloog is, vaak nadrukkelijk aan de orde.

Hugo Assmann constateert hoe na 1965 het gebruik van de term 'bevrijding' met name in niet-officiële kerkelijke en theologische documenten toeneemt.⁴⁴³ Hij noemt daarbij Alves de eerste theoloog die expliciet de term theologie van de bevrijding heeft gebruikt.⁴⁴⁴ Hij verwijst daarbij direct naar ISAL en verwijt, zonder de betekenis van de bisschoppenconferentie van Medellín te willen ontkennen, de rooms-katholieke stromingen in de bevrijdingstheologie een gebrek aan werkelijk oecumenisch denken. Het was vooral ISAL die als oecumenisch platform van Latijns-Amerikaanse theologen, in bijeenkomsten en publicaties de bevrijdingstheologie voor het voetlicht bracht. Assmann noemt naast Alves ook José Míguez Bonino en Julio de Santa Ana als protestantse theologen die een hoofdrol hebben gespeeld in de bevrijdingstheologie.

Zelf beschouwen zij hun bijdrage als bescheiden, José Míguez Bonino spreekt zelfs van een voetnoot.⁴⁴⁵ Over het algemeen wordt de protestantse theologie in Latijns-Amerika tot 1960 vooral beschouwd als een niet-oorspronkelijke, geïmporteerde theologie, ondanks ongeveer een eeuw protestantse aanwezigheid. Protestantse waren altijd tevreden met vertalingen, overdrukken of bewerkingen van Europese of Noord-Amerikaanse godsdienstige boeken.⁴⁴⁶ Míguez tekent aan dat dat overigens ook de rooms-katholieke theologie in Latijns-Amerika geldt, die in 500 jaar evenmin veel originele gedachten heeft opgeleverd en evenzeer afhankelijk bleef van vertalingen en reproducties van wat van elders kwam.⁴⁴⁷

Hij stelt vast dat er pas in de jaren zestig een bepaalde creativiteit ontvlamt, zoals die van het eerste onderzoek van het bevrijdingsthema door Rubem Alves. Míguez Bonino vermeldt daarbij wel dat Alves een belangrijk deel van zijn werk in de Verenigde Staten heeft geschreven en zich consequenter dan zijn rooms-katholieke colle-

⁴⁴³ Hugo Assmann, *Onderdrukking en Verzet*, Baarn 1975, 23. Hugo Assmann (1933-2008), theoloog en socioloog, was onder meer assistent-hoogleraar bij J.B. Metz tijdens de periode van de militaire dictatuur waarin hem een aantal jaren de toegang tot het land werd ontzegd, was van 1970-'74 studiesecretaris van ISAL, is oprichter van het DEI (Departamento Ecueménico de Investigación) in Costa Rica en was emeritus hoogleraar van de Methodisten Universiteit van Piracicaba (in de staat São Paulo).

⁴⁴⁴ Hugo Assmann, 'Teologia da solidariedade e da cidadania, in: *Notas 2* (1994), 2-9, 7. In 'Theologie van de bevrijding. Een verkennende evaluatie', in: *Onderdrukking en Verzet*, , 21-94, wordt Alves vooral bij de behandeling van het begrip bevrijding veelvuldig geciteerd.

⁴⁴⁵ Geciteerd in: Mortimer Arias, 'El itinerario protestante hacia una teología de la liberación', in: *Vida y Pensamiento* 8(1988)1, 49-59.

⁴⁴⁶ José Míguez Bonino, *Theologie van de verdrukten*, 75.

⁴⁴⁷ José Míguez Bonino, in: Proloog in Rubem Alves, *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* Montevideo 1970, I-II, geciteerd in: Leopoldo Cervantes-Ortiz, *Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970)*, San Cristóbal de las Casas 2004, 1.

ga's in de wereld van het Noord-Europese en Noord-Amerikaanse denken be-geeft.⁴⁴⁸

In de jaren zestig wordt aan de protestantse – kerkelijke en interkerkelijke – theologische opleidingen, maar vooral op internationale, interkerkelijke bijeenkomsten een nieuwe generatie theologen gevormd. Mortimer Arias vergelijkt die bijeenkomsten met wat in de rooms-katholieke kerk de basisgemeenschappen waren.⁴⁴⁹

Een theologisch thema dat op conferenties van zowel methodisten (Lima, 1960) als pres-byterianen (Santiago de Chile, 1962) en lutheranen (Lima, 1965) bijzondere aandacht krijgt, is dat van de incarnatie. Het is dit thema van de incarnatie dat de protestantse maatschappelijke betrokkenheid fundeert en inspireert (met verwijzing naar bijvoorbeeld Johannes 17:18). Zo benadrukt Emilio Castro in een bijdrage aan de tweede continentale protestantse conferentie (CELA II, 1961, Huampaní, Perú) het belang van 'de incarnatie van het Evangelie in alle lagen van de lokale en nationale gemeenschap'.⁴⁵⁰ CELA II is dan ook de eerste conferentie waarop de relatie kerk en maatschappij uitvoerig aan de orde komt. Onmiddellijk na de conferentie wordt het onderwerp geconcretiseerd in de oprichting van *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL), bedoeld als platform van de oecumenische beweging en maatschappijkritische christenen voor kerk en maatschappij in Latijns-Amerika.

3.3.1 ISAL en Dietrich Bonhoeffer

Op de eerste bijeenkomst van ISAL (Huampaní, 1961) worden onder het motto 'Ontmoeting en uitdaging' de bijbelse en theologische bases verkend van de maatschappelijke verantwoordelijkheid van christenen. Het betreft dan ook het christelijk handelen ten aanzien van alle snelle maatschappelijke veranderingen, zoals de processen van urbanisatie, industrialisatie en secularisatie.⁴⁵¹ Samengevat luidt de uitkomst: 'God is in Christus de Heer van de geschiedenis, temidden van de conflicten en de veranderende maatschappelijke werkelijkheid aanwezig met liefde, rechtvaardigheid en macht. De kerk moet haar plaats bepalen in de wereld van 'Gods geduld' en door haar leven de komende wereld, die is begonnen is de opstanding van Jezus Christus, verkondigen.'⁴⁵²

Evenals Arias wijst Julio de Santa Ana op het belang van de oecumenische bijeenkomsten voor de ontwikkeling van een protestantse Latijns-Amerikaanse theologie. Hij noemt met name de seminars van de World Student Christian Federation (WSCF) in Sítio das Figueiras, (Brazilië) in 1952. Daar introduceert Richard Shaull de theologie van Dietrich Bonhoeffer als een andere manier van denken en handelen. Het dualisme van het Latijns-Amerikaanse protestantisme van die dagen zou

⁴⁴⁸ José Míguez Bonino, *Theologie van de verdrukten*, 76.

⁴⁴⁹ Mortimer Arias, 'El itinerario protestante hacia una teología de la liberación', 50.

⁴⁵⁰ Mortimer Arias, 'El itinerario protestante hacia una teología de la liberación', 51.

⁴⁵¹ Het originele motto luidde: *Encuentro y desafío: La acción cristiana evangélica latinoamericana ante la cambiante situación social, política y económica*. Ontmoeting en uitdaging: Het protestants-christelijk Latijns Amerikaans handelen ten opzichte van de veranderende maatschappelijke, politieke en economische situatie.

⁴⁵² Conferentieverlag ISAL I, *Encuentro y desafío*, Montevideo 1961, 28, geciteerd in: Arias, 51.

kunnen worden overstegen in de toewijding aan Christus en zijn kerk en in bewustzijn van de werkelijkheid van de hedendaagse wereld.⁴⁵³

De studentengeneratie van de WSCF-seminars vormt later de protestantse kern van ISAL (1961-1975); naast José Míguez Bonino en Rubem Alves gaat het om Gonzalo Castillo Cárdenas (Colombia), Híber Conteris (Uruguay), Mauricio López (Argentinië) en Jovelino Ramos (Brazilië).⁴⁵⁴

Ook de geschiedenis van ISAL wordt vervolgens bepaald door conferenties: na de oprichting in 1961 volgen Rio de Janeiro (1963), El Tabo, Chili (1965), Piriápolis (Montevideo), Uruguay (1967) en Ñaña, Peru (1971).

De invloed van Bonhoeffer op de ontwikkeling van met name de protestantse bevrijdings-theologie in Latijns-Amerika wordt door Julio de Santa Ana maieutisch genoemd: in dialoog met de theologie van Bonhoeffer kwamen de Latijns-Amerikaanse theologen tot antwoorden op hun vragen. De Santa Ana onderscheidt in die dialoog en in de theologische ontwikkeling van ISAL, waarin vooral in de beginperiode het protestantse aandeel groot was, drie perioden, telkens gerelateerd aan publicaties van Bonhoeffer.

In een eerste periode (1962-1963) helpt *Widerstand und Ergebung* het dualisme kerk-wereld te overwinnen en de implicaties van het secularisatieproces en de autonomie van een mondig geworden wereld te erkennen. Míguez Bonino benadrukt dan dat de kerk zich moet bekeren tot de wereld. Erkenning van de autonomie van de wereld betekent voor de protestantse ISAL-theologen een dubbele bevrijding: bevrijding uit het isolement van het eigen kerkelijke getto en tegelijkertijd de vrijheid om van Christus te getuigen op plaatsen waar dat niet onmiddellijk voor de hand ligt, actief te worden op cultureel en sociaal-politiek terrein.⁴⁵⁵ Belangrijk is daarna in de tweede periode (1964-1965) *Nachfolge*: de nadruk ligt op de gehoorzaamheid aan Christus als basiselement van een theologie van geschiedenis, op de gehoorzaamheid in ieders persoonlijke omstandigheden én in de betrokkenheid bij de maatschappelijke conflicten en strijd.⁴⁵⁶ In die samenhang kan een nieuwe manier van theologisch denken worden ontwikkeld, kunnen nieuwe beelden en begrippen, een nieuwe taal worden gevormd om over Gods handelen te spreken. Het zullen de eerste aanzetten zijn in de richting van een theologie van de bevrijding. In plaats van het dualisme dat de kerk scheidde van de samenleving wordt, zoals ISAL in haar naam uitdrukkelijk aangaf, de relatie gezocht tussen beide. Dat betekent dat het religieus, cultureel en ideologisch panorama van Latijns-Amerika bestudeerd en geanalyseerd moet worden. De noodzaak wordt gevoeld om een theologie van de geschiedenis te ontwikkelen, die de christelijke gemeenschap moet helpen haar plaats en handelen te ontdekken in de eigen veranderende context. In deze tweede periode wordt dan ook vooral de relatie tussen geloof en ideologieën bestudeerd, niet vanuit vooringenomen posities, maar in de ideologische strijd als zodanig.

⁴⁵³ Julio de Santa Ana, 'The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation', in: *The Ecumenical Review* 1976 (april), 188-197 (188). Zie ook: L. Schuurman, 'Bonhoeffer en de 'periferie'. Iets over het lezen van Dietrich Bonhoeffer in Latijns-Amerika', in: A.G. Baas e.a., *Werken met Bonhoeffer*, Baarn 1979, 128-157.

⁴⁵⁴ Julio de Santa Ana, 'The influence of Bonhoeffer', 188.

⁴⁵⁵ Julio de Santa Ana, 'The influence of Bonhoeffer', 189.

⁴⁵⁶ Julio de Santa Ana, 'The influence of Bonhoeffer', 190.

Voor sommige ISAL-theologen ligt de betrokkenheid bij de ‘ideologieën van verandering’ (beïnvloed door Marx) in het verlengde van het thema van de incarnatie, andere maken op grond van de werkelijkheid van het kruis radicalere keuzes. In het debat over meer of minder radicale keuzes wordt Bonhoeffers *Ethik* gelezen met zijn referentie aan Christus zélf en in Hem aan God die vlees is geworden, is gekruisigd en opgestaan. Ofwel: in de incarnatie leren we over Gods liefde voor de schepping, in de kruisiging over Gods oordeel over alle vlees en in de opstanding over God die een nieuwe wereld wil. Drie elementen die nooit van elkaar gescheiden kunnen worden en alleen in hun samenhang alternatieven bieden voor dogmatisme en opportunisme en antwoord geven op het dilemma tussen compromis en radicaliteit. Daarbij biedt Bonhoeffers onderscheid tussen het laatste, de vervulling van de genade in Christus, en het voorlaatste, de weg daarheen, een manier om het probleem van de verhouding tussen geloof en ideologie te behandelen. Het gaat erom zich niet te beperken tot een theoretische discussie, maar de verhouding open te breken, kritisch deel te nemen aan de ideologische strijd, een open dialoog, aan te gaan, geleid door wat Christus van mensen vraagt, wars van iedere aanspraak op macht, van iedere ideologie die God en Gods Koninkrijk wil vervangen.⁴⁵⁷

Zo rond 1966 (de derde periode, naar De Santa Ana) groeit binnen de ISAL-afdelingen de overtuiging dat het debat en de ideologische strijd niet alleen intellectuele kringen aangaat, maar ook de massa van het volk betreft. In het Brazilië van de jaren 1962-1964 is ervaring opgedaan met massale alfabetiserings- en bewustwordingscampagnes, volgens de pedagogische methode van Paulo Freire, die na de staatsgreep in zijn land was uitgeweken naar Chili en zijn werk van daaruit voortzette. Tegenover die campagnes staan de repressie, na Brazilië (1964) ook in Bolivia (eveneens 1964) en Guatemala (in burgeroorlog vanaf 1960), en de steeds heftiger discussie over het al dan niet gebruiken van geweld. In ieder geval wordt het institutionele, onderdrukkende en structurele geweld door de heersende groepen veroordeeld. Binnen ISAL worden het leven en de dood van Bonhoeffer door sommige leden beschouwd als argument voor deelname door christenen aan subversieve activiteiten, met mogelijk gebruik van geweld. Anderen zijn, vanuit dezelfde achtergrond, tegen alle vormen van fanatisme en kiezen de weg van de geweldloze weerbaarheid, naar het voorbeeld van Gandhi.

Men leest en herleest de Bergrede en *Nachfolge*. Het onderscheid tussen goedkope en dure genade helpt het probleem meer theologisch te benaderen. Degenen die voor de korte, gewelddadige weg naar verandering kiezen, kunnen nu, met Bonhoeffer in de hand, worden beschuldigd van een goedkoop genadebegrip. Op hun beurt verwijten zij de geweldlozen gebrek aan durf en risico. Het lezen van de Bergrede, met Bonhoeffer als gids, helpt ISAL te begrijpen dat er geen sprake van triumfalisme kan zijn als de bevrijdingsstrijd is geworteld in het geloof in Christus. Een leerling van Christus heeft niet op alles een antwoord, maar het woord van God is het uitgangspunt voor het handelen. Niemand binnen ISAL kan later zeggen dat Bonhoeffer het probleem oploste, maar hij heeft geholpen het te verhelderen: deelname aan de strijd om de bevrijding van Latijns-Amerika leidt niet tot eenvoudige situaties

⁴⁵⁷

Julio de Santa Ana, ‘The influence of Bonhoeffer’, 192v.

maar tot steeds moeilijker confrontaties. Dat is ook duidelijk geworden door het martelaarschap van Bonhoeffer zelf.⁴⁵⁸

3.3.2 ISAL, Alves en de theologie van de bevrijding

Jorge Pixley merkt op dat met ISAL een opmerkelijke bijdrage van protestantse theologen aan de Latijns-Amerikaanse theologie werd geleverd; bovendien op een cruciaal moment, ondanks alle beperkingen juist in de eigen theologische infrastructuur.⁴⁵⁹

In feite markeerde ISAL het ontstaan van een nieuw Latijns-Amerikaans protestants theologisch denken, dat een kritische reflectie wilde zijn op de 'beking', de omkeer naar de wereld en de noden en dromen van de mensen in Latijns-Amerika, zonder enig triumfalisme en met een oecumenische inzet, inclusief de katholiek-protestantse dialoog.⁴⁶⁰

ISAL werd en was vooral een theologisch platform, met landelijke afdelingen en regionale, zelfs continentale bijeenkomsten. De organisatie verzorgde verschillende uitgaven, waaronder met name het tijdschrift *Cristianismo y Sociedad* en bezat een eigen uitgeverij, *Tierra Nueva* in Montevideo, Uruguay. Afgezien van een beperkt kerkelijk draagvlak en van stemmen van protest tegen de radicalisering van haar theologische en politieke standpunten was ISAL toch vooral een plek van ontmoeting en toenadering van protestanten en katholieken. Daarnaast diende ISAL de ontmoeting met seculiere geestverwanten, bood ISAL gelegenheid tot studie en reflectie op thema's als christelijk geloof en marxisme, kerk en staat, maatschappelijke verantwoordelijkheid van christenen, sociale ethiek in de context van Latijns-Amerika.⁴⁶¹

Op haar beurt bekritiseerde ISAL de kerken vanwege hun isolement en niet-deelnemen aan de historische processen in het continent. Ze wilde zelf van commissie tot beweging uitgroeien, van een kerkelijk instrument een kerkelijke voorhoede worden. Shaull's concept van de kerkelijke diaspora werd verder uitgewerkt in begrippen als *eclesio-génesis* en 'kerk van de armen'. Alves spreekt van de geloofsgemeenschap die uit haar aard eschatologisch is en vroedvrouw van een nieuwe morgen.⁴⁶²

Voor Carmelo Álvarez bestaat de theologie van ISAL uit drie elementen: Gods handelen in de geschiedenis, het handelen van christenen ten behoeve van de humanisering van de samenleving en de rol van de kerk in de samenleving.⁴⁶³ De opeenvolgende continentale vergaderingen in 1966 (El Tabo, Chili, motto: *América Hoy*), in 1967 (Montevideo), 1971 (Ñaña, Peru: *América Latina: Movilización popular y fe*

⁴⁵⁸ Julio de Santa Ana, 'The influence of Bonhoeffer', 196.

⁴⁵⁹ Jorge Pixley, '¿Tienen los protestantes algo que dar a la teología en América Latina?', in: *Boletín Informativo del Centro Basilea de Investigaciones y Apoyo* 16(3004), 16v.

⁴⁶⁰ Mortimer Arias, 'El itinerario protestante hacia una teología de la liberación', 51.

⁴⁶¹ Carmelo Álvarez, "'La Iglesia en diáspora'" de Richard Shaull: un aporte protestante a la teología de liberación', in: *Vida y Pensamiento* Vol.10 1(1990) 43-53.

⁴⁶² Mortimer Arias, 'El itinerario protestante hacia una teología de la liberación', 55.

⁴⁶³ Carmelo Álvarez, "'La iglesia en diáspora'" de Richard Shaull, 48.

cristiana) en 1975 (San José, Costa Rica) markeren de snelle transformatie van het zelfverstaan van ISAL, haar relatie met de kerken en haar rol in Latijns-Amerika.⁴⁶⁴ De bijeenkomst in Chili was al kritischer van toon en inhoud ten aanzien van de maatschappelijke werkelijkheid, van de kerken, van zichzelf.⁴⁶⁵ Tegelijkertijd was men pragmatisch en positief. Aan de orde waren bijvoorbeeld de theologie van de revolutie en een begrip als humanisering, één van de begrippen die Alves zou uitwerken in *A Theology of Human Hope*. In Montevideo definieerde ISAL zich als intermediair tussen de krachten van de revolutie en het volk, dat door haar bewust moest worden gemaakt, in de lijn van Paulo Freire.⁴⁶⁶ Op de vierde continentale vergadering, in Ñaña, ging het over bevrijding en stond deelname aan de politieke strijd centraal.⁴⁶⁷ Intussen had ISAL in 1970, met een vervolg in 1971, het initiatief genomen tot het houden van studiebijeenkomsten over de theologie van de bevrijding, met bijdragen van onder anderen Rubem Alves. Daar legitimeerde de ‘nieuwe Latijns-Amerikaanse theologie’ zich door onder meer de ‘ontmaskering van de verborgen ideologie van de traditionele, wetenschappelijke theologieën’.⁴⁶⁸ Orlando Costas beschrijft hoezeer ISAL in de periode tussen Montevideo en Ñaña afstand nam van haar bemiddelende rol en koos voor meer radicale transformatie. Daarbij werden de kerken explicieter dan in de jaren ervoor betrokken als terrein en instrument van actie. Het belang van de relatie tussen theologie en praxis werd meer en meer uitgelegd in termen van politiek engagement en minder als een dialoog met de politieke praktijk. ISAL moest een centrum worden voor uitwisseling van ervaringen en ideeën, voor theologische reflectie verbonden met concrete actie. Het revolutionair proces vond immers niet alleen buiten maar ook binnen de kerk plaats. De kerk moest zich in Latijns-Amerika ten dienste stellen van de mensen en hun menswording, in werkelijk oecumenische verbondenheid met andere christenen en niet-christenen – als de graankorrel die sterft, als gist en zout – in de diaspora.⁴⁶⁹ Daartoe moesten de verschillende groepen binnen de kerk worden geclassificeerd. CELADEC kreeg opdracht de ISAL-activiteiten te vertalen in meer begrijpelijke taal. Theologie kon niet alleen maar worden beoefend in dialoog mét de politieke praktijk, maar moest juist worden ontworpen ín die praktijk. Het ging niet om het herhalen van elders geformuleerde theologieën, niet om een theologie vóór maar ván de mensen. De nadruk kwam steeds meer te liggen op de concrete historische situa-

⁴⁶⁴ José Míguez Bonino, *Theologie van de verdrukten*, 61.

⁴⁶⁵ Mortimer Arias, ‘El itinerario protestante hacia una teología de la liberación’, 52

⁴⁶⁶ Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, Amsterdam 1976, 199vv.

⁴⁶⁷ *Cristianismo y Sociedad* wijdt in 1971 een dubbel nummer (24/25) aan het thema ‘theologie en bevrijding’ Eerder (in 1969) was een themanummer over de theologie van de ontwikkeling uitgegeven, waarin redactioneel duidelijk was gemaakt dat men “niet de revolutie noch het proces van bevrijding wil sacraliseren, maar theologisch reflecteren temidden van een historisch proces dat zich kenmerkt door de bevrijdingsstrijd van onze volkeren, niet als geïsoleerde speculatie, maar als praktijk van een gelovig volk dat de zaak van de bevrijding is toegedaan, ook ten aanzien van de eigen theologie.” Geciteerd in Arias, 56.

⁴⁶⁸ ‘El pueblo de Dios y la liberación del hombre’, verschenen in *Fichas de ISAL* 26 (1970), 43-60. Zie ook: José Míguez Bonino, ‘Nuevas perspectivas teológicas’, inleiding algemene vergadering World Council of Christian Education, Peru 1971. Hugo Assmann verwijst naar deze conferentie in: *Onderdrukking-Verzet*, Baarn 1975, 31.

⁴⁶⁹ Julio de Santa Ana, *Protestantismo, Cultura y Sociedad*, Buenos Aires 1970, 132v.

tie als uitgangspunt voor de bevrijdingstheologie, op een werkelijk historische hermeneutiek voor de interpretatie van het nú van Gods woord en op de praktijk van de bevrijding.

Vanuit die ontwikkeling werd Alves bekritiseerd. Diens theologisch uitgangspunt werd bij monde van Hugo Assmann als ‘niet voldoende Latijns-Amerikaans’ beschouwd, te vaag, een gebrekkige bundeling van de revolutionaire energie in de wereld.⁴⁷⁰ Assmann schreef dat naar aanleiding van het verschijnen van *A Theology of Human Hope* – overigens wel een waardevol en vernieuwend boek, vond hij. Hij uitte trouwens niet alleen kritiek op de theologische inhoud, maar vooral op de theologische methodologie. De theologie van Alves werd als te Europees (Moltmann) en te Noord-Amerikaans beschouwd, te globaal, niet scherp genoeg, teveel een theologie voor en te weinig van het volk.⁴⁷¹

Assmann behandelt de ontstaansgeschiedenis van de bevrijdingstheologie in relatie tot de theologie van de revolutie (Shaul), de politieke theologie (Johann Baptist Metz), de theologie van de hoop (Moltmann) en de theologie van de vraag (Hans-Dieter Bastian). Hij stelt dat de eerste steeds meer werd gelezen met Europese ogen en zo losgemaakt van de Latijns-Amerikaanse context; dat de overige aanvankelijk misschien dan wel strijdvaardig waren, maar steeds abstracter werden en juist in het onderscheid tussen dogmatische en ethische bijdragen geen brug wilden slaan – althans die niet sloegen – naar de praktijk.⁴⁷²

Daartegenover kan, in de woorden van Leonardo en Clovis Boff, worden gesteld dat de deur geopend werd voor een theologie van de periferie, die zich bezighield met de zorgen van de periferie.⁴⁷³ Eveneens daartegenover, maar vanuit een andere invalshoek, staat de benoeming van Alves’ theologie door Arias als een bevrijdingstheologie met een protestants accent (wat betreft genade en menselijk handelen) die de confrontatie en dialoog met de actuele theologieën aangaat en een fundering vormt voor de hoop en het menselijk handelen.⁴⁷⁴

Hans-Jürgen Prien, kerkhistoricus van Latijns-Amerika, erkent dat Alves’ *A theology of Human Hope* ervoor zorgde dat de protestantse theologie toegang kreeg tot en een bijdrage kon leveren aan de bevrijdingstheologie, maar meent vast te kunnen stellen dat Alves’ gesprekspartner ‘de mens van de Eerste en Tweede Wereld’ was en niet die van de Derde Wereld. Alves zou over het hoofd hebben gezien dat de Derde Wereld van de beide andere werelden afhankelijk is.⁴⁷⁵

In ieder geval kan worden vastgesteld dat ‘de eerste voluit theologische bijdrage van een van de ISAL-leden’ op weerstand stuitte bij zijn collegae.⁴⁷⁶ Ook omgekeerd

⁴⁷⁰ Geciteerd in Orlando E. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, 205.

⁴⁷¹ Vgl. Orlando E. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, 199-206.

⁴⁷² Hugo Assmann, *Onderdrukking en Verzet*, 75v.

⁴⁷³ Leonardo en Clodovis Boff, ‘Brévisima historia da Teologia da Libertação’, 98.

⁴⁷⁴ Mortimer Arias, ‘El itinerario protestante hacia una teología de la liberación’, 56.

⁴⁷⁵ Hans-Jürgen Prien, ‘Bevrijdend handelen in de kerkgeschiedenis van Latijns-Amerika’, in: Jacques van Nieuwenhoven e.a., *Bevrijding en christelijk geloof in Latijns-Amerika en Nederland*, Baarn, 1980, 34-54 (52v.).

⁴⁷⁶ *A theology of human hope* werd in 1970 in Spaanse vertaling, als *Religión: ¿Opio o liberación?*, uitgegeven door de uitgeverij van ISAL in Montevideo, Uruguay. Vgl. L. Schuurman, ‘Protestanten in Latijns-Amerika’, in: *Wereld en Zending* 1(1972)2, 129-147 (141).

werd de spanning gevoeld. Als Alves constateert dat hij in de loop van de tijd ver verwijderd is geraakt van de theologie, van de traditionele theologie, geldt dat ook voor de theologie van de bevrijding. Toen hij, in het voorwoord achteraf bij die theologische bijdrage, bepaalde theologen vergeleek met hanen die geloven dat hun gekraai de zon doet opgaan, doelde Alves ongetwijfeld ook op de bevrijdingstheologen die het allemaal zo zeker wisten.

‘Er zijn nogal wat die denken dat wat zij over God zeggen kosmische consequenties heeft (ze zouden dichterbij de waarheid zijn als ze genoeg zouden nemen met de komische consequenties... Dat doet me denken aan het verhaal van de haan die iedere ochtend vroeg wakker werd en begon te zingen om de zon te doen opgaan... tot op de dag dat hij zich versliep en ontdekte dat de zon al aan de hemel stond te schijnen.

Er zijn theologen die op die haan lijken. Zij denken dat als zij niet zingen, de zon niet opgaat - alsof God geraakt zou worden door hun woorden. Dat zijn de theologen die als inquisiteurs hanen die anders zingen dan zij, achterna zitten en hun het zwijgen willen opleggen, op straffe van excommunicatie. Dat doen ze omdat ze zichzelf erg serieus nemen en denken dat God zich aanpast aan hun (onze) smaak, aan wat wij denken en zeggen.

Theologen zijn vaak als hanen die discussiëren over de juiste partituur: door welk lied gaat de zon op? In die zin verschillen conservatieve fundamentalisten niet van wetenschappelijke theologen - allemaal zijn ze het eens over het bestaan van een originele, geopenbaarde, gezaghebbende partituur, de theologische discussies gaan hooguit over toonaarden.

Maar zo is het niet, de zon gaat altijd op dezelfde manier op en onder, met of zonder hanen.

Daarom gaat de haan (uiteindelijk) onbezorgd slapen en wat meer is: in de wetenschap dat de zon toch altijd op dezelfde plaats opkomt, kan hij andere liederen bedenken - in theologisch jargon vertaald is dat ‘genade’, Gods goedheid, die altijd dezelfde is, is niet afhankelijk van onze (al dan niet juiste) toonhoogte... We hebben de vrijheid om te doen wat we willen. Ik zou er niet aan moeten denken dat mijn denken zo machtig, dat, als ik het mis heb, het God zou misvormen.

De partituur heet theologie, maar wij zijn degenen die moeten dansen.⁴⁷⁷

Anders gezegd: theologie is een met woorden gespeelde sonate en iedere theoloog een musicus die kan spelen.⁴⁷⁸ Alves’ kritiek op de bevrijdingstheologie was dan ook kritiek op op het activistisch karakter.⁴⁷⁹ Daartegenover staat het feit dat de bevrijdingstheologie zich ontwikkelde in een context waarin zij wel degelijk een rol speelde en in ieder geval als bedreigend werd ervaren.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ *Da Esperança*, 15v.

⁴⁷⁸ ‘Teologia crepuscular’, in: *Notas* 2(1994), 10

⁴⁷⁹ ‘Teologia crepuscular’, 11v.

⁴⁸⁰ Alves licht dat toe aan de hand van de veroordeling van Leonardo Boff. Als het Vaticaan Boff in 1985 voor een jaar het zwijgen oplegt, is dat om diens ecclesiologie in *Igreja: Carisma e Poder* (1981), de ecclesiologie van de basisgemeenschappen, die als protestants wordt veroordeeld. Bevrijdingstheologen over wie het Vaticaan minder of geen zeggenschap (meer) had, werden aangepakt door het militaire apparaat. Alves verwijst naar het document dat de Conferentie van Amerikaanse Legers in een bijeenkomst in Mar del Plata, Argentinië (1987) opstelde ten aanzien van een continentaal veiligheidsbeleid; daarin werd de bevrijdingstheologie aangevallen als instrument van het internationaal communisme. Er werd een lijst aan toege-

3.3.3 Alves' theologie van de bevrijding

Alves vindt dat de bevrijdingstheologie te veel het succes zocht, belangrijk gevonden wilde worden. Theologen wilden dat sociale wetenschappers naar hen luisterden en gingen zo ver dat ze het theologisch discours veranderden in een politiek discours. Zo werd theologie relevant, maar daarmee hield het op theologie te zijn.⁴⁸¹ Om politiek te bedrijven heb je geen theologie nodig. Om te kunnen koken, tuinieren, huizen bouwen evenmin. Dat zijn de 'secundaire zaken', van een niveau waarop kennis autonoom en seculier is.⁴⁸² Als verklarende hypothese is God niet nodig. Protestanten weten dat.

Alves beschouwt het dan ook als een rooms-katholiek probleem, dat de ontwikkeling van de bevrijdingstheologie die het theocratisch ideaal van de Stad Gods, gelegen boven de stad van de mensen, inruilde voor het volk, tot moeilijkheden leidde.⁴⁸³ Alves maakt er wel groot bezwaar tegen dat bijvoorbeeld het begrip 'volk' smetvrij werd gemaakt, dat het volk werd geïdealiseerd. Naar zijn mening sacraliseerde de bevrijdingstheologie het volk als instrument van historische bevrijding, geheel in tegenspraak met de bijbeltekst. In de Bijbel gaan het volk en God altijd in tegengestelde richting, zoals in de geschiedenis van het gouden kalf (Genesis 32), zoals in de geschiedenis van Hosea (Hosea 1) en het volk dat valse profeten verkoos boven de ware, boven de waarheid die bitter is. Met Reinhold Niebuhr stelt Alves vast dat de individuele mens een geweten heeft, een moreel wezen is, maar dat de collectieve emoties de rede het zwijgen opleggen als diezelfde mens deel gaat uitmaken van een groep.⁴⁸⁴ Het volk is niet moreel, het volk wordt bewogen door de macht van beelden, niet door de macht van de rede. Het volk denkt niet, alleen individuen denken. Zelfs in verband met democratische idealen wordt het volk op allerlei manier verleid. Alves herinnert bovendien aan Jezus' kruisiging door de stem van het volk. Als Alves het over 'het volk' heeft en over het volk van God, dan gaat het niet over het volk als realiteit, maar over het volk als hoop.⁴⁸⁵

Alves begrijpt niet hoe het toch komt dat we theologie willen vereenzelvigen met succes. Is dat een calvinistische travestie, vraagt hij zich af. Is nú politiek succes, en dan ook nog vaak in de vorm van martelaarschap, een teken van uitverkiezing?⁴⁸⁶ Kun je spreken van een 'succesvolle' God, was Jezus succesvol? Alsof God vorm

voegd met de namen van de zeven meest gevaarlijke bevrijdingstheologen, aangevoerd door Rubem Alves; verder kwamen Hugo Assmann en Pablo Richard, beiden ex-priester met een gezin, daarop voor. Ook Ignacia Ellacuría stond op die lijst. Hij zou twee jaar later door een Salvadoraans elite-bataljon worden vermoord. De namen van bijv. de gebroeders Boff, Gustavo Gutiérrez en Frei Betto komen niet op de lijst voor. Alves veronderstelt dat hun veroordeling aan het Vaticaan was toevertrouwd. Zie: Puleo, 72.

⁴⁸¹ 'Teologia crepuscular', 11.

⁴⁸² Naar de Westminster Confessie en ook de gevangenisbrieven van Bonhoeffer, in: 'Teologia crepuscular', 11.

⁴⁸³ 'Teologia crepuscular', 11.

⁴⁸⁴ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: Study in Ethics and Politics*, Londen 1963, in: 'Coragem', in: *Revista Missões* 13-09-02.

⁴⁸⁵ 'Coragem', in: *Revista Missões* 13-09-02.

⁴⁸⁶ Alves verwijst hierbij naar Weber volgens wie voor calvinisten economisch succes een teken van uitverkiezing was, in: 'Teologia crepuscular', 11.

zou kunnen krijgen in ruimte en tijdsduur, alsof de kerk als instituut een goddelijk karakter zou kunnen hebben. Vanuit een protestants gezichtspunt zijn dat voorbeelden van ketterij, zegt Alves. Jezus sprak eschatologisch. Het verlangen de wereld te veranderen, het heimwee naar het Paradijs, naar Gods koninkrijk is dan ook meer een eschatologisch dan een politiek handelen; het is niet het aanleggen van een brug naar 'de tuin aan de overkant van de afgrond', maar het aanleggen van de tuin die er, hier en nu, al is.⁴⁸⁷

Voor Alves is het thema van de bevrijding altijd het thema van zijn theologisch denken gebleven, vanaf de aanzetten tot een theologie van de ontwikkeling en de oorspronkelijke titel van zijn dissertatie tot in meer recente publicaties, waarin hij aangeeft dat een theologie van de bevrijding absoluut essentieel is.

In Alves' theologie gaat het om de uitbundige bevestiging van de schoonheid van het leven, van de aarde (het Paradijs) die onze bestemming is.⁴⁸⁸ Alves geeft aan hoe zijn verbondenheid met de bevrijdingstheologie, die hij aanduidt als één van de meest invloedrijke scholen van de hedendaagse theologie, afnam naarmate zijn aandacht voor de schoonheid, voor het leven dat ondanks alles mooi is, toenam. De bevrijdingstheologie had, geïnspireerd door een spiritualiteit van het martelaarschap, alleen nog oog voor de doornenkroon, voor de spijkers en de wonden; niet voor bloemen. Alves koos er voor om het wel over de bloemen te hebben.

Anders gezegd: schrijven over dood en verderf bewerkstelligt niet het einde daarvan. Visioenen van dorre beenderen doen die beenderen niet opstaan, gedichten over bomen kunnen dat wél. Alleen wie nadenkt over schoonheid, is in staat de strijd aan te gaan, en te strijden zonder ooit de tederheid te verliezen.⁴⁸⁹

De bevrijdingstheologie zegt maar weinig over de persoonlijke dimensie van het leven, heeft geen taal voor persoonlijk verdriet en angst, biedt geen troost. Dat komt door de nadruk op sociologische, politieke en economische criteria. Dat is ook de tegenstelling met de theologie van de pinksterbeweging, die op haar beurt misschien niet onmiddellijk aandacht heeft voor de politiek. Mensen hebben echter meer behoefte aan een persoonlijk woord van troost dan aan een ideologie die algehele maatschappelijke redding belooft.⁴⁹⁰

In Alves' theologie gaat het om het alledaagse, om beelden en ervaringen van gewone mensen. Voor Alves schuilt daarin ook het belang van de bijdrage vanuit de psychoanalyse.

Mensen hebben behoefte aan aandacht en wat dan belangrijk is, is leren luisteren naar wat mensen werkelijk te zeggen hebben. De ervaringen van alledag delen, nabij zijn in de werkelijkheid van iemand anders, is helend. Dat is wel wat anders dan bijvoorbeeld een voorkeursoptie voor de armen uitspreken, wat alleen maar te ma-

⁴⁸⁷ Hij verwijst dan naar Tillich's protestants principe en naar wat Karl Barth zegt in de Römerbrief (1922) over God die de geschiedenis raakt zoals de tangens de cirkel, op een denkbeeldig punt zonder extensie. In: 'Teologia crepuscular', 11v.

⁴⁸⁸ *The Struggle is One*, 194.

⁴⁸⁹ *Se eu pudesse viver minha vida novamente...*, 20v. Zou een verwijzing kunnen zijn naar een veel geciteerde uitspraak van Ernesto Guevara, "Hay que endurecerse, pero sin perder la ternura jamás".

⁴⁹⁰ *The Struggle is One*, 193v.

ken heeft met een ethisch – en eigenlijk ook arrogant – standpunt. Het gaat om het wederzijdse van het delen, ook het helende kan niet anders dan wederzijds zijn.⁴⁹¹

3.3.4 *Het antwoord van Hugo Assmann*

Min of meer in het verlengde van Alves' oordeel over de ontwikkelingen in en rond de theologie van de bevrijding ligt het antwoord dat Hugo Assmann geeft op de vraag hoe de theologie van de bevrijding zich kon herstellen en herpositioneren vanuit de crisis waarin zij terecht was gekomen. Hij stelt dat het ergste wat de bevrijdingstheologie overkwam, was dat ze – al dan niet geprezen of aangevallen – teveel over zichzelf was gaan spreken.⁴⁹²

De bevrijdingstheologie was vanaf het begin veelvormig, maar er was nooit eenigheid over het *fato maior*, het kernprobleem. Dat was namelijk, ondanks alle mogelijke verschillen in accenten, de werkelijkheid van de onderdrukking van de 'overtollige massa'.

De verschillen, en daarmee ook de verschillende crises, hadden meestal te maken met de strategieën waarmee men het kernprobleem tegemoet trad. Hugo Assmann onderscheidt verschillen in de antropologische, politieke, economische en theologische vooronderstellingen en in de theologische vooronderstellingen wijst hij op de ecclesiologische en pastorale in het bijzonder.

Met betrekking tot de antropologische vooronderstellingen noemt Assmann als belangrijkste punt van discussie de relatie tussen individuen en instituties. Als het ging om het voorzien in de elementaire levensbehoeften van mensen, verdrong de kwestie van honger en ellende die van de begeerten naar een tweede plan. Daarom vindt hij de bijdragen van Alves, hoe op zichzelf staand ook, relevant.

Bij de overige vooronderstellingen ging het vooral om de notie van 'historisch subject' of om een discussie over het mythologiseren van de historische kracht van de armen. Daarnaast ging de discussie over de zogenaamde kerk van de armen, het geloof als actie en God als God van de armen. Assmann verwijst naar het belang van de bevrijding van de theologie, zoals geformuleerd door Juan Luís Segundo, als voorwaarde voor de theologie van de bevrijding.⁴⁹³ Als Assmann dan vervolgens aangeeft wat na de eerste kwarteeuw bevrijdingstheologie meer actuele thema's zouden moeten zijn, noemt hij het recht op dromen, op plezier, genegenheid, creativiteit en geluk én het thema van de lichamelijkeheid. Tensamen de fundamentele referentie bij het hernemen van de politiek vanuit haar wortels in het leven van alledag. Het bredere kader waarin Assmann de genoemde thema's wil plaatsen – altijd nog in verbondenheid met het oorspronkelijke kernprobleem van onderdrukking en uitsluiting –, is dat van solidariteit en burgerschap. Zo wil hij een alternatief bieden voor de destructieve cultuur van de markt en een tegenoffensief tegen de onverschilligheid.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ *The Struggle is One*, 198.

⁴⁹² Hugo Assmann, in: 'Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: Continuando a Teologia da Libertação', in *Notas* 2(1994), 2-9 (2).

⁴⁹³ Hugo Assmann, 'Teologia da Solidariedade e da Cidadania', 6v.

⁴⁹⁴ Hugo Assmann, 'Teologia da Solidariedade e da Cidadania', 8v.

In dezelfde lijn concludeert Bert Schuurman dat de Latijns-Amerikaanse theologie van de bevrijding de rol van het individu heeft onderschat.⁴⁹⁵ Al waren er veranderingen in accent en nuances ten aanzien van de analyse van de context of ten aanzien van de rol van de kerken, al ontstond er meer aandacht voor de differentiatie in de verschillende vormen van onderdrukking, toch, zo stelt hij, kan geen visioen bestaan zonder een engagement in 'de kleine taak', zonder aanwezig te zijn bij mensen in hun omgeving van alledag, zonder aandacht voor de concrete economische werkelijkheid van degenen die zijn buitengesloten.

4. ASPECTEN VAN INCARNATIE (1)

4.1 Verlangen naar God

De Braziliaanse theoloog Jung Mo Sung stelt dat Alves een van de theologen is die meer dan wie ook nadruk legt op de rol van het verlangen in religie en in politiek.⁴⁹⁶ Hij verklaart die nadruk uit het feit dat Alves bij de initiatiefnemers van de bevrijdingstheologie hoorde en vervolgens tot psychoanalyticus werd opgeleid en als zodanig praktijk hield. Hij citeert Alves:

'Als het mysterie van de religie het mysterie van het verlangen is en als het mysterie van het verlangen zich openbaart als macht, dan transformeert de macht in een nieuwe religie (...) De plek van de vergeten droom wordt ingenomen door de illusie van de macht, de illusie dat onze handen kunnen produceren wat het hart verlangt. De profeten stelden deze illusie aan de kaak en noemden haar afgoderij. Een idool is een voorwerp door mensenhanden (praktijk) gemaakt dat men de macht toeschrijft het geluk terug te brengen.'⁴⁹⁷

Religie wordt beleefd als echt verlangen naar het Heilige, naar God. Gericht naar de toekomst verlangen mensen naar een ontmoeting met een heilige werkelijkheid. Dat gebeurt op grond van een ervaring van afwezig-zijn van de gewilde werkelijkheid. Waar die afwezigheid gevoeld wordt, ontstaat verlangen, heimwee: verlangen naar God. In Alves' theologie vullen het persoonlijke verlangen, het verlangen naar God en het verlangen naar de komst van Gods Koninkrijk elkaar altijd aan. In Alves' theologie kunnen het autobiografische en de ervaringen van alledag nooit worden losgemaakt van het streven naar vervulling van dromen en idealen, verlangens en verwachtingen. Alves kan niet anders dan aan theologie doen. Aan theologie doen is immers, zegt hij, als ademhalen. Via de longen verbindt Alves dan de theologie met zowel nostalgie - heimwee en verlangen - als met de Geest.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Bert Schuurman, 'Het grote visioen en de kleine daad, Latijns-Amerikaanse bevrijdings-theologie nu', in: *Volzin* 4(2005)13, 28-31.

⁴⁹⁶ Jung Mo Sung, *Desejo, Mercado e Religião*, Petrópolis 1998, 9.

⁴⁹⁷ Vgl. *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 108. Interessant daarbij zijn de tussenliggende verwijzingen die Jung Mo Sung in zijn citaat van Alves overslaat: een verwijzing naar Camus volgens wie Marx stelde dat een religie die geen transcendentie omarmt, eigenlijk politiek genoemd moet worden, en een verwijzing naar Lucas 11:24 over het lege huis waaruit een demon weggaat om plaats te maken voor zeven andere.

⁴⁹⁸ Het vaak als kenmerkend beschouwde Portugese woord *saudade* betekent heimwee, verlangen.

‘Voor de Chinese geneeskunde zijn de longen de plaats van de droefheid. Als we bedroefd zijn, dan zuchten we. Marx had gelijk: ‘het zuchten van het onderdrukte schepsel’. Ik doe aan theologie omdat ik bedroefd ben. De longen zijn van leegte gemaakt. Theologie bestaat - zo als poëzie en kunst - uit pneumatische, geestelijke woorden die we gebruiken om de leegte te vullen. Misschien is dat de betekenis van de Heilige (Pneuma) Geest: God is de zachte bries die de droefheid verlicht.’⁴⁹⁹

Ademhalen is, bij wijze van spreken, leven van de Geest. Heimwee, zegt Alves, is een gat in de ziel dat ontstaat als er een stuk van ons is weggerukt.⁵⁰⁰ In het gat van het heimwee woont de herinnering aan dat wat we liefhebben, hadden en verloren: aanwezige afwezigheid. Het landschap van de ziel is gemaakt van een decor dat niet meer bestaat, maar dat door heimwee vereeuwigd werd.⁵⁰¹ Heimwee is teruggaan naar huis. Alves heeft er een gebed voor: ‘Heer van de Tijd, zet mijn kano op de rivier van het verleden, want alleen zo kan mijn heimwee worden genezen...’. En de dichtregel: ‘heimwee is het tegenovergestelde van de bevalling, is de kamer in orde maken voor de zoon die al gestorven is’, drukt, beter dan theologische taal kan doen, uit wat Alves wil zeggen: ook al zou God niet bestaan, dan nog zal hij in zijn Afwezigheid ‘altaren oprichten en gedichten zingen’.⁵⁰²

Heimwee heeft alles te maken met de herinnering, met dingen en mensen die er niet (meer) zijn, in het bijzonder met dingen of mensen die we missen. In de vergetelheid zakt alles wat we niet missen weg. Heimwee en (dus) verlangen ontstaan vanuit liefde en afwezigheid. Het is die combinatie van herinnering aan de liefde en het verlangen naar terugkeer die nostalgisch maakt.⁵⁰³ Alves duidt dat wat die herinnering en verlangen nostalgisch maakt aan als sacrament: zichtbaar teken van afwezigheid, symbool van de wens terug te keren. Zo stelde Jezus voor zijn heengaan een memoriaal van heimwee en verwachting in, deelde brood en wijn als symbolen van een komende afwezigheid. Veel heimwee is individueel, is eenzaamheid, maar brood en wijn zijn dat niet: er wordt gedeeld, verdeeld, handen en blikken raken elkaar. Dat delen noemt Alves *con-spiratie*; je deelt dezelfde lucht, hetzelfde verlangen, liefde, heimwee en hoop.⁵⁰⁴

‘*Nós somos aquilo que amamos*’, we zijn wat we liefhebben, zegt Alves.⁵⁰⁵ Daarom vertellen christenen elkaar hun dromen – dromen betekent de liefde en de verlangens veranderd te zien in symbolen en woorden.

Dat is helemaal niet vreemd, want God, die liefde is, spreekt tot ons door middel van onze dromen en wij, van onze kant, spreken tot God door onze gebeden (die niets anders zijn dan liefdesdromen). Brood en wijn delen is spreken over de grote belofte van liefde die onder ons was, is heengegaan en wier terugkeer we verwachten,

⁴⁹⁹ Vgl. ‘Teologia crepuscular’, in: *Notas* (1994)2, 10-12.

⁵⁰⁰ Naar een citaat van de Braziliaanse zanger Chico Buarque, in: ‘Oaçanracneer’, in: *Tempo e Presença* 15 (1993) 271, 44-45.

⁵⁰¹ ‘Oaçanracneer’, naar: Miguel de Unamuno.

⁵⁰² In: ‘Sei que a vida vale a pena’, 27.

⁵⁰³ *Creio na ressurreição do corpo*, 12.

⁵⁰⁴ *Creio na ressurreição do corpo*, 12v.

⁵⁰⁵ *Creio na ressurreição do corpo*, 17.

zoals verwoord in het ‘Kom, Heer Jezus’. Dit gebed van de eerste christenen is een duidelijke belijdenis van verlangen, een verzuchting van verwachting en hoop.⁵⁰⁶ Naar Christus richt zich ons heimwee: onzichtbaar aanwezig in de komst van het Koninkrijk, onzichtbaar zoals God onzichtbaar is; zichtbaar echter in het verlangen, in dingen, in mensen, in gebaren. Alves gebruikt daarbij het beeld van een tapijt waarvan de onderkant verdwijnt, onzichtbaar wordt, naarmate het tapijt wordt geweven en het patroon zichtbaar. De contouren van het Koninkrijk worden zichtbaar: in een kind dat speelt, een arme die brood heeft om te eten, een eenzame die iemand heeft om mee te spreken, in het geluk van mensen; allemaal beelden van de wederopstanding van het lichaam, eeuwig leven.

Ongehoorde zaken, dát hebben christenen te vertellen: dat spreken over God spreken is over mensen, dat de eer van God bestaat uit het geluk van mensen, heil voor mensen.⁵⁰⁷ God openbaart zich in het lichaam van de mens, in ons lichaam met al ons heimwee, laat zich zien op een tapijt van verlangen en liefde.⁵⁰⁸ Om die mens, die naam die tweeduizend jaar geleden voor het eerst genoemd werd, gaat het; om het heimwee dat die naam oproept, gaat het, dat maakt het verschil. God woont immers in het verlangen, benadrukt Alves, daar waar liefde en afwezigheid bij elkaar komen.⁵⁰⁹

Heimwee en verlangen overkomen ons, ze zijn niet te niet maken, zijn als de geheimzinnige wind van de Geest die waait. Wij mensen weten dat het om de Geest gaat, vanwege de nieuwe dingen die we beginnen te zien: ogen en hart veranderen – onze ogen gaan zien wat anderen niet zien, onzichtbare dingen. Daarom denken anderen dan ook dat we gek zijn. Het gaat er niet om dat we naar Jezus blijven kijken, hij is niet (meer) van vlees en bloed, hij is mysterie. Het gaat erom dat hij voor ons als het ware transparant is (geworden) en we door hem de hele wereld zien.⁵¹⁰

‘God woont (dus) in het verlangen, daar waar liefde en afwezigheid bij elkaar komen. God ervaren? Met hem gemeenschap hebben? Dat is het verlangen naar het Koninkrijk, is zuchten met de hele Schepping, is in ons de toekomst voelen groeien, zwanger zijn als het ware...

Daar, in het land van verlangen, zullen we ons vestigen.

⁵⁰⁶ *Creio na ressurreição do corpo*, 17.

⁵⁰⁷ Vgl. Irenaeus, “Gloria Dei vivens homo”, in: *Adversus Haereses* IV.xx.7.

⁵⁰⁸ *Creio na ressurreição do corpo*, 18v. Alves verwijst daarbij naar Jezus’ antwoord op de vraag van Johannes of hij degene is die zou komen en naar de tekenen die zichtbaar maken wat, om te beginnen voor Johannes, onzichtbaar is (Mattheüs 11:2-6).

⁵⁰⁹ *Creio na ressurreição do corpo*, 23v. Alves licht toe wat hij bedoelt aan de hand van een gelijkenis van Kierkegaard: “Twee mensen gingen bidden: één van hen, een overtuigd christen, ging naar het heiligdom van de ware God, knielde en bad. Ver van hem vandaan ging een heiden, die de namen van de God van Abraham, Isaak, Jakob en Jezus Christus niet kende, ook naar zijn heiligdom, maar van afgoden. De christen bad zonder na te denken: zonder verlangen, zonder pijn – de heiden bad vanuit het diepst van zijn ziel, vol heimwee, omdat geen van de afgoden hem tevredenstelde, ook al was hij in zijn gebed nog niet toegekomen aan: Uw koninkrijk kome.” Conclusie: de christen bad tot een afgod, de heiden tot de ware God – verlangen maakte het verschil. maak ik nieuw!’ en naar Salvador Dali’s verbeelding van het laatste avondmaal, in een zaal met glazen wanden.

We zijn immigranten, rusteloos, zonder te stil te staan, altijd maar onderweg. Er is geen plek om ons hoofd neer te leggen. Als losgerukte planten, ontworteld in droge grond... Ballingen die hun nesten bouwen in bomen van de toekomst. Zo bouwen we onderweg onze altaren en branden we onze offers (Romeinen 12), terwijl we de naam zingen van ons eindeloos verlangen: Jezus Christus.⁵¹¹

Hem vragen we ons verlangen brood en wijn te geven. Tot onze schrik begint hij niet over goddelijke, maar alleen over menselijke zaken, vervolgt Alves. We willen spiritueler zijn dan God zelf. Hij spreekt over het leven, over ons lichaam, over de wereld, terwijl wij hem liever over de geheimen van het hiernamaals hadden horen spreken.

4.2 Incarnatie: Gods verlangen

De menselijkheid van God verontrust ons. De eerste christenen ontdekten met dezelfde schrik dat de menselijkheid van God niet een theologisch extra was, maar dat zij om over God te (kunnen) spreken moesten ophouden over God te spreken, dat zij moesten spreken over een mens, een gezicht, een leven. Zó werden ze christenen. Om van zich te laten spreken werd God mens, wil Alves nog eens benadrukken. Het woord werd vlees, onze broeder, één van ons; werd geboren, leefde, stierf.⁵¹²

‘Wij vallen niet samen met de *substantie* waarvan we gemaakt zijn: vlees, beenderen, bloed. We zijn onze verlangens, ons heimwee, de liefde uit dit vlees geboren, het wonderbaarlijke zuchtje wind dat langs waait. Alsof de Geest van God ons zwanger heeft gemaakt. ‘Wat uit het vlees geboren is, is vlees. Gijlieden moet wederom geboren worden.’⁵¹³

God valt evenmin samen met welke andere substantie of eigenschap dan ook. Het enige antwoord op de vraag naar wie God is, is Jezus Christus. Jezus is belichaming van Gods verlangen, van de God die liefde is. God wil Jezus van Nazareth zijn, is Jezus van Nazareth, is een gewoon mens. Hij is alle gewone mensen, mensen die lijden, die zwak en verlaten zijn in het bijzonder. God wil mens zijn – man, vrouw, kind –, omdat er niets mooiers is, niets mooiers dan wederopgestane lichamen in een schepping die verlost is, op een aarde waar plaats is voor een lach en voor spel. Zo bidt Gods Geest met verlangen, met heimwee in het lichaam van Jezus, het lichaam van iedereen die lijdt, van de hele schepping die zucht.⁵¹⁴

Door Jezus zien we God, geslachtofferd en gekruisigd, in afwachting van een nieuwe wereld, verlangend naar die wereld – die geen andere wereld is – waarin de mensen en het heelal getransfigureerd zijn door de betovering van de liefde.⁵¹⁵ Niemand heeft ooit God gezien, God is geopenbaard door Jezus, Gods Zoon. Hij

⁵¹¹ *Creio na ressurreição do corpo*, 29.

⁵¹² *Creio na ressurreição do corpo*, 29v.

⁵¹³ *Creio na ressurreição do corpo*, 31, met een verwijzing naar Johannes 3:6 en 3:7, in de NBG Nieuwe Vertaling 1951.

⁵¹⁴ *Creio na ressurreição do corpo*, 31v.

⁵¹⁵ *Creio na ressurreição do corpo*, 39v., met een verwijzing naar Johannes 14:9 (“Wie mij heeft gezien, heeft de Vader gezien.”)

heeft de sluier weggetrokken; God – die verbiedt dat we over hem spreken of van hem beelden maken – laat ons zien waar zijn hart ligt.

Spreken over God is spreken over Gods verlangen, over Jezus van Nazareth, over de toekomst, over Gods koninkrijk dat er is voor mensen, dat er is voor God zelf die er voor koos mens te worden. Niemand heeft ooit God gezien maar door God kunnen we zien en kunnen we spreken, niet over God, wel over de openbaring van Gods verlangen: het paradijs, de heilige stad, belofte en verlossing, vreugde en wederopstanding; we kunnen spreken over de schepping gedeeld als sacrament, als gemeenschap die alle mensen verbindt.⁵¹⁶ Door God kunnen we het leven met nieuwe ogen zien. Als we naar God zouden kijken als naar de zon, zouden we verblind worden. God verlicht ons van achteren, onzichtbaar, verborgen. Mèt God worden dingen zichtbaar, zien we dat alles goed is en alles geschapen rond een tuin: een tuin die bewerkt moet worden en bewoond, een tuin die stad wordt.

Zoals God de wereld schept, Gods Geest materie wordt, schepping, sacrament, tuin, zo schept God de mens: het menselijk lichaam, naar God beeld en gelijkenis, is een Godsgeschenk dat bestemd is voor de eeuwigheid. Zo zoekt God ons gezelschap, wandelt Hij door de tuin, in de koelte van de avond.⁵¹⁷ Zo wordt God lichaam geboren uit een vrouw en heeft honger, huilt en loopt, slaapt, sterft.

God heeft ons (als) lichaam gemaakt, God is lichaam geworden, vlees. Het lichaam is beeld van God, is onze bestemming en Gods bestemming, is zichtbaar geworden Geest. Jezus belichaamt God onder ons mensen: lichaam gegeven, vlees en bloed, brood en wijn. Lichaam van Christus dat heel het universum (ver)vult.⁵¹⁸ In het lichaam van Jezus Christus, in Jezus van Nazareth ontmoeten God en mens elkaar: God voor ons, God met ons, God solidair met ons. Daarom is het eigenlijk vreemd dat mensen hun ogen sluiten als ze gaan bidden. Dat lijkt op vluchten, voor het lichaam, voor de tuin. Zou de Geest ergens anders zijn dan juist in lichamen, in de schepping? Zou hij ergens anders zijn dan in kleine dingen en gebaren, in de lach van een kind, in het zuchten van iemand die lijdt, het gelaat van onderdrukten?

Het heelal als de tuin waar lichamen, waar mensen elkaar de hand geven en lachen, blij zijn: Gods verlangen is mooi. Het is de overwinning van de liefde, betekent de komst van Zijn Koninkrijk; het is ook Christus in alles, sacrament tot aan de uiteinden der aarde. Maar het lichaam is breekbaar; midden in het leven is er de dood, is er de angst voor de dood en de verleiding sterker te zijn dan God.⁵¹⁹ Maar het gaat niet aan het leven te zoeken als bezit. We moeten het ontvangen als gave en het in Gods handen te geven. Het gaat erom te vertrouwen op Gods liefde, die de angst laat verdwijnen; om we leven van dag tot dag, als de vogels in de lucht en de lelies in de veld. Dat is volgens Alves de rechtvaardiging door de genade: een leven dat gegeven is, verrassend, onverwacht.⁵²⁰ Daarom moeten we leren loslaten, leren afhankelijk te zijn, de strijd tegen de dood afleren. Geloof is

⁵¹⁶ *Creio na ressurreição do corpo*, 40.

⁵¹⁷ *Creio na ressurreição do corpo*, 47, met een verwijzing naar Genesis 3:8.

⁵¹⁸ *Creio na ressurreição do corpo*, 51, met een verwijzing naar Luthers ubiquiteitsleer.

Alves ziet Christus' aanwezigheid niet alleen in brood en wijn, maar ook in de nerven van het kleinste blaadje.

⁵¹⁹ *Creio na ressurreição do corpo*, 59, met een verwijzing naar Genesis 3:4-5.

⁵²⁰ *Creio na ressurreição do corpo*, 60v.

vertrouwen, leven is oogsten. We hoeven niet meer te doen dan het leven te ontvangen als gave, als manna, dat je niet toch ook niet bewaren voor morgen. ‘Wie hoopt op de Heer slaat zijn vleugels uit als een adelaar.’⁵²¹

‘Kijk hoe mooi we zijn naar Gods verlangen. Zo mooi dat hij ons schiep opdat we spiegels zijn ... Waarin zijn beeld en gelijkenis gereflecteerd zouden worden. Hij maakte ons van liefde, in liefde, voor de liefde, voorbestemd om hand in hand te lopen, gevoelig voor schoonheid, voor goedheid, voor waarheid: ons lichaam bezielend en levend op de adem van zijn Geest.

Helaas heeft de angst ons gedeformeerd.
Wie bang is viel uit de liefde,
raakte het paradijs kwijt, en beleeft de vreselijke eenzaamheid te moeten leven en sterven overgelaten aan het eigen lot... Vanuit die angst wordt de wreedheid geboren.’⁵²²

De wreedheid die mensen doet martelen en doden uit plezier, er plezier in laat hebben anderen te zien lijden. Wreedheid tegen wie zwakker is, tegen groepen in het bijzonder, tegen dieren, tegen de natuur, tegen de wereld: tegen het leven zelf en daarmee dus tegen het lichaam van Christus, dat zo nog steeds wordt gekruisigd.

De schepping zucht en wij zuchten mee, vanuit het mysterie van het menselijk hart, dat zowel de stem van God als van de verleider kan horen, kan aanzetten tot het aanleggen van tuinen alswel van concentratiekampen, het leven kan kiezen of de dood.⁵²³ De schepping zucht, maar heeft ook hoop gekregen, hoop op bevrijding. De kerk is de gemeenschap van hen die daarop een voorschot hebben ontvangen, een voorsmaak van een nieuwe wereld, liefdevol aangeraakt door de toekomst, een toekomst van de bevrijding waarin alles anders is: onze lichamen zullen vrij zijn geworden van alle lijden en angst, van alle schaamte. We zullen vrij zijn tot waarheid, tot schoonheid en liefde. Die toekomst heeft reeds bezit van ons genomen; in het heden kunnen we doen leven wat ons is gegeven, in een gemeenschap van zieners, ballingen, pelgrims die in hun eigen leven de wereld dienen, als sacramenten van het Koninkrijk dat naderbij komt.⁵²⁴

4.3 Verlangen en hoop: verlangen wordt leven

‘De toekomst wordt niet gebouwd op grond van nauwkeurige berekeningen en niet van het verleden. De toekomst ontstaat door een macht die niet de mijne is. Daar, waar ik niet kan gaan, niets kan doen, is iets dat me tegemoet komt, iets wat ik beleeft als Afwezigheid en heimwee. Ik kan het (aan)roepen, maar niet doen ontstaan; het is gave, pure genade: ontvangen wat ik niet heb gebouwd, oogsten wat ik niet heb geplant, vader zijn van een kind dat ik niet heb verwekt.’⁵²⁵

⁵²¹ *Creio na ressurreição do corpo*, 61, naar Jesaja 40:31.

⁵²² *Creio na ressurreição do corpo*, 65.

⁵²³ *Creio na ressurreição do corpo*, 65vv.

⁵²⁴ *Creio na ressurreição do corpo*, 73vv., met verwijzingen naar Romeinen 8:18-25.

⁵²⁵ *poesia profecia magia*, 67vv.

Daarover gaat het in het Evangelie, zegt Alves. Vanuit de toekomst komt Gods tijd, wanneer zwaarden tot ploegijzers worden, de deuren van de gevangenis opengaan, woestijnen veranderen in tuinen. Vanuit de toekomst komt Gods Rijk: bekeert u, verander oude manieren van denken, want alles wordt nieuw. De toekomst wordt werkelijkheid, 'het gedicht wordt vlees'.⁵²⁶ Verlangen wordt leven, je bent niet meer wie je was, je bent opgestaan lichaam dat al proefde van de vrucht van tijden die nog moeten komen.

Maar hoe kan dit, hoe kun je dit allemaal weten, 'terwijl het orkest nog een dodenmars speelt'? Je kunt er een speciaal gehoor voor ontwikkelen, een gehoor voor het geluid van de wind die waait waarheen hij wil: de wind van de hoop, de wind die de geuren van een nieuwe wereld meebrengt, van bloemen, van versgebakken brood. Een wind ook die geluiden brengt, van spelende en lachende kinderen, van feesten, dansen; een wind die andere geluiden (die van de om brood roepende bedelaar, het geluid van laarzen) overstemt. Zo komt toekomst mee op de wind.⁵²⁷

Wie daarentegen altijd en alleen in het verleden leefde, denkt en doet anders, stelt Alves. Die is blijven steken in de rechtvaardiging door de werken, waarbij hoop een zaak van lange adem is geworden, een lange reis naar de plek waar je wilt komen. Dat lijkt heel mooi, want wat is er nu mooier dan de balling die zijn hoop wil bouwen? Met die wil om te bouwen gaat de balling op weg – wel met angst in zijn hart, de angst om te falen als de prijs van de rechtvaardiging door de werken. Op de weg naar de verlossing zijn dan vervolgens ook vele middelen geoorloofd: het doel heiligt de middelen. Zo kan uiteindelijk álles geoorloofd zijn, in naam van verheven zaken, van de democratie, van de vrijheid, van de waarheid. Wie het leven ondergeschikt maakt aan de toekomst, neemt in feite wolven in dienst om schapen te beschermen.⁵²⁸

Gelukkig is het waaien van de wind niet van ons (of van onze molens) afhankelijk. De wind waait en dáárdor komt het dal van de dorre beenderen tot leven - en wordt wie onvruchtbaar was, zwanger; beërven de zachtmoedigen de aarde. Dat is genade, een kind ons gegeven.

We hoeven niet meer te doen dan de Geest te ontvangen, in bezit te worden genomen door de Geest die van die andere wereld komt, de wereld van de zachtmoedigen, van de geopende gevangnissen, van de gebroken zwaarden en het brood voor allen. Dan gebeurt het wonder: het lichaam wordt in bezit genomen door de hoop; dan wordt de toekomst heden, vlees. Wat was, bestaat niet meer. Het lichaam danst een nieuwe wereld, danst niet ten behoeve van een nieuwe wereld, maar ís de nieuwe wereld. Danst met gebaren die manifestaties zijn van een nieuwe tijd: de bloem breekt het ijs, water welt in de woestijn, goedheid komt op temidden van haat. Dat alles gebeurt níet opdat het Koninkrijk móge komen, maar omdat het Koninkrijk ís gekomen. Het lichaam is vervuld van de toekomst en spreekt haar waarheid, zonder te vragen naar nut of doelmatigheid, spreekt de waarheid van een rechtvaardige samenleving.⁵²⁹

⁵²⁶ *poesia profecia magia*, 69, met een verwijzing naar Johannes 1:14.

⁵²⁷ *poesia profecia magia*, 70v.

⁵²⁸ *poesia profecia magia*, 71vv.

⁵²⁹ *poesia profecia magia*, 75.

‘Nee, we strijden niet voor de armen omdat die strijd een noodzakelijk middel zou zijn om een rechtvaardige samenleving te scheppen, we doen het omdat het goed is om voor de armen te strijden: God heeft de armen lief, zij zijn onze broeders en voor hen zullen we strijden ook al zou die strijd tot niets leiden en alleen maar mooi zijn en onmachtig als een lied.

Nee, we strijden niet tegen de wapens omdat ze vernietigd moeten met het oog op vrede. We strijden ertegen, omdat we de voorsmaak hebben geproefd van een Koninkrijk waar geen speren en zwaarden zijn en het omsmeden tot ploegscharen en tot snoeimessen even natuurlijk is als ademen en glimlachen.⁵³⁰

Nee, we strijden niet voor het behoud van moeder natuur vanwege een zekere toekomst van onze kinderen. Ook al zouden we weten dat we het niet redden, we blijven de vogels en de vissen beschermen, de bomen en de velden, omdat ze vlees van ons vlees zijn, onze vrienden. Nee, we strijden niet tegen de leugen omdat in een nieuwe samenleving de waarheid gesproken moet worden. We doen dat omdat we onze wereld beleven als helder en transparant. Ook al zou de waarheid onze dood kunnen betekenen, we hebben geen andere keus. We gaan door als getuigen de waarheid te spreken, die onnuttig is en onmachtig, omdat dat goed is en vreugde geeft.

Zo verdwijnt de schaduw die ons gezicht bedekte en worden we bevrijd van de zware last te handelen *opdat* de toekomst geschiedt.

‘Zoek eerst het Koninkrijk van God’...⁵³¹

Zo is handelen zuiverder en radicaler geworden, bevrijd van de obsessie van de doelmatigheid, zo is er ruimte voor het nutteloze gebaar, voor de pure goedheid, voor vreugde. Dat is rechtvaardiging door de genade.

Het hele leven wordt liturgie, magie: het lichaam, vervuld door de overvloed van een andere wereld, lós van het verleden, ademt de wind van de toekomst.

Tegenover het gelijk van datgene wat veel kracht en weinig liefde heeft – onderdrukking, rijkdom, geweld, vooruitgang –, tegenover de logica van de politiek, die zich altijd waar moet maken, haar gelijk moet halen, staat wat niet onmiddellijk resultaat heeft: worden als een kind, voor de armen en zwakken kiezen, de vijand liefhebben. Allemaal opties van veel liefde en weinig kracht. Tegenover de logica van de politiek, de wereld waarin geen plaats is voor het nutteloze gebaar en voor pure liefde, staat de logica van het geloof, waarin niet het resultaat voorop staat doch de vraag of ons handelen een transparante en radicale uitdrukking is van een visie en van een liefde.

‘Abraham wist dat het offer van zijn enige zoon niets zou worden, tóch hief hij het mes...

Jeremia wist dat de stad was belegerd en veroordeeld tot verwoesting, tóch kocht hij een stuk grond om van zijn hoop te kunnen spreken: ‘Op deze plaats zullen nog wijngaarden geplant worden.’

Jezus wist dat zijn liefde voor de zwakken en de armen tot niets zou leiden, tóch gaf hij zich voor hen, tot in de dood.

⁵³⁰ *poesia profecia magia*, 75vv., met een verwijzing naar Jesaja 2:4.

⁵³¹ *poesia profecia magia*, 75vv., met een verwijzing naar Matteüs 6:33.

Nee, dat is geen politiek.
 De logica van de politiek wordt altijd gekenmerkt door een terwille van.
 De logica van het geloof spreekt altijd van ondanks.
 In bezit genomen door de toekomst.
 In het heden een dans van de hoop dansen.
 Welke passen?
 Van een teder liedje voor een kind tot en met uiterste gebaar van opoffering...⁵³²

Tegenover de strenge pantsers en paarden van Herodes bloeit er een struik in de winter, wordt een Maagd zwanger: door de Wind, in hoop, heimwee. De wind wordt gebeurtenis, liefde wordt leven.⁵³³ Op de plaatsen van het mogelijke schrijven mensen hun naam, maar waar het onmogelijke vlees wordt, daar wordt de naam van God geschreven.

Samenvattend: zoals de locus van het religieuze discours het leven is, is het theologisch discours een discours van de hoop: de schitterende waanzin van de hoop.⁵³⁴

Theologie is het spreken in hoop en verwachting, is spreken van het verlangen naar wat afwezig is. Theologie is spreken van wat mensen verbeelden in dromen, in utopieën, in gebeden om de komst van Gods Koninkrijk, die verwezenlijking van dromen en utopieën, objectivering van alle heimwee, van de Geest, in de toekomst.

Ons lichaam wordt niet alleen door verlangens bewogen, mensen moeten ook kunnen geloven in de mogelijkheid dat het verlangen werkelijkheid wordt: dat het lichaam, de lichamen samen – hand in hand – een macht vormen, dat het heelal een machtsfactor is. Want dán staan lichamen op, gaan ze aan de slag, gaan dansen, spelen, strijden, vieren.⁵³⁵

Hopen is niets anders dan verlangen en ervan overtuigd zijn dat het verlangen vervuld wordt, is niets anders dan ervan overtuigd zijn dat in God verlangen en macht (dat is: de vervulling van het verlangen) samenkomen. De naam van God staat voor ons diepste verlangen en theologie wil terug naar dat verlangen, het verlangen Gods gezicht te zien.

5. DE RELEVANTIE VAN ALVES' THEOLOGIE TEGEN DE ACHTERGROND VAN DE THEOLOGIE IN LATIJNS-AMERIKA

Na de biografische schets in hoofdstuk I en het overzicht van Alves' belangrijkste publicaties in hoofdstuk II is in dit derde hoofdstuk Alves' theologie verder ingeleid en behandeld aan de hand van de belangrijkste thema's die Alves in zijn theologie onderscheidt. We vatten nu het in dit hoofdstuk ter sprake gebrachte samen.

Of en in hoeverre Alves' theologie contextueel is te noemen, hangt af van de definitie van het begrip context. Kuitert stelt dat de contextualiteit van theologie in twee met elkaar verweven contexten voorkomt: enerzijds de indigenisatie – die hij aanduidt als contextualiteit I – en daarnaast het inspelen van de theologie op lokale

⁵³² *poesia profecia magia*, 79v.

⁵³³ *Pai Nosso*, 80, met in het Portugees de woordspelingen *vento-evento* (wind-evenement) en *afeto-feto* (affectie-foetus).

⁵³⁴ *Variações sobre a vida e a morte*, 191.

⁵³⁵ *Variações sobre a vida e a morte*, 195v.

problemen van maatschappelijke en politieke onderdrukking: contextualiteit II. De eerste context beschouwt hij als onontkoombaar, de tweede als veranderingsobject. Elke theoloog, stelt Kuitert, heeft zijn cultuur en aan elke theoloog mag de eis gesteld worden zich niet bij die cultuur neer te leggen.⁵³⁶ Contextuele theologie wil zich onderscheiden van academische theologie, omdat zij, volgens Kuitert, de neiging heeft de nuttigheidsvraag van theologische ontwerpen voorop te stellen, terwijl academische theologie die ontwerpen koppelt aan de waarheidsvraag.⁵³⁷

Wat Kuitert aanduidt als contextualiteit II, is voor Hoedemaker het 'geladen begrip context'. 'Geladen' slaat dan met name op de polemische aspecten van het nieuwe zelfbewustzijn van het niet-westerse christendom tegenover de vanzelfsprekendheid van de westerse traditie. Hoedemaker noemt evenals Kuitert zwarte theologie, bevrijdingstheologie en feministische theologie als dragers van deze geladen contextualisatie. De indigenisatie van Kuiterts contextualiteit I is bij Hoedemaker bezinning op de verhouding tussen evangelie en cultuur, waarvan 'vertaling van het geopenbaarde Woord' de meer protestantse uitdrukking is en 'inculturatie' een meer rooms-katholieke achtergrond heeft.

Ook de missioloog David Bosch maakt het onderscheid in twee typen van contextuele theologie; het eerste (contextualiteit I) is het indigenisatie-model en het tweede (contextualiteit II) het sociaal-economische model. Op hun beurt zouden de beide typen kunnen worden onderverdeeld: het indigenisatiemodel in de zin van vertaling en van inculturatie, het sociaal-economische in een evolutionair (met politieke theologie of theologie van de ontwikkeling als voorbeelden) en een revolutionair model (met het voorbeeld van de theologie van de bevrijding). Deze onderverdeling kan worden gebruikt voor de typering van Alves' theologie. De relevantie van Alves' theologie ligt dan vooral in het onderlinge verband tussen de twee contextualiteiten én de kritische bijdrage die Alves heeft geleverd en levert aan zowel de theologie van de bevrijding als aan de ontwikkeling van een theologie die de locus van het alledaagse leven concreetiseert.

Keer op keer stelt Alves vast dat het centrale thema van zijn theologie dat van de incarnatie is. Het thema van de incarnatie biedt hem de gelegenheid de christelijke geloofservaring te verbinden met de persoonlijk ervaringen in het leven van alledag. Het biedt hem bovendien de gelegenheid de begrippen hoop en bevrijding te koppelen aan het geloofsartikel van de opstanding van het lichaam.

Het is juist die koppeling die Alves' theologie tot contextuele theologie maakt. In zijn theologie wordt de context in de eerste plaats bepaald door het lichaam, het leven zelf. In paragraaf 4 van dit hoofdstuk is incarnatie vertaald in termen van verlangen, verlangen naar God (incarnatie als afwezigheid) en als verlangen van God (incarnatie als aanwezigheid).

Als Míguez Bonino verwijst naar Alves als degene die 'het eerste systematische onderzoek van het bevrijdingsthema heeft verricht', voegt hij daaraan toe dat Alves een belangrijk deel van zijn werk in de V.S. heeft verricht, in het Engels heeft gepu-

⁵³⁶ H.M. Kuitert, 'Contextueel of academisch?' Op zoek naar relevante theologie, in: *GTT* 83(1983)3, 188-203, 190v.

⁵³⁷ H.M. Kuitert, 'Contextueel of academisch?', 202.

bliceerd en zich consequenter (dan zijn katholieke collega's) in de wereld van het Noord-Europese en Amerikaanse denken beweegt. Hij voegt er verder aan toe dat Alves meer gebruik maakt van de filosofie van de taal dan van sociologische of politieke wetenschappen als coördinaten voor zijn eigen theologische constructie en dat hij bijzondere aandacht besteedt aan de kwestie van de bijbelse hermeneutica, in welk opzicht hij dichter bij Segundo staat.⁵³⁸ Hugo Assmann keert het om: hij ziet het als Alves' verdienste dat deze de basisvragen van de bevrijdingstheologie heeft 'geglobaliseerd'.

Het is de vraag of Alves' theologie inderdaad minder oorspronkelijk is en meer afhankelijk van de Europese en/of Noord-Amerikaanse theologie dan die van zijn protestantse collega's. De meesten van hen realiseerden zowel hun master als hun doctorale studies in het buitenland, zoals hier en daar al eerder vermeld. De geschiedenis van de rooms-katholieke en van de protestantse theologie in Latijns-Amerika vermeldt weinig oorspronkelijk denken. Het is juist de bevrijdingstheologie die Latijns-Amerika een eigen theologie schenkt, in de samenhang tussen Europese en Noord-Amerikaanse theologische ontwikkelingen en de politiek-maatschappelijke én kerkelijke ontwikkelingen op het continent. Daarmee is de vraag naar de graad van contextualiteit van de bevrijdingstheologie in het algemeen en die van Alves' theologie in het bijzonder nog niet beantwoord. Alves is zich in eerste instantie gaan afzetten tegen wat als academische theologie beschouwd kan worden.⁵³⁹ Eerst tegen de officiële theologie van de rechte leer in de presbyteriaanse kerk, later meer in het algemeen tegen de kerkelijke controle van theologiebeoefening en tegen de fundamentalistische trekken van bevrijdingstheologen die de theologie hun schema's wilden opleggen. Voor Alves is de context van de theologie het leven zelf, is het leven van alledag het startpunt van theologische reflectie.⁵⁴⁰ Dat is zijn ontologisch en daarmee ook epistemologisch uitgangspunt.

Theologie moet allereerst beoordeeld worden naar de opvatting die zij heeft van het heil dat God de mens bereid heeft.⁵⁴¹ Het gaat Alves minder om het geloof in God (alsof dat een verdienste zou zijn) dan om de opvatting dat geloof de enige zinvolle bestaansmogelijkheid is.⁵⁴² Alves verbindt zijn theologie dan ook met de existentiële theologie van Bultmann, een theologie die naar de samenvatting van Henk Vijver wordt gekenmerkt door haar wanhoop ten aanzien van de wereld waarin wij leven en door haar uitzicht dat in 'zijn openheid voor het persoonlijke heil van God' de enige heilzame toekomst van het individu schuilt.⁵⁴³ In Bultmanns begrip *kerygma* zijn lijnen te onderkennen als die van autonome vrijheid, existentiële personaliteit en de dialogische gerichtheid.⁵⁴⁴ Alves (h)erkent in Bultmann die betrokkenheid

⁵³⁸ José Míguez Bonino, *Theologie van verdrukten*, Kampen z.j., 76v.

⁵³⁹ "Is de contextuele bepaaldheid van iedere theologiebeoefening volmondig erkend, dan is de afzet tegen wat "academische" theologie genoemd wordt, levensnoodzaak.", zie: E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*, deel 4, Kampen 1987, 86.

⁵⁴⁰ Vgl. Maaïke de Haardt, "Kom, eet mijn brood...", Nijmegen 1999, 8.

⁵⁴¹ Naar de vraag van J.M. de Jong in: *Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann*, Assen 1958, 13.

⁵⁴² Naar een omschrijving van J.M. de Jong, *Kerygma*, 161.

⁵⁴³ Henk Vijver, *Theologie en bevrijding*, 106.

⁵⁴⁴ J.M. de Jong, *Kerygma*, 156.

bij de vrijheid en transcendentie van mensen, in oppositie tegen alles wat de authenticiteit en uniciteit van het individu bedreigt. Betrokkenheid is altijd een protest tegen machten die authenticiteit en uniciteit in gevaar brengen. Alves' kritiek op Bultmann was kritiek op het a-historische karakter van het individuele heil, op de reductie van de hoop tot een subjectieve dimensie zonder betekenis voor de transformatie van de wereld.⁵⁴⁵

Door alle somberheid heen, ná de wanhoop waaraan Alves zich bijna had overgegeven in de periode van ballingschap, is de individuele dimensie van bevrijding en de persoonlijke vrijheid het ijkpunt van Alves' theologie van het leven, het leven van alledag.⁵⁴⁶ Uiteraard moet dan worden opgemerkt dat het Alves' leven van alledag betreft, het leven van de geürbaniseerde en geseclariseerde Braziliaanse middenklasse die, hoewel groeiend in aantal en aanzien, zeker niet staat voor de Braziliaanse samenleving. Een samenleving die, stelden we vast, wordt gekenmerkt door een grote inkomensongelijkheid. Tegelijkertijd bieden de veranderende politieke en maatschappelijke verhoudingen juist mogelijkheden. De context van het hectische, grootstedelijke leven van alledag die de grote meerderheid van de Braziliaanse bevolking met elkaar deelt, is een zinvol uitgangspunt voor theologische reflectie. Theologische reflectie die óók temidden van de massaliteit van stadionbijeekkomsten van de volgelingen van IURD-pinksterbisschop Macedo of van fans van priester-zanger padre Marcelo aandacht heeft voor de ervaringen van transcendentie en schoonheid in het leven van ieder mens persoonlijk.

⁵⁴⁵ Zie hoofdstuk II.1.2.2.1.

⁵⁴⁶ Henk Vijver, *Theologie en bevrijding*, 106.

HOOFDSTUK IV

HET POËTISCH KAKARTER VAN EEN THEOLOGIE VAN HET ALLEDAAGSE

1. ASPECTEN VAN INCARNATIE (2)

1.0 Inleiding

In hoofdstuk III.4 interpreteerden we de incarnatie als het centrale thema van Alves' theologie, nauw verbonden met *verlangen*. Verlangen als Gods verlangen, het verlangen van God die lichaam, mens is geworden en het verlangen van mensen naar God. In de samenvatting die het hoofdstuk afsloot, werd verlangen verbonden met hoop, een ander kernwoord uit Alves' theologie. Hopen is verlangen en de overtuiging dat dat verlangen vervuld wordt. In de eerste paragraaf wordt het verlangen naar God verder uitgewerkt. Dan gaat het om ervaringen en de relaties die gelegd kunnen worden tussen verschillende soorten ervaringen. In de tweede paragraaf van dit vierde hoofdstuk wordt de tegenstelling belicht tussen poëtische taal en wetenschappelijke taal. In de derde paragraaf gaat het dan om het alledaagse als metafoor én concrete werkelijkheid waarin mensen God ervaren en over God spreken.

1.1 Ervaring

Wat betreft ervaring laten we eerst Edward Schillebeeckx (1914-2009) aan het woord. Schillebeeckx behandelt in de inleidende paragrafen van *Gerechtigheid en liefde* de plaats van ervaring in de theologie en het valse dilemma dat zijns inziens de mogelijke tegenstelling ervaring-openbaring is. Verwijzingen naar de theologen Herman-Emiel Mertens (1928) en Gerrit Hoenderdaal (1910-1998) ondersteunen Schillebeeckx' constatering en zijn van belang voor het duiden van religieuze ervaringen.

In de inleidende paragraaf van zijn boek *Gerechtigheid en liefde* wijst Edward Schillebeeckx op het verzet dat er 'op het ogenblik' bestaat tegen een theologische benadering die haar uitgangspunt neemt in 'schrift en traditie'. Daartegenover zou 'moderne, levende' theologie uit moeten gaan van huidige ervaringen van mensen. Hij meent dat dit een vals dilemma is en dat het eigen gezag dat gelegen is in ervaringen, alleen ogenschijnlijk tegengesteld is aan dat van de heilige schrift. Met andere woorden: openbaring heeft alles te maken met 'de eigen cognitieve, kritische en productieve kracht van menselijke ervaringen'.⁵⁴⁷ Ervaren, zegt Schillebeeckx, betekent oorspronkelijk 'door het land heen varen', ofwel reizen en zo leren kennen,

⁵⁴⁷ Edward Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977(2), 23.

opgenomen worden in een leerproces. Ervaren is er zelf op uit te trekken, zien en contact leggen met mensen en dingen.⁵⁴⁸

Schillebeeckx legt uit hoe ervaring een wisselwerking is tussen verworven kennis en nieuwe beleving. 'Ervaring voltrekt zich in een dialektiek: in een samenspel tussen waarnemen en denken, en denken en waarnemen.'⁵⁴⁹ De nooit te voorziene inhoud van nieuwe ervaringen geeft het denken zelf weer opnieuw te denken. Denken maakt de ervaring mogelijk en de ervaring maakt nieuw denken noodzakelijk. Ervaring is een rijkgeschakeerd geheel, benadrukt Schillebeeckx, waarin beleving, denken en interpretatie alsook verleden, heden en toekomsverwachtingen samenlopen. Daarom zijn ervaringen nooit puur subjectief of puur objectief. Heil ervaren in Jezus is ervaring én interpretatie samen.⁵⁵⁰ Ook 'concrete, particuliere, zgn. onmiddellijk genoemde' ervaringen, worden altijd bemiddeld door algemene begrippen.⁵⁵¹

Kuitert gebruikt voor ervaren het mooie werkwoord 'meemaken' (in de dubbelzinnige betekenis van het woord).⁵⁵² Voor Herman-Emiel Mertens is leven 'varen en ervaren'. Leven is ervaren; ervaring is zintuigelijke waarneming, meer nog: ondervinding opdoen. 'Ondervinding is de beste leermeester: experientia docet.'⁵⁵³ Daarmee is de spanning subject-object al meteen aangegeven, ervaring is een relationeel gebeuren.⁵⁵⁴ Het is een onderscheid dat Hoenderdaal ook maakt als hij stelt dat ervaring directe, zintuigelijke ervaring kan zijn en kan duiden op het bredere gebied van de levenservaring.⁵⁵⁵ Ervaren is zintuigelijk waarnemen en ondervinden. Maar de ervaring van onszelf en van de wereld laat zich niet eenvoudig ontleden in termen van objectief en subjectief: ervaring is steeds geïnterpreteerde ervaring. Taal is van die interpretatie een onderdeel, zoals Alves ook aangeeft wanneer hij wijst op de ambivalente rol die taal speelt in het verwoorden van het ervaren van de werkelijkheid.

Hoenderdaal wijst op de complexiteit van ervaringen en stelt dat de subjectiviteit van de ervaring nooit losgemaakt kan worden van de objectiviteit van de kennis.⁵⁵⁶

Hij plaatst de religieuze ervaring in de complexiteit van de ervaringen en hun verschillende intensiteit: we kennen immers alledaagse ervaringen, experimentele en diepere ervaringen – onze top-ervaringen en ervaringen in grenssituaties. Hij wijst bovendien op de desintegratie van de cultuur, waardoor de verschillende soorten en niveaus van ervaringen van elkaar worden losgemaakt en waardoor religieuze ervaringen 'subjectiever worden dan ooit'.⁵⁵⁷

Met andere woorden: openbaring als gebeuren tussen God en mens kan nooit plaatsvinden los van ervaring; het traditionele onderscheid tussen geloof als aanvaarde

⁵⁴⁸ Edward Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 26vv.

⁵⁴⁹ Edward Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 26.

⁵⁵⁰ Edward Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 26.

⁵⁵¹ Edward Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 28.

⁵⁵² H.M. Kuitert, *Theologie van de vrijheid*. Syllabus collegedictaat Ethiek III, Vrije Universiteit, Amsterdam 1973.

⁵⁵³ Herman-Emiel Mertens, *Schoonheid is uw naam. Essay over esthetische en religieuze ervaring*, Leuven 1997, 25.

⁵⁵⁴ Herman-Emiel Mertens, *Schoonheid is uw naam*, 26.

⁵⁵⁵ Vgl G.J. Hoenderdaal, *Het esthetische, een weg tot geloof? Gedachten over godsdienstige en esthetische ervaring*, Baarn 1982, 21vv.

⁵⁵⁶ G.J. Hoenderdaal, *Het esthetische, een weg tot geloof?*, 21vv.

⁵⁵⁷ G.J. Hoenderdaal, *Het esthetische, een weg tot geloof?*, 31v.

waarheid en geloof als levenshouding blijft actueel. Alves past dat onderscheid toe op de theologie, in de mogelijke tegenstelling tussen academische theologie en theologie die zich baseert op religieuze ervaringen. Hij ontwikkelt zo een theologie die gebaseerd is op twee uitgangspunten: 1. de dichterlijke taal is als taal geschikt om religieuze ervaringen uit te drukken en 2. de alledaagse werkelijkheid is *locus*, context.

Wat betreft dat laatste zegt Alves' collega-pedagoog Paulo Freire dat menselijke (re)actie niet mogelijk zou zijn wanneer er geen objectieve werkelijkheid was. Eveneens niet als de mens niet een 'ontwerp' was, niet in staat zichzelf te transcenderen, zijn of haar werkelijkheid te begrijpen en (dus) te veranderen.⁵⁵⁸ De werkelijkheid en actie zijn nauw op elkaar aangewezen, maar actie is alleen dan zinvol, wanneer zij samenhangt met reflectie. Reflectie is van wezenlijk belang voor elk handeend. Alves spreekt met veel waardering over het werk van Paulo Freire. Freires pedagogie is als de kaarten van de oude zeevaarders: kaarten naar bestemmingen die alleen nog in dromen bestonden, nieuwe wegen dus naar nog onbekende bestemmingen. Hij vergelijkt het werk van Paulo Freire met vruchtbaar zaad dat moet sterven om te transformeren, als eis aan het leven zélf dat de grenzen die het gevangen houdt, opblaast. Het gaat om denken dat nooit klaar is, om de permanente fascinatie ten aanzien van ruimten die de vrijheid niet zomaar laat sluiten. 'Paulo Freire begrijpen is altijd klaar staan om te vertrekken'.⁵⁵⁹

1.2 Religieuze ervaring

Volgens Herman-Emiel Mertens is religieuze ervaring de ervaring van de mens die met heel zijn wezen existentieel betrokken is op de ervaren werkelijkheid en aldus zijn zin voor diepte, oorsprong, toekomst en totaliteit zo aanscherpt dat hij zijn banden met deze werkelijkheid als positieve mogelijkheden tot persoonsontwikkeling duidt en bevestigt. De werkelijkheid verschijnt hem dan als een genadige context waarin hij aan zijn fundamentele levensproject nieuw elan geeft of het heroriënteert.⁵⁶⁰ De religieuze ervaring stimuleert tot een vernieuwde levensvisie en basiskeuze, stelt Mertens.⁵⁶¹ Religieuze ervaring kan worden verbonden met esthetische ervaring en/of met godsdienstige of geloofservaring.

De begrippen religieus en godsdienstig worden vaak door elkaar gebruikt, maar het Nederlands kent een onderscheid. Mertens stelt dat dit onderscheid niet een dilemma of een tegenstelling is, eerder een en-en zonder dat de ene kwalificatie noodzakelijk uit de andere voortvloeit. Hij past het onderscheid toe op de poëzie: godsdienstige poëzie is meestal gebaseerd op een godsdienstig thema en kan religieuze ervaring opwekken, maar poëzie kan religieus zijn zonder dat God met naam wordt genoemd. Godsdienstig is poëzie op grond van een thematische benadering, bij religieuze poë-

⁵⁵⁸ Paulo Freire, *Pedagogie van de onderdrukten*, Baarn 1972, 38v.

⁵⁵⁹ Bijdrage aan *20 Anos Pedagogia do oprimido*, als bijlage verschenen bij Paulo Freire, *Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do oprimido*, São Paulo 1993.

⁵⁶⁰ Herman-Emiel Mertens, *Schoonheid is uw naam*, 43.

⁵⁶¹ Herman-Emiel Mertens, *Schoonheid is uw naam*, 45.

zie gaat het vooral om de ervaring die wordt opgeroepen, ontroering bijvoorbeeld, zin voor het transcendente.

Omgekeerd zou juist poëzie, beeldtaal, geschikt zijn om God ter sprake te brengen. Mertens verwijst dan naar bijbelse zegswijzen waarmee theologen dat doen, naar de taal waarmee de Bijbel zelf 'de verborgenheid Gods beklemtoont' in beelden en symbolen die ontleend zijn aan onze dagelijkse ervaringen.⁵⁶²

1.3 Beking als metamorfose van het bewustzijn

In een in *Enigma da Religião* opgenomen essay over de religieuze bekeringservaring legt Alves een verband tussen de religieuze ervaring en esthetische en ludieke ervaringen enerzijds en het alledaagse, het leven van alledag, anderzijds. Hij noemt die ervaringen 'extases', opschortingen, van het alledaagse leven.⁵⁶³

Ter inleiding stelt Alves vast dat de historische oorsprong van religie onbekend is, dat niet bekend is waar en wanneer de mens voor het eerst een religieuze ervaring had.⁵⁶⁴ In ieder geval zal die ervaring zijn samengevallen met een nieuwe visie op de wereld, een nieuw bewustzijn van de mens die de natuur als onontkoombare en finale structuur verwerpt. De verbeelding wordt als het ware de wereld waarnaar de mens op zoek is. Hoewel we dat nieuwe ervaringsmoment niet kennen, herhaalt het zich voor onze eigen ogen in de bekeringservaring. Beking is dan het moment van religieus bewustzijn. In de wetenschappelijke analyse van de religie worden vaak de institutionele vormen of de uitgekristalliseerde dogma's tot onderwerp van studie gemaakt, maar die hebben volgens Alves geen religieuze functie en zijn hooguit monumenten van vergeten ervaringen.⁵⁶⁵

In de bekeringservaring vinden we echter het geboortemoment van de religie, van de totale en onbeperkte subjectiviteit. Daarom kunnen we beking de metamorfose van de subjectiviteit noemen. Er gebeurt nogal wat: al het oude stort in, emotionele centra worden verplaatst, nieuwe emoties komen ervoor in de plaats. Er wordt een nieuwe wereld geconstrueerd. Zich bekeren is sterven om opnieuw geboren te worden. In wezen is de beking, de *metanoia*, de ervaring dat de normatieve structuren van de rede plaatsmaken voor een nieuwe rede met heel andere categorieën. Om uit te leggen wat hij daarmee wil zeggen, gebruikt Alves een viertal 'hulpmodellen': de esthetische ervaring en de ludieke ervaring, de verbeelding die de dichotomie tussen objectiviteit en subjectiviteit overstijgt en de extases, die het alledaagse opschorten.

1.3.1 Esthetische ervaring

Vergelijkbaar met de religieuze ervaring is de esthetische ervaring. Beide hebben te maken met de verbeelding, kunst en religie zijn uitdrukkingen van dezelfde emotionele dynamiek.⁵⁶⁶

⁵⁶² Herman-Emiel Mertens, *Alom en nergens. Mediteren in gedichten*, Averbode 2002, 13vv.

⁵⁶³ 'A metamorfose da consciência: conversão', in: *Enigma da religião*, 117-164.

⁵⁶⁴ *Enigma da religião*, 117.

⁵⁶⁵ *Enigma da religião*, 118.

⁵⁶⁶ *Enigma da religião*, 118v., waarbij Alves naar Freud verwijst.

We kunnen iets mooi vinden en dat zeggen, maar dat betekent niet dat we kunnen uitdrukken wat we precies en waarom we iets mooi vinden. De kwaliteit van de subjectiviteit is moeilijk in woorden uit te drukken. Taal kan alleen verwijzen. Schoonheid is niet vast te leggen, is niet een fysieke eigenschap, is geen kwaliteit. Het gaat om een moment van vreugde, van esthetische verrukking (bij het zien van een schilderij, het luisteren naar een pianosonate), waarbij schoonheid wordt ervaren als geraakt worden door iets wat van buiten jezelf komt. Het gaat om een moment waarop subject en object samenvallen. In de wrede en groteske werkelijkheid van alledag zijn het de momenten waarop alle beperkingen wegvallen en we samenvallen met de wereld om ons heen.

In die onvoorspelbare en wonderbaarlijke synthese openbaart zich de Geest.

1.3.2 Ludieke ervaring

De ludieke ervaring lijkt op de esthetische.⁵⁶⁷ Voor de esthetische kwaliteit van het spel verwijst Alves naar Johan Huizinga's *Homo Ludens*. Evenals kunst is spel 'overbodig', evenals bij kunst is plezier het enige wat wordt geproduceerd, een plezier dat de onmiddellijke levens-noodzaak overstijgt en zin geeft aan het handelen. Ieder spel heeft een betekenis in zichzelf, in het spel scheidt de verbeelding een wereld naar de logica van het plezier. Het enige verschil tussen kunst en spel is de meer receptieve, contemplatieve instelling die kunst vraagt en de meer actieve opstelling, met betrokkenheid van lichaam en ziel beide, bij het spel. Het onderscheid is precair, want in het voorbeeld van de dans is dat onderscheid niet te maken. Het is dan ook vooral in het dansen dat de routine van alledag wordt doorbroken.

1.3.3 Verbeelding

Alves vraagt vervolgens aandacht voor de *relatie* tussen mensen en de dingen om hen heen, de manier waarop mensen zich tot de dingen verhouden. Het genot van de ludieke en de esthetische ervaring kan niet zo maar worden geanalyseerd als iets objectiefs. Het is noch het effect van een object noch het product van het bewustzijn. Het is 'iets' van beide, het is meer de manier waarop de mens zich verhoudt tot het voorwerp, die de wereld van mensen bepaalt.⁵⁶⁸

De wereld bestaat niet uit een oneindige hoeveelheid losse voorwerpen en personen, maar is een schepping van intentie, van wil en emotie, van verbeelding. Al die elementen zijn het ruwe materiaal dat de Geest tot een betekenisvol geheel ordent.

1.3.4 Extase in het alledaagse

De esthetische en ludieke ervaringen, concludeert Alves, zijn beide 'extases', opschortingen van het alledaagse leven. Extase betekent letterlijk: buiten staan. Dat is immers wat er gebeurt als we de wereld van de schoonheid en van het spel binnentreden. De werkelijkheid staat even stil, het alledaagse wordt even opgeschort. Het gaat om momenten van sublimatie in en ten behoeve van (onze) maatschappelijke

⁵⁶⁷ *Enigma da religião*, 120v.

⁵⁶⁸ *Enigma da religião*, 121v., met een verwijzing naar Martin Buber.

werkelijkheid waarmee we aan onze diepere verlangens uitdrukking kunnen geven. Het zijn de dromen waaruit we weer ontwaken als de muziek is verstomd en het spel is afgelopen. Het gaat om de momenten, de uitzonderingen die het leven van alledag mogelijk maken, om ervaringen die ook het begin zijn van religieus bewustzijn.⁵⁶⁹

1.4 Het alledaagse en de religieuze ervaring

Het alledaagse leven bestaat uit routinematige interacties tussen mensen, dingen en instituties. Het gaat om een wereld waarin relaties een praktisch nut hebben en geprogrammeerd zijn volgens een logische structuur. Het bewustzijn heeft de neiging de geldende maatschappelijke orde te vereenzelvigen met de (enig) werkelijke en alles wat daar niet in past te beschouwen als gestoord, utopisch, ketters.

Daarom is het belangrijk te benadrukken dat *elke* maatschappelijke werkelijkheid in wezen van voorbijgaande aard is. Als mensen zich dat echter bewust zouden zijn, zouden ze verlamd raken van angst. Daarom moeten mensen kunnen ‘vergeten’ dat de maatschappelijke werkelijkheid waarin zij leven, product is van historisch menselijk handelen. Dat hoort bij socialisatieprocessen: ons wordt geleerd dat en hoezeer de werkelijkheid bepaald is.

Maar al ontwikkelen mensen een *modus vivendi* om om te gaan met de routine en de werkelijkheid van alledag, (ook) de balans waarop het bewustzijn is gebaseerd, is van voorbijgaande aard. De betovering kan worden gebroken, de werkelijkheid verbroken door momenten van extase. Alves noemt esthetische en ludieke ervaringen momenten die zolang duren als de droom duurt, waarna je weer vaste grond onder de voeten krijgt. Hij stelt verder dat mensen zich ook zodanig bewust kunnen worden van de tijdelijkheid van de werkelijkheid, dat de werkelijkheid transparant wordt.⁵⁷⁰

Alves beschrijft de religieuze ervaring in twee te onderscheiden bekeringsmomenten. Het eerste moment is de ervaring die in scheppingsverhalen wordt verwoord als de beweging van chaos naar (scheppings)orde, van crisissituaties naar de werkelijkheid van alledag: die zal ‘stil staan’ om plaats te maken voor het visioen, de utopie, de hoop die er op dat moment voor in de plaats moeten komen.⁵⁷¹

Het tweede moment is het moment van de oplossingen, van het bewustzijn dat – herboren – een nieuwe structuur en nieuwe inhoud krijgt. Zo ontstaat een wereld met nieuwe waarden, een nieuw emotioneel centrum, een nieuwe betekenis. Dat is geloofservaring. Geloven is niet: dingen zien die anderen niet zien, maar de dingen die anderen ook zien, met andere ogen zien. Het is dus een kwestie van perspectief. Alves citeert hier Tillich: ‘Het geloof is niet de theoretische verzekering van iets onzekers. Zij is de existentiële aanvaarding van iets wat de gewone ervaring overstijgt. Geloof is geen mening maar een toestand.’ ‘Zij is eenvoudigweg geloof, absoluut, niet op iets gericht.’⁵⁷² Bij het tweede moment hoort een geherstructureerd bewustzijn – niet alleen de wereld verandert, ook de (oude) mens – en hoort beteke-

⁵⁶⁹ *Enigma da religião*, 122v.

⁵⁷⁰ *Enigma da religião*, 130v.

⁵⁷¹ Vgl. *Enigma da religião*, 131-146.

⁵⁷² *Enigma da religião*, 149, met citaten van Tillich, *The Courage to be*, New Haven 1952, 172v, 176.

nisgeving, zingeving. De wereld wordt sacrament, machteloosheid verandert in ervaring van macht, beheersing en zekerheid. Alves illustreert die ervaring aan de hand van Jona 2:5-6 en Johannes 3:4,8.⁵⁷³

2. THEOLOGIE ALS TAAL OM OVER GOD TE SPREKEN

2.1 *Het paradigma van de schoonheid*

Met een verwijzing naar het feit dat de oude Grieken hun dichters ‘theo-logen’ noemden, ‘omdat deze de onzichtbare goden op passende wijze ter sprake konden brengen’, stelt Mertens aan literatoren theologen ten voorbeeld vanwege drie eigenschappen: gevoeligheid, verbeelding en taalvaardigheid. Gevoeligheid voor de tekenen des tijds, fantasie om te durven dromen van een andere wereld en de kracht om via de taal het onzeglijke op te roepen.⁵⁷⁴

Mertens ziet in de wijze waarop in de moderne kunst de openheid voor het transcendente tot expressie komt, verwantschap tussen de taal van het geloof en die van de kunst, en dan vooral van de literatuur. Hij houdt in *Schoonheid is uw naam* een pleidooi om kunst te benaderen als bron van geloof en van theologische bezinning, met respect overigens voor de autonomie van de kunst. Hij vraagt zich af hoe het komt dat het ‘paradigma van de schoonheid’ zo weinig aan bod komt in de moderne theologie.⁵⁷⁵ In antwoord op die vraag beschrijft hij de schoonheidservaring in vier etappes: persoonlijke, religieuze, esthetische en gelovige ervaring. In het geheel van ervaringen, wil Mertens benadrukken, is het schone ‘een categorie apart, niet te reduceren tot het ware en het goede, en is schoonheidsbeleving subjectief van aard.’⁵⁷⁶ Zo kan God ‘een andere naam voor God zijn’, concludeert Mertens met een verwijzing naar de middeleeuwse scholastiek die vier eigenschappen aan het zijnde toekende – één, waar, goed en schoon – waarvan schoon de eerste drie omvat en bekroont.⁵⁷⁷

2.2 *Hoe over God te spreken?*

Alves legt bij herhaling uit wat voor hem de waarde en de zin van theologie is. Hij benadrukt steeds weer dat het er in de theologie niet om kan gaan de definitieve waarheid over God te spreken.⁵⁷⁸

⁵⁷³ *Enigma da religião*, 157: “Het water stijgt mij tot aan mijn lippen, / muren van water storten op mij neer, / zeewier om mijn hoofd verstikt mij. / Ik zink tot de bodem, waar de bergen oprijzen, / naar het rijk dat zijn grendels voorgoed achter mij sluit. / Maar u trekt mij levend uit de dood omhoog,” (Jona 2:5,6) en “Hoe kan iemand geboren worden als hij al oud is? De wind waait waarheen hij wil; je hoort zijn geluid, maar je weet niet waar hij vandaan komt en waar hij heen gaat. Zo is het ook met iedereen die uit de Geest geboren is.” (Johannes 3:4,8).

⁵⁷⁴ Herman-Emiel Mertens, *Alom en nergens*, 16v.

⁵⁷⁵ Herman-Emiel Mertens, *Schoonheid is uw naam*, 9vv.

⁵⁷⁶ Herman-Emiel Mertens, *Schoonheid is uw naam*, 57.

⁵⁷⁷ Herman-Emiel Mertens, *Schoonheid is uw naam*, hoofdstuk VIII, 123-135 (132v.).

⁵⁷⁸ *Da Esperança*, 10.

God is de woorden voorbij, zegt Alves, is daar waar de woorden niet kunnen komen, waar het stil is. In de Heilige Schrift is het verboden de Heilige Naam uit te spreken, God staat symbool voor dat verbod. Waar God spreekt, is het stil. Daarom ontstaan de metaforen, om het onzegbare te zeggen.⁵⁷⁹ In de stilte die valt tussen onze woorden, kunnen we Gods stem horen. Achter alle woorden die we kennen en al ons gepraat is er het Woord dat we niet kennen.⁵⁸⁰

God is een groot en onbenoembaar mysterie. Als we al iets over God kunnen zeggen, is dat hooguit met betrekking tot onszelf, tot onze eigen confrontatie met het 'mysterium tremendum'.⁵⁸¹ God, die de woorden voorbij is, gaat dan ook alle naam te boven. Namen zijn immers de kooien waarin we God willen opsluiten. Namen geven duidt ook verwachting en bestemming aan. In alle benoemen zeggen mensen iets over zichzelf; dat geldt eveneens voor de namen die mensen God willen geven.⁵⁸² Om over God te kunnen spreken, moeten we daarom afleren, benadrukt Alves, wat ons over God is onderwezen en moeten we accepteren dat wat wij over God zeggen, wordt bepaald door wat we over onszelf zeggen, dat Gods gelaat ons eigen gelaat is. Om écht te kunnen zien, moeten volwassenen weer kind worden. Kinderen hebben geen argumenten nodig: 'De roos kent geen waarom, zij bloeit omdat ze bloeit.'⁵⁸³ 'Denken over God, is God ongehoorzaam zijn', kinderen denken niet over God, daarom leven kinderen - en dichters - in vrede met God.⁵⁸⁴

'De weg naar God begint met het vergeten van al die namen die we hebben geleerd. God is niet direct zichtbaar, alleen door middel van spiegels. Goede spiegels hebben geen geheugen. Zijn leeg.' Onze ogen, spiegels, zijn bedekt geraakt door al die afbeeldingen waarvan gelovigen zeiden dat het verbeeldingen waren van het gezicht van God. Zo was de spiegel geen spiegel meer. Als we goed kijken, is wat we zien niet het gezicht van God, maar de woorden waarmee mensen [over God] spraken. De spiegel moet worden schoongemaakt volgens de techniek van Angelus Silesius: 'Om God te weerspiegelen in alles wat hier en nu bestaat, /moet mijn hart een spiegel zijn, die lichtgevend is, helder en leeg.'⁵⁸⁵

⁵⁷⁹ - *Da Esperança*, 13.

⁵⁸⁰ Oração, in: *Tempo e Presença* 18(1996)290, 36v.

⁵⁸¹ *Da Esperança*, 39v.

⁵⁸² 'Esquecer de Deus', in: *Tempo e Presença* 20(1998)298, 34v.

⁵⁸³ 'Esquecer de Deus', in: *Tempo e Presença* 20(1998)298, 35, met een citaat van Angelus Silesius.

⁵⁸⁴ 'Esquecer de Deus', in: *Tempo e Presença* 20(1998)298, 35, geciteerd uit Alberto Caiero, heteroniem van de Portugese dichter Fernando Pessoa (1888-1935), *O guardador de rebanhos*: "Denken over God is God ongehoorzaam zijn, / Want God wilde niet dat wij hem hem zouden kennen, / Daarom heeft hij zich niet aan ons laten zien... / Laten we eenvoudig zijn en kalm, / Als de beken en de bomen, / En God zal van ons houden en ons / Mooi maken als de bomen en de beken, En ons bloesem geven in zijn lente, En een rivier om naar toe te gaan als wij ophouden!..."

"Pensar em Deus é desobedecer a Deus, Porque Deus quis que o não conhecêssemos, Por isso se nos não mostrou... Sejamos simples e calmos, Como os regatos e as árvores, E Deus amarnos-á fazendo de nós Belos como as árvores e os regatos, E dar-nos-á verdor na sua primavera, E um rio aonde ir ter quando acabemos!..."

⁵⁸⁵ 'Esquecer para lembrar', in: *Tempo e Presença* 18(1996)288, 36v.

2.2.1 God: liefde, schoonheid, vreugde

Hoe over God te spreken? Alves wil terug naar de essentie van Gods natuur en alle (verf)lagen, woorden, beelden ('tatoeages') wegkrabben waarmee gelovigen – theologen en kerkleiders voorop – God in de loop van de tijden overdekt hebben. Theologie moet God bestuderen in de oorspronkelijke zin en niet zoals wij God graag zouden willen zien.⁵⁸⁶

God (Leegte) werd bedolven onder stapels woorden en iedereen schiep God naar zijn of haar eigen beeld, stelt Alves vast.⁵⁸⁷ Zo kon God wreker worden, rechter en beul, inquisiteur, in een eeuwenlange geschiedenis van de meest afschuwelijke gezichten en beelden. Maar God kan toch niet zo lelijk zijn? God kan niet anders dan mooi zijn! Om te kunnen terugkeren naar God, om achter al die gezichten (maskers) het oneindig mysterie opnieuw te 'zien', moet er veel worden vergeten, moeten veel misverstanden worden opgeruimd. Dat was wat Jezus wilde, toen hij zei: 'Jullie hebben gehoord wat destijds tegen het volk is gezegd... En ik zeg (jullie) zelfs...'.⁵⁸⁸ Volgens Alves is God over wie Jezus spreekt, niet de God die op de tempelmuren is geschilderd. Hij heeft het over de God van het Koninkrijk dat toegankelijker is voor hoeren en tollenaars dan voor kerkvorsten, waar liefde belangrijker is dan de wet en kinderen belangrijker zijn dan volwassenen. God is de vader die niet kan rekenen, de vader die vergeet (als nieuwe titels voor de gelijkenis van de verloren zoon). Het gezicht dat Jezus God geeft, is dat van liefde, liefde die geen reden kent, liefde om niet.⁵⁸⁹

Het enige gezag dat Alves (nog) erkent, is het gezag van de schoonheid en dat stelt hij vooral tegenover degenen die alleen in de eigen waarheid geloven.

Eeuwenlang hebben theologen, cerebraal als ze zijn, hun best gedaan de schoonheid in een rationeel discours te veranderen. Schoonheid was hun niet genoeg, ze wilden zekerheden, ze wilden de waarheid. Alves heeft niets meer met de dogma's van de christelijke theologie: dat zijn omhulsels, even leeg als de afgelegde huid van een krekel. Maar er is iets in het christendom wat deel is van zijn lichaam. Hij is christen, zegt hij, omdat hij houdt van de schoonheid die er in de christelijke traditie huist.⁵⁹⁰ Tegenover theologen als cerebrale wezens plaatst Alves kunstenaars die, als mensen van het hart, weten dat schoonheid de hoogste vorm van waarheid is. En daarom zegt hij dat het enige dogma van zijn 'erotisch-ketterse' christelijke theologie is: 'Buiten de Schoonheid is er geen heil...'.⁵⁹¹ 'God bestaat omdat de Schoonheid bestaat', citeert Alves de Braziliaanse dichteres Adélia Prado en hij concludeert

⁵⁸⁶ In: *Perícopé* 5(1998)10, 1v.

⁵⁸⁷ 'Sem contabilidade', in: *Tempo e Presença* 18(1996)289, 42v., met een citaat van Angelus Silesius: "Het oog waarmee God mij ziet is hetzelfde oog waarmee ik God zie."

⁵⁸⁸ 'Sem contabilidade', in: *Tempo e Presença* 18(1996)289, 43, met een verwijzing naar Matteüs 5 : 21, 27, 33, 38, 43).

⁵⁸⁹ 'Sem contabilidade', in: *Tempo e Presença* 18(1996)289, 43.

⁵⁹⁰ 'Fora da beleza não há salvação', column *Revista Missões* 12-07-02, www.revistamissoes.org.br, opgenomen in: *Transparências da eternidade*, Campinas 2002.

⁵⁹¹ In het Portugees de woordspeling *erótico-herética*, eerder door Alves gebruikt in de ondertitel van *Variacões sobre a Vida e a Morte: O feitiço erótico-herético de teologia*.

‘de schoonheid is goddelijk, het heilige manna waarmee de ziel zich voedt.’⁵⁹² Zo houdt hij van de Bijbel, die een gedicht is waarvan de woorden hem troosten en wijzer maken – de woorden van God, die niemand zich als eigen waarheid kan toe-eigenen. Alves verwijst daarbij naar Paulus’ vermaning om de ‘wazige spiegel waarin we nu kijken’ (1 Korinthiërs 13:12) niet te verwarren met het ware gezicht, het gezicht dat niemand ooit heeft gezien: het gezicht van God van wie het enige wat we met zekerheid kennen, de liefde is. Geloven is dan ook een vertrouwensrelatie hebben met God, drijven in een zee van liefde, God onvoorwaardelijk liefhebben.⁵⁹³

In een bijdrage aan een diaconale conferentie, die Alves begint met de mededeling dat hij van een theoloog van de bevrijding dichter geworden is, benadrukt hij dat mensen worden bewogen door schoonheid.⁵⁹⁴ Als we de wereld willen veranderen, dan moeten wij mensen eerst van schoonheid kunnen dromen. Schoonheid kan de wereld veranderen – iedereen, inclusief de armen, wil schoonheid. In maatschappelijke termen vertaald: mensen die lijden, dode lichamen, kunnen alleen weer opstaan door de macht van de schoonheid. De kerk, de geloofsgemeenschap, zou zich meer moeten toeleggen op het esthetische dan op het ethische, meer op schoonheid dan op actie. Actie, ook politieke actie, leidt tot verbittering als zij niet gebaseerd is op een visie op schoonheid. Van lijden en gruwel, van vernietiging en dood weten wij, want zij horen bij de werkelijkheid. Laten we uitgaan van het schone, van het paradijs, het spel, het plezier is Alves’ oproep. Dán zijn we in staat om de dromen te wekken die sluimeren bij mensen, dan zullen mensen opstaan. Als de kus die Doornroosje wakker maakt en opnieuw tot leven wekt.

Zoals Alves God verbindt met liefde, met schoonheid, zo verbindt hij God ook met vreugde. Vreugde waarvan de bron in de ziel ligt besloten, in de binnenwereld, door ons lichaam afgegrensd van de buitenwereld. Ons lichaam is de grens tussen twee werelden, twee soorten landschappen. ‘Twee ogen heeft de mens, ‘t één richt zich op de tijd, het ander schouwt omhoog in ‘t diep der eeuwigheid.’⁵⁹⁵ Op een verborgen plaats in het landschap van de ziel bevinden zich de bronnen van vreugde. Vreugde is als God, als de Geest, een vogel die komt wanneer hij wil. Vreugde is niet gekooid, is niet te koop, we kunnen hooguit alle bestaande kooien openzetten en een liefdeslied zingen, een gebed zeggen, een gedicht.⁵⁹⁶

2.3 *Theologie is poëzie: ‘theopoëzie’*

Alves benadrukt al vroeg dat hij geen theologie bedrijft om het bestaan van God te bewijzen. Gods bestaan hoeft niet te worden bewezen: God de Vader is in de hemel, daar waar de vogels vliegen, in de lege ruimte, als toegift, als afwezigheid: God is God ‘afwezige aanwezigheid’, die niet bewezen hoeft worden, maar er is om van te genieten. Wie wetenschappelijk moet gaan bewijzen, heeft blijkbaar niet al te veel

⁵⁹² “Existe só Deus, porque a beleza existe.”, Adélia Prado, in: ‘À Soleira’, in: *Poesia reunida*, São Paulo 2001, 276, geciteerd in: ‘Fora da beleza não há salvação’.

⁵⁹³ ‘Sobre a salvação da minha alma’, in: *Correio Popular* 10-03-00.

⁵⁹⁴ ‘From liberation theologian to poet: a plea that the church moves from ethics to aesthetics, from doing to beauty’, in: *Church & Society* 83(1993), 20-24.

⁵⁹⁵ Oração, in: *Tempo e Presença* 18(1996)290, 36v, met een strofe van Angelus Silesius, *De Hemelse Zwerver*, vertaald door Hilbrandt Boschma, Deventer, 1952, 46.

⁵⁹⁶ Oração, in: *Tempo e Presença* 18(1996)290, 36v.

vertrouwen. Om van de zon te kunnen genieten hoeft je toch niet eerst het bestaan van de zon te bewijzen?

Daarom noemt Alves zijn theologie, die niets wil bewijzen, poëzie, het discours van het genieten, van de mystieke vereniging. Hij doet aan theologie omdat het mooi is.⁵⁹⁷ Want, zegt Alves, van God hebben we alleen het Woord, het Gedicht.⁵⁹⁸ Over God spreken is spreken in poëtische metaforen.

In zijn beschrijvingen van de relatie tussen mensen en God, van God en godsdienst, gebruikt Alves meermalen het beeld van de vogel.⁵⁹⁹ Om te beginnen, zegt Alves, zijn mensen jaloers op vogels: vogels kunnen vliegen en mensen willen graag (kunnen) vliegen. Daarom zijn vogels symbolen van onze dromen, van de diepste waarheid van onze ziel. In dat verlangen woont God. Waar vogels staan voor vrijheid, kan Alves God vogel noemen.⁶⁰⁰ God is als een vogel, maar geen vogel die kan worden gekooid. Op het moment dat we zouden denken dat we God in een kooi kunnen opsluiten, is God al gevlogen.⁶⁰¹

Theologie is geen net dat je maakt om God te vangen, want God laat zich niet vangen als een vis, niet kooien als een vogel. God is ongrijpbaar, als de Wind (dat is: de Geest). Theologie is eerder het net – of beter: de hangmat – die we voor ons zelf maken om daarin te kunnen uitrusten.⁶⁰² Voor Alves is theologie een spel. Spelen doen we voor ons plezier, we weten immers dat ‘God onze verbale intriges ver te boven gaat.’⁶⁰³

‘Hoe zullen we over God spreken?
Dat hangt helemaal af van het ritme van het leven,
van het mysterie van het verlangen,
van het geheime verlangen dat in de binnenste ingewanden van mijn lichaam woont...
Dat is het geheim van de Incarnatie: soms...
Soms een man,
soms een vrouw,
soms een kind,
soms de wind,
soms de regenboog,
soms brood en wijn:
luchtbellen die opkomen uit de diepten van mijn zee zonder woorden.’⁶⁰⁴

Hoe zullen we over God spreken? Dat hangt helemaal af van het ritme van het leven, dat hangt af van ons verlangen. Daarom is poëzie volgens Alves geschikt als taal

⁵⁹⁷ *Da Esperança*, 43.

⁵⁹⁸ *Da Esperança*, 13.

⁵⁹⁹ *Dogmatismo e tolerância*, 7vv. Hij verwijst daarbij naar de belangrijke rol die vogels hebben in de Bijbel: de duif die in Genesis 8 het nieuwe leven aankondigt, de Heilige Geest die als een duif op Jezus neerdaalt, Jezus' verwijzingen naar de vogels.

⁶⁰⁰ Een van Alves' eerste kinderboeken heet *A Menina e o Pássaro Encantado* en bevat een verhaal over een meisje dat zoveel van een vogel hield dat zij deze wilde kooien, waarop de vogel alle betovering verloor.

⁶⁰¹ ‘Esquecer para lembrar’, in: *Tempo e Presença* 18(1996)288, 36-37.

⁶⁰² *Da Esperança*, 19, waarbij het Portugese woord *rede* zowel net als hangmat betekent.

⁶⁰³ *Da Esperança*, 10.

⁶⁰⁴ ‘Sometimes’, in: *Union Seminary Quarterly Review*, 40(1985)3, 43-53 (43).

om over God te spreken. De taal van poëzie is de taal die woorden zoekt. Woorden om heimwee en verlangen, woorden om gevoelens van verlatenheid en gemis weer te geven. Dat kan niet anders dan exclusieve taal zijn, bij de moeder hoort maar één gezicht. Dichterlijke taal is evenals de taal van het gebed exclusieve taal. Daartegenover plaatst Alves de inclusieve taal. Inclusief is de taal van de wetenschap, van de economie en van abstracties als geld. Inclusief is de taal van militairen en kille cijfers. Tegenover het inclusieve en anonieme van de dood staat het exclusieve van de liefde. Want liefde heeft een gezicht, is een concreet verlangen. Filosofen en theologen voelen zich nogal eens ongemakkelijk bij de woorden van de dichter, constateert Alves. Zij gaan liever uit van universele waarheden dan van de waarheid van een gedicht, ofwel ' [...] de waarheid van het verlangen, het lichaam dat woord wordt, woorden die op zoek zijn naar lichamen.'⁶⁰⁵ Tegenover de theologie die over God spreekt door middel van de taal van de wetenschap, zet Alves de theologie die over God spreekt door middel van de taal van de poëzie, van het gebed. In die taal woont God in verlangens en heet God naar die verlangens. Soms, als het kind huilt om zijn moeder, heet God Moeder; soms, als het wil spelen, Vader. Als God niet de naam krijgt van ons diepste verlangen, dan is er geen antwoord.⁶⁰⁶ Daarmee wil Alves het belang van de dichterlijke taal als theologische taal aangeven, het belang van een 'tweede taal' om religieuze en geloofservaringen te verwoorden. Tegelijkertijd gaat het om het belang en de mogelijkheden van de poëzie om die ervaringen op te roepen.

In zijn ontwerp van een theologie die dichterlijk over God wil spreken, is Alves niet uniek. In haar dissertatie *Talen naar God* behandelt Mechteld Jansen de vraag naar een nieuwe taal om over God te spreken.⁶⁰⁷ Zij komt die vraag in zeer veel hedendaags theologisch werk tegen en verwijst dan onder meer naar de metaforisch theologie van Sally McFague en de professie van dichters om te zoeken naar een nieuwe taal. De Noord-Amerikaanse theologe McFague beschouwt de theoloog als een dichter-filosoof die vanuit de eigen ervaring metaforen en modellen opspoort om het christelijk geloof voor onze tijd 'krachtig en overtuigend' uit te drukken. Zij noemt haar metaforische theologie heuristisch, een theologie die experimenteert en helpt ontdekken.⁶⁰⁸ In de lijn van Alves stelt ook McFague dat 'een metaforische theologie niet hoofdzakelijk op klassieke bronnen steunt, maar een articulatie beproeft van begrippen van God, wereld, mens, met behulp van een verscheidenheid van bronnen'.⁶⁰⁹ Evenals Alves vindt McFague dat een systematische, omvattende constructie uit andere wetenschappen en uit literatuur en kunst kan worden opgebouwd.

⁶⁰⁵ 'Sometimes', 46vv.

⁶⁰⁶ 'Sometimes', 43.

⁶⁰⁷ Mechteld M. Jansen, *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur*, Nijmegen 2002, XI.

⁶⁰⁸ Sallie McFague, *Modellen voor God: nieuwe theologie in een bedreigde wereld*, Zoetermeer 1994(3), 49.

⁶⁰⁹ Sallie McFague, *Modellen voor God*, 50.

2.3.1 Twee talen

Ook bij Nederlandse dichters komen we datzelfde accent tegen. Er zijn twee talen in de taal, zegt Huub Oosterhuis, twee manieren van spreken, twee niveaus van taalgebruik. Oosterhuis maakt onderscheid tussen een (eerste) taal van waarheden, begrippen en formules en ‘een tweede taal, diep onder de eerste, als een veel oudere aardlaag, of wijd om de eerste heen.’⁶¹⁰ Het is het onderscheid tussen de taal van ‘er staat wat er staat’ en de taal van wat eigenlijk niet te zeggen is. Het is het onderscheid tussen de taal van de wetenschap en de taal van de emotie, van de mythe en de poëzie.

2.3.2 Poëzie (maken) is nieuwe deuren openen

De dichter Rutger Kopland beschrijft in zijn essaybundel *Het mechaniek van de ontroering* wat poëzie maken voor hem betekent. Hij beschrijft het als het verlangen naar nieuwe waarnemingen, naar *doors of perception*, naar nieuwe ‘werkelijkheid’.⁶¹¹ Het is ‘door deuren gaan’, nieuwe deuren openen, waardoor andere deuren zichtbaar worden. Het is het bevrijdende gevoel op eigen kracht iets zodanig ontsloten te hebben dat er nieuwe ontsluitingsmogelijkheden in het verschiet liggen.⁶¹² Kopland vindt het aantrekkelijke van poëzie dat hij ‘in zekere zin zijn verstand verliest’, zijn ogen opent voor de grenzen van het inzicht.⁶¹³ Poëzie, zegt hij, is op te vatten als een levend organisme: het heeft een gestalte, het ademt, het beweegt, het klinkt, het zingt, het spreekt. Poëzie is een van de pogingen van de mens om zijn breekbare relatie met de wereld te beschrijven.⁶¹⁴

‘Omdat poëzie is als een levend organisme, huist ook in poëzie de dood. Wij zijn als passanten op deze aardbol en in de kennismaking met deze aardbol is het afscheid vervat. Het besef van de wereld die zich laat zien, zoals hij of zij *is*, is een besef van eigen tijdelijkheid. Alsof de wereld stolt. Dan pas voel je de tijd. Dan pas voel je ook dat de wereld om je heen iets anders is dan jezelf. Daarin grenst de ontroering bij een wetenschappelijke vondst aan die bij de poëtische, of zo men wil, de mystieke ontdekking. Bij het poëtische of mystieke ‘zien’ heeft de wereld geen vertrouwde vormen meer. “Alles waar je naar staart, wordt niets. Dingen verdwijnen niet. Ze gaan in het niets op. Ze worden eenvoudig niets en toch zijn ze er nog.” Aldus de woorden van een mysticus.

Leegheid, stilstand, het gevoel en het weten dat de wereld zoals wij die zagen de werkelijke niet was, maar oplost en plaatsmaakt voor de wereld die wij niet kennen, dat is de ervaring waar het om gaat.’⁶¹⁵

⁶¹⁰ Huub Oosterhuis, *In het voorbijgaan*, Bilthoven, 1968, 151vv.

⁶¹¹ Rutger Kopland, *Het mechaniek van de ontroering*, Amsterdam 1995, 44v.

⁶¹² Rutger Kopland, *Het mechaniek van de ontroering*, 46. Wat Kopland betreft is het verlangen naar het verloren paradijs religieus; in zijn poëzie kan dat niet, want daarin is er ‘niets dan vooruit, nieuwe avonturen tegemoet’, in: *Het mechaniek van de ontroering*, 48.

⁶¹³ Rutger Kopland, *Het mechaniek van de ontroering*, 48v.

⁶¹⁴ Rutger Kopland, *Het mechaniek van de ontroering*, 88.

⁶¹⁵ Rutger Kopland, *Het mechaniek van de ontroering*, 89, aldus geformuleerd geïnspireerd door F. Staal, *Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek*, Amsterdam 1978.

De dichtelijke taal komt heel dichtbij het bekeringsmoment zoals door Alves beschreven en weergegeven in paragraaf 1.3 van dit hoofdstuk. Kopland associeert poëzie met '(...) pogingen de leegte en het niets op te roepen, de wereld tot stilstand te brengen; spreken over de wereld, en het gezegde on gezegd maken; een gebeurtenis beschrijven en jezelf uit die gebeurtenis wegschrijven. Herinneringen schrijven aan het onbekende. Uittreden. De wereld laten zien zoals zij is: nog niet ontdekt.'⁶¹⁶ De dichter C.O. Jellema zegt het op een vergelijkbare manier:

'De waarheid die [gedichten/verhalen] aan ons doen is, dat wij ons neerzetten aan de grens van ons voorstellingsvermogen, van ons filosoferend denken, van onze zekerheden, ons gevoelsbereik, onze zijnswijze, daar waar wij het geluid van de wind horen die blaast waarheen hij wil, en wij weten niet vanwaar hij komt of waar hij heen gaat. Wanneer kunst ons daar treft waar wij nog ontroerd kunnen raken, plaatst zij ons in de waarheid, dat is: in de onverborgenheid van ons verlangen naar iets dat soms, als van gene zijde, langs ons heen lijkt te strijken 'als het suizen van een zachte koelte', de heelheid van het ene, durende Nu.'⁶¹⁷

2.3.3 Taal die zegt zonder te zeggen

Na een beschouwing over de veranderde plaats van de theoloog en theologie, waarin Alves constateert dat de theoloog het vanzelfsprekend (klerikaal) gezag van ooit is kwijtgeraakt en dat de wetenschappelijke ontwikkelingen de theologie zo ongeveer overbodig hebben verklaard, vraagt Alves zich af hoe theologen zich kunnen onderscheiden. Waarin verschilt het spreken van een theoloog van dat van advocaten en generaals of politici en psychoanalytici of sociologen of dichters en schrijvers, ook allemaal mensen die van het spreken hun beroep hebben gemaakt?⁶¹⁸ Theologie is in de eerste plaats een natuurlijke functie als dromen, muziek beluisteren, lijden, hopen. Het is een manier om daarover te spreken. Theologie heeft even weinig met kennen te maken als dichten of bidden; theologie ontstaat, is een zijnswijze, een gebed, 'een verzuchting van een onderdrukt schepsel'.⁶¹⁹ De theoloog, zegt Alves, speelt het (kralen)spel onder andere door verhalen te vertellen, woont in de betoverde wereld van de verhalen, in de wereld die door verhalen betoverd is.⁶²⁰ Daarbij gaat het niet om verhalen vertellen als een onschuldig tijdverdrijf. Theologen horen bij een wereld waar de gedachte en het lichaam dansen op het ritme van de woorden van de verhalen die worden verteld, bij een wereld die wordt gesteund en verlicht door het steeds opnieuw vertellen van de verhalen. Alves zegt dat de theoloog iemand is die vanuit de pijn van het heimwee en de afwezigheid vertelt over een dode van tweeduizend jaar geleden. In de afwezigheid komen verhalen het dichtst bij de levende werkelijkheid, dichterbij dan wetenschappelijke waarheden,

⁶¹⁶ Rutger Kopland, *Het mechaniek van de ontroering*, 98.

⁶¹⁷ C.O. Jellema, 'In het paradijs van mei. Hebreeën 11:14', in: Johan Goud, *Een verbeelde God. Dertien literaire ontwerpen*, Zoetermeer 2001, 44-50 (49v.).

⁶¹⁸ *Variações sobre a vida e a morte*, 15v.

⁶¹⁹ Naar het citaat van Marx over religie, zoals ook aangegeven bij de gelijknamige titel van Alves' boek *Suspiro dos oprimidos*.

⁶²⁰ Zoals vaker als hij het over spel en spelen heeft, verwijst Alves ook hier naar het kralenspel, het 'oerspel' dat staat voor alle spelen, zoals beschreven in *Das Glasperlenspiel* (1943) van Herman Hesse (In het Nederlands vertaald als *Het kralenspel*, Amsterdam 2007).

dichterbij dan necrologieën. Verhalen roepen leven op, verbeelding wekt woorden van liefde op, gebaren van vreugde, van goedheid. Daarin, in de verhalen en in wat ze oproepen, vinden we de theologie.⁶²¹ Als een voorbeeld van zo'n verhaal citeert Alves meermalen het verhaal 'De mooiste drenkeling ter wereld' van Gabriel García Márquez.⁶²²

Het verhaal gaat over het vissersdorp waar alle dagen en nachten hetzelfde waren en het leven eentonig totdat op een dag iets vreemds aanspoelde, het lichaam van een dode vreemdeling. Die nacht gingen de mannen niet uit vissen en maakten de vrouwen het lichaam van de drenkeling schoon. Toen ontdekten ze hoe mooi hij was en hoe hij niet in hun voorstellingsvermogen paste: geen kleren pasten hem, geen tafel was sterk en groot genoeg om hem op te baren. De vrouwen gingen om hem heen zitten, naaiden een doodskleed en vertelden elkaar hun fantasieën over hoe het zou zijn geweest als hij in hun dorp gewoond had. Toen de mannen terugkwamen om te vertellen dat in geen enkel dorp in de omgeving iemand werd vermist en de drenkeling wilden begraven, wilden de vrouwen vooral blijven kijken naar de mooie dode die nergens anders bij hoorde dan bij hen. Ze besloten hem het mooiste zeegraf te geven dat ze konden bedenken, met bloemen en al. Zo lieten ze hem, zonder anker, gaan, dan kon hij terugkomen als hij wou. Maar ze beseften ook dat ze nooit meer compleet zouden zijn, dat alles voortaan anders zou zijn, dat de troosteloosheid van hun dorp in het niet zou vallen bij de luister en schoonheid van de drenkeling, hún drenkeling. Ze beseften dat hun dorp nooit meer zou zijn als voorheen.⁶²³

Alves noemt het verhaal van de mooiste drenkeling ter wereld een van de mooiste christologische verhandelingen ooit geschreven, een verhaal dat met al die verhalen van pelgrims, al die mythen en legenden die van mond tot gaan, bij de kralen van zijn spel hoort.

Het zijn de verhalen die dichterbij de bron van het leven staan dan de moeilijke betogen waarmee de bewoners van de academische wereld zich aan elkaar vastbinden.⁶²⁴

Evenals alle 'theopoëzie' opent dit verhaal een ruimte voor onverwachte dromen, waarin verleden, heden en toekomst worden herschape en wij onze eigen verhalen herscheppen alsook onze relaties met anderen, de wereld, God.⁶²⁵ Een theoloog, zegt Alves, is iemand die als de dode man van het verhaal het poëtische woord spreekt dat de oneindige ruimte van het Verlangen opent, in de hoop dat 'de doden weer tuinlieden zullen worden'. Ook al zwijgt de dode, zijn verschijning is een gebeurtenis, als een gedicht, een ritueel.⁶²⁶

⁶²¹ *Variações sobre a vida e a morte*, 131vv.

⁶²² 'De mooiste drenkeling ter wereld', in: Gabriel García Márquez, *De ongelooflijke maar droevige geschiedenis van de onschuldige Erándira en haar hartelijke grootmoeder*, Amsterdam 1996(12), 275-282.

⁶²³ *Variações sobre a vida e a morte*, 129vv.

⁶²⁴ *Variações sobre a vida e a morte*, 131.

⁶²⁵ Matt Guynn, 'Theopoetics: that the dead may become gardeners again', in: *Cross Currents* 56(2006)1 (www.encyclopedia.com), definieert 'theopoëzie' als een schrijfstijl, een theologische houding, kunstzinnig werken met taal en wereldbeschouwing, waarin een gedicht uitnodigt, ruimte schept "...to face the unknown, engage Mystery, to dream and be transformed.", in contrast met de 'onto-theo-logie'.

⁶²⁶ Vgl. Alves, 'Theopoetics: Longing and Liberation' in: Lorine M. Getz & Ruy O. Costa,

Poëzie is de taal van wat onzegbaar is, de taal die zegt zonder te zeggen, in metafoeren meer dan in woorden.⁶²⁷ Het is als thuiskomen na de ballingschap, onze waarheid onder ogen zien, onze oorsprong, onze bestemming. Als in een droom verschijnt de waarheid als we dreigen te vallen of als we het ijs horen kraken. We worden gered door de kracht van dromen, een kracht die ook doden doet opstaan. Het is niet de aanwezigheid maar de afwezigheid die het wonder tot stand brengt. Misschien is de stilte tussen de woorden belangrijker, veelzeggender, dan de woorden zelf.

2.4 Theologie en literatuur

Op veel plaatsen in zijn werk verwijst Alves naar de literatuur en citeert hij schrijvers en dichters uit heel uiteenlopende tijden en talen. Braziliaanse auteurs spelen een belangrijke rol, maar zeker geen exclusieve. Het gaat Alves hierbij niet om een discussie tussen christendom en cultuur, geloof en kunst, theologie en literatuur: voor hem liggen theologische uitspraken en – met name – poëtische dichtregels in elkaars verlengde. Poëzie en theologie zijn beide pogingen het onzegbare te zeggen, dichters en theologen zoeken de ongekooiden woorden gesproken in de diepte van de zee, van het oerwoud, in de leegte van een kathedraal.⁶²⁸ Tegenover de gekooiden woorden, of woorden als vogels in een kooi, van een theologie (exegese, hermeneutiek) die wetenschappelijk wil zijn, staat de ‘theopoëzie’, de theologie van lege kooien, van woorden vanuit en voor de leegte, de diepte van de zee, een lege kathedraal waarin onze gedachten licht worden en we op zoek moeten naar de betekenis van stemmen.⁶²⁹ Voor Alves is er dan ook geen onderscheid tussen theologen en dichters, schrijvers, kunstenaars: dichters kunnen evenzeer theologen zijn. En zoals dichters en schrijvers theologen kunnen zijn, zo kan literatuur theologie zijn; theologie is niet de wetenschap, maar de taal die over God wil spreken.

Het zijn vloeiende lijnen die in teksten, dichtregels, romanregels, beelden, schilderijen, films en bijbelteksten, geloofsuitspraken bij elkaar komen. Voor Alves gaat het in de ‘theopoëzie’, – waarin theologie en literatuur, kunstzinnige verbeelding in de meest algemene zin, elkaar ontmoeten en samenvloeien –, om een gemeenschappelijke inhoud en taal, om gemeenschappelijke thema’s. In die gedachte staat hij in Latijns-Amerika niet alleen.

Struggles for Solidarity: Liberation Theologies in Tension, Minneapolis 1992, 159-171 (170), geciteerd in: Matt Guynn, ‘Theopoetics: that the dead may become gardeners again’, in: *Cross Currents* 56(2006)1.

⁶²⁷ *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 96.

⁶²⁸ *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 99.

⁶²⁹ In de Verenigde Staten ontstond het begrip *theopoetics* in de Society for Art and Religion (opgericht in 1960) en werd het bekend via het werk van de theoloog en dichter Amos Niven Wilder (1895-1993), met name *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination* (1976). Wilder beschouwt de theoloog en dichter Stanley Romaine Hopper (1907) als de auteur van het begrip (in *The Literary Imagination and the Doing of Theology*, rede op de jaarvergadering van de American Academy of Religion, 1971).

2.4.1 Theologie en Latijns-Amerikaanse literatuur: gemeenschappelijke inhoud en gemeenschappelijke taal? Drie studies.

De Braziliaanse theoloog Antônio Carlos de Melo Magalhães gaat in op de relatie tussen Latijns-Amerikaanse theologie en literatuur door eerst in het algemeen de relatie tussen christelijke traditie/theologie en kunst/literatuur te problematiseren en vervolgens min of meer recente studies over een aantal Latijns-Amerikaanse auteurs te behandelen.⁶³⁰

Met name in de Europese geschiedenis van de emancipatie van de burgerlijke cultuur ziet De Melo Magalhães na de Renaissance een breuk tussen christendom en kunst, tussen theologie en literatuur. Het christendom wordt (met een verwijzing naar Francis Bacon) in dat historisch kader meer beschouwd als obstakel dan als gesprekspartner van de literatuur, God wordt steeds meer beschouwd als een slecht literair principe.⁶³¹

Daartegenover is de Romantiek een van de belangrijkste pogingen theologie en literatuur met elkaar te verzoenen. Voor de Romantiek, en daarmee ook voor het piëtisme dat in belangrijke mate erdoor werd beïnvloed, is betrokkenheid op de schoonheid van de waarheid veel belangrijker dan respect voor kerkelijke dogma's.⁶³² Zo wordt literatuur eerder de meest diepgaande vorm van transcendentie dan kritiek op religie. Literatuur wordt welhaast vervanging van religie; esthetiek vervangt de moraal.

Tegenover de esthetische kritiek op religie is er de religieuze kritiek op de kunst, van bijvoorbeeld kerkvaders als Tertullianus, Augustinus en Hiëronymus, voor wie poëzie niet anders is dan een menselijke uitvinding is die afleidt van de goddelijke openbaring.

De Melo Magalhães noemt in dit verband ook Kierkegaard ('kunst is een vrijblijvend spel').⁶³³ De Melo Magalhães beschouwt dit antithetisch denken over de verhouding tussen christelijk geloof en kunst, theologie en literatuur als beperkend en karikaturaal: alsof er twee verschillende werelden bestaan, alsof transcendentie buiten de werkelijkheid staat en geloofservaringen van tevoren zijn vastgelegd, beperkt tot dogma's en autoritaire structuren.⁶³⁴ Hij ziet meer mogelijkheden in een benadering die het literaire karakter van de Bijbel stelt boven de dogma's die de bijbelteksten theologisch en kerkelijk normeren.⁶³⁵

Wat betreft de relatie tussen Latijns-Amerikaanse literatuur en theologie verwijst De Melo Magalhães naar een drietal studies.

Om te beginnen zijn er de publicaties van de Venezolaanse theoloog Pedro Trigo, die een tiental romans analyseert van schrijvers uit het hele continent. Trigo gaat na

⁶³⁰ Antônio Carlos de Melo Magalhães, 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', in : *Teologia e Literatura*, Cadernos de Pós-graduação Ciências da Religião 9, São Bernardo do Campo 1997, 7-40.

⁶³¹ 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', 9.

⁶³² 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', 10.

⁶³³ 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', 14.

⁶³⁴ 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', 16.

⁶³⁵ 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', 17-23, met een verwijzing naar Harold Bloom en David Rosenberg, *The Book of J*, New York 1989. Harold Bloom, *The Western Canon*, 1994 en Jack Miles, *God, a biography*, New York 1995.

welke rol de godsdienst speelt, meer expliciet: welke rol het kerkelijk instituut en zijn vertegenwoordigers daarin spelen.⁶³⁶ Een van de door Trigo geanalyseerde schrijvers is de Peruaanse schrijver José María Arguedas (1911-1969), aan wie hij ook een monografie wijdt.⁶³⁷ Arguedas kreeg een opvallende plek in het werk van bevrijdingstheoloog Gustavo Gutiérrez. Gutiérrez draagt zijn opus magnum, zijn *Teología de la Liberación*, aan hem op.⁶³⁸ Hij citeert Arguedas ook bij wijze van motto in het Spaanse origineel door middel van een fragment uit diens roman *Todas las sangres* (1964), waarin de God ‘van de heren’ staat tegenover de God van de arme, misvormde inheemse (‘gele’) Peruaan. Het kan, zo vat het citaat samen, niet om dezelfde God gaan. God is hoop, doet gebogenen rechtop staan. In het werk van Arguedas komt de tegenstelling tussen het arme en het rijke Peru naar voren, het Peru van de westers georiënteerde cultuur van vooral de kust en dat van de inheems cultuur van de hooglanden en gaat het om het transculturele ideaal van een werkelijk door het volk gedeelde cultuur.⁶³⁹

Een tweede voorbeeld is de studie van Antônio Manzatto die de antropologie van de Braziliaanse schrijver Jorge Amado (1912-2001) vanuit een theologisch gezichtspunt beschouwt.⁶⁴⁰ Omdat literatuur ‘radicaal antropologisch’ is (de samenleving ‘leest’ door haar nuances, conflicten, manieren van leven, dromen en waarden), baant literatuur de weg naar een dialoog met de theologie. Meer nog dan de poëzie dragen romans bij tot kennis van mensen en hun problemen: ze bieden een eigen interpretatie van de geschiedenis en de manier waarop mensen in de wereld staan. Taal en taalmiddelen – de metafoor, de fabel, legende etc. – kunnen diepere gedachten onthullen en historisch handelen en veranderingsprocessen beter doen begrijpen, onder meer omdat er in literair werk geen scheiding tussen schoonheid en waarheid wordt gemaakt, maar juist de onderlinge relatie wordt benadrukt. De waarheid is mooi en schoonheid eist kennis van de feiten, literair werk kan tegelijkertijd mooi en waar zijn.⁶⁴¹

Jorge Amado beschrijft de eenvoudige, arme, onderontwikkelde Braziliaan die op zoek is naar bevrijding. Wat betreft de mogelijkheden van de theologie onderscheidt Manzatto drie modellen: theologie als wetenschappelijke reflectie op menselijke ervaringen vanuit de traditie van de kerk; als reflectie op de persoonlijke, existentiële, ervaring met de levende God; als ervaring van het geloof als transformerend handelen. Theologie kan antwoord geven op vragen van de Braziliaanse mens omtrent God en heeft de literatuur thema’s te bieden als God, geloof, kerk, de verhouding tussen God en mensen.

Andersom kan de literatuur aan de theologie de verbeeldingskracht bieden vanuit het werkelijk geleefde. Door de literatuur krijgt de theologie daarmee de kans een brug

⁶³⁶ Vgl. onder meer: Pedro Trigo, ‘Teología narrativa no novo romance latino-americano,’ Pablo Richard (ed.), *Raíces da teologia latino-americana*, São Paulo 1987, 223-336. in:

⁶³⁷ Pedro Trigo, *Arguedas: mito, historia y religión*. Lima, 1982.

⁶³⁸ Gutiérrez draagt het boek op aan Arguedas en aan Enrique Pereira Neto, een Braziliaanse priester die slachtoffer werd van het militair bewind, in 1969, het jaar waarin Arguedas zelfmoord pleegde. Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima 1971.

⁶³⁹ Antônio Carlos de Melo Magalhães, ‘Notas introdutórias sobre teologia e literatura’, 28v.

⁶⁴⁰ ‘Notas introdutórias sobre teologia e literatura’, 31vv.

⁶⁴¹ ‘Notas introdutórias sobre teologia e literatura’, 32.

te slaan naar de mensen en hun cultuur, in de ervaring met Gods woord vanuit de eigen leefwereld een weg biedend naar de diepere lagen van het bestaan. Literatuur heeft in alle verscheidenheid van menselijke relaties en intriges veel te bieden aan de theologie. De narratieve theologie als resultaat van de culturele (contextuele) en literaire benadering van (bijbel)teksten is daar een goed voorbeeld van.⁶⁴²

Tenslotte is er de studie van de Puerto Ricaanse theoloog Luís Rivera Pagán aangaande het werk van de schrijvers Alejo Carpentier (Cuba, 1904-1980), Gabriel García Márquez (Colombia, 1928) en de Spaanse dichter León Felipe, die het grootste deel van zijn leven en werken in ballingschap in Latijns-Amerika doorbracht (1884-1968).

Pagán legt de nadruk op de relatie tussen literatuur en theologie. Daarbij verwijst hij naar de belangrijke plaats van de Latijns-Amerikaanse literatuur op het wereldpodium, de betrokkenheid van die literatuur op religieuze en kerkelijke kwesties, de uitdagende en heterodoxe uitspraken van de theologie en de gemeenschappelijke interesse in 'het mythisch geheugen en de utopische hoop'.⁶⁴³

Samenvattend concludeert De Melo Magalhães dat een methode die de relatie tussen theologie en literatuur problematiseert, nog amper is ontwikkeld. Bij Trigo en Gutiérrez wordt de literatuur vanuit de theologie (van de bevrijding) benaderd zonder dat dat consequenties heeft voor de manier waarop getheologiseerd wordt. Manzatto benadert de literatuur min of meer instrumenteel, vanuit een theologie waarvan de inhoud (vragen en antwoorden) al vast staat; hij vraagt zich bijvoorbeeld niet af wat een narratieve theologie zou betekenen voor de dogmatische visie op God.⁶⁴⁴

Hoewel Rivera Pagán meer biedt dan een schema waarin de literatuur de vragen stelt die de theologie zou moeten beantwoorden, ook meer dan een instrumentele benadering van de literatuur (de creatieve vorm) ten behoeve van de theologische inhoud (de openbaring), ontwikkelt ook hij nog geen alternatief voor de normatieve theologie, geen alternatief dat in de dialoog tussen literatuur en theologie inhoud en taal fundamenteel aan de orde stelt.⁶⁴⁵

Voor een werkelijke open relatie tussen literatuur en theologie is een gemeenschappelijke inhoud en taal van belang; beide reflecteren immers kritisch op de gegeven werkelijkheid en beïnvloeden personen en samenlevingen.⁶⁴⁶ Juist ook in de samenhang met theologie, de theologie van de bevrijding in het bijzonder, kan literatuur meer zijn dan een spiegelbeeld van de werkelijkheid, vult de Duitse theoloog Wolf Lustig aan. Literatuur kan volgens hem ook meer zijn en zeggen dan wat objectief wordt waargenomen, doordat zij de verborgen tekenen van de tijd duidt en stem geeft.

Als in de theologie iets niet kon (of mocht) worden gezegd, dan was er in de Latijns-Amerikaanse literatuur altijd wel iets te vinden van wat Leonardo Boff Bijbelse poëzie noemt.⁶⁴⁷ Boff noemt de Bijbel een poëtisch boek; poëzie is ook bij uitstek de

⁶⁴² 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', 36v.

⁶⁴³ 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', 39.

⁶⁴⁴ 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', 37.

⁶⁴⁵ 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', 40.

⁶⁴⁶ Rosângela Molento Ferreira, 'Teologia e literatura. Uma identificação ideológica e libertadora, in: *Teologia e Literatura*, 135-156, 143.

⁶⁴⁷ Wolf Lustig, *Das befreiungstheologische Denken in der neuen hispoamerikanischen*

manier waarop profeten en mystici zich uitdrukten. Hij wijst er bovendien op dat de Braziliaanse theologie van de bevrijding zich beriep op Thomas van Aquino, voor wie literatuur en theologie uit dezelfde bron van het *mirandum* komt, de vaardigheid zich te verbazen en verwonderen. Een theologie die niet alleen wil onderwijzen, maar ook wil leren en zich over dat wat dan nieuw ontstaat, kan verwonderen, is poëzie. Omgekeerd geldt in ieder geval ook dat werkelijk scheppende literatuur, die wordt gedragen door een ‘levend en ludiek geloof’ (naar Boff), theologie is.⁶⁴⁸

2.4.2 Alves en João Guimarães Rosa

Een voorbeeld van een gemeenschappelijk kader voor inhoud én taal is het literaire werk van de grote Braziliaanse schrijver João Guimarães Rosa (1908-1967). In een inleidend essay over de relatie tussen theologie en literatuur bij Guimarães Rosa noemt Cláudio Carvalhães, in navolging van Alves, hem een theoloog én schrijver. Zijn werk acht hij van groot theologisch gewicht, om niet te zeggen: acht hij theologie.⁶⁴⁹ Hoewel Guimarães Rosa zichzelf nooit theoloog genoemd zou hebben, horen religie, spiritualiteit en God duidelijk bij de kernthema’s van zijn werk. Rubem Alves leest de uitspraak ‘God bestaat zelfs als hij er niet is’ (van Riobaldo, de hoofdpersoon in Guimarães Rosa’s belangrijkste roman, *Grande Sertão: Veredas*, 1956) als goede samenvatting van wat voor hem theologie is, de ‘theo-poëzie’ van de open kooi.⁶⁵⁰ Die uitspraak hoort bij een tekstgedeelte dat, ook in vrije weergave, als Riobaldo’s geloofsbelijdenis beschouwd zou kunnen worden:

‘Hoezo zou God niet bestaan. Omdat God bestaat, is er hoop, zijn er wonderen mogelijk en oplossingen voor de wereld, met God kun je erop vertrouwen dat uiteindelijk alles goed komt. Zonder God lukt er niets. Wat niet bij God hoort, is van de duivel. God bestaat zelfs als hij er niet is. Maar de duivel hoeft niet te bestaan om er te zijn - als de mensen zouden weten dat hij, de duivel, niet bestaat, dan zou hij onmiddellijk de macht grijpen. De hel is zo eindeloos dat je het eind niet kunt zien. Mensen willen de hemel, willen een doel en duidelijkheid over wat er daarna gebeurt.’⁶⁵¹

Guimarães Rosa geeft ook zelf aan dat hij niet wil binden, ‘religieus’ slaat bij hem op alle religies, beïnvloed door de Bijbel (met name door de evangeliën), maar ook door het taoïsme en het spiritisme. Religie is iets poëtisch, zegt hij, en dus zou het zomaar kunnen dat iemand die woorden vormt, religies schept.⁶⁵²

Erzählung, Mainz z.j., 42.

⁶⁴⁸ Vgl. Leonardo Boff, geciteerd uit een interview dat de Spaanse krant *El País* met hem had, Pasen 1999, in: Wolf Lustig, *Das befreiungstheologische Denken*, 1.

⁶⁴⁹ Cláudio Carvalhães, ‘Teologia e literatura: João Guimarães Rosa – A tereceira margem do rio’, in: *Teologia e Literatura*, São Bernardo do Campo 1997, 41-72.

⁶⁵⁰ In het Nederlands vertaald door August Willemsen, als *Diepe Wildernis: de wegen*, Amsterdam 1993. Vgl. *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 98.

⁶⁵¹ João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, Rio de Janeiro 1956, 56.

⁶⁵² Geciteerd in Cláudio Carvalhães, ‘Teologia e literatura’, 46.

Carvalhães analyseert Guimarães Rosa's korte verhaal *A terceira margem do rio*.⁶⁵³ In dit verhaal staat water symbool voor leven en voor dood, rivier voor scheiding (ook tussen leven en dood), voor vruchtbaarheid, met alle verwijzingen naar het scheppingsverhaal in Genesis, naar Gods geest die over de wateren zweeft en naar bijvoorbeeld Psalm 1.⁶⁵⁴ Het verhaal vertelt van een vader die de rivier op gaat: de reis van zijn leven?, de reis naar de dood? In ieder geval de reis naar een onbekende, derde oever.

Guimarães Rosa spreekt in gelijkenissen, stelt Carvalhães vast.⁶⁵⁵ Hij spreekt over mensen vanuit een theologisch én seculier perspectief. In het werk van Guimarães Rosa is geen onderscheid tussen het heilige en het profane, er is één werkelijkheid, hoe dubbelzinnig ook. Mythe en logos doorbreken elkaar. Het gaat in het proza van Guimarães Rosa meer dan om de dialectiek tussen het rationele en het irrationele, het gaat om het voortdurend definiëren en herdefiniëren van het leven en geloven van alledag. Ruimte is belangrijker dan tijd. Guimarães Rosa's theologie verwacht, of letterlijker: smelt verschillende perspectieven, wereldbeschouwingen, eschatologieën samen (*con-funde*). Guimarães Rosa scheidt een eigen wereld, een unieke wereld, een 'gewijde' wereld, die een religieuze en daarom ook een theologische analyse van de werkelijkheid mogelijk maakt.

2.4.3 *Het christelijk verhaal en de andere verhalen: gemeenschappelijk thema*

Volgens de Britse theoloog Paul Fiddes verwijzen zowel literatuur als het 'christelijk verhaal' naar een werkelijkheid als mysterie. In roman- en toneelliteratuur, maar vooral in poëzie verwijzen metaforen en symbolen naar het mysterie, naar een werkelijkheid waarop we uiteindelijk zijn betrokken maar die zich onttrekt aan empirisch onderzoek en rationele concepten. Het is een werkelijkheid die alleen verbeeld kan worden.⁶⁵⁶

Fiddes onderscheidt vervolgens twee mogelijke benaderingen van die werkelijkheid. Hij noemt ze het mysterie met een kleine letter of hoofdletter, afhankelijk van de keuze voor een meer subjectieve, Kantiaanse, of een meer objectieve, christelijke benadering.⁶⁵⁷ Het kan dan om twee bewegingen gaan: de ene beweging – heel karakteristiek voor literatuur – speelt en zoekend naar het mysterie, de andere een beweging vanuit het mysterie, vanuit Gods zelfopenbaring, met de menselijke beel-

⁶⁵³ Verschenen in de bundel *Primeras estórias* (1961), in het Nederlands vertaald door August Willemsen, als *De derde oever van de rivier*, Amsterdam 1977.

⁶⁵⁴ Guimarães Rosa gebruikt voor 'verhaal' ('verteld kort verhaal') het neologisme *estória*, ter onderscheiding van zowel *conto*, literair kort verhaal en *história*, geschiedenis, vgl. August Willemsen, nawoord bij *De derde oever van de rivier*, Amsterdam 1977, 174.

⁶⁵⁵ Claudio Carvalhães, 'Teologia e literatura', 56.

⁶⁵⁶ Paul S. Fiddes, *Freedom and Limit. A Dialogue between Literature and Christian Doctrine*, Houndmills 1991, 9vv. Zoals de titel aangeeft, gaat het in die dialoog om de spanning tussen vrijheid (verbeelding) en beperking (eindigheid) die aanwezig is in het menselijk bestaan en (dus) in Jezus' ervaren van lijden en dood. De dialoog is daarom een dialoog tussen 'het verhaal van Jezus', waarvan de incarnatie de kern is, en andere verhalen, waarbij Fiddes de existentialistische schrijvers Camus en Sartre noemt. Na het inleidende deel behandelt Fiddes de christelijke dichters William Blake en Gerard Manley Hopkins en in een derde deel drie schrijvers die hij als religieus aanmerkt: D.H. Lawrence, Iris Murdoch and William Golding.

⁶⁵⁷ Paul S. Fiddes, *Freedom and Limit*, 11v.

den en verhalen die, hoe onvolmaakt ook, de ontmoeting daarmee proberen te verwoorden. Daarbij stelt Fiddes vast dat de Heilige Schrift zélf literatuur is, vertelling, drama en poëzie. De primaire vormen van het spreken over God zijn de metafoor en het verhaal. Geloof, uitgaand van het Mysterie in God die incarneert in tijd en geschiedenis, is echter méér dan het ‘opschorten van ongelof’ zoals we in onze houding tegenover in literaire teksten gewend zijn.⁶⁵⁸ Geloof in de goddelijke openbaring als een beweging van het mysterie naar de wereld, zal willen uitleggen, zal hét Verhaal willen vertellen. De theoloog zal daar een coherent en consistent gedachte-systeem van willen maken, waarbij dan altijd een spanning zichtbaar wordt tussen symbolen en verhalen enerzijds en concepten die deze symbolen en verhalen interpreteren anderzijds.

Fiddes werkt de relatie tussen literatuur en christelijk geloof uit in vier al dan niet chronologisch te onderscheiden typen. In de Middeleeuwse literatuur *corresponderen* (christelijke) wereldbeschouwing en literatuur; in de periode van de Reformatie tot de 19de eeuw biedt literatuur *individueel inzicht* in de kern van de waarheid. Daarna is er het *symbool als unieke toegang* tot de werkelijke wereld, de verborgen mysteries van het leven. Tenslotte kan de moderne literatuur, met name de structuralistische waarin de tekst aan zichzelf genoeg heeft, genoeg heeft, fungeren als *negatieve katalysator* ten opzichte van de werkelijkheid.⁶⁵⁹ Het benadrukken van het non-referentiële karakter van teksten noopt de lezer immers zelf keuzes te maken. In alle vier soorten relaties is er de autonomie van beide bewegingen, van en naar mysterie, van literatuur naar christelijk geloof en van christelijk geloof naar literatuur. Binnen de theologie geldt hetzelfde voor de relatie tussen verhaal en leer. Zij het dat we in het oog moeten houden dat God zich niet openbaart door middel van leerstellingen maar in Jezus Christus. Dat impliceert dat persoonlijke taal de meest adequate uitdrukking is van zowel de transcendentie als de immanentie van God. Gods (zelf-)openbaring in Christus wordt verwoord in hét verhaal, in verhalen en leerstellingen. Theologen zijn daardoor, aldus Fiddes, wel beperkter in hun verbeeldingskracht dan literatoren, maar die hebben weer hun eigen beperkingen. Desondanks kan er toch niet alleen over de parallelie maar ook over de feitelijke eenheid van openbaring en verbeelding worden gesproken.⁶⁶⁰ Met erkenning van alle verschillen – in benadering en beweging, van het mysterie naar beeld en verhaal en andersom – is er volgens Fiddes een nauwe relatie te leggen tussen goddelijke openbaring en menselijke verbeelding. Pas wanneer we ons een gedachte hebben gevormd van de aard van deze relatie, kunnen we zinvol het gesprek aangaan met hen die beweren dat literaire verbeelding niet te maken zou hebben met het horen van het Woord van God.⁶⁶¹ Alves’ theologie kan worden gezien als een poging de aard van die relatie nader aan te geven.

⁶⁵⁸ Paul S. Fiddes, *Freedom and Limit*, 13.

⁶⁵⁹ Paul S. Fiddes, *Freedom and Limit*, 16vv.

⁶⁶⁰ Paul S. Fiddes, *Freedom and Limit*, 26.

⁶⁶¹ Paul S. Fiddes, *Freedom and Limit*, 27.

3. THEOLOGIE VAN HET ALLEDAAGSE: HET HUIS VAN RUBEM ALVES

3.0 Inleiding

In Alves' theologie is het alledaagse, het leven van alledag, een steeds belangrijker rol gaan spelen. Alves verwoordt dat in de gelijknamige publicatie *Teologia do cotidiano*.⁶⁶² Zijn theologie van het alledaagse bestaat uit mediteren over het moment en de eeuwigheid, over het Godsbestaan en onze relatie daartoe bijvoorbeeld.⁶⁶³ Omdat antwoorden op deze vragen altijd tot misverstand leiden, geeft Alves geen rechtstreekse antwoorden. Wel probeert hij te zoeken naar de betekenis van het werkwoord geloven.⁶⁶⁴ Geloven in God is in ieder geval niet hetzelfde als geloven dat er bergen bestaan of sterren zonder ze te kunnen zien. Geloven in God is geen kwestie van vergelijkbaarheid, ook al zou God het grootst van alles zijn. In God geloven is als zodanig geen enkele verdienste.⁶⁶⁵ Geloven is als schoonheid, de schoonheid van muziek, van dichtregels; schoonheid heeft niet de bestaansvorm van een berg of van een ster, maar meer die van voorwerpen van liefde, heeft alles te maken met heimwee. Geloven is vluchtig als muziek, breekbaar als de woorden van een gedicht, die in mij (voort)leven als herinnering, die met mij doen wat een heel universum niet zomaar kan. Alves gelooft in God zoals hij gelooft in de kleuren van de schemering, de geur van mirte, een mooie sonate, in de blijdschap van een spelend kind'.⁶⁶⁶ Alves geniet van het leven van alledag, waarin hij God ontmoet die 'in de koelte van de avondwind door de tuin wandelt'⁶⁶⁷ Het leven, door God geschapen, is mooi ondanks alles, ondanks de verschrikkelijke mogelijkheid van het sterven. Alves vraagt aandacht voor het leven waarvan 'God zag dat het goed was'.⁶⁶⁸

In tegenstelling tot een theologie die door ethiek en politiek wordt geïnspireerd, wil Alves zich daarom laten leiden door esthetisch geluk. Tegenover de rechtvaardiging door werken staat de rechtvaardiging door de genade, de genade van God die zag dat het goed was.

Alves' theologie van het alledaagse is ook een theologie van het leven van alledag zoals dat vorm krijgt in en rond zijn huis. Daarom - dat is reeds eerder vermeld - is zijn website (www.rubemalves.com.br) ook opgebouwd als een rondleiding door dat huis: een huis met een tuin, met vele kamers, een woonkamer, slaapkamers, kamers vol herinneringen, een huis ook met een keuken natuurlijk Een huis met een etalage en een virtuele winkel, met verwijzingen naar Alves' publicaties en audiovisuele producties.

⁶⁶² *Teologia do cotidiano*, São Paulo 1994.

⁶⁶³ 'Deus existe?', *Teologia do cotidiano*, São Paulo 1994.

⁶⁶⁴ *Teologia do cotidiano*, São Paulo 1994.

⁶⁶⁵ *Teologia do cotidiano*, 92, met een verwijzing naar Jakobus 2:19.

⁶⁶⁶ *Teologia do cotidiano*, 95.

⁶⁶⁷ Naar Genesis 3:8.

⁶⁶⁸ Naar Genesis 1:31.

3.1 De tuin

Bij de tuin begint het, zegt Alves, door de tuin komen mensen bij het huis. Van een tuin dromen we allemaal. De (moes)tuin is een plaats waar we ons werk beginnen, om het dan vol te houden tot we er bij wijze van spreken bij neervallen.⁶⁶⁹ Want daarna, als wij er niet meer zijn, kunnen anderen dat wat wij gezaaid hebben, verder verzorgen en blijven de planten een teken van onze liefde.⁶⁷⁰

God schiep de wereld om daarin een tuin te planten, vervolgt Alves. Waarom? Omdat een tuin mooi is, omdat een tuin een feest is voor de zintuigen, een plek van vruchtbaarheid, van goddelijke geuren. Een oord waar je kunt genieten van schoonheid, waar zoveel moois te zien is, waar je de stilte kunt horen, waar je aarde kunt voelen, waarvan je kunt eten. Zo wordt de (moes)tuin deel van het lichaam – in de wisselwerking tussen het leven dat gegeven wordt en dat zelf ook weer leven geeft.⁶⁷¹

Een tuin is volgens Alves een droom die werkelijkheid is geworden. Maar hij zegt ook dat dromen, hoe mooi ook, breekbaar zijn en onmachtig. Ze zijn als vogels zonder vleugels, als een lied dat pas een lied wordt als iemand het zingt, als zaadjes die wel eerst gezaaid moeten worden. Iedereen droomt van een tuin. In elk lichaam wacht een Paradijs; het is belangrijk dat te beseffen in een sciencefictionachtige tijd van elektronica, metaal en lege ruimte.⁶⁷²

Mensen en wereld zijn voor elkaar bestemd, als vlinders voor een tuin.⁶⁷³ Onze wereld is als tuin bedoeld, samenvatting van een utopie, van een politiek programma. Politiek is immers de kunst van het tuinieren, toegepast op de hele wereld. Elke politicus zou een tuinman moeten zijn, of misschien wel andersom: elke tuinman een politicus, met dat ene programma dat de moeite waard is, samengevat in de woorden van Gaston Bachelard: 'Het heelal heeft, over alle ellende heen, een stemming van geluk. De mens moet het Paradijs terugvinden.'⁶⁷⁴

Bachelard onderscheidde dromen in fundamentele dromen, universele of (naar Jung) archetypische dromen en individuele of accidentele dromen. Onder verwijzing naar deze indeling stelt Alves dat de tuin bij de fundamentele dromen van de ziel hoort, bij de dromen die gedeeld kunnen worden en (zó) gemeenschap scheppen.

⁶⁶⁹ In het Portugees is er het onderscheid tussen *jardim*, tuin - tuin die er is om van te genieten - en *horta*, moestuin - tuin die er is om van te eten.

⁶⁷⁰ 'A horta', kroniek op website www.rubemalves.com.br (gebundeld in: *O quarto de mistério*, São Paulo 1995).

⁶⁷¹ 'A horta'.

⁶⁷² 'Jardins', in: *O retorno é terno*, Campinas 1992, 67

⁶⁷³ 'Jardins', in: *O retorno é terno*, Campinas 1992, 68, naar een gedicht van Cecília Meireles, In het mysterie van het Zonder-Einde/Houdt een planeet zich in evenwicht/En op de planeet een tuin/En in het bloembed een viooltje/En daarop, de hele dag,/Tussen planeet en Zonder-Einde/De vleugel van een vlinder, vertaling van: No mistério do Sem-Fim/equilibra-se um planeta./E, no planeta, um jardim./e, no jardim, um canteiro;/no canteiro uma violeta./e, sobre ela, o dia inteiro,/entre o planeta e o Sem-Fim,/a asa de uma borboleta.Cecília Meireles, 'Canção Mínima', in: *Antologia poética*, Rio de Janeiro 1963, 25.

⁶⁷⁴ 'Jardins', in: *O retorno é terno*, Campinas 1992, 68.

Voor Alves krijgen tuinen poëtische en spirituele betekenis: de bijbel is een boek dat is opgebouwd rond een tuin. God droomt van een tuin en Gods scheppingsdaden zijn in feite de verwezenlijking van die droom.⁶⁷⁵ Scheppen is immers dromen verwezenlijken en het verwezenlijken van de droom betekent vreugde.

‘We scheppen alleen als dat wat we hebben niet overeenkomt met ondroom. Elke scheppingsdaad heeft als doel een droom te verwezenlijken. En als dat gebeurt, wordt blijdschap ervaren. In de teksten van Genesis wordt gezegd, dat God, toen zijn werk klaar was, zag dat het ‘zeer goed was’. God grootste droom is een tuin. Daarom zijn er in het paradijs geen tempels en altaren. Waarom ook? ‘God wandelt in de tuin...’.⁶⁷⁶

Temidden van alle duisternis en chaos, vervolgt Alves, droomt God, evenals de mensen en zoals alle mensen, van een tuin, een plek om gelukkig te zijn. God plant een paradijs om ervan te genieten als het klaar is, er te wonen. Toch zijn er gelovigen die beweren dat God in hemel woont, tussen de sterren en engelen - of andere die denken dat God tussen de vier muren van een tempel te vinden is.⁶⁷⁷ Niemand heeft ooit God gezien, maar een tuin toont, meer dan wat ook, Gods lachende gezicht. Ook verkondigen de profeten dat de Messias een tuinman is die opnieuw het paradijs zal planten: in de woestijn zullen beken ontspringen, op kale grond zullen bomen groeien als even zovele tekenen van hoop.

3.2 *Het huis*

In de huiselijke sfeer is er de zitkamer en is er een theologie van de zitkamer (in het Portugees: *sala de visitas*, de kamer waar gasten worden ontvangen).⁶⁷⁸ De zitkamer is zo ongeveer het tegenovergestelde van de rommelkamer. De zitkamer is de nette kamer, in de zitkamer heeft alles een vaste plek, heerst orde en voeren mensen een beleefd gesprek. Als voorbeeld van een ‘zitkamer-theologie’ noemt Alves het interkerkelijk theologisch gesprek, het gesprek tussen protestanten en katholieken: er wordt beleefd geargumenteed met enige ruimte voor dialoog.

Om in een (traditioneel) Braziliaans huis in de keuken te komen, moet men, ook in Alves’ huis door heel wat min of meer geheime plaatsen; je komt door allerlei kamers, onder andere door de slaapkamers – plaatsen van liefde; in psychologische taal: het onbewuste. En dat laatste ontbreekt in onze (academische) theologie; die is vooral een theologie van de zitkamer.

Zo staat een theologie van het bewuste, van het ethische en politieke discours, tegenover een theologie van het onbewuste. Zowel protestantse als katholieke theologie, inclusief de bevrijdingstheologie, onderdrukken alle discours van plezier en liefde, alle discours van de keuken.⁶⁷⁹

⁶⁷⁵ ‘Jardins’, in: *Correio Popular*, Caderno C, 01-07-2001.

⁶⁷⁶ ‘Jardins’, in: *Correio Popular*, Caderno C, 01-07-2001, met een verwijzing naar Genesis 3:8.

⁶⁷⁷ In: ‘Jardins’, in: *Correio Popular*, Caderno C, 01-07-2001.

⁶⁷⁸ Vgl. interview in: Mev Puleo, *The Struggle is One*, Albany 1994, 197.

⁶⁷⁹ *The Struggle is One*, Albany 1994, 197.

Dan is er tenslotte de keuken, de plaats waar mensen op ongewone ideeën komen, de plaats waar we vooral denken met onze neus, onze mond, onze zintuigen. Mensen zijn (naar Feuerbach) wat ze eten. Dat is ook een bijbelse visie: het woord is eetbaar, het sacrament is iets wat we eten. Een centraal bijbels beeld voor de schepping, voor leven, is het beeld van de maaltijd, van de gedekte tafel. De maaltijd hoort bij de verbeelding van leven aan het begin van de schepping en aan het eind (Lucas 22:30). Het eerste Woord is een uitdrukking van verlangen; het lichaam vervangt voedsel door woorden, woorden om te eten, woord dat lichaam wordt. (Lucas 4:4; Openbaring 10:8-11, over het eten van het boek).

De keuken is een plaats van transformaties.⁶⁸⁰ Niets mag er hetzelfde blijven: door vuur en door bijvoorbeeld kruiden en gist verandert alles wat rauw binnenkwam naar gelang onze smaak en behoefte. Nieuwe smaken en geuren ontstaan, nieuwe kleuren en vormen.⁶⁸¹

De keuken zelf is begrensd en levenloos en gaat pas leven als er gekookt wordt. De kok is de ziel van de keuken, hij weet dat mensen hongerige wezens zijn, altijd vol honger. Ze kennen een honger die meer dan lichamelijk is, honger naar afwezig voedsel, honger naar het Woord, waarvan ook een kok leeft. Een kok leeft van de verbeelding, van recepten, van maaltijden die nog toebereid moeten worden. Een kok is utopisch bezig, met het oog op een andere tijd en een andere ruimte, waarin het genieten al begonnen is, waarin de chronologie wordt omgekeerd: de toekomst is niet het resultaat van het heden, maar het is het heden dat zwanger is van de toekomst. De kok legt zijn ziel in de maaltijd die hij toebereidt voor anderen. Koks próeven alleen de eigen maaltijd en koken meestal niet voor zichzelf.

Mensen leven niet bij brood alleen, maar van woorden die de herinnering aan verloren geluk bevatten. Alves' gedachten roepen hier associaties op met gedachten die we elders soms ook aantreffen. In het verhaal *Babette's Feestmaal* zijn dat de recepten van in geen jaren meer gemaakte gerechten.⁶⁸²

Een vergeten dorp aan de kust van Denemarken, omgeven door eenzaamheid en de geheimen van de zee. Een dorp waar alles om religie draaide, met een dominee die streng in de leer was en tegen de geneugten van het leven. De dominee had twee knappe dochters. Maar de jongemannen, zoals op een gegeven moment een legerofficier en een operazanger, die verliefd op hen werden en naar hun hand dongen, kregen te horen dat ze niet konden worden gemist. De jaren verstreken, de dominee overleed, de beide dochters werden oud en in het dorp veranderde niets. Tot er op een regenachtige avond een onbekende vrouw zich aandiende bij de zusters. Ze kwam uit Frankrijk en had een brief bij zich die ondertekend was door die operazanger van vroeger. Hij vroeg daarin of de vrouw onderdak kon krijgen. Haar familie was omgekomen in de revolutie. Na enig aarzelen mocht Babette – want zo heette de vrouw – blijven. Ze wilde wel voor niets werken in de keuken en in het huishouden. Veertien jaar gingen voorbij en Babette leerde koken naar de traditie van de streek. Zij was haar vaderland vergeten, op een klein verbindingsschakeltje na: met een oude vriend had ze afgesproken dat hij één keer per jaar een lot zou kopen. Toen kwam, in het jaar dat het dorp de honderdste ge-

⁶⁸⁰ *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 79vv.

⁶⁸¹ *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 93.

⁶⁸² Isak Dinesen, 'Babette's Feast', in: *Anecdotes of Destiny*, New York 1958, in het Nederlands vertaald als *Het onsterfelijke verhaal en Babette's Feestmaal*, Amsterdam 1974 en verfilmd door Gabriel Axel: *Babettes Gaestebud*. Samengevat in: *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 90vv.

boortedag van de dominee zou gaan vieren, het moment dat Babette een brief kreeg uit Frankrijk. Een brief met een cheque – en veel geld. De zusters wisten meteen dat ze Babette kwijt zouden raken, maar dat was niet wat Babette wilde zeggen. Ze vroeg of ze, op háár manier, het feestmaal mocht toebereiden. Na al die veertien jaar was ze haar dromen, haar gedroomde maaltijden, niet vergeten. Nu ineens kon ze die verwezenlijken. Stad en land reisde ze af om wat ze nodig had te bestellen en te kopen. Het dorp zag met verbazing dozen in alle soorten en maten en gevogelte in kooien langs komen en men wist dat het een bijzondere maaltijd zou worden. Tot schrik van de zusters die bang waren dat ze voor duivelse verleidingen zouden bezwijken en met de mensen van de gemeente afspraken dat ze alles keurig zouden opeten, maar zonder het zich te laten smaken.

De grote dag was eindelijk daar. Het vuur in de keuken laaide als nooit tevoren, Babette straalde en liep rond als een tovenaars, ze wist precies wat ze moest doen. De tafel werd gedekt met wit linnen, met zilveren bestek en glazen van kristal. De gasten arriveerden, onder hen de legerofficier die inmiddels generaal was. De wijn werd ingeschonken, de gerechten geserveerd. De gasten praatten druk over het weer en hun overleden predikant. Alleen de generaal was werkelijk verrukt. Hoe dit toch mogelijk was, een maaltijd met betoverende gerechten zoals hij ooit in een restaurant in Parijs had gegeten. Hij begon steeds gloedvoller de gerechten in alle finesses te beschrijven. Naarmate de maaltijd vorderde, vond een metamorfose plaats onder de gasten: de magie van het eten was groter dan de ideeën in hun hoofd. Hun lichamen, hun ogen en hun stemmen, hun woorden veranderden, ze werden vervuld van vreugde en de schoonheid die in hen sliep, werd wakker. Ze keerden terug naar hun kindertijd en al zingend en handen klappend gingen ze huiswaarts. De zusters konden het wonder niet geloven, ze snelden naar de keuken om Babette te zeggen hoezeer ze haar zouden missen. Babette reageerde verbaasd: ‘Missen? Maar ik ga helemaal niet weg. Ik heb al mijn geld uitgegeven aan deze maaltijd. Ik herinnerde me, van vroeger in Parijs, precies wat het allemaal zou kosten.’⁶⁸³

De keuken en het plezier in het toepassen van die bijna vergeten recepten worden de metaforen voor de grote transformatie door het vuur, de Apocalyps, voor de kosmische wederopstanding van de doden, als maaltijd waarnaar wij allen verlangen.

We zijn wat we eten en we eten wat nog niet bestaat: dromen. We zijn de dromen die we eten, de dromen die ons voedsel zijn. We worden getransformeerd door het voedsel dat we eten, door onze dromen, door wat niet bestaat. Wat zijn we zonder de hulp van wat niet bestaat?

Dromen zijn geen argumenten of beweringen, geen ideeën, maar beelden die kleuren oproepen, geuren, smaken, aanrakingen. Dat is magie: het niet accepteren van het verlies van het object van liefde leidt tot het opnemen ervan in het eigen lichaam waardoor het lichaam deelgenoot wordt van de droom.⁶⁸⁴ Het lichaam wordt een eschatologisch lichaam, waarin de toekomst heden wordt en bijeen brengt wat tijd en ruimte hebben gescheiden. Dat is ook wat de psychoanalyse ontdekte: in het onbewust is er geen tijd noch ruimte; wat dood was en verloren, wordt weer levend. Alves legt hier het verband met wat hij beschouwt als het theologisch thema bij uitstek: de vleeswording.⁶⁸⁵ Theologie gaat over het huwelijk van Woord en vlees, is een eindeloos gedicht over het mysterie van de incarnatie. En het verhaal van de incarnatie is mijn verhaal, is mijn vergeten verleden en mijn verborgen toekomst.

⁶⁸³ Beknopte weergave van de samenvatting in *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 90-93.

⁶⁸⁴ Naar: Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Garden City 1954, 79-90, geciteerd in: *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 95.

⁶⁸⁵ *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 74v.

Christologie is antropologie, is biografie. Het mysterie van God is het mysterie van onze lichamen. De plaats van het lichaam waar woord en vlees zich – in liefde – verenigen, is de mond. Het woord ontstaat op een plaats waar geen licht is, wordt in de mond geboren en was daar reeds voordat de mond in staat was te spreken. Maar lang voordat de mond de plaats van spreken is, is zij de plaats van eten: eten gaat aan spreken vooraf. De mond van een zuigeling weet dat de fundamentele werkelijkheid die van honger is, leert dat leven – het stillen van de honger – en genot bij elkaar horen, leert dat de wereld is verdeeld in dingen die eetbaar en niet-eetbaar zijn.

3.3 Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse

Zoals gezegd, Alves' gedachten vormen geen geïsoleerd geheel. Ook al gebeurt het doorgaans niet expliciet, soms lijken bepaalde auteurs met hem in gesprek. Zo is Maaïke de Haardt, in haar inaugurele oratie, ervan overtuigd dat de focus op het alledaagse als startpunt van theologische reflectie leidt tot de her-denking van klassieke theologische en godsdienstwetenschappelijke thema's. Zij noemt als voorbeelden het onderscheid tussen het heilige en het profane, tussen het seculiere en het religieuze én 'de religieconstituerende' betekenis van het *tremendum et fascinans*.⁶⁸⁶ Meer dan in het vertrouwde, routinematige, meer dan in de gewone dingen van alledag ziet De Haardt in ambiguïteit de funderende kwaliteit van het alledaagse. Ambiguïteit is de aanduiding voor de 'polyvalentie' en meerduidigheid, veranderlijkheid en diversiteit ervan. Ambiguïteit is niet alleen een kenmerk van het alledaagse, maar een component van de structuur van de hele werkelijkheid; het is het aspect van het alledaagse leven dat het duidelijkst aangeeft waar 'de geconstrueerde ordeningen worden doorbroken', ook de geconstrueerde ordening die de consistentie van (theologische) theorieën is.⁶⁸⁷

De Haardt noemt koken, eten en ook voedsel zelf bij uitstek activiteiten en 'dingen' waarop de bovengenoemde kwaliteiten van het alledaagse van toepassing zijn, vooral ook in de ambiguïteit: voedsel is bedreigend, onrein en tegelijkertijd levensnoodzakelijk en bron van genot. Voedsel is afschrikwekkend en goddelijk: *tremendum et fascinans*, maar wel op een heel alledaagse en onbewuste manier.⁶⁸⁸

De Haardts stelling is dat theologisch onderzoek naar het alledaagse – en met name naar de daarin opgeslagen kennis en ervaringen van het goddelijke – een eigen, transformerende bijdrage kan leveren aan hedendaagse theologische ontwikkelingen. Zij noemt vervolgens verschillende invalshoeken en verwijst om te beginnen naar de Duitse theoloog Henning Luther. Die beschouwt de sinds de jaren '70 toegenomen belangstelling voor het alledaagse als een nieuwe trend en constateert dat die belangstelling een voorkeur inhoudt voor het bijzondere boven het algemene: het sub-

⁶⁸⁶ Maaïke de Haardt, "Kom, eet mijn brood...". *Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen 1999, 8. De Haardt constateert verderop (14) dat theologen het alledaagse overwegend rekenen tot het mundane, het seculiere, het 'lage'.

⁶⁸⁷ Maaïke de Haardt, "Kom, eet mijn brood...", 15v.

⁶⁸⁸ Maaïke de Haardt, "Kom, eet mijn brood...", 8, 18.

jectieve gaat boven het objectieve, het individuele boven het institutionele, de ervaring boven theorieën en concepten. Het is een interesse die gericht is op thema's die tot nu toe nauwelijks aan de orde kwamen. In feite gaat het om een kritische herziening van het zelfverstaan van wetenschap en theorie.⁶⁸⁹

Een tweede invalshoek vindt De Haardt in de Anglo-Amerikaanse context, en wel de weten-schappelijke traditie van beschrijvende en vergelijkende studies die op de concrete werkelijkheid gericht zijn en zo bijdragen aan de interpretatie(modellen) van culturen. Aan de orde is dan vooral de relatie tussen theologie en ritueel. Hedendaagse bewegingen van religiositeit en spiritualiteit zouden beter kunnen worden bestudeerd met een cultuurhistorische en antropologische (rituele) benadering dan met een theologische, cultuurwetenschappelijke en godsdienstsociologische. De Haardt wil de bestudering van de religieuze dimensie van het alledaagse echter niet strikt beperken tot de relatie tussen rituelen en religiositeit; zij kiest ervoor daar ook minder geformaliseerde handelingen en symbolen in te betrekken. Zij denkt dan aan levensverhalen, autobiografieën, liederen, teksten, handelingen en gebeurtenissen uit het leven van alledag, als bron 'waarlangs religiositeit van mensen kan worden opgelegd', verzameld en geïnterpreteerd.⁶⁹⁰

De Haardt stelt daarbij dat vrouwen een voorsprong hebben als het gaat om de waardering voor het dagelijks leven. In de feministische theologie gaat het primair om het 'hoe' van geloven in het alledaagse leven van mensen en om de reflectie op de betekenis daarvan. Dat gaat boven de reflectie op het 'wat', de precieze inhoud van het geloof.⁶⁹¹ Binnen dat wat De Haardt 'de maatschappelijke symbolische orde' noemt, is het alledaagse leven evenwel gemarginaliseerd, wordt het beschouwd als het domein van eveneens gemarginaliseerde vrouwen. Feministische theologie is kritiek op de heersende orde, wil 'God opnieuw denken' en vraagt daarin aandacht voor de 'gender-specifieke connotaties die met concepten van het goddelijke verbonden zijn'. Dan gaat het ook om de verbinding met de geleefde werkelijkheid waarin vrouwen functioneren en de vraag hoe zij in deze werkelijkheid functioneren.⁶⁹²

Een voorbeeld van een theologie die het dagelijks leven van vrouwen als startpunt neemt voor de theologie, is de *mujerista*-theologie van de van oorsprong Cubaanse theologe Ada María Isasi-Díaz. Zij ontwikkelt haar theologie vanuit de geleefde ervaringen van *hispanic* vrouwen in de Verenigde Staten, baseert die op wat bevrijdingstheologen het epistemologisch voorrecht van de armen en onderdrukten noemen: een voorrecht dat niets te maken heeft met een mogelijke superioriteit maar met de mogelijkheden om te zien wat rijken en machtigen niet zien. Onderdrukte, gemarginaliseerde *hispanic* vrouwen zijn door hun plaats in de samenleving in staat zich een andere werkelijkheid voor te stellen, een andere hoop, een nieuwe

⁶⁸⁹ Luther onderscheidt twee elkaar beïnvloedende denkrichtingen, kritiek op het alledaagse en het alledaagse als kritische instantie, vgl. Maaïke de Haardt, "Kom, eet mijn brood...", 9v.

⁶⁹⁰ Maaïke de Haardt, "Kom, eet mijn brood...", 11v.

⁶⁹¹ Maaïke de Haardt, "Kom, eet mijn brood...", 12.

⁶⁹² Maaïke de Haardt, "Kom, eet mijn brood...", 13v.

manier van leven.⁶⁹³ Vanuit hun alledaagse werkelijkheid brengen zij nieuw leven in de theologie, maken zij een andere, een nieuwe, theologie mogelijk.⁶⁹⁴ Isasi-Díaz beschouwt haar *mujerista*-theologie als een nieuwe vorm van contextuele theologie. In hun positie buiten de traditionele theologie, die wordt gecontroleerd door de dominante groep, kunnen *hispanic* vrouwen hun eigen antwoorden geven en – nog belangrijker – nieuwe vragen stellen. Dat doen ze door te reflecteren op hun ervaringen van alledag. In hun alledaagse werkelijkheid speelt religie een belangrijke rol en daardoor ook in de zingeving en waardering van die ervaringen.

De alledaagse werkelijkheid is een essentieel element van alle werkelijkheid. Essentieel want het is de alledaagse werkelijkheid die er voor zorgt dat onze utopieën geen bronnen van onderdrukking worden. Essentieel ook omdat de wereld van de sociaal-economische, politieke en religieuze structuren alleen toegankelijk is via het alledaagse.

Het is een vergissing de ‘kleine’ wereld van het persoonlijke te scheiden van het openbare leven, het publieke domein. De alledaagse werkelijkheid, die complex is en gevarieerd, bepaalt de grenzen waarbinnen ons leven zich afspeelt, de horizon van onze ervaringen die op hun beurt onze alledaagse werkelijkheid bepalen. In het alledaagse raken we aan de materiële wereld en verhouden we ons ermee. Het alledaagse omvat, zegt Isasi-Díaz, onze strijd en onze feesten, ons geboren worden, ons leven en sterven, ons liefhebben en haten.

Het alledaagse wordt gevoed door ons geloven en onze dromen, al gaande en werkende gevormd. Door de alledaagse, gemeenschappelijke en gedeelde ervaring als bron van onze theologie te gebruiken, bevestigen we onze wereld, onze werkelijkheid en onze waarden.

Isasi-Díaz levert daarmee eenzelfde kritiek als Alves op de bevrijdingstheologie of andere theologieën van de genitief, die naar haar inzicht hun analyse, kritiek en voorstellen blijven baseren op speculatieve ideologieën en (dus) niet op de ervaring van de mensen aan de basis. Bevrijdingstheologieën hebben de neiging mensen te beoordelen naar sociaal-economische, klassegebonden categorieën. Het wordt tijd dat zij erkennen dat de vrouwen en mannen van de basis hoofdpersoon in hun eigen geschiedenis zijn, dat hun ervaring een belangrijke bron is voor de theologische praktijk. Het wordt tijd dat zij het leven van alledag serieus nemen, even serieus als hun geloofsbeleving en -praktijk op alle niveaus van het alledaagse leven. Dat alles samen kan dan een belangrijke theologische bijdrage zijn aan kerk en samenleving.⁶⁹⁵

Deze voorbeelden uit het werk van Maaïke de Haardt, Henning Luther en Ada Isasi Díaz illustreren hoezeer Alves’ gedachtegoed inderdaad geen geïsoleerd gedachtegoed is, maar soms vanuit verrassende invalshoeken ook elders in de wereld plotse-ling resoneert.

⁶⁹³ Met een verwijzing naar José Míguez Bonino, ‘Nuevas tendencias en la teología’, in: *Pasos* 9(1987), 22.

⁶⁹⁴ Ada María Isasi-Díaz, *En la lucha/In the struggle. Elaborating a mujerista theology*, Minneapolis, 2004, 89vv.

⁶⁹⁵ Ada María Isasi-Díaz, *Teología mujerista -Apuntes-*, Versión Electrónica, 2005, 20vv.

4. CONCLUSIES

In dit hoofdstuk gaat het over het alledaagse als metafoor én als de concrete werkelijkheid waarin mensen God ervaren en over God spreken.

Alves is zijn theologie een theologie van het alledaagse gaan noemen, een theologie die mediteert over over het moment en de eeuwigheid, die reflecteert over onze relatie tot God en zoekt naar de betekenis van geloven. Zoekt naar schoonheid 'ondanks de verschrikkelijke mogelijkheid van het sterven'. Alves' theologie van het alledaagse is ook een theologie van het gewone leven van alledag zoals dat vorm krijgt in en rond de plaatsen waar we wonen en werken, eten en slapen.

Zoals in eerdere hoofdstukken aangegeven beschouwt Alves incarnatie als het centrale thema van zijn theologie. Het thema van de incarnatie is het thema van dat gewone leven. Voor Alves is de hoogste waarde die van het leven zélf, niet het leven in abstracte zin, maar heel concreet het lichaam, het leven in alle volheid.⁶⁹⁶ Daarom kunnen hoop en bevrijding, kernwoorden voor Alves, niet anders dan gericht zijn op het scheppen van leven, van een wereld met menselijke betekenis, van ruimte voor de ontmoeting met anderen en met God.

Alves verbindt incarnatie met Gods verlangen om mens te worden en het verlangen van mensen naar God. Daarom is Alves de uitgangspunten voor zijn theologie steeds dicht bij zichzelf gaan zoeken, bij de concrete werkelijkheid, bij het leven van mensen, bij het leven van alledag. Daarom ook stelt Alves dat poëtische taal, de taal die het onzegbare zegt en het onbenoembare benoemt, de taal is die bij uitstek geschikt is voor het verwoorden, delen en verbinden van persoonlijke geloofsbelevingen. Daarom is er voor Alves ook geen onderscheid tussen theologen en dichters, schrijvers, kunstenaars: dichters kunnen evenzeer theologen zijn. En zoals dichters en schrijvers theologen kunnen zijn, zo kan literatuur theologie zijn; theologie is niet de wetenschap, maar de taal die over God wil spreken vanuit de werkelijkheid van alledag.

⁶⁹⁶ *O suspiro dos oprimidos*, 180, met een verwijzing naar Joh. 10:10.

HOOFDSTUK V CONCLUSIES

0. INLEIDING

Centraal in deze studie staat de beschrijving van de ontwikkelingsgang van de persoon en de ontwikkeling van het werk van de Braziliaanse theoloog en publicist Rubem Alves (geboren 1933). Alves, opgegroeid en opgeleid in de presbyteriaanse traditie, wordt wel beschouwd als één van de inspirators en grondleggers van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie. Hij heeft echter meer en meer afstand genomen van zowel zijn kerkelijke als zijn bevrijdings-theologische achtergrond, is hoogleraar (onderwijs-)filosofie en psycho-analyticus geworden en publicist. Hij zal zichzelf echter altijd blijven beschouwen als theoloog en noemt zijn theologie een ‘theologie van het alledaagse’.

De vraag is in hoeverre bij Rubem Alves in diens ontwikkeling van theoloog van de bevrijding naar theoloog van het alledaagse belangrijke actuele theologische noties zijn te herkennen? In antwoord op deze vraag wordt gesteld dat Alves juist door zijn ‘uittocht’ uit de meer traditionele (academische) theologie een bijdrage kan leveren aan een Latijns-Amerikaanse én Westerse theologie van van de bevrijding en van het alledaagse.

In de eerste twee hoofdstukken wordt Alves’ uittocht beschreven. Hoofdstuk I is een inleidende beschrijving van Rubem Alves’ leven en werken. Dat gebeurt vanuit de beschrijving van de context van zijn theologie. Om te beginnen de context van Brazilië, met bijzondere aandacht voor de periode van de militaire dictatuur (1964-1985), een periode die min of meer samenvalt met en bepalend is voor Alves’ werkzame leven. Hetzelfde geldt voor de geschiedenis van het Braziliaans protestantisme en de oecumenische beweging in Latijns-Amerika en Brazilië, waarbij Alves heel persoonlijke betrokken raakte. Alves’ levensgang en theologische ontwikkeling zijn onmiskenbaar verbonden met die geschiedenis.

In het tweede hoofdstuk wordt Alves’ theologische ontwikkeling uitgebreider beschreven op grond van een indeling in drie periodes en aan de hand van Alves’ belangrijkste publicaties, thema’s en kernwoorden. Daarbij wordt gesteld dat het in de ontwikkeling van Alves’ theologie niet gaat om scherp te onderscheiden fasen maar eerder om grondtonen en accenten. Het gaat hem om metamorfosen, veranderingen die ook letterlijk bij een groeiproces kunnen horen en variaties op een thema, op dat ene thema van het leven dat de moeite waard is.⁶⁹⁷

Het derde hoofdstuk wil laten zien hoe Alves zijn theologie ontwikkelt in dialoog met zowel de kerkelijk-theologische als maatschappelijke ontwikkelingen

⁶⁹⁷

Zie hoofdstuk I.4.0.

van zijn directe omgeving en tijd. In hoofdstuk vier ten slotte komt dat ene, centrale thema terug, het thema van het leven zelf, geïncarneerd in concrete lichamelijke mensen, in de alledaagse werkelijkheid.

1. CENTRALE THEOLOGISCHE NOTIES IN ALVES' WERK

Alves is zijn denken hardnekkig theologie blijven noemen. Dat is misschien vooral om te kunnen zeggen dat theologie niet anders dan 'biografisch', 'contextueel', 'protestants' en 'poëtisch' kan zijn. Ten aanzien van alle vier kwalificaties maken we nu de som op. Daarbij is 'biografisch' de notie die wordt uitgewerkt in drie aspecten: protestants, contextueel en poëtisch. 'Protestants' is dan de notie die Alves gebruikt om zijn kerkelijke en theologische achtergrond te duiden. 'Protestants' is bovendien het kritisch – van Tillich geleend – begrip om zijn theologische positie te bepalen. 'Contextueel' de notie om Alves' theologie van de hoop en de bevrijding een plaats te geven in de theologische ontwikkelingen in Latijns-Amerika. 'Poëtisch' is de soortnaam voor de wijze van theologiseren waarop Alves geloofservaringen wil verwoorden, delen en verbinden.

| | |
|-------------|-------------|
| biografisch | protestants |
| | contextueel |
| | poëtisch |

1.1 Biografisch

Voor Alves is theologie biografie. Hij doet aan theologie omdat theologie bij het leven hoort, bij zijn leven. Alves doet aan theologie zoals hij ademhaalt. Daar horen verhalen bij, verhalen over het Brazilië van zijn ouders. Verhalen van het platteland van de staat Minas Gerais en van de grote stad, Rio de Janeiro. Verhalen over het Brazilië van de snelle veranderingen, van de militaire dictatuur. Verhalen van ballingschap en terugkeer, van het afscheid van vertrouwde kaders en van zoektochten naar nieuwe wegen. Verhalen voor zijn kinderen, sprookjes en fabels en meditatie over een wereld van vrijheid en verbeelding.

Het gaat er bij theologie niet om de waarheid over God te zeggen, stelt Alves. 'Om zo'n waarheid te verifiëren zouden we goden moeten zijn', het gaat er om 'dat zij ons vlees wél doet'.⁶⁹⁸ Daarom is theologie voor Alves de uitdrukking van wat mensen ten diepste beweegt. Dat is: het scheppen van een wereld vol betekenis, een wereld van liefde.⁶⁹⁹ Daarom ook, voegt hij er aan toe, moeten we boven onszelf, boven onze biografie uitgroeien.⁷⁰⁰ Ons verhaal, onze geschiedenis, kan nooit het uiteindelijke criterium zijn: het is niet onze persoonlijke geschiedenis die zin geeft aan de geschiedenis, het is andersom.⁷⁰¹ Niet ik ben de horizon van de wereld, ik ben degene die een horizon nodig heeft. Alves vat de christelijke theologie op als een

⁶⁹⁸ Zoals geciteerd uit *Da Esperança*, 10.

⁶⁹⁹ Zoals geciteerd uit *O enigma da religião*, 20.

⁷⁰⁰ Zoals geciteerd in hoofdstuk II.0.

⁷⁰¹ Voor de woordspeling *estória/história* zie hoofdstuk IV.1.3.1.2., n. 64.

samenspraak over het leven met de stemmen die we horen uit de wereld van de Bijbel en de horizons die de wereld biedt. Alves zoekt die horizons vanuit de ervaring van ballingschap, waarin ‘dromen van vrijheid pijnlijk staan naast het gevoelens van onmacht’.⁷⁰² Dromers en zieners hebben die gevoelens van onmacht niet. Zonder dromen of visioenen dompelen mensen zich onder, passen mensen zich aan in de gevestigde orde. Alves verwoordt daarmee ook zijn kritiek op de psychoanalyse die zich vooral richt op aanpassing aan de bestaande werkelijkheid. Het gaat Alves, in een eigen samenvatting, om de horizon van liefde en hoop. Het gaat niet om zekerheden, maar om visioenen, risico’s en hartstocht, om ‘geloof in het geloof’.⁷⁰³

1.2 Protestants

Het protestantisme is, zegt Alves, een deel van zijn leven, is zijn droom.⁷⁰⁴ Hij doet aan theologie vanuit zijn presbyteriaanse jeugd. Hij kan niet anders dan protestant zijn, hoezeer hij en zijn kerk ook van elkaar vervreemd zijn. Dit biografische gegeven is voor Alves belangrijk. Hij komt er veelvuldig op terug. Even belangrijk is voor Alves het protestantisme als kritisch begrip, als protest én als bewogen betrokkenheid. Alves houdt van de calvinistische afkeer van alle vormen van afgodendom. Hij wil zich afkeren van ieder die God gevangen houdt, van gevangenissen en tradities, van orthodoxie en waarheden, van instituties en boeken. Hij is bang voor iedereen die in naam van God spreekt, die het laatste woord wil hebben, die denkt te weten wat goed is en waar. Hij houdt van de calvinistische zorg voor Gods schepping, de droom van de wereld als een tuin. Hij houdt van de profetische eenzaamheid, als er nog maar één woord te zeggen is, dat je dan dat zegt met alle hartstocht die in je is. Dat zijn niet zomaar feiten of fragmenten uit de protestantse traditie, benadrukt hij. Het zijn visioenen, symbolen voor de voorwerpen van ons verlangen, namen voor ons heimwee.⁷⁰⁵

In zijn beschrijvingen van de relatie tussen mensen en God, van God en godsdienst, gebruikt Alves meermalen het beeld van de vogel.⁷⁰⁶ Vogels zijn symbolen van onze dromen om te kunnen vliegen. Ze zijn symbolen van de diepste waarheid van onze ziel. In dat verlangen woont God. God heeft de mensen geen vleugels gegeven, maar gedachten: mensen vliegen op de vleugels van hun gedachten, van wetenschap en literatuur, muziek en ballet, spel en kookkunst. Dat zijn allemaal vreugdevolle zaken, door onze gedachten geschapen. Eerst vliegen we op de vleugels van onze fantasie, door God ons gegeven, dan scheppen we. Alles wat de vrije vlucht van onze gedachten in de weg staat, staat onze bestemming in de weg. Zonder vrijheid van denken is onze ziel gekooïd. God schiep de vogels, maar mensen schiepen religies, kooïen, kooïen van woorden: dogma’s waarin God zelf werd gekooïd, opgesloten en opgezet. De geschiedenis van het christendom is een geschiedenis van

⁷⁰² *O enigma da religião*, 30v.

⁷⁰³ Zoals geciteerd uit *O enigma da religião*, 31.

⁷⁰⁴ Zie hoofdstuk III.1.1.

⁷⁰⁵ Zie hoofdstuk II.1.1.

⁷⁰⁶ Zie hoofdstuk IV.2.3.

kooien. Geschiedenis van mensen van wie, omdat zij hun eigen gedachten wilden denken, de mond werd gesnoerd.⁷⁰⁷

Alves wil graag een vogel zijn die tegen de kooien vecht. Daarom wil hij protestant zijn en blijven. Want protestant zijn is voor Alves: de moed hebben om anders te denken, in een tegengestelde richting te gaan. Het betekent ook te kunnen zeggen wat je denkt en je terug te trekken uit groepen die de rechte leer cultiveren. Daarbij is het om het even of dat 'de universiteit, de psychoanalyse, de politiek of de godsdienst' is.⁷⁰⁸

Alves beantwoordt in formele zin waarschijnlijk maar ten dele aan de principes die in oecumenische discussies als kenmerkend voor het protestantisme worden beschouwd. Zijn pleidooi echter voor een lokale geloofsgemeenschap die gekenmerkt wordt door hoop, geloof en liefde en die begrippen betreft op de economische en ecologische verhoudingen, is door en door presbyteriaans protestants.⁷⁰⁹ De lokale geloofsgemeenschap is ook de plaats waar Alves' protestantse principes verwoord worden in gebed en bijbellezing en in de praktijk gebracht door levensheiliging.

1.3 Contextueel

De missioloog Bert Hoedemaker omschrijft contextuele theologie als een theologie waarin rekenschap wordt afgelegd van de weg die theologie in een bepaalde context gaat en gegaan is, in dialoog met andere wegen en gericht op de gemeenschappelijke problemen van eenheid en pluriformiteit.⁷¹⁰ Volgens deze omschrijving is Alves' theologie inderdaad een contextuele theologie.

Onlosmakelijk verbonden met zijn levensgang ontwikkelt Alves zijn theologie vanuit de specifieke religieuze, culturele en sociale samenhang van de Braziliaanse context, in een heel eigen configuratie van religie, rationaliteit en geloof.⁷¹¹ Of en in hoeverre Alves' theologie contextueel is te noemen, hangt echter niet alleen af van de definitie van het begrip context, maar ook van de manier waarop Alves' theologie zich verhoudt het leven van alledag. Alves ontwikkelt zijn theologie in ieder geval in de context van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie. Dat is zijn theologische context. In hoeverre die theologische context ook de context van het gewone leven is, is voor Alves steeds meer een vraag geworden – en niet alleen voor hem.

1.4 Poëtisch

Tegenover de theologie die over God spreekt door middel van de taal van de wetenschap, zet Alves de theologie die over God spreekt door middel van de taal van de poëzie en van het gebed. In die taal woont God in verlangens en heet God naar die verlangens. Poëzie en theologie zijn beide pogingen het onzegbare te zeggen, onge-

⁷⁰⁷ *Dogmatismo e tolerância*, 10.

⁷⁰⁸ *Dogmatismo e tolerância*, 11.

⁷⁰⁹ Vgl. hoofdstuk III.1.1.

⁷¹⁰ Zoals geciteerd in hoofdstuk III.5.1.

⁷¹¹ L.A. Hoedemaker, 'Reflecties over contextualiteit', in: L. Hoedemaker (red.), *Theologiseren in context*, Kampen 1997, 263-319 (299v.).

kooide woorden gesproken in de diepte van de zee, van het oerwoud, in de leegte van een kathedraal.⁷¹² Tegenover de gekooide woorden, of woorden als vogels in een kooi, van een theologie (exegese, hermeneutiek) die wetenschappelijk wil zijn, staat de ‘theopoëzie’: theologie als een mozaïek, zoals religie een mozaïek is en de Heilige Schrift zelf een mozaïek is van (liefdes)gedichten en verhalen, van mythen en verslagen van gebeurtenissen.⁷¹³ Alves wil graag de kunstenaar zijn die de steentjes of stukjes die op zichzelf niet mooi of lelijk zijn, transformeert in een kunstwerk, de dichter die van woorden een gedicht maakt, de componist die met noten muziek schrijft. Voor Alves is er dan ook geen onderscheid tussen theologen en dichters, schrijvers, kunstenaars. Dichters kunnen evenzeer theologen zijn. En zoals dichters en schrijvers theologen kunnen zijn, zo kan literatuur theologie zijn en is theologie niet de wetenschap, maar de taal die over God wil spreken.⁷¹⁴

2. ALVES’ THEOLOGIE-OPVATTING

Theologie, ‘spreken over God’, is poëzie van het lichaam, zegt Alves, is poëzie die het lichaam weldoet. In de definitie van theologie als poëzie van het lichaam brengt Alves de twee belangrijkste aspecten van zijn theologie-opvatting samen. Hij wil er mee aangeven dat theologie een taal is, een eigen taal heeft, taal met een eigen eigen rationaliteit die zich niet moet opsluiten in steriele academische kaders. Poëtische taal is naar Alves’ mening de taal die bij uitstek geschikt is voor het verwoorden, delen en verbinden van persoonlijke geloofsbelevingen.

Alves wil er bovendien mee aangeven dat de hoogste waarde die van het leven zélf is. Hij beschouwt incarnatie als het centrale thema van zijn theologie. In de incarnatie wordt Gods verlangen om mens te worden verbonden met het verlangen van mensen naar God. God heeft mensen als lichaam gemaakt, God zélf is lichaam geworden.

Voorals daarom is Alves zijn theologie een theologie van het alledaagse gaan noemen. Het alledaagse in de betekenis van het dagelijks leven dat, door God geschapen, mooi is ondanks alles, ondanks de verschrikkelijke mogelijkheid van het sterven. Alves vraagt steeds opnieuw aandacht voor het leven waarvan ‘God zag dat het goed was’. Hij vraagt aandacht voor de schoonheid van het leven en verzet zich tegen alles dat het leven bedreigt. Theologie van het alledaagse is voor Alves ook theologie van alledag. De alledaagse werkelijkheid is een essentieel element van alle werkelijkheid, die ‘wrede en groteske’ werkelijkheid.⁷¹⁵ De alledaagse werkelijkheid is óók de werkelijkheid van de eigen omgeving, de ‘kleine’ wereld van het huis en de tuin. De kleine wereld waarin mensen zichzelf, de ander en God ontmoeten. De kleine wereld van het individu en van de persoonlijke geloofservaring die altijd temidden van de alledaagse ervaringen plaatsvindt, deze doorbreekt en ze door de ontmoeting, in een ánder daglicht stelt.

⁷¹² *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 99.

⁷¹³ ‘Perguntaram-me se acredito em Deus’, *Correio Popular* 11-02-07.

⁷¹⁴ Zie hoofdstuk IV.1.3.

⁷¹⁵ Zie hoofdstuk IV.1.3.2.

In datzelfde licht kunnen de nuanceringen van het biografisch karakter van Alves' theologie, worden gesteld: protestants, contextueel en poëtisch zijn kenmerkende aspecten van Alves' theologie-opvatting. Geloofservaringen zijn onmiddellijk (protestants), worden bepaald door de omstandigheden van het alledaagse (contextueel) en uitgedrukt in dichtelijke taal (poëtisch).

3. ALVES' RELEVANTIE IN LATIJNS-AMERIKA EN WEST-EUROPA

De relevantie van Alves voor een Latijns-Amerikaanse én Westerse theologie van het alledaagse kan als volgt worden verwoord.

3.1 Nieuwe verankering

Alves' theologie van het alledaagse verzet zich tegen de verwetenschappelijking, de ideologisering van de theologie, ook van de eigen Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie.

In de verschillende fasen van de geschiedenis van die bevrijdingstheologie was en is het Alves die door de muren van de eigen opleiding en over de grenzen van de eigen kring heen steeds nieuwe theologische thema's aan de orde stelde. Thema's als bevrijding en hoop, heimwee en verlangen, geloofservaring van mensen in hun omgeving en leven van alledag zijn door Alves getoonzette en beschreven theologische thema's die in een veel breder verband dan de eigen bevrijdingstheologie een plek hebben gekregen. Zo kan, in de situatie van dubbele verwezing van de theologie waaraan eerder werd gerefereerd – theologie die kerkelijk en sociaal verweesd raakt – Alves' uitgangspunt in het alledaagse een bijdrage zijn deze verwezing te boven te komen door een nieuwe verankering te zoeken. In wezen is het een theologie van de recontextualisering, van de hernieuwde toeëigening.

3.2 Cultuurtheologie

Alves' theologie van het alledaagse roept de Bijbelse wijsheidsliteratuur (Hooglied, Spreuken, Prediker) in herinnering tegen de achtergrond van Klaagliederen, Psalmen, en Profeten. Door zowel zijn poëtische taal als zijn heel concrete en praktische, bijna dagelijkse commentaren op het wel en wee van de eigen omgeving doet Alves aan de Spreukendichter denken. Alves' theologie van het alledaagse is zo een theologie van de kleine bevrijding (naar Leonardo Boff) die aandacht vraagt voor de kracht en de schoonheid van het leven van alledag zonder daarbij de sociaal-economische werkelijkheid uit het oog te verliezen.

Zo is Alves' theologie-opvatting een aanzet tot een werkelijke ontmoeting. Een ontmoeting in alle kritische openheid, met dichters, schrijvers en componisten, met de cultuur dus, de Latijns-Amerikaanse cultuur in het bijzonder.

3.3 Incarnatie

Tenslotte biedt Alves' theologie van het alledaagse de gelegenheid tot ontmoeting

met Jezus van Nazaret (naar Bert Schuurman). Alves heeft geen systematische theologie willen ontwikkelen, juist niet. Zijn theologie is een theologie in fragmenten, rond thema's, is associatief, intuïtief, poëtisch en onbegrensd maar altijd vanuit levenservaringen van alledag. Door de nadruk die Alves legt op het lichaam als theologische notie voor het leven van ieder mens, kunnen historisch en cultureel bepaalde christologieën worden doorbroken. Voor Alves is christologie antropologie en antropologie evenzeer christologie. Alves' theologie van het alledaagse bevat fragmenten voor een christologie die verwijst naar Gods bevrijdende aanwezigheid in het leven van gewone mensen.

God heeft ons mensen immers geschapen. 'God heeft ons lichamen gemaakt. God is lichaam geworden, vlees.' Daarom is het lichaam beeld van God, zowel onze als Gods bestemming. Want, concludeert Alves, 'Jezus is het lichaam van God onder ons mensen, in het lichaam van Jezus Christus ontmoeten God en mens elkaar. Jezus is belichaming van Gods verlangen, van de God die liefde is. God wil Jezus van Nazareth zijn, is Jezus van Nazareth, is een gewoon mens. Hij is alle gewone mensen, mensen die lijden, die zwak en verlaten zijn in het bijzonder. God wil mens zijn – man, vrouw, kind –, omdat er niets mooiers is, niets mooiers dan wederopgestane lichamen in een schepping die verlost is, op een aarde waar plaats is voor een lach en voor spel. Zo bidt Gods Geest met verlangen, met heimwee in het lichaam van Jezus, het lichaam van iedereen die lijdt, van de hele schepping die zucht.'⁷¹⁶

Aldus weet Alves meer dan in traditionele christologieën doorgaans het geval is, de particulariteit van Jezus' lichamelijkheid te betrekken op de universaliteit van de menselijke lichamelijkheid. Radicaler dan in menige avondmaalstheologie worden hier de antropologische consequenties getrokken van het 'dit is mijn lichaam', 'dit is mijn bloed', 'voor u gegeven', 'voor u vergoten'.

Heel het leven wordt voor Alves sacramenteel, venster op God. Hoe in deze sacramentele, incarnatorische levensopvatting echter nog ruimte blijft voor het kritische aspect van de incarnatie – incarnatie verwijst immers ook altijd naar kruis en opstanding – wordt door Alves niet altijd duidelijk belicht.⁷¹⁷

Alves heeft dan afscheid genomen van de meer traditionele (academische) theologie, hij heeft geen afscheid genomen van de geloofsmeenschap. Terugkerend naar *A Theology of Human Hope*, Alves' eerste boek, blijft gelden dat christenen die zich inzetten voor bevrijding op zoek gingen naar een nieuwe taal. Dat leidde tot een vernieuwing van hun geloofsgemeenschap. Geloofstaal moet immers kunnen veranderen, teloorgaan en plaatsmaken maken voor nieuwe taal. De taal van de geloofsgemeenschap zal zich moeten bewegen tussen het lezen van de Bijbel en het lezen van de krant.⁷¹⁸ In evenwicht gehouden door deze twee polen, namelijk die van de

⁷¹⁶ Zoals geciteerd in hoofdstuk III.4.2.

⁷¹⁷ Vgl. Brinkman, Martien E., *Schepping en sacrament. Een studie naar de reikwijdte van het sacrament als heilzaam symbool in een weerbarstige werkelijkheid*, Zoetermeer 1991, 167-171.

⁷¹⁸ *A Theology of Human Hope*, 71, waarbij Alves aangeeft: naar Karl Barth en later Paul

Bijbel en de krant, kan zich een vorm van narrativiteit ontwikkelen die zich verre houdt van de illusoire betovering die zoveel verhalen eigen is, omdat ze zich terdege ook de manipulatieve krachten van verhalen bewust is.⁷¹⁹ In die beweging en balans is de nieuwe taal dan altijd uitdrukking van wat mensen bezighoudt in hun alledaagse werkelijkheid, en gericht op het scheppen van een nieuwe morgen.

Het onderscheidend element van kerken en christenen blijft daarbij het thema van de hoop, met de verwijzing naar Romeinen 8:22-24 als samenvattende beschrijving van de situatie waarin de wereld zich bevindt en waartegen zich een 'symfonie van zuchten, die de schepping, de mensen en God zelf eenstemmig inzetten', als in een goddelijk en menselijk protest verheft.⁷²⁰ Mensen die waren als dorre beenderen, citeert Alves tenslotte Ezechiël 37, krijgen door de Geest nieuw leven ingeblazen. God wil het lijden niet, maar wil 'de verlossing van ons sterfelijk bestaan', God wil beken in plaats van een dorre vlakte, leven in overvloed voor wie honger heeft.⁷²¹

In die gemeenschap van hoop kunnen mensen op zoek gaan een nieuwe taal, hun ervaringen van geloven en leven delen als de basis voor een theologie van het alledaagse.

Lehmann.

⁷¹⁹ Zie E. Koster, *In betovering gevangen? Over verhaal en rationaliteit, religie en irrationaliteit*, Budel 2005, 54-58.

⁷²⁰ 'A Comunidade da esperança. Reflexões bíblicas sobre a natureza e a missão da Igreja', gepubliceerd in: *Tempo e Presença* 9(1987)226, 22-26, en de verwijzing naar Romeinen 8:22-25. "Wij weten dat de hele schepping in barensweeën zucht en lijdt. En dat niet alleen, ook wijzelf, die als voorschot de Geest hebben ontvangen, ook wij zuchten in onszelf in afwachting van de openbaring dat we kinderen van God zijn, de verlossing van ons sterfelijk bestaan. In deze hoop zijn wij gered. Als we echter nu al zouden zien waarop we hopen, zou het geen hoop meer zijn. Wie hoopt er nog op wat hij al kan zien? Maar als wij hopen op wat nog niet zichtbaar is, blijven we in afwachting daarvan volharden."

⁷²¹ 'A Comunidade da esperança', 23, met naast Ezechiël 37 verwijzingen naar respectievelijk Romeinen 8:23 ('En dat niet alleen, ook wijzelf, die als voorschot de Geest hebben ontvangen, ook wij zuchten in onszelf in afwachting van de openbaring dat we kinderen van God zijn, de verlossing van ons sterfelijk bestaan'), Jesaja 35:7 ('Het verzengde land wordt een waterplas, dorstige grond wordt waterrijk gebied; waar eenmaal jakhalzen huiskonden, maakt dor gras plaats voor riet en biezen.') en Lucas 1:52-53 ('heersers stoot hij van hun troon en wie gering is geeft hij aanzien. Wie honger heeft overlaadt hij met gaven, maar hij rijken stuurt hij weg met lege landen').

BIBLIOGRAFIE

1. RUBEM ALVES

1.1 Monografieën en gebundelde columns

- A Theological Interpretation of the Meaning of Revolution in Brazil*, Union Theological Seminary (thesis), New York 1964
- A Theology of Human Hope*, Corpus Books, Washington DC 1969
- Religião : ¿Opio o instrumento de liberación ?*, Montevideo 1970 (Spaanse vertaling).
- Da Esperança*, Campinas 1987 (Portugese vertaling)
- Tomorrow's Child: Imagination, Creativity and Rebirth of Culture*, New York 1972
- Los hijos del mañana. Imaginación, Creatividad y Renacimiento*, Salamanca 1976 (Spaanse vertaling)
- A Geração do Futuro*, Campinas 1987 (Portugese vertaling)
- O enigma da religião*, São Paulo 1975, 1988(4)
- Protestantismo e Repressão*, São Paulo 1979
- Protestantism and Repression, a Brazilian Case Study*, Maryknoll 1985
- O que é a Religião*, São Paulo 1981/1996
- What is Religion*, Maryknoll 1984
- Filosofia da Ciência, introdução ao jogo e suas regras*, São Paulo 1981
- Variaciones sobre a Vida e a Morte*, São Paulo 1981, 1985(2)
- La Teología como Juego*, Buenos Aires 1982 (Spaanse vertaling)
- Creio na Ressurreição do Corpo, meditações*, Rio de Janeiro 1982, São Paulo 1992(3)
- I believe in the Resurrection of the Body*, Philadelphia 1984
- Dogmatismo e Tolerância*, São Paulo 1982, 2004(2)
- Poesia Profecia Magia : meditações*, São Paulo 1983
- O suspiro dos Oprimidos*, São Paulo 1984, 1987(2)
- Estórias de quem gosta de ensinar*, São Paulo 1984
- Pai Nosso, meditações*, São Paulo 1987
- The Poet, the Warrior, the Prophet*, Londen 1990
- O Poeta, o Guerreiro, o Profeta*, Petrópolis 1992 (Portugese vertaling)
- Tempus Fugit*, São Paulo 1990
- Teologia do cotidiano. Meditações sobre o momento e a eternidade*, São Paulo 1991, 1994(2)
- O Retorno é Terno*, Campinas 1992
- A alegria de ensinar*, São Paulo 1994/Campinas 2000
- O quarto do mistério*, São Paulo 1995
- Sobre o tempo e a eternidade*, São Paulo 1995
- A Festa de Maria*, Campinas 1996
- As Contas de Vidro e o Fio de Nylon*, São Paulo 1997
- Cenas de Vida*, Campinas 1997

Navegando, São Paulo 1997, 2006(2)
Concerto para corpo e alma, Campinas 1998
O amor que acende a lua, Campinas 1999, 2006(12)
Lições de feitiçaria. Meditações sobre a poesia, São Paulo 2000(2)
Conversas sobre a política, Campinas 2002
Livro sem fim, São Paulo 2002
Transparência da eternidade, Campinas 2002
Um mundo num grão de areia. O ser humano e seu universo, Campinas 2002
Na morada das palavras, São Paulo 2003
Quando eu era menino, Papirus Campinas 2003
Quarto de badulaques, São Paulo 2003
Amor, Campinas 2004
Mais badulaques, São Paulo 2004
Se eu pudesse viver a minha vida novamente..., Campinas 2004
Educação dos sentidos e mais..., Campinas 2005
O Velho que acordou menino [infância], São Paulo 2005 (memórias)
Por uma educação romântica, Campinas 2006(6)
Reverência pela vida. A sedução de Gandhi, Campinas 2006
(gereviseerde editie van *Mahatma Gandhi: A política dos gestos poéticos*,
São Paulo 1983/1990)
Infinito na palma da sua mão. O sonho divino ao nosso alcance, Campinas 2007
Perguntaram-me se Acreditou em Deus, São Paulo 2007
Pensamentos que penso quando não estou pensando, Campinas 2007
O sapo que queria ser príncipe [adolescência e juventude], São Paulo 2009
(memórias)

1.2 Over onderwijs

Conversas com quem gosta de ensinar, São Paulo 1980, 1995(2)
Estórias de quem gosta de ensinar, São Paulo 1984
Entre a ciência e a sapiência. O dilema da educação, São Paulo 1999
A alegria de ensinar, São Paulo 1994/Campinas 2000
Por uma educação romântica, Campinas 2002, 2006(6)
A Escola com que sempre sonhei sem imaginar que pudesse existir, Campinas 2003

(met Gilberto Dimenstein)

Fomos maus alunos, Campinas 2003, 2005(7)

1.3 Liturgische teksten

Centro Evangélico Brasileiro, Rubem Alves (org.)
Serie Culto Arto: Celebrando a Vida: Advento, Natal, Epifania, Petrópolis 1999
Serie Culto Arto: Celebrando a Vida: Tempo Comum, Petrópolis 2000
Serie Culto Arto: Celebrando a Vida: Quaresma e Páscoa, Petrópolis 2001
Serie Culto Arto: Celebrando a Vida: Pentecostes, Petrópolis 2002

1.4 Video's. luisterboeken

Conversando com quem gosta de ensinar (1. O educador como sonhador, 2. O corpo, 3. As receitas, 4. As chaves. 5. O carrinho), CEBEP Campinas 1994
Coleção Pensamento Vivo (4 tomos), Curitiba z.j.
Estórias (Quatro Estórias, Rubem Alves Conta Estórias, Novas Estórias), Curitiba z.j.
Orações por um mundo melhor, Curitiba 2007

1.5 Kinderboeken/-verhalen

A operação de Lili, São Paulo 1987
O Patinho que não aprendeu a voar, São Paulo 1987
O medo da sementinha, São Paulo 1987
Os morangos, São Paulo 1987
Como nasceu a alegria, São Paulo 1987(8)
A selva e o mar, São Paulo 1987
A libélula e a tartaruga, São Paulo 1987(6)
A montanha encantada dos gansos selvagens, São Paulo 1987(7)
A volta do pássaro encantado, São Paulo 1991(5)
A planície e o abismo, São Paulo 1991(2)
Vuelve, pajarito encantado, Madrid 1991.
A porquinha do rabo esticadinho, São Paulo 1991
O escorpião e a rã, São Paulo 1991(2)
O gambá que não sabia sorrir, São Paulo 1992
Lagartixas e dinossauros, São Paulo 1992
A menina e a pantera negra, São Paulo 1992(5)
Estórias de bichos, São Paulo 1992(7)
A menina e o pássaro encantado, São Paulo 1996(17)
A loja dos brinquedos, São Paulo 1996
O país dos dedos gordos, São Paulo 1997(7)
A menina, a gaiola e a bicicleta, São Paulo 1997
A toupeira que queria ver o cometa, São Paulo 1997(8)
O flautista mágico, São Paulo 1997(7)
A pipa e a flor, São Paulo 1997(9)
O passarinho engaiolado, Campinas. Papirus/Speculum. 1997
A boneca de pano, São Paulo 1998
O gato que gostava de cenoura, São Paulo 1999
Estórias para pequenos e grandes: Os morangos, Como nasceu a alegria, A operação de Lili, O patinho que não aprendeu a voar, A montanha encantada dos gansos selvagens, O medo da sementinha. São Paulo z.j.
A árvore e a aranha, São Paulo 1999
A estória dos três porquinhos, São Paulo z.j.
O sapo e o porco espinho, São Paulo 2001

1.6 Artículos/bijdragen/interviews

- ‘A estrutura da Igreja na situação brasileira dos anos 1950-1960’, *Documentos Preparatórios para a Conferências do Nordeste*, Recife 1962
- ‘Injusticia y rebelión’, in: *Cristianismo y Sociedad* 2(1964) 6, 40-53
- ‘Injustice and Revolt’, in: Ecumenical Student Conference on the Christian World Mission (*National Student Christian Federation*), Ohio University Athens 1964
- ‘La muerte de la iglesia y el futuro del hombre’, in: *Cristianismo y Sociedad* 6(1968), 3-19
- ‘Violence and counterviolence’, in: Samuel Shapiro, *Cultural Factors in Inter-American Relations*, Notre Dame 1968, 35-38
- ‘Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología’, in: *Cristianismo y Sociedad* 7(1969)4, 21-31
- ‘Theses for a reconstruction of theology’, *IDOC International* (October)1970, 3-16
- ‘Educação teológica para a liberdade’, in: *Simpósio* 5(1970), 10-20
- ‘El Pueblo de Dios y la búsqueda de un nuevo orden social, Introducción inconclusa a la hermenéutica del símbolo « pueblo de dios »’, in: *Cristianismo y sociedad* 9(1971)1/2, 5-27
- ‘Human Values, The Crisis in the Congregation’, in: *International Review of Mission*, 60(1971)237, 70-80
- ‘Is there any future for Protestantism in Latin América?’, in: *Lutheran Quarterly* 22(1970)1, 49-59
- ‘Protestantism in Latin America: Its ideological function and utopian possibilities’, in: *The Ecumenical Review*, 22(1970)1, 1-15
- ‘The life of the church and the ecumenical movement in Latin America’, in *The Reformed and Presbyterian World* 31(1970), 70-77
- ‘Theology and the liberation of men’, in: *In Search of a Theology of Development*, Lausanne 1970, 75-92
- ‘The hermeneutics of the symbol’, in: *Theology Today* 29 (1972-73), 46-53
- ‘Christian Realism: Ideology of the Establishment’, in: *Christianity and Crisis* 33 (1974), 173-176
- ‘Where is the church?’, in *Study Encounter* 11 (1975)2, 1-3
- ‘Três paradigmas da doutrina da reconciliação’, in: *Reconciliação*, CEI Suplemento 16, Rio de Janeiro 1976
- ‘Tres paradigmas de la doctrina de la reconciliación’, in: Varios autores, *Reconciliación y mundo nuevo*, Ciudad de México, 1981, 9-22
- ‘Variations on the Theme of Reconciliation’, in: *Reformed World* 38.4. (1984) 240-246
- ‘Liberdade e Ortodoxia: Opostos Irreconcaveis?’ in: *Tendências da teologia no Brasil*, São Paulo, 1977, 7-16
- ‘A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil’, in: *Religião e Sociedade* 2(1978)3, 109-142
- ‘From Paradise to the Desert: Autobiographical Musings’, in: Rosino Gibellini (ed.), *Frontiers of Theology in Latin America*, Maryknoll 1979, 284-303

- ‘Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño’, in: *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina*, San José 1981, 343-366
- ‘Confissões de um protestante obstinado’, in: *Tempo e Presença* 3(1981)169, 12-13
- ‘Sobre o absoluto e o provisório. A verdade e as incertezas, a ciência e a bondade’, in: Alves R.A. (e.a), *Fe Cristã e Ideologia*, São Bernardo 1981
- ‘Carta de Rubem Alves’, in: *Cristianismo y Sociedad* 21(1983)75, 63-64
- ‘O Deus do furacão’, in: *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*, São Paulo 1985, 19-24
- ‘Silêncio’, in: *Cuadernos de Teología* (06,04)1985, 103-106
- ‘Sometimes...’, in: *Union Seminary Quarterly Review* 40(1985)3, 43-53
- ‘An invitation to dream’, in: *The Ecumenical Review* 39.1(January 1987) 59-62
- ‘Sei que a vida vale a pena’, in: *Tempo e Presença* 9(1987)224, 26-27
- ‘A Comunidade da esperança. Reflexões bíblicas sobre a natureza da Igreja’, in: *Tempo e Presença* 9(1987)226, 22-28
- ‘Poesia e política’, in: *Tempo e Presença* 10(1988) 229, 22-23
- ‘As delícias da impunidade’, in: *Tempo e Presença* 10(1988)232, 38-39
- ‘Este imenso maternal vazio’, in: *Tempo e Presença* 10(1988)235, 28-29
- ‘Todo poder à criança’, in: *Tempo e Presença* 10(1988)237, 36-37
- ‘Violência’, in: *Tempo e Presença* 11(1989)246, 28-29
- ‘Entre martelo e a bigorna’, in: *Tempo e Presença* 13(1991)257, 42-43
- ‘O demo, professor de lógica’, in: *Tempo e Presença* 13(1991)259, 35-36
- ‘Sobre Sonâmbulos, Símbolos e Cimbalos’, in: *Reflexões no Caminho* 3, Campinas 1992, 47-60
- ‘As coisas essenciais’, in: *Tempo e Presença* 14(1992)261, 64-65
- ‘Um barbante pelo buraco da porta’, in: *Tempo e Presença* 14(1992)262, 46-47
- ‘Se é bom ou se é mau...’, in: *Tempo e Presença* 14(1992)266, 46-47
- ‘A imagem de rosto’, in: *Tempo e Presença* 15(1993)270, 43-44
- ‘Oaçanracneer’, in: *Tempo e Presença* 15(1993)271, 44-45
- ‘O paraíso’, in: *Tempo e Presença* 15(1993)272, 44-45
- ‘Rubem Alves’, in: Mev Puleo, *The Struggle is one, voices and visions of liberation* Albany NY 1994, 185-202
- ‘Engordar ou engravidar?’, in: *Contexto Pastoral* 19 (1994)4, 8
- ‘O prazer’, in: *Tempo e Presença* 16(1994)274, 38-39
- ‘Tempus fugit; carpe diem’, in: *Tempo e Presença* 16(1994)275, 22-25
- ‘Piracema ou piração’, in: *Tempo e Presença* 16 (1994)277, 36-37
- ‘Mula-sem-cabeça’, in: *Tempo e Presença* 16(1994)278, 36-37
- ‘Teologia crepuscular’, interview met Paulo Nogueira, in: *Notas* (1994)2, 10-12
- ‘As Razões do Amor’, in: *Correio Popular* 14-02-1995
- ‘Com olho de peixe’, in: *Tempo e Presença* 17(1995)279, 38-39
- ‘A solidão’, in: *Tempo e Presença* 17(1995)280, 15-16
- ‘O telefone’, in: *Tempo e Presença* 17(1995)281, 40-41
- ‘Os mapas’, in: *Tempo e Presença* 17(1995)284, 40-41
- ‘Quero viver muitos anos’, in: *Tempo e Presença* 18(1996)285-37
- ‘Quero uma fita amarela’, in: *Tempo e Presença* 18(1996)286, 25-26

- ‘Esquecer para lembrar’, in: *Tempo e Presença* 18(1996)288, 36-37
- ‘Sem contabilidade’, in: *Tempo e Presença* 18(1996)289, 42-43
- ‘Oração’, in: *Tempo e Presença* 18(1996)290, 36-37
- ‘Caro sr. Roberto Marinho...’, in: *Folha de São Paulo* 17-02-1997
- ‘Pintando sonhos’, in: *Tempo e Presença* 19(1997)292, 5-7
- ‘O Betinho morreu’, in: *Tempo e Presença* 19(1997)294, 45-46
- ‘O nome’, in: *Tempo e Presença* 19(1997)295, 34-35
- ‘Panela velha’, in: *Tempo e Presença* 19(1997)296, 43-44
- ‘O fim do mundo está próximo’, in: *Tempo e Presença* 20(1998)297, 32-33
- ‘Esquecer de Deus’, in: *Tempo e Presença* 20(1997)298, 34-35
- ‘Churrascos’, in: *Tempo e Presença* 20(1998)299, 38-39
- ‘Sopas’, in: *Tempo e Presença* 20(1998)299, 38-39
- ‘Sobre a salvação da minha alma’, in: *Correio Popular* 09-02-2000
- ‘Sobre política e jardinagem’, in: *Comunidade e justiça*, www.mur.com.br 22-05-2000
- ‘Os Flamboyants’, in: *Correio Popular* 02-12-2000
- ‘...o vento fresco da tarde...’, in: *Aprendiz* 02-01-2001
- ‘Jardins’, in: *Correio Popular* 01-07-2001
- ‘A parábola dos talentos ou ‘O Senhor dos Jardins’’, in: *Aprendiz* 05-11-2001
- ‘A arte de produzir fome’, in: *Folha/Sinapse* 29-01-2002
- ‘A bela azul’, in: *Aprendiz* 09-02-2007 (www.aprendiz.org.br)
- ‘Fora da beleza não há salvação’, in: *Revista Missões* 12-07-2002
www.revistamissoes.org.br
- ‘Violinos velhos tocam música’, in: *Revista Missões* 19-07-2002
- ‘Curiosidade é uma coceira nas idéias’, in: *Folha/Sinapse* 23-07-2002
- ‘Vítrola’, in: *Revista Missões* 24-07-2002
- ‘O povo unido jamais...’, in: *Revista Missões* 26-07-2002
- ‘Coragem’, in: *Revista Missões* 07-08-2002
- ‘Colorido das flores’, in: *Revista Missões* 15-11-2002
- ‘...su cadáver estava lleno de mundo’, in: *Correio Popular* 20-11-2002
- ‘Nossas verdades são só palpites’, in: *Correio Popular* 27-06-2004
- ‘A caixa de brinquedos’, in: *Folha/Sinapse* 27-07-2004

2. OVER ALVES (SCRIPTIES, DISSERTATIES, MONOGRAFIEËN)

- Almeida, Saulo Marcos de, *O pensamento teológico de Rubem Alves. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade*, Universidade Metodista de São Paulo 1998
- Batista, Raquel Barbosa Mantovani, *Redescobrimo o sentido da educação sob a perspectiva da arte. Variações de um tema: Rubem Alves*, Rio de Janeiro 1997
- Cervantes-Ortiz, Leopoldo, *Series de sueños. La teologia lúdico-erótica-poética de Rubem Alves: uma alternativa de desarrollo de la teologia protestante latinoamericano*, San José (mestrado) 1998
- Costa, Ruy O., *Toward a Latin American protestant ethic of liberation: a compara-*

tive study of the writings of Rubem Alves and José Míguez Bonino from the perspective of the sources and substance of their social ethics, Ann Arbor (Ph. Div.) 1990

- Damiano, Gilberto Aparecido, *O mestre do jogo: Rubem Alves*. Universidade de São Paulo (mestrado) 1996
- Garcia, José R., *Liberation and evil: a critique of the thought of Gustavo Gutiérrez and Rubem Alves from the standpoint of F.R. Tennant's theodicy*, Claremont, Claremont Graduate School, Claremont 1975
- Mariani, Ceci Maria Costa Baptista, *A espiritualidade como experiência do corpo*, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (mestrado) São Paulo 1997
- Mattos Linhares, Bruno, *Nevertheless I am continually with you: a cosmopolitan and theopoetic reframing of pastoral theology*, Princeton Theological Seminary, Princeton, 2008
- Nunes, Antônio Vidal, *Rubem Alves e a educação dos sentidos. Um estudo dos seus pressupostos filosóficos e pedagógicos*, Universidade de São Paulo (diss.) 2001
- Oliveros Maqueo, Roberto, *La humanización como creación y esperanza. La antropología teológica de Rubem Alves*, Gregoriaanse Universiteit, Rome 1978
- Peterson, Glen B., *Paradigm of hope: a comparison of Ernst Bloch and Rubem Alves*, McGill University, Montreal 1974
- Souza, Juliana de, *Fantasia e realidade: o olhar sobre o diferente*, Faculdade São Francisco, Itatiba 1997
- Zike, Douglas Allen, *Transcendence: the difference between secular and Christian liberation as seen in 'Pedagogy of the Oppressed' by Paulo Freire and 'A Theology of Human Hope' by Rubem Alves*, St. Louis University, St. Louis 1983

3. OVERIG

- Alvarez, Carmelo, 'La Iglesia en diáspora' de Richard Shaull: un aporte protestante a la teología de liberación', in: *Vida y Pensamiento* Vol.10 1(1990) 43-53
- Arias, Mortimer, 'El itinerario protestante; hacia una teología de liberación.' in: *Vida y Pensamiento* 8(1988)1, 49-59
- Assmann, Hugo, *Onderdrukking en Verzet*, Baarn 1975
- Assmann, Hugo, 'Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: Continuando a Teologia da Libertação', in *Notas* 2(1994), 2-9
- Beker, E.J. en Hasselaar, J.M., *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*, deel 4, Kampen 1987
- Boff, Leonardo e Clodovis, *Como fazer Teologia da Libertação*, Petrópolis 1985
- Bonhoeffer, Dietrich, *Verzet en Overgave*, Amsterdam 1956
- Botman, H. Russel, 'A Cry for Life', in: Wallace M. Alston jr. & Michael Welker (ed.), *Reformed Theology. Identity and Ecumenicity*, Grand Rapids 2003, 375-384

- Brinkman, Martien E., *Schepping en sacrament. Een studie naar de reikwijdte van het sacrament als heilzaam symbool in een weerbarstige werkelijkheid*, Zoetermeer 1991
- Brinkman, Martien E., 'Nieuwe Latijns-Amerikaanse beelden van Jezus – een christologische benadering', in: *Tijdschrift voor de Theologie* 49(2009)3, 273-286
- Carvalhães, Cláudio, 'Teologia e literatura: João Guimarães Rosa – A tereceira margem do rio', in: *Teologia e Literatura*, Cadernos de Pós-graduação Ciências da Religião 9, São Bernardo do Campo 1997, 41-72
- CEDI, *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*, São Paulo 1985
- Cervantes-Ortiz, Leopoldo, *Series de sueños. La teología lúdico-erótico-poética de Rubem Alves : una alternativa de la teología protestante latinoamericana*, Tesis de maestría, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José 1998
- César, Waldo, (ed.), *Cristo e o processo revolucionário brasileiro, Volumes I-II*, Recife 1962
- Cesar, Waldo, 'Do individualismo à comunidade: Uma reflexão sobre os anos de Richard Shaull no Brasil', in: CEDI (ed.), *De dentro do furacão*, São Paulo 1985, 41-48
- Conrad, Andrew W., 'Biography of Richard Shaul', in: Nantawan B. Lewis, (ed.), *Revolution of the Spirit*, Grand Rapids 1998, 289-291
- Cook, Guillermo, 'La teología de Jürgen Moltmann y la teología latinoamericana', in: Franz Hinkelhammert, *Teología alemana y teología latinoamericana de liberación. Un esfuerzo de diálogo*, San José 1990, 85-103
- Costas, Orlando E., *Theology of the crossroads in contemporary Latin America*, Amsterdam 1976
- Costas, Orlando E., 'Una nueva consciencia protestante: la III CELA', in: *Pastoralia* 1(1978)2, 52-86
- Dias de Araújo, João, *Inquisição sem Fogueiras*, São Paulo 1976
- Dinesen, Isak, 'Babette's Feast', in: *Anecdotes of Destiny*, New York 1958, in het Nederlands vertaald als *Het onsterfelijke verhaal en Babette's Feestmaal*, Amsterdam 1974
- Ellacuría, Ignacio en Sobrino, Jon (ed.), *Mysterium Liberationis. Fundamental Concept of Liberation Theology*, Maryknoll 1993.
- Felix, Isabel A. (org.), *Teologia com sabor de mangostão. Ensaio em homenagem a Lieve Troch*, São Bernardo do Campo 2009
- Fiddes, Paul S., *Freedom and Limit. A Dialogue between Literature and Christian Doctrine*. Houndmills 1991
- Freire, Paulo, *Pedagogie van de onderdrukten*, Baarn 1972
- Freston, Paul, 'Neo-Pentecostalism' in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony / Néopentecôtisme brésilien: problèmes de définition et luttes de pouvoir.' in: *Archives des sciences sociales des religions*, 105 (januari-maart) 1999, 145-162
- García Márquez, Gabriel, *De ongelooflijke maar droevige geschiedenis van de onschuldige Erândira en haar hartelijke grootmoeder*, Amsterdam 1996(12), 275-282

- Grijp van der, Klaus (R.M.K.), *De locus van de bevrijding en de Igreja Presbiteriana do Brasil*, in eigen beheer uitgegeven 1970
- Grijp van der, Klaus (R.M.K.), *Hugo Assmann, Opressão - liberación: desafio a los cristianos*, 1971, inleiding en samenvatting in eigen beheer uitgegeven, z.j
- Guimarães Rosa, João, *De derde oever van de rivier*, Amsterdam 1977. Nederlandse vertaling (met nawoord) van *Primeras estórias* (1961) door August Willemsen
- Guimarães Rosa, João, *Grande Sertão: Veredas*, Rio de Janeiro 1956. In het Nederlands vertaald door August Willemsen als *Diepe Wildernis: de wegen*, Amsterdam 1993
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación*, Lima 1971
- Gynn, Matt, 'Theopoetics: that the dead may become gardeners again', in: *Cross Currents* 56(2006)1 (www.encyclopedia.com)
- Haardt de, Maaike, 'Kom, eet mijn brood...', Nijmegen 1999
- Heering H.J., *God ter sprake. Beschouwingen over de taal van de religie*, Meppel 1982
- Hensen, R., *Paul Tillich*, Baarn 1967
- Higuet, Etienne A., 'Teologia da Esperança' - Primeiro balanço crítico', in: *Estudos da Religião* 11(1995), 27-52
- Hoedemaker, Bert (L.A.), 'Reflecties over contextualiteit', in: L.A. Hoedemaker (red.), *Theologiseren in context*, Kampen 1997, 263-319
- Hoenderdaal, G.J., *Het esthetische, een weg tot geloof? Gedachten over gods-dienstige en esthetische ervaring*, Baarn 1982
- Höfte, Bernard, *Bekering en bevrijding. De betekenis van de Latijns-amerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie*, Hilversum 1990
- Isasi-Díaz, Ada María, *En la lucha/In the struggle. Elaborating a mujerista theology*, Minneapolis, 2004
- Jansen, Mechteld M., *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur*, Nijmegen 2002
- Jellema, C.O., 'In het paradijs van mei. Hebr. 11:14', in: Johan Goud, *Een verbeelde God. Dertien literaire ontwerpen*, Zoetermeer 2001, 44-50
- Jong de, J.M., *Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann*, Assen 1958
- Kirk, J. Andrew, *Theology encounters Revolution*, Downer Grove 1980
- Klein Goldewijk, Berma, *Praktijk of principe. Basisgemeenschappen en de ecclesiologie van Leonardo Boff*, Nijmegen 1991
- Koetsier C.H., *Die de verdrukten recht verschaft*, Kampen 1973
- Kopland, Rutger, *Het mechaniek van de ontroering*, Amsterdam 1995
- Koster, E., *In betovering gevangen? Over verhaal en rationaliteit, religie en irrationaliteit*, Budel 2005
- Kruis van 't, J.M., *De Geest als missionaire beweging. Een onderzoek naar de functie en toereikendheid van gereformeerde theologie in de huidige mis-siologische discussie*, Zoetermeer 1998
- Kuitert, Harry M., 'Contextueel of academisch?' Op zoek naar relevante theologie', in: *GTT* 83(1983)3, 188-203
- Kuitert, Harry M. *Theologie van de vrijheid*. Syllabus collegedictaat Ethiek III,

- Vrije Universiteit, Amsterdam 1973
- Lepargneur, Hubert, 'A teologia católica romana no Brasil', in: *Tendências da teologia no Brasil*, São Paulo 1997, 59-131
- Lustig, Wolf, *Das befreiungstheologische Denken in der neuen hispoamerikanischen Erzählung*, Mainz z.j.
- Mariano, Ricardo, *Neopentecostais*, São Paulo 1999
- McFague, Sallie, *Modellen voor God: nieuwe theologie in een bedreigde wereld*, Zoetermeer 1994(3)
- Melo Magalhães de, Antônio Carlos, 'Notas introdutórias sobre teologia e literatura', in: *Teologia e Literatura*, Cadernos de Pós-graduação Ciências da Religião 9, São Bernardo do Campo 1997, 7-40
- Mertens, Herman-Emiel, *Schoonheid is uw naam. Essay over esthetische en religieuze ervaring*, Leuven 1997
- Mertens, Herman-Emiel, *Alom en nergens. Mediteren in gedichten*, Averbode 2002
- Míguez Bonino, José, *Theologie van verdrukten*, Kampen z.j.
- Míguez Bonino, José, 'De volksvroomheid in Latijns-Amerika', in: *Concilium* (1974)2, 147-157
- Molento Ferreira, Rosângela, 'Teologia e literatura. Uma identificação ideológica e libertadora', in: *Teologia e Literatura*, Cadernos de Pós-graduação Ciências da Religião 9, São Bernardo do Campo 1997, 135-156
- Moltmann, Jürgen, *De gekruisigde God*, Bilhoven, z.j.
- Moltmann, Jürgen, *Het experiment hoop. Verkenningen*, Bilhoven 1974
- Moltmann, Jürgen, 'Open brief aan Míguez Bonino', in: *Wending* 31(1977)12, 613-624
- Nascimento Cunha do, Magali, *Contra todo silenciamento e esquecimento., Memória de uma experiência de contra-informação religiosa*, ECA (Escola de Comunicação e Artes, USP, São Paulo 1999
- Noble Tim, *Keeping the windows open. The theological method of Clodovis Boff and the problem of the alterity of the poor*, Praag 2009
- Oglesby, Carl en Shaull, Richard, *Keerpunt. Pleidooi voor revolutie*, Utrecht 1967
- Oosterhuis, Huub, *In het voorbijgaan*, Bilthoven, 1968
- Palacio, Carlos, 'Verplaatsing van de theologie, veranderingen in kerk en maatschappij. Recente wegen van de theologie in Brazilië', in: *Concilium* (2002)3, 72-78
- Pereira da Silva, Jessé, 'A mística do princípio protestante em Paul Tillich', in: *Pastoral e mística*, Cadernos de Pós-Graduação Ciências da Religião 8, São Bernardo do Campo 1995, 49-66
- Pixley, Jorge, '¿Tienen los protestantes algo que dar a la teología en América Latina?', in: *Boletín Informativo del Centro Basilea de Investigaciones y Apoyo* 16(3004)
- Prien, Hans-Jürgen, 'Bevrijdend handelen in de kerkgeschiedenis van Latijns-Amerika', in: Jacques van Nieuwenhoven e.a. (red.), *Bevrijding en christelijk geloof in Latijns-Amerika en Nederland*, Baarn, 1980, 34-54
- Prien, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca 1985
- Prooijen van, Ton, *Limping but blessed. Jürgen Moltmann's Search for a Liberating*

- Anthropology*, Amsterdam 2004
- Richard, Pablo, 'Theology in the Theology of Liberation', in: Ignacio Ellacuría en Jon Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll 1993, 150-168
- Santa Ana de, Julio, *Protestantismo, Cultura y Sociedad*, Buenos Aires 1970
- Santa Ana de, Julio, 'The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation', in: *The Ecumenical Review*, 28(1976)2, 188-197
- Schalkwijk, Frans L., *Igreja e estado no Brasil holandês*, São Paulo 1986
- Schillebeeckx, Edward, *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977(2)
- Schmidt, Ervino, 'Teologia no Brasil - análise histórico-sistemática', in: *Teologia no Brasil: teoria e prática*, ASTE, São Bernardo do Campo 1985, 19-32
- Schuurman, Bert (L.), 'Protestanten in Latijns-Amerika', in: *Wereld en Zending* 1(1972)2, 129-147
- Schuurman, Bert (L.), 'Nuances in de bevrijdingstheologie', in: *Wereld en Zending* 6(1977)4, 304-318
- Schuurman, Bert (L.), 'Bonhoeffer en de 'periferie'. Iets over het lezen van Dietrich Bonhoeffer in Latijns-Amerika', in: A.G. Baas e.a., *Werken met Bonhoeffer*, Baarn 1979, 128-157
- Schuurman, Bert (L.), 'Het grote visioen en de kleine daad, Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie nu', in: *Volzin* 4(2005)13, 28-31
- Segundo, Juan Luis, *Liberation of Theology*, Maryknoll 1976
- Shaul, Richard, *Cristianismo e Revolução Social*, São Paulo 1953
- Shaul, Richard, 'Revolutionaire verandering in theologisch perspectief', in: Harvey Cox (inl.), *Kerk en revolutie*, Baarn 1968, 16-33
- Shaul, Richard, 'A forma da Igreja na nova Diáspora', in: CEDI (ed.), *De dentro do furacão. Richard Shaul e os primórdios da Teologia da Libertação*, São Paulo 1985, 135-154
- Shaul, Richard, 'O dinamismo da religião cristã', in: CEDI (ed.), *De dentro do furacão*, São Paulo 1985, 175-180
- Shaul, Richard, 'Entre Jesus e Marx: Reflexões sobre os anos que passei no Brasil', in: CEDI (ed.), *De dentro do furacão*, 183-210
- Shinn, Roger L., 'Revolution', in: Nicholas Lossky (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva 2002(2), 987-990.
- Silesius, Angelus, *De Hemelse Zwerver*, vertaald door Hilbrandt Boschma, Deventer, 1952
- Stoll, David, *Is Latin America turning Protestant?*, Berkeley and Los Angeles 1990
- Streck, Danilo R., 'Uma prática em busca de teoria: reflexões sobre os sentidos da educação cristã', in: *Estudos de Religião* XI(dezembro 1996)12, 45-60
- Sung, Jung Mo, *Desejo, Mercado e Religião*, Petrópolis 1998
- Trigo, Pedro, 'Teologia narrativa no novo romance latino-americano', in: Pablo Richard (ed.), *Raízes da teologia latino-americana*, São Paulo 1987, 223-336
- Troch, Lieve, 'Feministische theologie en spiritualiteit als wereldwijde beweging voor verandering', in: *Allerwegen* 29(1998)32, 4-12
- Troch, Lieve, 'Ecclesiogenesis: The patchwork of New Religious Communities in

- Brazil', in: *Exchange* 33(2004)54-72
- Troch, Lieve (org.), *Passos com paixão. Uma teologia do Dia-a-Dia*, São Bernardo do Campo 2007
- Verkuyl, Johannes, 'Een specimen van 'Theologia in loco' uit Latijns-Amerika: Rubem Alves, A Theology of Human Hope.', in: *Wereld en Zending* 1(1972)2, 164-167
- Verkuyl, Johannes, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, Kampen 1975
- Vijver, Henk W., *Theologie en Bevrijding*, Amsterdam 1985
- Vijver, Henk W., 'Uitdagingen voor de theologie in Latijns-Amerika', in: K.U. Gäbler (ed.), *Geloof dat te denken geeft. Opstellen aangeboden aan H.M. Kuitert*, Baarn 1989, 275-289
- Vroom, Hendrik M., 'On being 'Reformed'', in: *Reformed World*, 58(December 2008)4, 189-206
- Wit de, Hans (J.H.), *Leerlingen van de armen. Een onderzoek naar de betekenis van de Latijnsamerikaanse volkse lezing van de bijbel in de hermeneutische ontwerpen van C. Mesters, J.S. Croatto en M. Schwantes*, Zaandam 1991
- Wright, Delora Jan, *O coronel tem um segredo*, Petrópolis 1993

SAMENVATTING

Centraal in deze studie staan de persoon en het werk van Rubem Alves (1933). Daarbij is de vraag aan de orde welke theologische noties te herkennen zijn in Alves' ontwikkelingsgang van theoloog van de bevrijding naar theoloog van het alledaagse. De studie is geschreven vanuit de veronderstelling dat Alves juist door zijn uittocht uit de meer traditionele (academische) theologie een bijdrage levert aan een Latijns-Amerikaanse én Westerse theologie van het alledaagse.

Rubem Alves is een Braziliaanse protestantse theoloog van de bevrijding. De vier facetten van deze kwalificatie, Braziliaans, protestants, theoloog en theoloog van de bevrijding, zijn niet zonder meer nevenschikkend en ook hun mogelijk onderling verband zal niet door iedereen worden gedeeld. Facetten en onderling verband vatten wel samen wat Alves in ieder geval in eigen ogen is. Rubem Alves is Braziliaan en protestant, in ieder geval van geboorte. Hij is protestant ook uit overtuiging en – zo stelt hij zichzelf voor – theoloog van beroep. Sommigen vinden hem als theoloog niet Braziliaans genoeg, anderen onvoldoende bevrijdingstheoloog, weer anderen geen theoloog (meer). Alves beschouwt zichzelf als theoloog van de bevrijding, maar dan heterodox, een kwalificatie die hij ook zijn latere psychoanalytische praktijk toeschrijft. Opgeleid als theoloog, geschoold als psychoanalyticus is hij het grootste deel van zijn arbeidzame leven in de eerste plaats filosoof. Hij was als docent verbonden aan de Universiteit van Campinas. Bekend en gelezen wordt hij vooral als columnist, publicist, schrijver van kinderverhalen, liturgische teksten, polemist op het gebied van toegang tot en kwaliteit van onderwijs.

Hoofdstuk I is een inleidende beschrijving van Rubem Alves' leven en werken, van de politieke en kerkelijke context van zijn theologie. Om te beginnen de context van Brazilië, met bijzondere aandacht voor de periode van de militaire dictatuur (1964-1985), een periode die min of meer samenvalt met Alves' werkzame leven. In de geschiedenis van het moderne Brazilië zijn verschillende constanten aan te wijzen die bepalend zijn geweest en misschien nog altijd zijn voor de maatschappelijke verhoudingen.

Eén daarvan is de tegenstelling tussen arm en rijk. De inkomensongelijkheid in Brazilië is één van de grootste van de geïndustrialiseerde landen. Geografisch is er de tegenstelling tussen het welvarende zuiden en het verarmde noordoosten dat desondanks veel politieke invloed bleef houden. Binnenlandse migratie hoort bij die tegenstelling, zoals ook uit Alves' familiegeschiedenis blijkt.

Brazilië's geschiedenis is een geschiedenis van revoluties, van de revolutie tegen de monarchie, van de strijd om de macht tussen deelstaten, van de greep naar de macht door militairen. Hoofdrolspeeler in die geschiedenis is Getúlio Vargas, leider van de revolutie van 1930, architect van de Nieuwe Staat en daarmee voorloper van zowel de snelle maatschappelijke veranderingen in de periode 1956-1965 als de militaire staatsgreep van de 1964. In de geschiedenis van conflicten tussen president en

parlement, tussen deelstaten en politici is er ook die van conflicten in de verhouding tussen kerk en staat. Daarin spelen onder anderen keizer Pedro II en de presidenten Vargas en Dutra een rol, de eerste met name in het proces van scheiding tussen kerk en staat. Daartegenover decreeteert Vargas een grondwet waarin de rooms-katholieke kerk voorrechten terugkrijgt. In de periode van herdemocratisering onder Dutra wordt de grondwet herzien en worden kerk en staat opnieuw gescheiden. De scheiding tussen kerk en staat betekent in feite de erkenning van de rechten van religieuze minderheden, waaronder de protestantse minderheid. Die erkenning legt in ieder geval de basis voor de ontwikkeling van het kleurrijke scala van megagrote tot heel kleinschalige kerkgenootschappen. Alves' referentiekader is dat van de *Igreja Presbiteriana do Brasil*, een kerk die aanvankelijk model staat voor de openingen in oecumenische verbanden binnen en buiten Brazilië, maar daarna voorop gaat in de toepassing van dictatoriale onderdrukkingsmechanismen.

Alves' theologische opleiding staat, met name door de invloed van de persoon en het onderwijs van Richard Shaull, Noord-Amerikaans theoloog van de revolutie, in het teken van een kerkelijk klimaat van vernieuwing. In de jaren van zijn predikantschap is Alves actief betrokken bij de (internationale) christelijke studentenbeweging en bij het organiseren van en deelnemen aan nationale en continentale interkerkelijke conferenties. Van invloed op Alves theologisch-kerkelijke plaats en perspectief is vooral de oprichting van de ISAL (*Igreja e Sociedade em América Latina*) in 1961. Vanaf het begin is Alves betrokken bij de ISAL dat als een geïnstitutionaliseerd platform van de oecumenische beweging in Latijns-Amerika in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw een belangrijke rol speelt in een nieuw spreken over God en een nieuwe visie op de geloofsgemeenschap. Tegen die achtergrond schrijft Alves zijn M.Div.-scriptie *A Theological Interpretation of the Meaning of Revolution in Brazil*, waarin hij de revolutionaire situatie van het Brazilië van president Goulart (1961-1964) theologisch interpreteert.

De staatsgreep van 31 maart 1964 betekent voor Alves niet alleen het begin van een periode van politieke onzekerheid maar ook van verwijdering tussen hem en het kerkelijk-theologisch kader. De Braziliaanse dictatuur brengt onderdrukking en ballingschap voor critici. De dictatuur verscherpt de tegenstellingen binnen en tussen kerken, tussen kerkelijke organisaties en de overheid. De geschiedenis van de Braziliaanse oecumenische beweging wordt daardoor een geschiedenis van oppositie tegen het militair bewind. Alves raakt daarbij heel persoonlijk betrokken. Zo is Alves' levensgang en theologische ontwikkeling onmiskenbaar verbonden met de geschiedenis van Brazilië en van de Braziliaanse kerken en aan kerken gerelateerde initiatieven.

Na de inleidingen in de meer algemene politieke context en die in het Braziliaanse protestantisme en de oecumenische beweging, volgt de meer persoonlijke en theologische biografie van Alves. Deze biografie is naar Alves' eigen woorden een optelsom van een viertal metamorfosen rond drie belangrijke keerpunten in zijn leven. Hij doelt daarbij op de jaren 1953 (theologiestudie), 1964 (ballingschap) en 1974 (hoogleraarschap).

In het tweede hoofdstuk wordt Alves' theologische ontwikkeling beschreven op grond van een indeling in drie periodes en aan de hand van een aantal thema's en

kernwoorden.

De indeling in drie perioden is voor de eerste periode (1961-1974) gebaseerd op Alves' eigen biografisch schema. Het onderscheid tussen een tweede (1974-1990) en derde periode (vanaf 1990) is meer thematisch, gerelateerd aan Alves' belangrijkste publicaties.

Alves geeft bij herhaling aan dat het centrale thema van zijn werk de incarnatie is, het thema van het lichaam, van het leven. Binnen deze incarnatietheologie is het kernwoord 'hoop', óók in de meer wetenschappelijke studies die hij aan (de sociologie en psychologie en filosofie van) de religie wijdt. Alle andere kernwoorden: ontwikkeling, verbeelding en spel, heimwee en verlangen, poëzie en profetie, zijn variaties op dat ene kernwoord van de hoop. Aan theologie doen, zegt Alves, is beslissen over de fronten waarop gestreden moet worden. Het front waarop gestreden wordt, is breed; even breed als het leven. Alves stelt vast dat zijn eerste boek reeds al de thema's bevat die hij belangrijk vindt; alles wat er op volgt, is variatie op dat ene thema van het leven dat de moeite waard is.

In de eerste periode staat *A Theology of Human Hope* centraal. Het is Alves' dissertatie en eerste boek. Het wordt het boek waarmee hij zijn naam vestigt en zijn, al dan niet gezochte, faam als protestants en Braziliaans bevrijdingstheoloog. Gestimuleerd door de theologie van de revolutie en de veranderingen in plaats en perspectief van kerken en geloofsgemeenschappen werkt Alves zijn theologie van de hoop uit als een eigen, door Latijns-Amerika bepaald, antwoord op de theologische uitdaging van de jaren zestig van de twintigste eeuw. Alves zoekt daarbij heel concreet aansluiting bij de grote politieke thema's van die periode: ontwikkeling-ontwikkeling, onderdrukking-bevrijding. Het kernwoord 'hoop' concretiseert hij in beschouwingen over de geloofsgemeenschap en het Koninkrijk van God.

Alves beschouwt *A Theology of Human Hope* niet alleen als de afronding van zijn theologische studie en kerkelijke loopbaan, maar als een theologische onderbouwing van de gemeenschap van de hoop die de gemeenschap van de Geest is. Hij wilde een inleiding in de ecclesiologie schrijven als uitdrukking van zijn deelname aan een geloofsgemeenschap van christenen die met pijn en moeite proberen te ontdekken hoe ze trouw kunnen blijven aan hun geloofstaal in hun betrokkenheid bij de bevrijding van mensen.

Het proefschrift moet duidelijk maken dat een christelijke geloofsgemeenschap die de bevrijding van mensen als *ultimate concern* heeft, een nieuwe, eigen, taal moet ontwikkelen. Daardoor onderscheidt zij zich van andersdenkenden en verbindt ze zich tegelijkertijd met gelijkgezinden. Alves noemt in zijn proefschrift die nieuwe taal van de geloofsgemeenschap, die hij eerder de taal van het radicaal utopisme noemde, de taal van het messiaans humanisme.

Een belangrijk deel van de eerste periode, ingegaan als een zoektocht naar nieuwe theologische inhoud, wordt gekleurd door de pijnlijke ervaringen van zijn ballingschap. *Tomorrows' Child* is Alves' tweede boek en een analyse van een gefrustreerde generatie, zoals hij de generatie waartoe hij behoort, zelf noemt. Het gaat daarin opnieuw om de geloofsgemeenschap als gemeenschap van de hoop, draagster van de reeds aangebroken toekomst. Het is de geloofsgemeenschap die de weg naar de toekomst wijst, naar de bevrijding uit de ballingschap, naar de verbeelding aan de

macht.

Vanaf Alves' definitieve terugkeer naar Brazilië en zijn academische aanstelling (1974) ligt in de tweede periode het accent meer op publicaties op godsdienstwetenschappelijk (godsdienstsociologisch) terrein, en wordt het theologisch werk steeds meditatiever, poëtischer. De Edward Cadbury-lezingen van 1990 markeren de overgang naar een derde periode, een literair gesproken vruchtbare periode, waarin Alves op velerlei terrein publiceert. Tegenover het bevrijdingstheologische denken dat hij associeert met de hitte van de dag, verbindt Alves zijn latere wijze van reflecteren graag met de schemering, het moment bij uitstek waarop mensen mijmeren over de dingen van de bijna voorbijge dag. Alves komt in zijn publicaties in deze periode geregeld terug op zijn persoonlijke ontwikkeling als theoloog, op zijn persoonlijke visie op wat theologie is of zou moeten zijn. In die zin is er een duidelijke lijn te trekken van een theologie van de ontwikkeling naar een theologie van de schemering of van het alledaagse, zoals Alves zijn theologie later is gaan noemen. Theologie waarin het leven eerder gave dan opgave is, eerder genieten dan strijd. Theologie is volgens Alves de uitdrukking van wat mensen ten diepste beweegt, het scheppen van een wereld met menselijke betekenis, een wereld van liefde. Daarom moeten we boven onszelf, boven onze biografie uitgroeien. Theologie, zegt Alves, is een poging om de biografie door middel van de geschiedenis te veroveren, onder meer door de dialoog met de relevante anderen zo breed mogelijk te voeren.

In samenhang met de biografische schets in het eerste hoofdstuk en het thematisch overzicht van Alves' belangrijkste publicaties in hoofdstuk II wordt in het derde hoofdstuk ingegaan op de achtergrond en actualiteit van de thema's die Alves beschouwt als de constanten in zijn werk. Alves' thema's worden behandeld in hun relatie tot achtereenvolgens de theologieën van de revolutie, hoop en bevrijding. Ze worden uiteindelijk samengevat in het centrale thema van de incarnatie. Alves ontwikkelt zijn theologie in dialoog met zowel de kerkelijk-theologische als maatschappelijke ontwikkelingen van zijn directe omgeving en tijd. Dat geldt om te beginnen voor de kerkelijk-theologische omgeving waarin hij opgroeit. In de eerste paragraaf van hoofdstuk III komen Alves' protestantse context en de fundamentele rol die de Noord-Amerikaanse theoloog Richard Shaull daarin speelt, aan de orde. Shaulls theologie van de revolutie is ook een gemeentetheologie; ze biedt Alves de mogelijkheid zijn visie op de 'kerk in de diaspora' uit te werken in een ecclesiologie die de traditionele grenzen van kerk en denominatie overstijgt. Alves noemt zijn dissertatie *A Theology of Human Hope* een meditatie over de mogelijkheid van bevrijding en een fundament voor hoop. Heel concreet legt hij hierin het verband met de theologie van de hoop en de theologie van de bevrijding. Alves ontwikkelt zijn theologie in het debat met Jürgen Moltmann (paragraaf 2) en in het bredere verband van de Latijns-Amerikaanse theologische reflectie op de relatie tussen kerk en wereld (paragraaf 3). In paragraaf 3 wordt de vraag gesteld of en hoe Alves' theologie een theologie van de bevrijding is. Alves brengt vervolgens de begrippen hoop en bevrijding samen in het thema van de incarnatie (paragraaf 4). Dan zijn persoonlijke geloofsbeleving, ervaring en verlangen uitgangspunt geworden voor een theologie van het alledaagse.

In hoofdstuk IV gaat het over het alledaagse als metafoor én als de concrete werkelijkheid waarin mensen God ervaren en over God spreken. Voor Alves is de hoogste waarde die van het leven zélf, niet het leven in abstracte zin, maar heel concreet het lichaam, het leven in alle volheid. Daarom kunnen hoop en bevrijding niet anders dan gericht zijn op het scheppen van leven, van een wereld met menselijke betekenis, van ruimte voor de ontmoeting met anderen en met God. Alves verbindt incarnatie met Gods verlangen om mens te worden en het verlangen van mensen naar God. Daarom is Alves de uitgangspunten voor zijn theologie steeds dicht bij zichzelf gaan zoeken, bij de concrete werkelijkheid, bij het leven van mensen, bij het leven van alledag. Daarom ook stelt Alves dat poëtische taal, de taal die het onzegbare zegt en het onbenoembare benoemt, de taal is die bij uitstek geschikt is voor het verwoorden, delen en verbinden van persoonlijke geloofsbelevingen.

In de tweede paragraaf van het vierde hoofdstuk wordt de tegenstelling belicht tussen theologie als poëtische taal en als wetenschappelijke taal. In de derde paragraaf gaat het dan om het alledaagse als metafoor én concrete werkelijkheid waarin mensen God ervaren en over God spreken.

In hoofdstuk V wordt de som van Alves' ontwikkeling opgemaakt in drie punten.

1. Alves' theologie van het alledaagse verzet zich tegen de verwetenschappelijking, de ideologisering van de theologie, ook van de eigen Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie.

In de verschillende fasen van de geschiedenis van die bevrijdingstheologie was en is het Alves die door de muren van de eigen opleiding en over de grenzen van de eigen kring heen steeds nieuwe theologische thema's aan de orde stelde. Thema's als bevrijding en hoop, heimwee en verlangen, geloofservaring van mensen in hun omgeving en leven van alledag zijn door Alves getoonzette en beschreven theologische thema's die in een veel breder verband dan de eigen bevrijdingstheologie een plek hebben gekregen. Zo kan, in de situatie van dubbele verwezing van de theologie waaraan eerder werd gerefereerd – theologie die kerkelijk en sociaal verweesd raakt – Alves' uitgangspunt in het alledaagse een bijdrage zijn deze verwezing te boven te komen door een nieuwe verankering te zoeken. In wezen is het een theologie van de recontextualisering, van de hernieuwde toeëigening.

2. Alves' theologie van het alledaagse roept de Bijbelse wijsheidsliteratuur (Hooglied, Spreuken, Prediker) in herinnering tegen de achtergrond van Klaagliederen, Psalmen en Profeten. Door zowel zijn poëtische taal als zijn heel concrete en praktische, bijna dagelijkse commentaren op het wel en wee van de eigen omgeving doet Alves aan de Spreukendichter denken. Alves' theologie van het alledaagse is zo een theologie van de kleine bevrijding (naar Leonardo Boff) die aandacht vraagt voor de kracht en de schoonheid van het leven van alledag zonder daarbij de sociaal-economische werkelijkheid uit het oog te verliezen.

Zo is Alves' theologie-opvatting een aanzet tot een werkelijke ontmoeting met dichters, schrijvers en componisten, met de cultuur dus, de Latijns-Amerikaanse cultuur in het bijzonder.

3. Tenslotte biedt Alves' theologie van het alledaagse de gelegenheid tot ontmoeting

met Jezus van Nazareth (naar Bert Schuurman). Alves heeft geen systematische theologie willen ontwikkelen, juist niet. Zijn theologie is een theologie in fragmenten, rond thema's, associatief, intuïtief, poëtisch en onbegrensd maar altijd vanuit levenservaringen van alledag.

Door de nadruk die Alves legt op het lichaam als theologische notie voor het leven van ieder mens kunnen historisch en cultureel bepaalde christologieën worden doorbroken. Voor Alves is christologie antropologie en antropologie evenzeer christologie. Alves' theologie van het alledaagse bevat fragmenten voor een christologie die verwijst naar Gods bevrijdende aanwezigheid in het leven van gewone mensen.

Aldus weet Alves meer dan in traditionele christologieën doorgaans het geval is de particulariteit van Jezus' lichamelijke te betrekken op de universaliteit van de menselijke lichamelijke. Radicaler dan in menige avondmaalstheologie worden hier de antropologische consequenties getrokken van het 'dit is mijn lichaam', 'dit is mijn bloed', 'voor u gegeven', 'voor u vergoten'.

SUMÁRIO

O foco central desta tese é a vida e obra de Rubem Alves. A partir desta análise procura-se responder quais noções teológicas podem ser encontradas no percurso de Alves de teólogo da libertação a teólogo do cotidiano. Esta tese pressupõe que Alves a partir do seu êxodo da teologia (acadêmica) mais tradicional está contribuindo para uma teologia tanto latino-americana como ocidental do cotidiano.

Rubem Alves é um teólogo brasileiro protestante da libertação. As quatro facetas desta qualificação, brasileiro, protestante, teólogo e teólogo da libertação, não são necessariamente coordenadas e a possível conexão entre elas não será compartilhada por todos. Facetas e conexão mútuas são, isto sim, um resumo da opinião que Alves tem de si mesmo. Rubem Alves é brasileiro e protestante, pelo menos, de nascimento. Ele é protestante também por convicção e se apresenta como teólogo de profissão. Alguns acham que como teólogo não é suficientemente brasileiro, outros que não é suficientemente teólogo da libertação, outros acham que não é teólogo (não mais). Alves se considera teólogo da libertação, mas certamente heterodoxo, uma qualificação que atribui posteriormente também à sua prática psicanalítica. Formou-se teólogo e recebeu qualificação de psicanalista, antes de tudo porém, pela maior parte de sua vida profissional, é filósofo. Foi professor da Universidade de Campinas. É conhecido e lido como cronista, editor, autor de contos infantis e textos litúrgicos, polêmico na área de qualidade e acesso à educação.

Capítulo I é uma introdução à vida e obra de Rubem Alves e do contexto político e eclesial da sua teologia. Começa com o contexto do Brasil, com atenção especial ao período da ditadura militar (1964-1985), um período que mais ou menos coincide com a vida profissional de Alves. Na história do Brasil moderno pode-se distinguir várias constantes que foram e provavelmente ainda são determinantes das relações sociais. Uma delas é o contraste entre pobres e ricos. A desigualdade de renda no Brasil é uma das maiores entre os países industrializados. Do ponto de vista geográfico, há o contraste entre o sul próspero e o norte empobrecido que, ainda sim, tem muita influência política. Migração interna é parte do contraste, como mostra a própria história familiar de Alves.

A história do Brasil é uma história de revoluções, da revolução contra a monarquia, da luta pelo poder entre os estados, de golpes militares. Protagonista nessa história é Getúlio Vargas, líder da revolução de 1930, arquiteto do Estado Novo e com isso precursor tanto das rápidas mudanças sociais no período de 1956-1965 como do golpe militar de 1964. Na história de conflitos entre o presidente e o parlamento e entre estados e políticos há também a história dos conflitos na relação entre igreja e estado. É a história do imperador D. Pedro II e dos presidentes Vargas e Dutra entre outros. O imperador desempenhou um papel importante no processo de separação entre igreja e estado. Em direção contrária, Vargas decreta uma constituição em que a igreja católica volta a receber privilégios. No período da redemocratização sob

Dutra a constituição é revisada e igreja e estado são novamente separados. A separação entre igreja e estado significa de fato o reconhecimento dos direitos das minorias religiosas, entre elas a minoria protestante.

Esse reconhecimento criou o fundamento para o desenvolvimento da escala multicolorida de mega-igrejas até igrejas muito pequenas. O quadro de referência de Alves é a *Igreja Presbiteriana do Brasil*, uma igreja que inicialmente foi modelo para as aberturas às relações ecumênicas dentro e fora do Brasil, mas que posteriormente liderou na aplicação de mecanismos ditatoriais de opressão.

A formação teológica de Alves é caracterizada por um clima de renovação eclesial, particularmente pela influência da vida e do ensino de Richard Shaull, teólogo norte-americano da revolução. Nos anos do seu pastorado, Alves está ativamente envolvido no movimento (internacional) cristão de estudantes e na organização e participação de conferências inter-denominacionais nacionais e continentais. Influente no tocante ao lugar e à perspectiva teológico-eclesial de Alves é a formação em 1961 do ISAL (*Igreja e Sociedade em América Latina*). Desde o início Alves participa do ISAL, que com uma plataforma institucionalizada do movimento ecumênico na América Latina nos anos sessenta e setenta do século passado tem um papel importante no novo falar sobre Deus e numa nova visão a respeito da comunidade da fé. Com esse fundo Alves escreve a sua tese M.D. *A Theological Interpretation of the Meaning of Revolution in Brazil*, em que teologicamente interpreta a situação revolucionária do Brasil do presidente Goulart (1961-1964).

O golpe militar de 31 de março de 1964 para Alves significa não só o começo de um período de incerteza política, mas também de distanciamento entre ele e os quadros eclesial-teológicos. A ditadura brasileira traz opressão e exílio para os críticos. A ditadura aguça as contraposições dentro e fora das igrejas, entre as organizações eclesiais e o governo. A história do movimento ecumênico brasileiro torna-se, por isso, uma história de oposição contra o regime militar. Alves é envolvido neste processo de forma muito pessoal. Assim a vida e o desenvolvimento teológico de Alves são inequivocamente conectados com a história do Brasil, das igrejas brasileiras e iniciativas relacionadas com as igrejas.

Depois das introduções ao contexto político geral, ao contexto do protestantismo brasileiro e ao movimento ecumênico vem a biografia mais pessoal e teológica de Alves. Esta biografia é, segundo o mesmo Alves, a soma de quatro metamorfoses ao redor de três pontos decisivos de mudança na sua vida. Ele se refere aos anos 1953 (estudos teológicos), 1964 (exílio) e 1974 (professorado).

No segundo capítulo o desenvolvimento teológico de Alves é descrito com base em uma divisão em três períodos e com um número de temas e palavras-chave.

A divisão em três períodos está, quanto ao primeiro período (1961-1974), baseada no esquema biográfico do próprio Alves. A distinção entre um segundo período (1974-1990) e um terceiro período (a partir de 1990) é mais temática, relacionada às publicações mais importantes de Alves.

Repetidamente, Alves indica que o tema central da sua obra é a encarnação, o tema do corpo, da vida. Dentro desta teologia da encarnação a palavra-chave é

‘esperança’, inclusive nos estudos mais científicos que Alves dedica à (sociologia, psicologia e filosofia da) religião.

Todas as outras palavras-chave, desenvolvimento, imaginação e jogo, saudade e desejo, poesia e profecia, são variações dessa única palavra-chave que é a esperança. Fazer teologia, Alves diz, é decidir sobre as frentes em que se têm que lutar. A frente em que se tem que lutar é ampla; tão ampla quanto a vida. Alves constata que o seu primeiro livro já contém todos os temas que ele julga importantes; tudo o que segue é variação sobre este mesmo tema, o tema da vida que vale a pena.

No primeiro período *A Theology of Human Hope* ocupa lugar central. É a tese de doutoramento de Alves e o seu primeiro livro. Será o livro com que ele estabelece o seu nome e fama, pretendido ou não, como teólogo protestante e brasileiro da libertação. Estimulado pela teologia da revolução e as mudanças de lugar e perspectiva das igrejas e das comunidades da fé, Alves elabora a sua teologia da esperança como uma resposta apropriada, no que diz respeito à América Latina, ao desafio teológico dos anos sessenta do século vinte. Alves busca uma conexão palpável com os grandes temas políticos desse período: envolvimento-desenvolvimento, opressão-libertação. Ele torna concreta a palavra-chave ‘esperança’ nas reflexões sobre as comunidades da fé e sobre o Reino de Deus.

Alves considera *A theology of human hope* não só como a conclusão dos seus estudos teológicos e da sua carreira eclesial, mas também como fundamentação teológica da comunidade da esperança que é a comunidade do Espírito. Ele queria escrever uma introdução à eclesiologia como uma expressão da sua participação numa comunidade de cristãos que com dor e dificuldade tenta descobrir como permanecer, no seu envolvimento na libertação das pessoas, fiel à sua linguagem da fé.

A tese deveria deixar claro que uma comunidade cristã que tem como *ultimate concern* (preocupação suprema) a libertação das pessoas deve desenvolver uma nova linguagem própria. Assim, ela se distingue das pessoas de opinião contrária e se conecta às pessoas de mesmo pensamento. Na sua tese Alves chama essa nova linguagem da comunidade da fé, que anteriormente ele chamava de linguagem do utopismo radical, a linguagem do humanismo messiânico.

Uma parte importante do primeiro período, o qual se iniciou como busca de novos conteúdos teológicos, está recheada de experiências dolorosas do seu exílio.

Tomorrows' Child é o segundo livro de Alves e uma análise de uma geração frustrada, como ele chama a sua geração. É um livro que trata novamente da comunidade da fé como comunidade da esperança, portadora do futuro que já chegou. É a comunidade da fé que aponta o caminho para o futuro, para a libertação do exílio, para o poder da imaginação.

Desde o retorno definitivo de Alves para o Brasil e a sua nomeação acadêmica (1974) a ênfase no segundo período está mais nas publicações na área das ciências da religião (sociologia da religião). A obra teológica torna-se mais meditativa e poética. As palestras Edward Cadbury em 1990 (*The Poet, The Warrior, The Prophet*) marcam a transição a um terceiro período, um período que em termos literários é muito produtivo, em que Alves publica em muitas áreas. Em oposição à

teologia da libertação que ele associa com o calor do meio-dia Alves prefere conectar a sua maneira de refletir posterior com o crepúsculo, o momento preciso em que as pessoas meditam sobre as coisas do dia quase findo. Nas suas publicações neste período Alves volta a escrever repetidamente sobre o seu desenvolvimento pessoal como teólogo, sobre a sua visão pessoal em relação ao que a teologia é ou deveria ser.

Neste sentido é possível identificar claramente uma linha progressiva de uma teologia do desenvolvimento a uma teologia do crepúsculo ou teologia do cotidiano, como Alves denomina a sua teologia posterior. Teologia em que a vida é mais dom que encargo, mais desfrutar que lutar. Segundo Alves, teologia é a expressão do que na profundidade do ser motiva as pessoas, a criação de um mundo de significação humana, um mundo de amor. Por isso, temos que ir além de nós mesmos, da nossa biografia. Alves diz que a teologia é um esforço para conquistar a biografia por meio da história, por entrar no diálogo mais amplo possível com os 'outros relevantes'.

Em conexão com o esboço biográfico no primeiro capítulo e o resumo temático das publicações mais importantes de Alves no capítulo II, o terceiro capítulo trata do fundo e da atualidade dos temas que por Alves são considerados como constantes na sua obra. Os temas de Alves são tratados na sua relação com as teologias da revolução, esperança e libertação respectivamente. No final eles são resumidos no tema central da encarnação. Alves desenvolve a sua teologia em diálogo com os desenvolvimentos tanto eclesialógico-teológicos como sociais de seu tempo e ambiente. Isso vale, de início, para o contexto eclesialógico-teológico em que Alves é formado. O primeiro parágrafo do capítulo III trata do contexto protestante de Alves e o papel fundamental que aí desempenha o teólogo norte-americano Richard Shaull. A teologia da revolução de Shaull é também uma teologia da comunidade; ela oferece a Alves a possibilidade de elaborar a sua visão sobre a 'igreja em diáspora' numa eclesiologia que transcende as fronteiras tradicionais da igreja e denominação. Alves considera a sua tese *Theology of Human Hope* uma meditação sobre a possibilidade de libertação e uma fundamentação para a esperança. De modo concreto ele faz a conexão entre a teologia da libertação com a teologia da esperança. Alves desenvolve a sua teologia no debate com Jürgen Moltmann (parágrafo 2) e no contexto mais amplo da reflexão teológica latino-americana sobre a relação entre igreja e mundo (parágrafo 3). Parágrafo 3 continua com a pergunta se e como a teologia de Alves é uma teologia da libertação. Alves depois reúne os conceitos da esperança e da libertação no tema da encarnação (parágrafo 4). Vivência pessoal da fé, experiência e desejo são então pontos de partida para uma teologia do cotidiano.

Capítulo IV fala sobre o cotidiano como metáfora e realidade concreta em que as pessoas experimentam Deus e falam sobre Deus. Para Alves o valor mais elevado é a própria vida, não a vida num sentido abstrato, mas, de modo bem concreto, o corpo, a vida em abundância. Por isso, esperança e libertação só podem ser voltadas à criação da vida, a um mundo de significação humana, ao espaço para o encontro com os outros e com Deus. Alves relaciona encarnação com o desejo de Deus por ser homem e o desejo das pessoas por Deus. Alves, então, busca os pontos de

partida para a sua teologia mais próximo dele mesmo, da realidade concreta, da vida das pessoas, da vida cotidiana. Por conseguinte, Alves também constata que a linguagem poética, a linguagem que fala o inefável e nomeia o inominável, é a linguagem eminentemente adequada para verbalizar, compartilhar e relacionar as vivências pessoais da fé.

O segundo parágrafo do capítulo IV ilumina o contraste entre a teologia como linguagem poética e linguagem científica. O terceiro parágrafo trata do cotidiano como metáfora e realidade concreta em que as pessoas experimentam Deus e falam sobre Deus.

No capítulo V a suma do desenvolvimento de Alves é feito em três pontos.

1. A teologia de Alves se opõe contra a ‘cientificação’ e ideologização da teologia, também da própria teologia latino-americana da libertação. Nas diferentes fases da história dessa teologia da libertação foi e é Alves que repetidamente através dos muros do próprio seminário e das fronteiras do próprio círculo apresenta novos temas teológicos. Temas como libertação e esperança, saudade e desejo, experiência de fé das pessoas no seu ambiente e vida cotidiana são compostos e descritos por Alves como temas teológicos que passam a ter lugar num contexto mais amplo que a própria teologia da libertação. Assim, numa situação de ‘orfandade’ dupla da teologia – teologia que fica órfã eclesial e socialmente – o cotidiano como ponto de partida de Alves pode ser uma contribuição para superar essa orfandade por buscar uma nova ancoragem. Essencialmente é uma teologia da re-contextualização, de uma apropriação renovada.

2. A teologia do cotidiano de Alves evoca a literatura bíblica sapiencial (Cântico dos Cânticos, Provérbios, Eclesiastes) tendo como fundo as Lamentações, Salmos e Profetas. Portanto, através de sua linguagem poética assim como através dos seus comentários concretos e práticos, quase igual anotações de diário, sobre os altos e baixos do seu próprio ambiente Alves faz recordar o autor dos Provérbios. A teologia do cotidiano de Alves assim é uma teologia da pequena libertação (segundo Leonardo Boff) que chama a atenção pela força e a beleza da vida cotidiana sem perder de vista a realidade socioeconômica. Assim o conceito teológico de Alves é um passo a mais na direção de um encontro real com poetas, escritores e compositores, com a cultura em geral e a cultura latino-americana em particular.

3. Finalmente a teologia do cotidiano de Alves oferece a oportunidade de encontro com o Jesus de Nazaré (segundo Bert Schuurman). Alves não tem procurado desenvolver uma teologia sistemática, muito pelo contrário. A sua teologia é uma teologia em fragmentos, ao redor de temas, associativa, intuitiva, poética, ilimitada, mas sempre desde as experiências da vida cotidiana.

Pela ênfase que Alves põe no corpo como noção teológica da vida de cada pessoa, certas cristologias histórica e culturalmente determinadas podem ser desconstruídas. Para Alves cristologia é antropologia e igualmente antropologia é cristologia. A teologia do cotidiano de Alves contém fragmentos para uma cristologia que aponta para a presença libertadora de Deus na vida de pessoas comuns.

Assim Alves sabe relacionar, mais do que é o caso das cristologias tradicionais em geral, a particularidade da corporeidade de Jesus à universalidade da corporeidade humana. Mais radical que em muitas teologias eucarísticas, ele tira as conseqüências antropológicas de 'isto é o meu corpo', 'isto é o meu sangue', 'entregue em favor de vocês', 'derramado em favor de vocês'.

SUMMARY

This study deals with the person and writings of Rubem Alves (1933) and seeks specifically to delineate and define the theological notions that emerged from Alves' thinking during his passage from theologian of liberation to theologian of ordinary, everyday life. The hypothesis of this study is that in taking leave of a more traditional (academic) theology Alves provided the foundation and key structural supports for a Latin American and Western theology of quotidian life (*teologia do cotidiano*).

Rubem Alves is a Brazilian Protestant liberation theologian. These qualifications, Brazilian, Protestant, and liberation theologian, are not necessarily coordinate, and not all commentators are agreed on the matter of their possible interaction. However that may be, these modifiers and their interrelationship do summarize Alves' self image. Rubem Alves is Brazilian and Protestant, by birth at least.

He is Protestant by conviction as well, and he presents himself as a theologian by profession. Some do not consider him sufficiently Brazilian, others deem him wanting as liberation theologian, and still others think he is no longer a theologian at all. Alves considers himself to be a liberation theologian, albeit a heterodox one, the same qualification he applies later to his psychoanalytical practice. Educated as a theologian, trained as a psychoanalyst, he has worked first and foremost as a philosopher for the greatest part of his professional life. He was a professor at Campinas University. He became well-known and widely read as a columnist, a publicist, a writer of children's stories and liturgical texts, and polemicist in discussions regarding access to and quality of education.

Chapter I consists of an introduction to Alves' life and work and the political and ecclesiastical context of his theology. It begins with a description of the context of Brazil, in which specific attention is given to the period of the military dictatorship (1964-1985), a period which more or less coincides with Alves' professional life. In the history of modern Brazil there are various constants to be distinguished which determined social relations and perhaps continue to do so. One of these is the contrast between poor and rich. The income disparity in Brazil is one of the most significant of the world's industrialized countries. Geographically there is a great contrast between the prosperous South and the impoverished North, which nevertheless continues to exercise a great deal of political influence. Domestic migration goes hand in hand with this latter disparity, as Alves' family history shows.

The history of Brazil is a history of revolutions: that against the monarchy, that involving the struggle for power between the federal states, that of the military coup. One of those who played a principal part in that history was Getúlio Vargas, leader of the 1930 revolution, architect of the New State and hence precursor of both the rapid social changes that took place in the period from 1956 to 1965 and the military coup of 1964. In addition to the history of conflicts between president and parlia-

ment, between federal states and national politicians, there is also that of conflicts with respect to the relation between church and state.

Emperor Pedro II and presidents Vargas and Dutra played a leading role in this history, the emperor particularly in the process of separation of church and state. Vargas played the opposite role by promulgating a constitution by which the Roman Catholic Church regained its special status and privileges. In the period of redemocratization under Dutra the constitution was revised, whereby church and state were once again separated. The separation of church and state in fact meant the recognition of religious minorities such as those of Protestant conviction. Whatever else it may have resulted in, that recognition laid the foundation for the emergence of a colourful array of ecclesiastical entities ranging from megachurches to ultra-small denominations.

Alves' frame of reference is that of the *Igreja Presbiteriana do Brasil*, a denomination that initially served as a model of ecumenical openness within and outside of Brazil, but afterwards played a leading role in the application of the mechanisms of dictatorial oppression.

Alves' theological education was influenced by both the person and the teaching of Richard Shaull, the North American theologian of revolution who worked within an ecclesiastical climate of renovation. During the years of his pastorate Alves was actively involved in the (international) Christian student movement and the organization of and participation in national and continental interdenominational conferences. More specifically, Alves' theological-ecclesial perspective and stance were influenced by the new ways of thinking and speaking about God and the community of believers within ISAL (*Igreja e Sociedade em América Latina*, Church and Society in Latin America), which as an institutionalized platform of the ecumenical movement played an important role in Latin America in the sixties and seventies and in which Alves was involved from the very beginning.

It is against that background that Alves wrote his Master of Divinity thesis, *A Theological Interpretation of the Meaning of Revolution in Brazil*, which focuses on the revolutionary situation of Brazil during the presidency of Goulart (1961-1964).

For Alves the coup d'état of March 31 1964 constitutes not only the beginning of a period of political insecurity, but also of personal alienation from the church and theology. The Brazilian dictatorship resulted in oppression and exile for its critics and sharpened the divisions and conflict within and among churches and between church organizations and the government. As a consequence the history of the Brazilian ecumenical movement turned out to be a history of opposition against the military regime, in which Alves became very personally involved. It is unmistakably clear that the course of Alves' life and his theological development have been closely bound up with the history of Brazil, the Brazilian churches and church-related initiatives.

The introductory paragraphs dealing with the general political context of Brazil and that of Brazilian Protestantism and the ecumenical movement are followed by an account of Alves' more personal and theological biography. In Alves' own words this biography can be represented as the sum of four metamorphoses related to three

important turning-points in his life: 1953 (theological studies), 1964 (exile), and 1974 (professorate).

The second chapter consists of a description of Alves' theological development. This development is divided into three periods and elucidated by means of a number of themes and keywords. The first period, from 1961 to 1974, covers Alves' biography proper; the second, from 1974 to 1990, and third, from 1990 on, are related to Alves most important publications and are thus more thematic in nature.

Repeatedly Alves indicates that the central theme of his writings is incarnation, the body, human life. The keyword of this incarnation theology and also of the more scholarly studies Alves devotes to (the sociology, psychology and philosophy of) religion is 'hope.'

All other keywords: development, imagination and play, nostalgia and yearning, poetics and prophecy, are variations on that one keyword of hope. Doing theology, Alves says, is making decisions as to the battlefronts where the struggle must be fought, battlefronts that add up to one extended front as broad as life itself. Alves states that his first book already contains all the themes which are important to him; everything that follows is a variation on one central theme: life that is worthwhile.

Central in the first period is Alves' doctoral thesis and first book *A Theology of Human Hope*. This was the book by which he became known and which established him as a Protestant Brazilian liberation theologian.

Stimulated by the theology of revolution and the changes in stance and perspective of the various churches and faith communities, Alves elaborated his theology of hope as a distinctive Latin American answer to the theological challenge of the sixties of the twentieth century by specifically addressing the big political issues of that period: development-underdevelopment, oppression-liberation. He crystallized the key concept 'hope' in his reflections on the community of believers and the Kingdom of God.

Alves views *A Theology of Human Hope* not only as the completion of his theological studies and ecclesiastical career, but also as the theological foundation for the community of hope which is the community of the Holy Spirit. His intention was to write an introduction to ecclesiology as an expression of his participation in a community of Christians which takes great pains to discover how it can be faithful to its language of faith while working for the liberation of people.

In his dissertation Alves stressed that the Christian faith community whose *ultimate concern* is the liberation of people must develop a new and appropriate language, thereby distinguishing itself from those with other views and at the same time allying itself with the like-minded. Alves calls this new language of the faith community, which he previously termed the language of radical utopism, the language of messianic humanism.

A great part of the first period, which started as a quest for new theological content, was coloured by the painful experiences of his exile. Alves' second book, *Tomorrow's Child*, is an analysis of what he calls the frustrated generation, to which he

himself belonged. It too treats of the community of believers as community of hope, the vehicle of the future already come, the community of faith which points the way to the future, to liberation from exile, to the power of imagination.

During the second period, dating from the time of Alves' definitive return to Brazil until his academic appointment in 1974, the emphasis fell on work in the area of religious studies such as sociology of religion. His theological work took on a more meditative and poetic character. The Edward Cadbury lectures in 1990 marked the transition to a period of prolific writing during which Alves produced publications in a variety of areas. In contrast to the way of thinking characteristic of liberation theology, which he associates with the heat of the day, Alves relates his later mode of reflection to the twilight hours, the particular time when people muse about the things of the day nearly gone.

In his publications from this period Alves keeps coming back to his personal development as theologian, to his personal vision of what theology is or should be. One can see a clear line in his work leading from a theology of development to a theology of twilight or of the everyday, a theology which views life more as gift than task, more as source of enjoyment than struggle. For Alves theology is or ought to be the expression of what motivates people most deeply, and should contribute to the creation of a world shot through with humanity, a world of love. To that end we must outgrow ourselves, rise above our own biography. Theology, Alves says, is an effort to overcome biography by means of history, by engaging as broadly as possible in dialogue with 'relevant others.'

In close connection with the biographical outline in the first chapter and the thematic survey of Alves' most important publications in chapter II, the third chapter deals with the background and topicality of the themes Alves considers to be constants in his work. These themes, which in the end cohere in the central theme of the incarnation, are examined in their relation to the theologies of revolution, hope and liberation respectively. Alves evolved his theology in dialogue with the ecclesiastical, theological and social developments that took place in his direct context and time, beginning with the church and faith environment in which he grew up. The first paragraph of chapter III concerns itself with Alves' Protestant context and the fundamental role the North American theologian Richard Shaull played in it. Shaull's theology of revolution is also a theology of the community of believers, which offered Alves the possibility of elaborating his view of the church as 'church in dispersion,' an ecclesiology that transcends the traditional limits of church and denomination. Alves called his dissertation, *A Theology of Human Hope*, a meditation on the possibility of liberation and a foundation for hope, thereby relating it specifically and materially to the theology of hope and the theology of liberation. Paragraph 2 shows how Alves developed his theology in debate with Jürgen Moltmann and the wider framework of the Latin American theological reflection on the relation between church and world. In paragraph 3 the question is posed whether and, if so, in what sense Alves' theology can be viewed as a theology of liberation. Paragraph 4 describes the way in which Alves brings the notions of hope and liberation together in the theme of incarnation. It is clear that his personal faith, experience and longing

form the undergirding of and the stimulus for the elaboration of a quotidian theology, a theology of the everyday.

Chapter IV deals with Alves' view of everyday life as a metaphor and as the concrete reality in which people experience God and speak about God. For Alves the most important value on earth is life itself, not life in an abstract sense, but in a tangible bodily sense, life in all its fullness. That is why the pursuit of life—the establishment of a world filled with the substance and quality of humanity, the promotion of openness to encounter with others and with God—can be the only orientation and aim of hope and liberation. Alves connects incarnation with the desire of God to become human and with the longing of people for God. For this reason Alves sought to locate the point of departure for his theology closer to himself, to the concrete reality of people's existence, to everyday life. And it is on that account, too, that Alves views poetic language—the speech that expresses the inexpressible and names the unnameable—to be preeminently suited for articulating, relating and sharing personal experiences of faith.

The second paragraph of chapter IV offers an explication of the contrast between theology as poetic idiom and as scholarly language. The third paragraph deals with the concept of everyday life as metaphor and as concrete reality in which people experience and speak about God.

In chapter V Alves' development is summarized in the form of three points.

1. Alves' theology of quotidian life stands in opposition to the academic professionalization and ideologization of theology, such as that of the theology of liberation advanced in recent decades in Latin America. During the various phases of the history of the development of liberation theology Alves broke and continues to break through the walls of the academy and the boundaries of his own circles to bring up new themes for theological reflection. The matters that Alves described and held up as *theological* themes—liberation and hope, nostalgia and longing, the religious experience of people in their daily environment and life— have become recognized as such in a much wider context than that of liberation theology alone. Alves' point of reference in everyday life, it may be argued, constitutes a means for overcoming the double, ecclesiastical and social 'orphaning' of theology, by providing it with a new anchorage. In essence Alves' theology is a theology of recontextualization, of renewed appropriation

2. Alves' theology of quotidian life brings the Biblical wisdom literature (Song of Songs, Proverbs, Ecclesiastes) to mind against the background of Lamentations, the Psalms and the Prophets. Both his poetic language and his concrete, practical, nearly daily commentary on the weal and woe of his environment remind one of the author of Proverbs. Alves' theology of the everyday is, thus, a theology of the 'small liberation' (Leonardo Boff) which calls for consideration and appreciation of the vigor and beauty of day-to-day life without losing sight of socio-economic reality. Alves' concept of theology represents a first step toward a real encounter with poets, novelists, composers, with culture, thus, and with Latin American culture in particular,

Finally, Alves' theology of quotidian life offers the opportunity to meet Jesus of Nazareth (cf. Bert Schuurman). Alves did not want to develop a systematic theology. On the contrary, his theology is fragmentary in nature, built around a number of themes; it is associative, intuitive, poetic, unbound, but always rooted in experiences of everyday life.

Alves' emphasis on the body as interpretative theological tool for understanding the life of human beings everywhere, makes it possible to break through the limits of historically and culturally determined Christologies. For Alves Christology is anthropology and conversely anthropology is Christology. Alves' theology of everyday life contains fragments which could be used to formulate a Christology that gives full expression to God's liberating presence in the life of ordinary people.

Thus, Alves brings the particularity of Jesus' physicality into closer relationship with the universality of human physicality than do traditional Christologies. Here the anthropological implications of the formulae 'this is my body given to you,' 'this is my blood shed for you,' are drawn more radically than in many a theology of the Eucharist.

CURRICULUM VITAE

Tjeerd de Boer werd op 2 september 1949 geboren in Sneek, waar hij aan het Bogerman College gymnasium- α doorliep. Hij studeerde theologie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, was student-assistent bij de vakgroep missiologie. Na het behalen van zijn onderwijsbevoegdheid was hij een aantal jaren docent godsdienst en maatschappijleer aan middelbare scholen en pabo's in Amsterdam. Zijn doctoraalscriptie *Theologie van de dialoog: theologie van het godsdienstonderwijs* (1983) behandelt het godsdienstonderwijs op protestants-christelijke kleuter- en lagere scholen in de multireligieuze Nederlandse samenleving.

In 1984 werd hij predikant van de Gereformeerde Kerk van Dokkum en uitgezonden door het Centrum voor Zending en Wereldiakonaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Hij woonde en werkte in Santiago de Chile (1984-1991) en São Paulo in Brazilië (1991-1994), als docent en als gemeentepredikant.

Sinds 1994 is hij programmamedewerker van de Stichting Edukans (voorheen Unie voor Christelijk Onderwijs), sinds 1997 predikant met bijzondere opdracht verbonden aan de Protestantse Gemeente van zijn woonplaats Leusden. Hij was voorzitter van de classis Amersfoort van de Protestantse Kerk in Nederland en gaf in het kader van het Terugkeerfonds van Kerk in Actie gastcolleges in Colombia, Mozambique en Brazilië.

Hij is getrouwd met Kathleen Ferrier en vader van twee zonen, Isaac de Boer Ferrier en Ezra Ferrier de Boer.