

8. Ernst Lange (1927-1974)

8.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk verdiepen wij ons in de persoon en het werk van Ernst Lange, oecumenisch theoloog, ecclesioloog en homileet, die evenals Hoekendijk en Margull heeft deelgenomen aan het studieproject ‘missionary structures of the congregation’ van de WRK. We gaan ons vooral concentreren op de oecumenische aspecten in het werk van Lange, en op de manier waarop het begrip ‘wereld’ in zijn ontwerp gefunctioneerd heeft.

In het vervolg van deze inleiding (8.1) zullen we eerst een korte biografische schets geven en een aantal geschriften van de hand van Lange bespreken. Tot slot van deze paragraaf, willen we, op grond van deze eerste kennismaking, voorlopig de positie van het werk van Lange plaatsen, binnen het geheel van ons onderzoek.

In paragraaf 2 geven we in hoofdlijnen de analyse weer, die Lange gemaakt heeft van wereld en kerk tegen de achtergrond van het secularisatiediscours. Bij de beschrijving van ‘wereld’ nemen sociologie en antropologie een belangrijke plaats in. De analyse van de kerk loopt vooral uit op een sociologische kritiek op de premoderne parochiale symbiose waarin het instituut gevangen zit. Aan het eind van paragraaf 2 blikken we terug: we vatten Langes analyse van wereld en kerk samen en geven weer hoe hij zijn waarneming theologisch geduid heeft met behulp van het begrip ‘aanvechting’.

In paragraaf 3 komen we tot een verdieping. De vraag naar eenheid en heelheid is in het denken van Lange ten diepste een vraag naar het borg-staan voor de *toekomst* van de ene mensheid. In en door de borg Jezus Christus wordt achter de veelheid een dieper gelegen eenheid zichtbaar en wordt een hermeneutiek mogelijk waardoor de situatie, die voorheen gekenmerkt werd met de term ‘aanvechting’, nu (opnieuw) gezien kan worden in het licht van de belofte.

In paragraaf 4 onderzoeken we hoe Lange dit principe van het borg-staan heeft uitgewerkt in een strategie voor kerkelijk, oecumenisch handelen. We laten zien dat hij in de religie en in de moraal aanknopingspunten heeft gezien om de kerk bij de universele (wereld)tijd te brengen. De missionaire ecclesiologie die hij met deze aanknopingspunten verbindt is, zo zullen we zien, vooral een oecumenische ecclesiologie welke de pluraliteit als uitgangspunt neemt bij het zoeken naar eenheid. In het zo genoemde conciliaire model worden universaliteit en particulariteit, continuïteit en verandering, eenheid en veelheid bij elkaar gehouden met het oog op de uiteindelijke universele vrede.

In paragraaf 5 blikken we terug en plaatsen we de resultaten van dit hoofdstuk binnen het kader van ons totale onderzoek.

8.1.1 Biografische schets

Bij het schrijven van deze biografische schets kunnen we putten uit een grote hoeveelheid materiaal dat over Lange gepubliceerd is. Er is een tweetal dissertaties over zijn leven en werk geschreven,¹ en het, in 1991 opgerichte *Ernst Lange Institut für ökumenische Studien*² heeft een voortdurende bezinning op gang gebracht over de betekenis en het werk van deze markante persoon. Ook maken we gebruik van het onderzoek dat verricht is in verband met de ecclesiologie en de homiletiek van Lange aan de Theologische Universiteit Kampen.³

Jeugd⁴ (1927-1950)

De jeugd van Lange kan omschreven worden als onherbergzaam en vol van bedreigingen en onzekerheden.⁵ De invloed die de ideologie van het nationaal-socialisme heeft gehad op het leven van mensen, in het bijzonder op het leven van de joden in Duitsland, heeft ook zijn uitwerking niet gemist in het leven van Lange. Zijn moeder is jodin; zij ziet voor zichzelf geen toekomst meer nadat het huwelijk met de vader van Ernst in 1935 stukgelopen is, en maakt in 1937 een einde aan haar leven. De vader van Lange, hoogleraar in de psychiatrie in Breslau, hertrouwt, maar overlijdt een jaar later. Vanaf dat moment is het leven van Lange, die zelf een 'Mischling' is, gekenmerkt door een voortdurend onderweg zijn van de ene plek naar de andere.⁶

Na de oorlog trouwt Lange, dan nog geen twintig jaar oud, met Beate Heilman. Ook zij is geestelijk zwaar beschadigd uit de oorlog gekomen. Het is voor hen beiden daarom ook wel heel erg wrang, dat zij na de oorlog op internationale jeugdconferenties als vertegenwoordigers van Duitsland worden aangesproken op de misdaden van het nazi-regime.⁷

Van 1946 tot 1950 studeert Lange theologie in Berlijn en in Göttingen. Over zijn motieven om theologie te gaan studeren tasten tot nu toe de meeste biografen in het duister. Ook is het onduidelijk of hij zich in deze periode het gedachtegoed van bepaalde personen of groepen heeft toegeëigend. Er lijkt in ieder geval niet veel

¹ vdLaan 1989, Liedtke 1987.

² Dit staat onder leiding van prof. dr. Gottfried Orth, die ons indertijd ook suggesties heeft gedaan ten aanzien van het materiaal dat gebruikt wordt in dit hoofdstuk, zie ook Orth 1992, 69v.

³ Zie Holtrop 1994; vdLaan a.w.; Neven 1986; idem 1982; Schippers 1982.

⁴ Vgl. Liedtke 1987, 28vv.; vdLaan 1989, 24vv.; Simpfendorfer 1994, 24v.; Rein 1994, 34.

⁵ Wij zijn van mening dat hier de biografische oorsprong ligt van de alles beheersende vraag die Lange later bezig hield naar de heelheid in en achter de verdeeldheid van de wereld oftewel het borg-zijn, borg-staan. Reeds in zijn vroege werk stelt Lange dat een mens niet tot ontwikkeling kan komen als er geen medemens is die borg voor hem staat. Vgl.: vdLaan 1989, 24 en Liedtke 1987, 34vv. (hier een overzicht van de verschillende 'Laienspiele' waarin o.i. het thema van 'Bürgschaft' reeds doorklinkt, vooral in 'Ein frommer Fehlschlag', 'Die Weihnachtsstunde' en 'Ein Sohn kehrt heim').

⁶ Eerst verbleef Lange met zijn zus in een internaat van een ver familielid, maar moest deze vanwege de aanscherping van de rassenwetten verlaten, vervolgens trokken ze in bij hun stiefmoeder in Berlijn, om uiteindelijk in het gezin van een vroegere vriend van hun vader opgenomen te worden.

⁷ Zie vdLaan a.w., 27. Vgl. ook de herinneringen van Langes vriend A. Butenuth in: Butenuth 1992, 5.

aanleiding te zijn om te veronderstellen dat Lange in deze periode door een bepaalde docent of theologische stroming diepgaand is beïnvloed.⁸

Kerkelijk jeugdwerk (1950-1960)

Ten aanzien van de eerste fase van het publieke leven en werken van Lange valt op te merken dat deze periode bijna geheel in het teken heeft gestaan van het werk voor en met jongeren.⁹ Een belangrijk deel van dit jeugdwerk is oecumenisch van karakter geweest, en heeft plaats gevonden binnen een internationaal kader.

Ten aanzien van het jeugdwerk kunnen we hier noemen: zijn werk voor het ‘*Landesjugendpfarramt*’ te Berlijn (tot 1953), en de vele publicaties van zijn hand die direct of indirect geschreven zijn met het oog op jongeren.¹⁰ Van 1954 tot 1959 werkt Lange voor het Burckhardthaus, de Duitse afdeling van de *Young Women’s Christian Association* (YWCA), als lector van de uitgeverij, maar ook als docent.

In deze periode ontpopt hij zich als een charismatisch spreker en een inspirerende voortrekker, vooral voor jongeren. In de jaren vijftig van de vorige eeuw was Lange ook betrokken bij de internationale oecumene en de Duitse politiek.¹¹ In het kader van ons onderzoek moet hier vooral de betrokkenheid van Lange bij de internationale conferenties van Evanston en Lausanne genoemd worden.

Vanwege het uitgesproken internationale en oecumenische karakter van de assemblee van de Wereldraad van Kerken in Evanston (1954) en van de Europese Oecumenische Jeugdconferentie in Lausanne en omdat deze conferenties goede graadmeters zijn voor het oecumenisch klimaat van die dagen, willen we kort nagaan welke betrokkenheid Lange bij deze vergaderingen gehad heeft. In Evanston komt Lange terecht midden in de discussie over ‘*Missio Dei*’ en ‘*eschatologie*’, maar ook komt hij in aanraking met het ‘*Amerikaans activisme*’ zoals dat aanvankelijk vanuit de Europese theologie onder kritiek was komen te staan. Uit zijn verslaglegging blijkt dat Lange zelf precies deze door de Amerikanen aan de orde gestelde vraag naar de ethiek, en de betekenis van de christelijke hoop voor concrete maatschappelijke en politieke vragen, als belangrijke aandachtspunten van Evanston heeft aangewezen.¹² Een onuitwisbare indruk maakt ook een bezoek dat hij tijdens deze conferentie aan de East Harlem Protestant Parish in Chicago brengt. Deze experimentele kerk-in-de-grote-stad was naar het grote voorbeeld in New York gesticht, en zal later voor Lange model staan voor zijn eigen ‘*Ladenkirche*’ in Ber-

⁸ Vgl. vdLaan a.w., 29; Butenuth a.a., 6.

⁹ Zie vdLaan a.w., 31.

¹⁰ Zie voor een inventarisatie vdLaan a.w., 32-36.

¹¹ Van der Laan a.w. 31v. noemt vijf gebeurtenissen die in deze periode plaatsvonden in het kader van Langes publieke optreden. Als eerste publieke optreden noemt hij de toespraak die Lange gehouden heeft op de slotmanifestatie van de *Kirchentag* 1952. Als tweede diens deelname als jeugdleider aan de tweede assemblee van de Wereldraad van Kerken in Evanston in 1954, en een jubileum conferentie van de *YMCA*, een jaar later, in Parijs. Ten derde de rede die Lange in 1955 gehouden heeft in de *Paulskirche* in Frankfurt tegen de toetreding van Duitsland tot de NAVO en tegen de herbewapening. In de vierde plaats noemt Van der Laan de medeondertekening door Lange van een manifest van Duitse jeugdleiders tegen atomaire bewapening in 1958. En tot slot memoreert hij de deelname van Lange aan de Europese Oecumenische Jeugdconferentie in Lausanne in 1960.

¹² Zie Liedtke 1987, 43-45.

lijn.¹³ De eerste Europese Oecumenische jeugdconferentie in Lausanne (1960)¹⁴ raakte enigszins onverwacht verzeild in een discussie over de plaatselijke kerk.¹⁵ Toen de conferentie een week oud was, werd het thema ‘de plaatselijke gemeente’ behandeld door twee inleiders, te weten ds. Lange en prof. dr. J.C. Hoekendijk! A.H. van den Heuvel schrijft over het referaat van Lange:

Hij sprak niet tegen de zaal, maar als het ware uit naam van de zaal. Daarmee had hij het pleit gewonnen. Zijn pleidooi voor de vernieuwing van de plaatselijke gemeente, zowel in de vorm van vernieuwing tot mobiele gemeenschappen als in de vorm van een herwaardering van de traditionele parochie met de traditionele eredienst, kwam naar mijn idee neer op een eerherstel van de laatste. Nog voor de groepen aan de inhoud van zijn rede toekwamen was de reactie: ‘zulke sprekers moeten we meer hebben’.¹⁶

Hoekendijk was op dat moment kerkkritischer; hij daagde tot slot van zijn ‘korte maar hevige’ toespraak de vergadering uit om de confessionele loyaliteit op te zeggen en te beginnen met intercommunie. Een oproep die uiteindelijk geen gehoor vond.¹⁷

Tussen plaatselijke kerk en wereldkerk (1960-1967)

Deze periode in het leven van Lange geeft het beeld van een onrustig heen en weer gaan tussen de plaatselijke gemeente en de wereldkerk.¹⁸ Heel duidelijk blijkt in deze periode dat Lange zich in zijn theorievorming ten aanzien van de plaatselijke kerk wil laten leiden door zijn waarneming van de wereld, dat wil zeggen, van de context waarin de kerk was ingebed. De grondwoorden van de oecumenische traditie doet men volgens Lange alleen recht als ze ook maatschappelijke en sociale betekenis kunnen krijgen.¹⁹

Aan het begin van de jaren zestig ontwikkelt Lange samen met zijn medewerker en vriend Alfred Butenuth de zogenaamde ‘Ladenkirche’ in de West-Berlijnse wijk Spandau. In ‘Zur Aufgabe christlicher Rede’²⁰ schrijft hij: ‘Diese Gemeinde war und ist der Versuch, die herkömmlichen ortsgemeindlichen Lebens- und Arbeitsformen neu zu orientieren auf die veränderten Verhältnisse einer großstädtischen Umwelt.’²¹ De activiteiten van de gemeente concentreerden zich in een bakkerswinkel die voor dit doel was aangekocht. Binnen de wijk moest deze winkelkerk functioneren als centrum van kerkelijk handelen: hier kwamen de diverse doordeweekse activiteiten samen, en hier werden op zondag nieuwe vormen van vieren en verkon-

¹³ Zie LB1. Vgl. verder Liedtke a.w., 62vv., vdLaan a.w., 70v.

¹⁴ Zie Wind 1991, 117.

¹⁵ Zie hierover vdHeuvel 1960, 380.

¹⁶ A.a., 390.

¹⁷ Zie ibidem en Wind a.w., 117.

¹⁸ Zie voor de samenhang tussen de oecumenische beweging en de plaatselijke gemeente in het denken van Lange: vdLaan a.w., 36.

¹⁹ Vgl. bijv. LB7, EEL3, 57: ‘Die Kirche darf (...) keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn was “immer” wahr ist, ist gerade “heute” nicht wahr. Gott ist uns “immer” gerade “heute” Gott.’

²⁰ LB7.

²¹ A.a., 52.

digen uitgeprobeerd. Lange had met dit experiment zeker niet een aparte avant-gardistische ‘nieuwe’ kerk voor ogen, het ging hem om het ‘vloeibaar’ maken van de gestolde traditionele structuren van de bestaande plaatselijke gemeente.²²

In 1961 wordt Lange gevraagd om deel te nemen aan het project ‘the missionary structures of the congregation’ als lid van de West-Europese werkgroep van het departement ‘Studies in Evangelism’ van de WRK. Ook Hans Hoekendijk en Hans Jochen Margull hebben, zoals we reeds aangaven, aan dit studieproject deelgenomen. In Berlijn, september 1965, stelt de werkgroep het concept eindrapport op.²³ Ten aanzien van deze periode valt nog te melden dat Lange in 1963 een professoraat (praktische theologie) aanvaardt aan de *Kirchliche Hochschule* in Berlijn. Hij blijft echter ook betrokken bij het ‘Ladenkirche-project’. Van veel kanten heeft men hoge verwachtingen van hem. Op den duur bezwijkt hij onder de spanning en de werkdruk, ook heeft hij veel last van depressies.²⁴ Nadat hij in 1965 zijn hoogleraarschap heeft moeten neerleggen volgt een periode, waarin er nog wel een zekere betrokkenheid is bij de kerkelijke gemeente van Berlijn-Spandau. Deze tijd wordt echter vooral gekenmerkt door ziekte en daarmee samenhangend, een groot gevoel van onmacht om werkelijk tot iets te kunnen komen.

Oecumene en kerkelijke strategie (1968-1974)

Aan deze toestand van inactiviteit komt een einde als Lange in 1967 wordt gevraagd om vanaf 1 januari in het daaropvolgende jaar directeur te worden van de *Division of Ecumenical Action* van de Wereldraad van Kerken die in 1961 was opgericht.²⁵ De staf van deze afdeling, waarin het hoogste percentage vrouwen, Aziaten en Afrikanen vertegenwoordigd was, richtte zich aanvankelijk vooral op: educatie, de secularisatie-problematiek, de voorbereiding van de Uppsala-assemblee en samenwerking met andere internationale (jeugd-)organisaties. De doelstelling lag toen vooral in het zoeken naar de ‘wholeness’ van de kerken en een effectieve uitstraling naar de plaatselijke kerken met het oog op vernieuwing.²⁶ Lange kreeg de eindverantwoordelijkheid voor: het Oecumenisch Instituut (Bossey), de jeugdafdeling, de lekenafdeling, de afdeling voor samenwerking van mannen en vrouwen, en het nieuw opgerichte *Büro für Bildungsfragen*.²⁷ Langes inbreng in dit gremium van de Wereldraad wordt hoog ingeschat.²⁸ Maar na ruim twee jaar intensieve arbeid blijkt dat ook deze functie hem te zwaar valt. In april 1970 moet hij om gezondheidsredenen terugtreden.

Toch wordt de tijd die hierop volgt gekenmerkt door een grote literaire productiviteit; het lijkt er op dat Lange binnen de context van de oecumene veel inspiratie heeft opgedaan. We willen hier in het bijzonder het boek noemen waarmee hij ook in Nederland bekendheid kreeg in oecumenische kringen: ‘De oekumenische utopie.

²² Vgl. inleiding op LB2, EEL4, 9.

²³ Zie Wind 1991, 294; voor de biografische betekenis zie Butenuth a.a., 7.

²⁴ Zie Rein a.a., 24.

²⁵ Zie voor de voorgeschiedenis van ‘DEA’ Wind a.w., 335vv.

²⁶ Zie idem, 336.

²⁷ Aldus vdLaan a.w., 42.

²⁸ Zie ibidem n.108.

Wat beweegt de oekumenische beweging?²⁹ In 1972 ontvangt Lange een eredoctoraat van de universiteit van Tübingen. In datzelfde jaar wordt hij benoemd tot *Oberkirchenrat* van de EKD, en is hij in die hoedanigheid verbonden aan de *Kirchenkanzlei* te Hannover.³⁰ In deze laatste fase van zijn leven vraagt hij opnieuw naar de betekenis en de zin van kerk en kerkelijke vernieuwing en neemt daarbij de oecumene als uitgangspunt en criterium.³¹ Dit blijkt onder andere uit het kerksociologisch onderzoek dat hij gedaan heeft,³² en zijn inspanningen om strategieën van kerkelijk handelen te ontwikkelen met het oog op het volhouden en vruchtbaar maken van spanningen en conflicten. Een goed voorbeeld hiervan is zijn bemoeienis met de discussie, die oplaaide naar aanleiding van het aanvaarden van het antiracismeprogramma van de WRK door de Evangelische Kirche van Hessen en Nassau.³³

Als laatste publieke optreden van Lange noemen we nog zijn deelname aan een intensieve ontmoeting in Genève tussen de Raad van de EKD en leden van de staf van de WRK.³⁴ Daarna, begin juli 1974, trekt hij zich terug in het zomerhuis van zijn zuster (in Windhaag, Oostenrijk) om daar te werken aan een boek over de kerk. Angst en depressies zijn echter overmachtig;³⁵ op 3 juli beneemt hij zich het leven. Op 10 juli 1974 is Lange op de begraafplaats van Windhaag begraven.

8.1.2 Geschriften

De boeken en artikelen van de hand van Lange, die hier besproken worden, zijn gekozen vanuit de specifieke vraagstelling van dit onderzoek. Voor een uitgebreid literatuuroverzicht verwijzen we naar een speciale uitgave van het Ernst Lange-Instituut, waarin een volledige bibliografie van Lange gemaakt door Van der Laan.³⁶

Chancen des Alltags

Dit geschrift draagt duidelijk de sporen van de ervaringen die Lange in de ‘Ladenkirche’ heeft opgedaan. Belangrijk in het kader van ons onderzoek is het gegeven dat dit boek geschreven is in de periode dat Lange ook deel uitmaakte van de ‘missionary structure’ werkgroep van de Wereldraad van Kerken. Liedtke³⁷ heeft gewezen op de overeenkomsten tussen het slotbericht van deze werkgroep en de hoofdlijnen van ‘Chancen’. Opvallend is ook dat we in de *Leseratschlag* van ‘Chancen’

²⁹ LB17.

³⁰ Deze benoeming kwam nog op de tocht te staan omdat Lange betrokken was bij politieke activiteiten ter voortzetting van de regeringscoalitie Brandt/Scheel. Zie vdLaan a.w., 45 i.h.b. n. 117.

³¹ Vgl. Simpfendorfer a.a., 32: ‘Es war die alles entscheidende Frage seines Lebens, seiner ökumenischen Passion: wie das Ende des parochialen Christentums mit dem Anfang einer ökumenischen Existenz der Kirche zu verknüpfen sei.’

³² Lange is in belangrijke mate betrokken geweest bij het kerksociologisch onderzoek *Wie stabil ist die Kirche?* - LB26 -, in het bijzonder bij de evaluatie van dit onderzoek.

³³ Zie bijv. LB21, vgl. ook Liedtke a.w., 342vv.

³⁴ Zie LB28, vgl. ook vdLaan a.w., 47v.

³⁵ ‘Ängste (...) haben ihn beflügelt und schließlich auch zerbrochen’, aldus zijn vriend, zwager en collega Alfred Butenuth. Geciteerd uit vdLaan a.w., 48 n.130.

³⁶ vdLaan 1994.

³⁷ A.w., 75 vgl. vooral noot 7 en 8.

verwijzingen tegenkomen naar werken van Margull en Hoekendijk.³⁸ Peter Cornehl, die bij de postume editie van ‘Chancen’ een ‘Nachwort’ heeft geschreven, vat dit werk samen als ‘in nuce und auf konzentrierteste Weise so etwas wie eine biblische Theologie’.³⁹ Dit betekent overigens niet dat dit boek alleen voor theologen geschreven was; het was vooral bedoeld als een bijdrage voor het gesprek in de gemeente, als een bijdrage aan ‘het catechumenaat van de kerk’.⁴⁰ Kort samengevat: in dit geschrift probeert Lange enerzijds vast te houden aan de grondbeginselen van de christelijke traditie en de mogelijkheden van de traditionele kerk en anderzijds deze uitgangspunten en potenties als het ware vloeibaar te maken. Hij doet dit door de grote woorden van de bijbel experimenteel te betrekken op de alledaagse situatie van mensen. Dit levert niet alleen een nieuwe hermeneutische methode op maar ook een nieuwe kerkelijke strategie met het oog op de wereld.

De wereld, zoals Lange die in dit boek waarneemt, kan niet langer eenduidig gedefinieerd worden, ook niet vanuit een ‘afzonderlijke ruimte’ als de kerk.⁴¹ De kerk kan zich immers niet aan het proces van verandering en pluralisering onttrekken, ze is niet langer het sacrale rustpunt in het leven van alledag, zij leeft zelf in de verstrooiing. Iedere poging om haar een vaste plaats aan te wijzen marginaliseert haar, en maakt van haar een onbeduidende factor in het historisch proces, een stuk gestold verleden. Tegelijkertijd is volgens Lange de kerk alleen dan kerk, als zij er voor de wereld is: zij staat in functie van haar zending.⁴² We zien hier hoezeer Lange in zijn denken beïnvloed is door de eerder genoemde werkgroep van de Wereldraad.

Echter, en hierin wordt de eigen inbreng van Lange reeds zichtbaar, dit ‘er-voor-de-wereld-zijn’ wordt door hem niet in een soort eenrichtingsverkeer vertaald, van kerk naar wereld of van God naar wereld. Het krijgt vorm in twee fasen van kerk-zijn die in elkaar overgaan en tegelijkertijd ook onderscheiden moeten worden: de *ecclesiafase* en de *diasporafase*.⁴³ Door het op elkaar betrekken en uit elkaar houden van deze beide fasen ontstaat een hermeneutisch proces waardoor het bijbels ABC en de kernbegrippen van de traditie getransponeerd kunnen worden in de taal en het begrippenkader van alledag.

Vraagt men naar het waarom van dit ‘er voor de wereld zijn’, dan komen we in dit boek uit bij termen als *Bürgerschaft leisten*, *Bürge* en *bürger*.⁴⁴ Verderop in dit hoofdstuk zullen we deze begrippen en het gebruik ervan nader analyseren. In ieder geval blijkt hier reeds dat deze term door Lange bijzonder geschikt wordt geacht om de sociale implicaties van het christelijk geloof zichtbaar te maken. Het ‘borg-staan’ van Jezus, de kerk, zelfs de wereld, is het nieuwe begin van alle sociale leven. Het is een kracht die ruimte maakt voor hen die geen leven hebben. Het maakt het komen

³⁸ LB2 (EEL4) 310v. verwijzingen naar *Theologie der missionarischen Verkündigung* (Margull) en de Duitse uitgave van *De kerk binnenste buiten*.

³⁹ Cornehl 1984, 347v.

⁴⁰ vdLaan a.w., 53.

⁴¹ Zie LB2, 39vv.

⁴² Zie a.w., 116vv.

⁴³ Zie a.w., 141vv.

⁴⁴ Zie voor een uitgebreid overzicht van het gebruik van deze termen in ‘Chancen’: vd Laan, idem, 57 n. 55.

van God onder de mensen zichtbaar. En als zodanig is dit begrip het grondbeginsel waaromheen Lange het kerk-zijn-voor-de-wereld vorm wil geven.

*Kirche für Andere*⁴⁵

Als Lange in 1965 zijn inaugurele rede houdt bij zijn benoeming als hoogleraar aan de *Kirchliche Hochschule* in Berlijn geeft hij een boeiende beschrijving van *Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart*.⁴⁶ In hoeverre Lange in deze redevoering een juiste uitleg geeft van Bonhoeffers ecclesiologie hoeft hier (in het kader van deze korte weergave) niet te worden beslist.⁴⁷ Wel wordt aan de hand van deze rede duidelijk hoezeer het 'kerk-voor-de-wereld' concept van Lange is ingegeven door de theologische weg die Bonhoeffer gegaan is.⁴⁸ Voor de interpretatie van de ontwikkelingsgang van Bonhoeffer gebruikt Lange de volgende hypothese:

'(...) Das Kirchesein der Kirche entscheidet sich in ihrem Fürsein für die Welt. Bonhoeffer bleibt dabei daß alle dogmatische Grundbegriffe, daß alle Schlüsselworte der Verkündigung soziale Intention haben und nur im Hinblick auf ein soziales Geschehen in der Wirklichkeit dieser Welt Relevanz haben. Aber - das ist seine letzte Erkenntnis - dieses soziale Geschehen ist nicht die Kirche in ihrem Eigenleben, nicht die Kirche in ihrem Bei-sich-selbst-sein, sondern die Kirche in ihrem Sein-für-andere.'⁴⁹

Het grondmotief in Bonhoeffers theologiseren is, aldus de interpretatie van Lange, vanaf het begin de vraag naar de werkelijkheid van God en de betekenis van deze openbaring voor de werkelijkheid van de wereld.⁵⁰ Bonhoeffer heeft volgens Lange deze vraagstelling uitgewerkt binnen het spanningsveld van twee ecclesiologische concepties, die wel overeenstemmen in hun kritiek op de bestaande zichtbare kerk, maar die in hun 'oplossingen' volledig tegenover elkaar stonden: het cultuurprotestantisme en de dialectische theologie.

Allereerst waren daar de bezwaren tegen de zichtbare, bestaande kerk, zoals opgeworpen door het liberale cultuurprotestantisme van de negentiende eeuw. Eigenlijk ging het hier niet om bezwaren, het ging meer om een min of meer algemene opvatting dat de kerk, cultuurhistorisch gezien, eigenlijk overbodig geworden was. De kerk was - in de woorden van Ernst Troeltsch - slechts 'een middel om te voorkomen dat het geloof uitsterft'.⁵¹ Ecclesiologisch betekende dat, dat een 'minimum' aan kerk de christelijke geest in de westerse cultuur in leven zou moeten houden. Tegenover dit cultuurprotestantisme stond de jonge dialectische theologie, die ook kritiek had op plaats en functie van de zichtbare kerk in de wereld ('Kirchenkampf'), maar dan juist vanwege de verwevenheid met cultuur en 'natuurlijke religie'. Hierdoor kwam men

⁴⁵ LB5 (EEL2, 19-62), hier korthedshalve aangeduid met 'Kirche'.

⁴⁶ Is de subtitel van het referaat.

⁴⁷ Vgl. in verband hiermee Neven 1986 en Holtrop 1994.

⁴⁸ Zie LB29 (EEL1), 159 waarin Lange terugblijkt op de periode in zijn leven waarin hij meewerkte aan de studie *Missionary Structures*, en schrijft: 'Mein Ausgangspunkt war die Kirchenreformbewegung in ihrer enthusiastischen Phase. Der Impuls dieser Bewegung war Bonhoeffers letzte ecclesiologische Einsicht: Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.'

⁴⁹ A.a., 59.

⁵⁰ Zie a.a., 31.

⁵¹ A.a., 20.

ook tot een heel ander beeld van de kerk. De alliantie tussen troon en altaar, christendom en cultuur moest verbroken worden en een 'maximum' aan kerk, als nova creatura, nova societas, moest volgehouden en geloofd worden, juist als borg voor de werkelijkheid van God met het oog op de werkelijkheid van deze wereld.

Lange is van mening dat Bonhoeffer in de dialectische benadering zijn vertrekpunt gekozen had, maar dat belangrijke persoonlijke ervaringen (studentenpastor in Berlijn, het vredesvraagstuk, de Tweede Wereldoorlog en de ontmoetingen in de gevangenis van Tegel) ertoe leidden dat hij toch ook steeds nadrukkelijker ging zoeken naar de sociale betekenis en een adequate sociale gestalte van kerk-zijn in de wereld.⁵² In zijn brieven uit de gevangenis geeft Bonhoeffer, aldus Lange, blijk van een grote gevoeligheid voor de ontwikkelingen en problemen van zijn tijd. Vooral de betekenis van het secularisatieproces, en het besef dat de moderne mens ten diepste niet-religieus, autonoom en mondig is zijn richtinggevend geweest voor de laatste ecclesiologische hoofdlijnen die Bonhoeffer aan het eind van zijn leven in de gevangenis heeft proberen uit te zetten.

In en door deze interpretatie van het werk van Bonhoeffer wordt ook duidelijk wat Lange zelf voor ogen heeft als hij de relatie tussen kerk en wereld bespreekt:

- De relatie kerk-wereld staat bij Lange, in het verlengde van het ontwerp van Bonhoeffer, onder het voorteken van de communicatiecrisis tussen kerk en wereld.⁵³
- De kerk kan, en hierin gaat Lange verder dan Bonhoeffer, niet vastgelegd worden in bepaalde vaste vormen, maar moet zelf als communicatief proces begrepen worden.⁵⁴
- Ook in deze Bonhoeffer interpretatie van Lange is de notie van het borg-staan een centraal gegeven. De kerk staat borg voor Gods werkelijkheid in een situatie (nationaal-socialisme) die ten diepste god-loos is, ja zelfs tegen God spreekt.⁵⁵

Die ökumenische Utopie

Nadat Lange in 1970 om gezondheidsredenen is teruggetreden uit zijn functie bij de Wereldraad, blijft hij wel betrokken bij de oecumene. Op uitnodiging van Lukas Vischer⁵⁶ neemt hij deel aan een plenaire commissievergadering van 'Geloof en Kerkorde' die gehouden werd in augustus 1971 in Leuven.⁵⁷ 'De oecumenische utopie'⁵⁸ is in feite een verslag van deze conferentie, maar is ook bedoeld als een poging om de aporieën én de mogelijkheden van de oecumenische beweging in de context van een sterk aan verandering onderhevige werldsamenleving in kaart te brengen.

Het thema van de vergadering in Leuven luidde: 'eenheid van de kerk - eenheid van de mensheid'. Deze vergadering lag duidelijk in het verlengde van de vierde

⁵² Lange citeert uit 'Nachfolge' van Bonhoeffer a.a., 36, 'Der Leib Christi nimmt Raum ein auf Erden. Mit der Menschwerdung fordert Christus Raum unter den Menschen. Was Raum einnimmt, ist sichtbar. So kann der Leib Christi nur ein sichtbarer Leib sein, oder es ist nicht sein Leib.'

⁵³ Zie Schloz 1981, 7vv.

⁵⁴ Vgl. Neven 1986, 89.

⁵⁵ Vgl. de belangrijke opmerking hieromtrent van G.W. Neven in Neven 1982, 196 n.4.

⁵⁶ Zie vdLaan a.w., 58.

⁵⁷ Zie voor de algemene context: Raiser 1971.

⁵⁸ Hierna kortweg Utopie genoemd.

assemblee van de Wereldraad in Uppsala, waarover N. Goodall schreef dat als één van haar belangrijkste kenmerken genoemd kon worden ‘its preoccupation - at times, almost its obsession - with the revolutionary ferment of our time’.⁵⁹ In samenhang hiermee groeide de overtuiging dat wat de wereld verdeelt ook de kerken gescheiden zal houden. Men mocht, zo was de algemene opvatting, niet blijven steken in ‘vergelijkende kerkenkunde’, maar moest nagaan wat de eenheid van de kerken kon opleveren voor de eenheid van de wereld. Lange is in *Utopie* nadrukkelijk met de vraag bezig geweest. Hij schrijft:

‘In welche Lage bringt die Lage der Menschheit die Kirche? Welche Rolle spielt das Konfliktpotential in der Welt für das Christentum, die Kirchen, die ökumenische Bewegung? Im Grunde kehrt sich das Thema um; es heißt nun vorerst “Einheit der Menschheit - Einheit der Kirche”’.⁶⁰

De eenheid van de kerken moet de eenheid van de mensheid dienen, en de oecumenische beweging zal zich daarom ook als vredesbeweging moeten profileren. Oecumene wordt door Lange omschreven als een nieuwe stijl van kerkelijk handelen in de wereld, waarin het gaat om een strategie die gericht is op het ensceneren en op elkaar betrekken van conflicten. Lange vat in *Utopie* deze strategie samen met het begrip ‘conciliariteit’.

Een werkelijk universeel conciliair proces kan echter pas op gang gebracht worden als er niet alleen een horizontale beweging tussen de vertegenwoordigers van de verschillende wereldkerken ontstaat, maar ook een verticale beweging tussen de plaatselijke gemeente en de wereldkerk. Deze relatie tussen universele wereldkerk en contextuele plaatselijke gemeente laat volgens Lange veel te wensen over.

Aan het begin van *Utopie*⁶¹ noemt hij de drie ‘kruisen’ waaronder de oecumenische beweging gebukt gaat, drie problemen die te maken hebben met die spanning tussen de ene wereldkerk en de plaatselijke gemeente. Ten eerste is er gebrek aan geloofwaardigheid: het spreken van de Wereldraad is vaak krachteloos en heeft nauwelijks consequenties. In de tweede plaats noemt hij het parochiale geweten van de kerken: de wereldkerk en de wereldvragen liggen vaak achter de bewustzijnshorizon van de plaatselijke gemeenten. En tot slot noemt Lange een met het voorgaande samenhangend en daaruit voortvloeiend probleem: het onvermogen om de oecumenische consensus te vertalen in de praktijk van de plaatselijke kerken en plaatselijk handelen.

Samengevat: aan de ene kant is er het besef van een constant veranderend wereldgebeuren waardoor veel traditionele vormen van samenleven als het ware ondermijnd

⁵⁹ Geciteerd bij Wind 1991, 230. Goodall heeft het over de vragen rond sociale en internationale verantwoordelijkheid, oorlog en vrede en economische gerechtigheid, het fysieke lijden van mensen en de radicale rebellie tegen het establishment. Wind voegt daar - t.a.p. - aan toe: de technologische ontwikkeling, de eindfase van het kolonialisme, het westers economisch imperialisme en de westerse geseculariseerde consumptiemaatschappij, het Oost-West conflict, de zwarte emancipatie, apartheid en racisme. Lange houdt zich in deze context sterk bezig met één van de thema's van deze assemblee: het zoeken naar een nieuwe moraal en een nieuwe levensstijl in deze veranderende wereld. Vgl. Liedtke a.w., 210vv. en algemeen over het werk van sectie VI: Wind a.w., 378vv.

⁶⁰ A.w., 142.

⁶¹ A.w., 14v.

worden. En aan de andere kant is er de kerk die geroepen is om heelheid en eenheid te bewerken, maar zelf als traditioneel instituut, met een ‘parochiaal geweten’, ten onder dreigt te gaan in het *revolutionary ferment* van de tijd. Velen die hun hoop hadden gesteld op de revolutionaire kracht van het christelijk geloof hadden daarom al de kerk de rug toegekeerd, zoals de oude vriend tot wie Lange zich in een aantal brieven in dit boek richt. Lange zelf heeft, zo blijkt uit zijn verslaglegging, dit vertrouwen niet verloren. Niet alleen omdat hij van mening is dat het eschatologisch perspectief van de oecumenische utopie een kans verdient als blauwdruk voor de eenheid van de mensheid. Maar vooral vanuit de diepe overtuiging dat de levenspraxis van Jezus de communicatie tussen mensen, en tussen mensen en God opnieuw opent. Jezus is de borg voor de eenheid van de mensheid, Zijn dood maakt het leven in gemeenschap mogelijk. In *Utopie* probeert Lange aan te tonen dat de werkelijkheid van de moderne samenleving voor haar voortbestaan ten diepste aangewezen is op deze grondstructuur van het borg-staan en borg-zijn voor elkaar.

*Wie stabil ist die Kirche?*⁶²

Hoewel dit geschrift niet alleen door Lange geschreven is, kan met name van het derde deel van dit boek - *Die Kirche im Spiegel des Bewußtseins ihrer Mitglieder* - gesteld worden dat hierin de hand van Lange te herkennen valt.⁶³ In dit deel wordt getracht om de resultaten te wegen van een onderzoek dat onder 2000 leden van de *evangelische Landeskirchen* is gedaan en, voor zover mogelijk, een kerkelijke strategie te ontwikkelen op basis van de uitkomsten van dit onderzoek. Een belangrijke conclusie is dat er grote verschillen zijn tussen de verwachtingen die de mensen van de kerk hebben enerzijds en de mogelijkheden die vanuit de traditie van de kerk aangeboden worden anderzijds. Dat neemt niet weg dat ‘(...) die Tradition des christlichen Glaubens als eine Tradition der Identifizierung des Menschen durch die Liebe Gottes, wie sie in Christus verbürgt wird, interpretiert werden darf und muß (...)’.⁶⁴

Waar het om gaat is dat de kernwoorden van de christelijke traditie omgezet worden in een andere en nieuwe taal, die correspondeert met een ander wereldbegrip, een andere manier van denken en een ander zelfverstaan. Lange vat de betekenis van deze transpositie samen met het begrip *indigenisatie*, een term die afkomstig is uit de missiologie, en die vanouds betrekking had op het *inheems* worden van het christelijke gedachtegoed binnen een niet-westerse context.⁶⁵ Binnen een westerse context krijgt dit begrip een eigen lading. Indigenisatie van het christelijk geloof betekent dan vooral een confrontatie met het gedachtegoed van de Verlichting. Deze is volgens Lange onvermijdelijk, indien de kerk ook in de moderne wereld een in-

⁶² LB26.

⁶³ In aansluiting op vdLaan en Liedtke, zie vdLaan a.w., 61.

⁶⁴ LB26, 237 (cursief van Lange, fap).

⁶⁵ Zie a.w., 234: ‘In der Mission geht es um das Transzendieren des Christentums in einen anderen soziokulturellen Zusammenhang: um die Rekonstruktion der christlichen Überlieferung in einer neuen Sprache, die eine andere Welterfahrung, eine andere Denkstruktur und ein anderes Selbstverständnis repräsentiert. Es geht um das Einheimischwerden, die “Eingeburt”, die Indigenisation des Christentums in der neuen Situation.’

strument van emancipatie en bevrijding wil zijn.⁶⁶ De traditie garandeert in deze confrontatie enerzijds de continuïteit, maar is ook het reservoir waaruit de voorstellen tot verandering en vernieuwing geput kunnen worden.⁶⁷

8.1.3 Voorlopige positiebepaling

Een eerste kennismaking met het leven en werk van Lange, maakt duidelijk dat hij veelmeer een oecumenicus dan een missioloog geweest is. Dat zijn ontwerp toch in het verlengde van het missionaire discours geplaatst kan worden heeft te maken met de constatering, die we ook al naar aanleiding Hoekendijk en Margull maakten, dat het missionaire discours een plaats heeft gekregen binnen het grotere kader van het secularisatiediscours. In het Missio Dei-paradigma, we hebben dit in deel 1 van ons onderzoek laten zien, werd de geografisch ruimtelijke structuur van het missionaire discours ingeruild voor de universeel-historische grondvorm van het secularisatiediscours. Daardoor werd dit taalspel ook toegankelijk gemaakt voor diegenen die niet binnen een specifiek missionaire context werkten en zich verdiepten in meer algemene ecclesiologische exploraties. Het werk van Lange illustreert dit op treffende wijze.

Een eerste rondgang door het werk van Lange maakt ook duidelijk dat het secularisatiediscours door hem kritischer wordt geëvalueerd dan door Hoekendijk en Margull. Het is alsof het universele historische wereldbegrip bij Lange meer als een vraag functioneert dan als een ondoordachte vooronderstelling. Deze eerste indruk krijgen we vooral door zijn gebruik van de term *Bürgerschaft*. Het lijkt alsof Lange met behulp van dit begrip het secularisatiediscours niet alleen theologisch wil legitimeren maar ook wil uitdagen om de relevantie van universeel geldig geachte principes in de concrete situatie te bewijzen. Het is alsof Lange de missionaire ervaring van pluraliteit niet probeert te overwinnen op grond van een vooronderstelde eenheid of waarheid zoals die in het moderne denken wordt verondersteldt, maar de ruimtelijke verscheidenheid wordt tot uitgangspunt gemaakt in een zoektocht, een vraag, naar een dieper gelegen heelheid. We gaan nu eerst na welke analyse Lange geeft van ‘wereld’ en ‘kerk’ tegen de achtergrond van het secularisatiediscours.

8.2 ANALYSE: WERELD EN KERK

In een boeiend artikel⁶⁸ over de betekenis van het werk van Lange onderschrijft Gottfried Orth de mening van Langes vriend Alfred Butenuth, ‘(...) daß Langes Ziele immer gesellschaftlich und politisch bestimmt waren und er in Kirche und Theologie gute Instrumente für das politische Engagement gesehen hat (...)’.⁶⁹ Deze these

⁶⁶ Zie bijv. a.w., 249.

⁶⁷ A.w., 250: ‘Tradition ist Bedingung gesellschaftlichen Überlebens, Bedingung sowohl geschichtlicher Kontinuität als auch der Erneuerung, des gesellschaftlichen Fortschritts und des individuellen Wachstums.’

⁶⁸ Orth 1994.

⁶⁹ A.a., 56.

benadrukt de politieke en maatschappelijke betrokkenheid van Lange, en plaatst Langes veelvuldig bezig zijn met kerk en kerkelijke strategie binnen de context van wat zijn belangrijkste oogmerk zou zijn: ‘etwas für den Frieden tun’.⁷⁰ Enigszins gesimplificeerd zou men dan kunnen stellen dat, indien deze stelling juist is, de wereld binnen de configuratie kerk-wereld het uitgangspunt in het werk van Lange is. Op zich lijkt dit een juiste constatering. Maar wat ons werkelijk bezig houdt, is de vraag wat de functie van het wereldbegrip is in het geheel van zijn ontwerp. Is de wereld voor Lange een theologisch of een sociologisch begrip? Wordt zij onder een abstract theologisch voorteken geplaatst of is zij louter een empirisch gegeven? Om deze vragen te kunnen beantwoorden willen we in deze paragraaf vooral de motieven en achtergronden achter Langes intensieve bezig zijn met maatschappelijke en politieke vragen belichten.

Als we zijn geschriften aan een nader onderzoek onderwerpen, dan valt op dat Lange in de loop van de tijd steeds concreter over wereld en kerk is gaan schrijven.⁷¹ Het lijkt er ook op dat hij zich in zijn theorievorming almaar meer heeft willen baseren op concreet empirisch materiaal, en minder op algemene beschouwingen en totaalconcepties. In 1965 kan Lange nog heel globaal over ‘unsere heutige Welt’ spreken en noemt hij in één adem ‘die Kinder mit ihrem Defizit an Liebe und Geborgenheit’ naast ‘die Alten, die niemand mehr zu brauchen scheint’ en ‘das hungernde Drittel der Menschheit’.⁷² Maar in een latere fase geeft hij minder globale aanduidingen en maakt hij meer gebruik van concreet cijfer- en feitenmateriaal. Vooral uit een boek als *Wie stabil ist die Kirche*⁷³ en zijn analyse van de *Antirassismus-Streit in der Evangelische Kirchen in Hessen und Nassau*⁷⁴ blijkt dat Lange het heel belangrijk vond om de empirische werkelijkheid van kerk en wereld nauwkeurig in kaart te brengen. Uit het feit dat Lange voortdurend zijn waarneming van kerk en wereld trachtte te preciseren kunnen we op zich reeds afleiden dat hij de concrete werkelijkheid als uitgangspunt van zijn analyse wilde nemen.

8.2.1 Wereld

Dat de belangrijkste vooronderstelling in het werk van Lange is, dat de wereld vooral en uiteindelijk in het licht van de belofte moet worden gezien,⁷⁵ lijkt ons mede daarom slechts ten dele juist. In 1968 schrijft hij: ‘Christen sind nicht einfach Optimisten, die sich für ihren Fortschrittsglauben eine fromme Begründung ausgedacht

⁷⁰ Orth kritiseert in dit artikel de opvattingen van K. Liedtke die van mening is dat ‘Ernst Langes vorrangiges Interesse der kirchlichen Praxis gilt’ en W. Huber die van mening is dat Lange in een ‘Tendenz zur Verselbständigung des Strategie-Problems’ is blijven steken, zie a.a., 54.

⁷¹ Zie Neven 1982, 201v.

⁷² LB2, 190.

⁷³ LB26.

⁷⁴ LB21.

⁷⁵ Zie Liedtke a.w., 11: ‘Die theologische Einsicht, daß der im Licht der Verheißung verbesserlichen Welt die Liebe Gottes gilt und daß sie damit auch Gegenstand des die Kirche begründenden Auftrags zur “Bezeugung des in Christus weltweit eröffneten Schalom in Gestalt, Wort und Tat” ist, ist bei Ernst Lange die grundlegende Voraussetzung seiner praktisch-theologischen Arbeit, mit der er dazu beitragen will, daß die Kirche ihrem Auftrag an der heutigen Welt gerecht wird.’

haben.⁷⁶ Het geloof en ook de theologie zijn volgens Lange op de werkelijkheid aangewezen,⁷⁷ en deze werkelijkheid, deze wereld draagt eerst en vooral het kenmerk van de God-loosheid. Met andere woorden: over God en de belofte kan alleen gesproken worden als men zich eerst inlaat met een wereld die, gemeten naar de maat van de menselijke ervaring, telkens weer op vele plaatsen en vele manieren tegen God spreekt. Pas dan en daarna kan er over de vreugde van het geloof en over God gesproken worden.

Die Geschichte des Glaubens beginnt da, wo der Mensch sich seinen Kleinglauben, seinen Unglauben einzugestehen wagt. Die Geschichte der Erfahrung Gottes beginnt da, wo Gott ernstlich in Frage steht. Die Geschichte der Freude beginnt, wo einer mit seinem Leiden Ernst macht.⁷⁸

Pluralisme en afhankelijkheid

Als Lange de wereldsituatie analyseert sluit hij nauw aan bij de algemene opvattingen van die tijd. In *Utopie* verwijst hij naar een 'Konferenz für Kirche und Gesellschaft'⁷⁹ in 1970 en schrijft daarover:

In der Analyse der Überlebensprozesse des Menschen - Umweltzerstörung; Bevölkerungsexplosion; genetische Katastrophe; Aporie der Prozesse der Industrialisierung und Urbanisierung, überhaupt der Zivilisation des Machens und Vermehrens mit all ihren Voraussetzungen; Perspektiven der Elektronisierung weiter Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und damit einer Selbstmanipulation des Menschen von unvorstellbaren Ausmaßen - ergab sich ein alpträumhaftes Bild, zumal, wenn man die hartnäckigen Zwischenrufe der Vertreter der Dritten Welt ernst nahm, die immer darauf hinwiesen: das ist die Binnenkatastrophe euer wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Vergeßt nicht die Bürgerkriegswelt, die sie um sich herum erzeugt, den Welt Hunger, die Verelendung der Mehrheiten, die wachsenden Disparitäten in der Güterverteilung, in der Bildung, in der politischen Macht, den institutionellen Rassismus euer Lebenstechnik und eures Weltentwurfes! Ihr seid am Ende und ihr reißt uns in euer Ende hinein!⁸⁰

De wereld is, aldus Lange, aan bepaalde mechanismen onderworpen, die haar uiteindelijk naar de ondergang zullen brengen. Hij gaat er vanuit dat er in zijn tijd een aantal beslissende conflictfronten van een wordende wereldsamenleving zichtbaar wordt, waarin zich ambivalente ontwikkelingen van pluralisme enerzijds, en wederzijdse afhankelijkheid anderzijds, doen gelden.⁸¹ In *Utopie* ordent hij deze conflic-

⁷⁶ LB6, 45.

⁷⁷ Vgl. in verband hiermee vdLaan 1992.

⁷⁸ LB6, 28.

⁷⁹ Het gaat hier vermoedelijk om de door de Wereldraad belegde consultatie van de CCPD (Comission on the Churches' Participation in Development). Zie OAL, 92v.

⁸⁰ Geciteerd uit *Utopie* bij Linz1992, 61 (LB17 (*Utopie*), 100).

⁸¹ Zie bijv. LB11, 21v.: 'Die Kräfte, die uns aneinander binden, sind stark: zunehmende wirtschaftliche Interdependenz; eine politische Konstellation, in der verhandelt werden muß, weil der große Krieg nicht riskiert werden kann. (...) Unübersehbar sind aber die Mächte, die uns von einander trennen. (...) Selbst wenn wir diese Mächte bekämpfen und auf die Utopie einer geeinten Menschheit, der *ei-nen* Weltgemeinschaft setzen, dürfen wir nicht vergessen, daß es ein ambivalenter Traum ist, den wir träumen. Denn was für eine Welt wird das denn sein, nach der wir uns sehnen? Die Bruderschaft

ten⁸² aan de hand van de thema's die voor de verschillende secties van het departement 'Faith and Order' in Uppsala waren geformuleerd, in relatie tot de vraag naar de eenheid van de kerken:

- De strijd om de gerechtigheid in de wereld. Dit thema verwijst naar de mondiale strijd tussen armen en rijken, slachtoffers van de hongersnood en gevangenen van de overvloed, uitgebuite en bevoorrechte groepen en samenlevingen, onderdrukten en onderdrukkers.
- De spanningen tussen de religies. Hier gaat het om het pluralisme van religies, wereldbeschouwingen en ideologieën, die op elkaar botsen en geen gemeenschappelijke vooronderstellingen of doelstellingen weten te formuleren.
- Het racisme. De strijd tegen racisme is volgens Lange de uitdrukking voor 'het verzet over de hele wereld tegen de blanke versterking van de wereld (...)'. Het racisme krijgt gestalte in vele vormen, maar is herkenbaar in het hoofdmotief: '(...) blank is boven, in het denken, in de taal, in het bepalen van waarden, in de technologie, in de vormen van maatschappelijke organisatie, in de politieke macht'.
- Marginalisering van de gehandicapten in de maatschappij. De wetenschappelijk-technische vooruitgang heeft altijd de schaduw meegedragen van het achterblijven van bepaalde groepen van mensen en het verslechteren van hun maatschappelijke mogelijkheden.
- Culturele verschillen. De culturele identiteit van de mens wordt bedreigd. De traditionele verbanden waarbinnen hij leefde worden ondermijnd en bieden geen geborgenheid meer. Daardoor verliest ook de traditionele levenscyclus zijn betekenis en daarmee de zelfstandigheid van het individu. Ook hier is sprake van een globaliserende tendens, waarin de mens en de menselijke identiteit ten onder dreigen te gaan.

Een fundamenteel probleem bij dit proces van globalisering en pluralisering is dat de 'klassieke' modellen van sociale organisatie, die de moderne wereld hebben doen ontstaan en ook nog in belangrijke mate beïnvloeden - namelijk de nationale staat en het principe van de vrije markt - ontoereikend blijken te zijn om deze mechanismen te controleren of te neutraliseren.⁸³

Secularisatie en verval van traditie

De hierboven beschreven ontwikkelingen zijn volgens Lange het gevolg van het wereldwijde proces van secularisatie. Secularisatie, zo betoogt hij, is niet een soort interpretatie van het wereldgebeuren, niet in de eerste plaats een *Weltanschauung*,⁸⁴ maar een onontkoombaar universeel historisch proces, dat z'n uitwerking heeft in de totale werldsamenleving.

freier Menschen oder ein Ameisenhaufen? Meinen wir Uniformität oder bejahen wir die notwendigen Unterschiede?' (cursief van Lange, fap).

⁸² LB17 (Utopie), 123vv.

⁸³ Zie LB11, 20.

⁸⁴ LB9, 76.

We zien hier dat de betekenis die Lange aan secularisatie toekent, in het verlengde ligt van de manier waarop er binnen de verschillende geledingen van de Wereldraad over gesproken werd.⁸⁵ Het bijzondere van de analyse van Lange is echter dat hij in zijn analyse ook probeert te peilen wat de invloed van het secularisatieproces is op tradities, die eeuwenlang de bestaande maatschappelijke verbanden gesteund en gelegitimeerd hebben.⁸⁶

Naarmate de mens, in de tijd van de Verlichting, meer macht kreeg over de wereld - in natuurwetenschappen, techniek en filosofie - ging hij ook ontdekken dat de door de traditie gewaarborgde religieuze inhouden, en morele en maatschappelijke ordeningen niet meer vanzelfsprekend, en evenmin heilig en overal en altijd geldig waren. In het secularisatieproces komt niet alleen de oude ordening ter discussie te staan, maar ook het idee van orde als zodanig.

In der Idee der Ordnung steckt immer noch ein sakrosanktes Element, eine Vorstellung von 'natürlicher', wenn nicht gottgegebener Autorität: die Autorität des Staatsmannes, des Beamten, des Offiziers, des Vaters, des Lehrers, des Unternehmers. Diese uralte Idee einer Hierarchie unbefragter gesellschaftlicher Autoritäten ist in Auflösung begriffen. Sie fällt der Säkularisation zum Opfer.⁸⁷

Dat betekent *niet* dat de traditie volgens Lange geheel overbodig is geworden. De traditie verleent aan mensen identiteit en persoonlijkheid.⁸⁸ De traditie maakt dat mensen kunnen wortelen in een taal, een land, een geschiedenis. Is er geen traditie dan verliest de mens de mogelijkheid tot vergelijking en beoordeling en is hij uitgeleverd aan de waan van de dag. Daarom is het volgens Lange noodzakelijk het secularisatieproces zorgvuldig te beoordelen, met respect en liefde voor de traditie, ook de religieuze traditie, want anders zou een gesecculariseerde wereld, een door en door wereldlijke wereld, het aanzien kunnen krijgen van Orwells '1984': een wereld zonder verschillen, een geüniformeerde wereld zonder verscheidenheid.⁸⁹

Vooropgesteld dient echter te worden, aldus Lange, dat de traditie niet meer de norm, niet meer het criterium kan zijn bij het beoordelen van bepaalde ontwikkelingen. Verderop in dit hoofdstuk laten we zien hoe Lange de leiding van de traditie wil vervangen door een op de toekomst gerichte moraal.⁹⁰

⁸⁵ Zie bijv. idem, 75.

⁸⁶ Ibidem: 'Säkularisierung ist, wenn ich recht sehe, schlicht der Tatbestand des Zerfalls der Traditionen (einschließlich der religiösen, aber keineswegs nur dieser) als *Traditionen*' (cursief van Lange, fap).

⁸⁷ LB11, 46.

⁸⁸ Zie idem, 27v., vgl. ook LB26, 250: 'Tradition ist Bedingung gesellschaftlichen Überlebens, Bedingung sowohl geschichtlicher Kontinuität als auch der Erneuerung, des gesellschaftlichen Fortschritts und des individuellen Wachstums.'

⁸⁹ LB11, 28: 'Und so könnte durch die Ironie der Geschichte der gänzlich befreite Mensch zugleich der ganz und gar unfreie Mensch sein. (...) Die Welt von Morgen muß eine Welt originaler - und das heißt "gebildeter" - Menschen sein, bereit zum schöpferischen Dialog, der allein diese Welt lebenswert machen wird.'

⁹⁰ Zie bijv. LB9, 77: 'Ich lasse dahingestellt, was eigentlich an die Stelle der alten Traditionsbestimmtheit getreten ist. Man kann sagen: die Zweckrationalität. Aber vielleicht sollte man lieber sagen: die Zukunftsorientierung.' Zie ook LB11, 28.

De mens als exponent

We wezen er in de inleiding tot deze paragraaf reeds op dat Lange het menselijk bewustzijn beschouwt als spiegel van sociale verhoudingen en ontwikkelingen. Zo wordt de hierboven beschreven relativering van de leiding van de traditie zichtbaar in de persoonlijke keuze van het individuele subject.

Die Inhalte der Tradition, die keineswegs ihre Bedeutung verlieren, werden für mich verbindlich nur in persönlicher Aneignung. (...) Überall hat der Mensch ein gebrochenes Verhältnis zur Tradition: *Er wählt, er entscheidet, er meint, er eignet an, er verwirft* (Pluralismus).⁹¹

Deze *homo faber*, deze mens die als subject kiest en beslist dreigt echter vastgelegd te raken in het spel van maatschappelijke krachten. Zowel het ineenstorten van de tradities als de conflicten van de werldsamenleving maken dat de moderne mens in de knel raakt. Het ideaaltype van de vrije, geëmancipeerde en verlichte mens krijgt daardoor binnen de verschillende contexten van de werldsamenleving zijn negatieve tegenbeeld. In de westerse wereld is dat de teleurgestelde en geresigneerde mens die binnen de context van een vrijetijdssamenleving geen zin aan zijn leven weet te geven. In de niet-westerse wereld is dat de onderdrukte, die beroofd is van zijn eigen identiteit, en die zelf is gaan geloven in de mythe van de superioriteit van zijn onderdrukker. De werelden van beide menstypen worden verbonden door een *cultuur* van het *zwijgen* waarbinnen en waardoor de eigenlijke *conflicten* van de werldsamenleving latent blijven voortbestaan. Verborgен, omdat de drang tot emancipatie wordt getemperd door het verlangen naar bevestiging, en de behoefte aan vertroosting soms sterker is dan de wil tot bevrijding.

In het vervolg van deze paragraaf gaan we eerst nader in op de kenmerken van de westerse tijdgenoot zoals die door Lange is beschreven. We doen dat met behulp van zijn beschouwingen over de mythologische figuren Tantalus en Sisyphus. Daarna zullen we ook Langes beschrijving van de niet-westerse onderdrukte mens weergeven. Hier zal blijken dat Lange in zijn antropologie sterk leunt op de analyses van de Latijns Amerikaanse bevrijdingspedagoog Paolo Freire.

Tantalus en Sisyphus

Op verschillende plaatsen in het werk van Lange komen we verwijzingen tegen naar de oude Griekse mythen over Tantalus en Sisyphus.⁹² Lange is bijzonder geboeid geweest door deze verhalen die in de mythologie het verblijf in de hel symboliseren. Voor Sisyphus is de hel arbeid, zinloze arbeid. Hij moet een zware steen de berg op rollen, maar wanneer de steen boven is, rolt deze weer terug in het dal. Tantalus staat tot aan zijn nek in het water. Maar wanneer hij drinken wil, wijkt het water terug. Zijn dorst wordt nooit gelest. De figuur van Sisyphus staat voor de mens die de zin van het leven in arbeid probeert te vinden. Tantalus is de mens die, grotendeels bevrijd van de druk van de arbeid, deze zin in de vrije tijd zoekt. Maar, zowel de mens die alles op prestatie zet, als de mens die zich uitlevert aan de vrijetijdscul-

⁹¹ LB9, 76v. (cursief van Lange).

⁹² Met name EEL1 bijv. in LB12, LB19, LB29.

tuur blijkt stuk te lopen op de onmogelijkheid om op deze manieren gelukkig te worden. En wat beiden verbindt is dat ze uiteindelijk teleurgesteld blijven en gereïgnerd raken.⁹³ De teleurstelling kan volgens Lange wel bijdragen tot het besef dat de zin van het leven niet middels arbeid of vrije tijd bemachtigd kan worden, maar jammer genoeg gebeurt dit meestal niet. De deceptie zit als het ware al in de prestatiemoraal ingebakken en maakt op voorhand van de vrijetijdssamenleving een soort vluchtheuvel.⁹⁴

De terugtocht, deze resignatie, verloopt in drie fasen.⁹⁵ Allereerst is daar de inkeer in de privé-sfeer van eigen huis en haard, de eigen vereniging, de groep bij wie men zich thuis voelt. Hoe begrijpelijk deze terugtocht ook is, ze betekent vooral een depolitiserend van het menselijk bestaan. Daarop volgt de terugtocht in de intimiteit van de 'Herzensbeziehungen'. Hier verwacht men het eigenlijke geluk. Maar de keerzijde van deze keuze is dat men zich zeer kwetsbaar en afhankelijk maakt, en uiteindelijk teleurgesteld kan worden. Tot slot is daar de vlucht in de oppervlakkige verstrooiing, het hedonisme.⁹⁶ De teleurgestelde en gekwetste mens zoekt zijn heil in consumentisme; zijn leven legt hij in handen van de programmamakers van de TV en reisleiders die hem wel de wereld laten zien maar die wereld niet transparant maken als mogelijkheid tot zingeving en zelfbestemming.

De onderdrukten

Regressie en apathie zijn volgens Lange ook de kenmerken van de levenshouding van de grote massa's onderdrukten van de derde wereld. Zoals hierboven reeds is aangegeven, heeft Lange zijn gedachten hieromtrent vooral geleend van Freire, wiens werk hij in Europa geïntroduceerd heeft.⁹⁷ De analyse van Freire is dat, door de onderdrukking van de heersende elite, de onderdrukten zijn gaan geloven in de mythe van hun eigen minderwaardigheid. Zij hebben zich vereenzelvigd met de opvatting dat de rijke elite superieur is, en zijn daarmee de bereidheid om zich te emanciperen en vrij te maken van de onderdrukking, kwijt geraakt. Omdat zij zichzelf zijn gaan zien door de ogen van hun onderdrukkers zijn zij ook beroofd van iedere vorm van zelfexpressie. Zelfs de eigen taal, waarin zij hun identiteit tot uitdrukking zouden kunnen brengen is hun afgenomen. Dit proces van annexatie en

⁹³ LB19, 22v.: 'Wichtig scheint mir: Sisyphus und Tantalus sind am Ende ein und derselbe. Tantalus ist der enttäuschte Sisyphus. Der Freizeitmensch ist der enttäuschte Arbeitsmensch. (...) Aber die Grundeinstellung bleibt dieselbe: Ich muß mir selbst mein Leben erfüllen: entweder durch das, was ich leiste, oder durch das, was ich mir leisten kann.'

⁹⁴ Idem, 23: 'Wir Leistungsmenschen bringen unsere Enttäuschung in unserem Versuch mit dem Glück immer schon mit. Der Wurm der Resignation ist immer schon drin. Darum ist unser Freizeitverhalten ein Rückzug.'

⁹⁵ Zie LB12 (EEL1), 64vv., LB19 (EEL1), 21v., en LB22, 40v.

⁹⁶ LB12, 68: 'Nicht daß er (Tantalus, de moderne mens, fap) Genuß will, ist schlimm, sondern daß er ihn nur in seiner billigsten Form will und sich eben darum um die Freude bringt, die er sucht. Als bloßes Genußmittel erschließen sich ihm weder Dinge noch Menschen, ihr Geheimnis geben sie nur her, wenn man sich auf den Dialog mit ihnen einläßt.' Het probleem van Tantalus is: 'Er will genießen, ohne sich auszuliefern' (ibidem). In feite weigert Tantalus om borg te zijn, borg te staan voor de/het andere.

⁹⁷ LB15.

indoctrinatie vangt reeds aan in de jeugd. Lange geeft de ervaringen van Freire als volgt weer:

In der Schule wird (...) die erfahrene Sprache des Volkes, die Sprache der Unterdrückten systematisch abqualifiziert und durch die Kunstsprache der ‘Gebildeten’ verdrängt. So bleibt Erfahrung sprachlos, Sprache wird sinnlos. (...) Freiheit ist dann nicht mehr diskutierbar, also auch nicht organisierbar.⁹⁸

Het leren en de opvoeding bevestigen de status-quo, en de grote massa op het platteland en in de steden blijkt niet in staat zich te scholen of te vormen.

Het valt niet binnen het bestek van dit onderzoek om een interpretatie van het werk van Freire te geven. Voor ons is van belang dat Lange het als grote verdienste van Freire aanwijst dat hij aandacht gevraagd heeft voor deze cultuur van het zwijgen⁹⁹ en een pedagogie heeft ontwikkeld om een stem te geven aan hen die in deze cultuur gevangen zitten. De cultuur van het zwijgen is - we hebben dit reeds opgemerkt - naar de mening van Lange een universeel verschijnsel.¹⁰⁰ Het zwijgen van de tijdgenoot is niet zozeer een teken van domheid alswel van onderdrukking en apathie. Hij citeert in dit verband Dietrich Bonhoeffer die in *Widerstand und Ergebung* al schreef: ‘Dummheit ist eine besondere Form der Einwirkung geschichtlicher Umstände auf den Menschen, eine psychologische Begleiterscheinung bestimmter äußerer Verhältnisse.’¹⁰¹

Antropologische inzichten

De mensenwereld vertoont, gemeten naar de maat van de idealen van de Verlichting, verschijnselen van regressie, depressie en apathie. Ze is vervolgens in een grote vluchtbeweging geraakt voor haar vrijheid en verantwoordelijkheid. Overigens ontstaat deze regressie niet alleen door externe maatschappelijke factoren. Lange gebruikt ook antropologische inzichten om deze vluchtbeweging te verklaren. Hij gaat er vanuit dat de mens naar zijn aard niet ‘gestandaardiseerd’¹⁰² is. Daarmee wordt bedoeld dat de ambivalente houding van de mens ten opzichte van zijn wereld, zijn zoeken naar vrijheid enerzijds en zijn verlangen naar geborgenheid anderzijds tot zijn eigenlijke antropologische constitutie behoort. De mens is niet ‘gespecialiseerd’, zijn soort (species) ligt niet vast.¹⁰³ Van beslissende betekenis bij de keuze die de mens maakt is het *historische* karakter van zijn zelfbewustzijn. De

⁹⁸ A.a., 86.

⁹⁹ Onder de *cultuur van het zwijgen* verstaat Lange, LB13 (EEL1), 143: ‘(...) die faktische Bildungsunfähigkeit des derart Okkupierten im Sinne seiner Emanzipation, Autonomie und Mündigkeit; selbst wenn er im Bildungssystem des Unterdrückers fortschreitet, schreitet er nur in seiner Entfremdung fort: die Unterdrückten haben keine eigene Sprache, also auch keine Möglichkeit, die Welt und die eigene Situation mit eigenen Augen zu sehen, in der eigenen Sprache zu begreifen und dann also zu verändern’.

¹⁰⁰ ‘Zweifelloos handelt es sich um ein weltweites Phänomen’ (m.b.t. de ‘cultuur van het zwijgen’) a.a., 87.

¹⁰¹ A.a., 86.

¹⁰² LB17 (EEL5), 211.

¹⁰³ Ibidem.

mens is mens ‘*im Werden, nicht im Sein*’.¹⁰⁴ Oftewel: op grond van zijn toekomstverwachtingen zal de mens kiezen voor socialisatie of emancipatie, voor geborgenheid of bevrijding. En vanuit dit temporele perspectief bezien overheerst, zolang de wereld verwarrend en bedreigend is, de behoefte aan socialisatie.

De strijd om het bestaan en het verlangen naar geborgenheid dwingt het ‘anarchistische dier’ ook om onder te gaan in maatschappelijke groepen en verbanden.¹⁰⁵ Lange introduceert hier een term van E. Erikson, de zogenaamde ‘pseudospecië’. De specië van de mens ligt weliswaar niet vast maar de maatschappelijke ordening van de groep kan aan het individu wél een bepaalde eigenheid verlenen. Het specifieke van de groep wordt dan voor het individu wat het instinct voor het dier is: een belangrijke sturende factor.¹⁰⁶ De groep bepaalt de normen en waarden, de groep maakt uit wat waar en onwaar is. Bovendien worden, op grond van de groepsidentiteit, ook andere maatschappelijke verbanden beoordeeld. Het andere of de ander is al gauw vreemd of verdacht.¹⁰⁷

8.2.2 Kerk

Ook de kerk is, volgens Lange, ten prooi gevallen aan dit proces van pseudospecië. Ze is hoedster geworden van een bepaalde traditie, bewaakster van bepaalde normen en waarden. De religie is geprivatiseerd. Ja, zelfs binnen de privé-sfeer is de kerk nog maar een onderdeel van de leefwereld van de moderne mens.

Denn die Kirche ist aus der Mitte der Wirklichkeit herausgerückt. Sie ist mit ihrem sichtbaren Leben eingeschlossen in eine besondere kirchliche Zone im Freizeitraum. Für den heutigen Menschen gehört die Teilnahme am kirchlichen Leben, jedenfalls im Hinblick auf die Zeiteinteilung, in den Bereich der Freizeitgestaltung.¹⁰⁸

Parochiale symbiose

Waardoor kon deze specifieke vorm van pseudospecië, deze privatisering van de christelijke religie ontstaan? We zien dat Lange ook hier de historische ontwikkelingen en de vlucht voor deze ontwikkelingen aanwijst als de belangrijkste oorzaken. De samenleving heeft in haar omgaan met de christelijke religie altijd dezelfde ambivalentie vertoond als de individuele mens. De maatschappij had de christelijke religie nodig om het bestaande te legitimeren en te sanctioneren, maar ze was ook onmisbaar als bron van verandering. Het succes en de mogelijkheden van het christendom hebben altijd afgehangen van de mate waarin ze de dubbelfunctie, als instrument van domesticatie en stabilisering enerzijds, innovatie en emancipatie anderzijds, heeft weten te vervullen.¹⁰⁹

¹⁰⁴ LB20 (EEL1), 130.

¹⁰⁵ Zie bijv. LB17, t.a.p.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ In feite openbaart zich in het fenomeen van de pseudospecië de weigering van de mens om borg te zijn en borg te staan voor anderen, aldus Neven in: Neven 1982, 217.

¹⁰⁸ LB2 (EEL4), 49.

¹⁰⁹ Zie a.a., 179.

Dat het christelijk geloof begonnen is als een jonge wereldwijde missionaire beweging¹¹⁰ is volgens Lange niet toevallig. De dragers van de geloofsoverlevering lieten zich met de wereld in omdat alleen zo hun boodschap zichtbaar en hoorbaar kon worden gemaakt. Daar komt bij dat ook deze boodschap zelf historisch-concreet was, ze vertolkte ‘het verzet van Jezus tegen de zelfvernietiging van de mens’.¹¹¹ Met andere woorden: in de missionaire verkondiging moest en moet volgens Lange het verzet van Jezus sociaal en maatschappelijk gestalte krijgen omdat de zelfvernietiging als zodanig ook historisch-concreet was en is.¹¹²

In de geschiedenis van de vroege kerk werden goddelijk heil en menselijke existentie bemiddelde vanuit een bepaalde harmonie. Het christelijk geloof was, aldus Lange, zowel de stabiliserende als de vernieuwende factor in de samenleving. Deze eenheid bleef tot in de Middeleeuwen bewaard. Echter in deze periode vond er gaandeweg ook een verschuiving plaats. Vormden aanvankelijk het geloof in Gods heerschappij en het aanbreken van Zijn koninkrijk het samenbindend perspectief van waaruit de wereld waargenomen werd, gaandeweg werden dit, aldus Lange, steeds meer de wetgeving, de orde van de kerk, ondersteund door de macht van de keizer.

Lange drukt deze eenheid van troon en altaar uit in de term ‘symbiose’:¹¹³ de kerkelijke ordeningen garanderen en geven vorm aan het maatschappelijk leven, en de ordeningen van de samenleving garanderen en ondersteunen de kerk.¹¹⁴ Omdat deze symbiose vooral zichtbaar werd in de middeleeuwse, kleine en gesloten leefverbanden van dorpen, markten, en steden spreekt hij van een ‘*parochiale symbiose*’. ‘In diesen “Kleingesellschaften”, für sie und mit ihnen feiert sie (de kerk, fap) nun ihre Liturgie, als “Kirche im Dorf”, ja, als “Kirche des Dorfes”. Denn Kirchengemeinde und Bürgergemeinde sind in der Parochie deckungsgleich.’¹¹⁵

Parochiale symbiose in verval

Ook tijdens de reformatie vervulde de christelijke religie de functie die ze tot dan op de kruispunten van de geschiedenis had gehad. Ze maakte de christen opnieuw vrij

¹¹⁰ A.w., 31: De zending ‘fordert die entschlossene Einwanderung in die Welt, der sie gilt. Sie fordert, daß man den Menschen, mit denen man sich verständigen will, in der Sprache und in der Lebensgestalt weit entgegenkomme.’

¹¹¹ Lange heeft het over de ‘Einspruch Jesu gegen des Menschen Selbstzerstörung’, LB29 (EEL1), 178.

¹¹² Ibidem: ‘(...) den Zusammenhang von Selbstzerstörung und Weltzerstörung, Weltzerstörung und Selbstzerstörung, also die Sünde und den Frevel in seinen gesellschaftlichen Dimensionen und Folgen - ist nicht abstrakt, sondern geschichtlich-konkret, nicht verbal, sondern als Lebenspraxis, in der Wort und Tat, Aktion und Reflexion unlöslich zusammengehören, nicht global, sondern spezifisch, nämlich als Widerspruch gegen eine ganz bestimmte gesellschaftliche Gestalt dieses Zerstörungszusammenhangs (...). Und diese Konkretheit, diese Praxisgestalt gehört zur Struktur, zum Wesen dieses Einspruchs.’

¹¹³ Een ander begrip dat we in dit verband vaak bij Lange tegenkomen is ‘kartel’. Het kartel zou men - volgens K.A. Schippers - de ‘institutionele consequentie kunnen noemen’ van het begrip symbiose. ‘In de tijd van Jezus is er het laat-joodse kartel. Vanaf de overwinning van Constantijn de Grote is er het kartel van de Romeinse staat en de kerk, dat leidt tot de eeuwenlange symbiose van kerk en staat, parochie en dorpsamenleving. (Schippers 1982, 231v.).

¹¹⁴ Zie LB2, 35: ‘Die Kirche verzichtet auf jedes Eigenleben, auf eigenen Raum, eigene Gemeinschaftsbildung, sie wird zu einer Dimension des gesellschaftlichen Lebens, sie “sanktioniert” es im

¹¹⁵ Ibidem (cursief van Lange, fap).
eigentlichen Sinn des Wortes, das heißt, sie heiligt es in all seinen Beziehungen.’

voor de wereld, ze leidde een proces van verandering in,¹¹⁶ maar daarnaast bevestigde ze ook de bestaande ordening. De wereld zelf bleef, aldus Lange, in de periode van de hervorming gevat in een metafysische omarming. Kerk en wereld vielen samen binnen de ene parochiale symbiose. Deze heelheid verdween echter toen binnen dit samenlevingsverband niet de kerk, niet het altaar, maar het individu en het burgerlijk leven centraal kwamen te staan. En met de revolutionaire veranderingen in de tijd van de Verlichting raakt de parochiale symbiose definitief in verval.

Kerk en christendom namen af in betekenis en moesten, zowel maatschappelijk als ideologisch, steeds meer terrein prijsgeven. Op verschillende plaatsen¹¹⁷ heeft Lange deze ontwikkeling beschreven en gewezen op de oorzaken van deze teruggang. Hij schrijft dat niet alleen de woon- en werkwereid uit elkaar gegroeid zijn maar dat ook de woonwereld als zodanig, de plaats waar kerk en christendom nog invloed uitoefenen, aan pluraliserende krachten onderhevig is. De betekenis van christelijke religie blijft voornamelijk beperkt tot bepaalde momenten in het privéleven, als er behoefte is aan troost, geborgenheid of levenshulp. Maar ook op dit terrein verliest ze volgens Lange haar invloed, want ze biedt niet langer de enige mogelijkheid tot zingeving. Daar komt nog bij dat de maatschappelijke tegenstellingen in de wereld in toenemende mate gaan doorwerken binnen de kerk en dat de christelijke traditie niet in staat lijkt om de verschillende tegenovergestelde posities vruchtbaar en zingevend met elkaar te verbinden.¹¹⁸

Betekent dit uiteenvallen van de parochiale symbiose en het religieuze kartel ook dat de christelijke religie en de kerk feitelijk overbodig zijn geworden? Nee, zegt Lange. Het kartel is in verval geraakt, maar dat betekent niet dat de volkskerk geen functie meer heeft.¹¹⁹ De christelijke religie en de kerk hebben zeker nog invloed en kunnen zelfs een beslissende betekenis hebben bij de vorming, oriëntatie en begeleiding van (jonge) mensen. Deze opvatting fundeert Lange vooral op concreet empirisch onderzoek, waar hij zich - we wezen daar reeds op -, vooral in de laatste periode van zijn leven, intensief mee heeft bezig gehouden.¹²⁰ Hieruit blijkt duidelijk dat er vanuit de samenleving, maar ook vanuit de individuele leden van de kerk, nog verwachtingen bestaan ten aanzien van de volkskerk, ja, dat de christelijke religie volgens de algemeen geldende opvattingen nog steeds gezien wordt als belangrijke behoedster van de moraal.¹²¹ In hoge mate onderhoudt en legitimeert de volkskerk

¹¹⁶ Lange interpreteert 'De libertate christiana' van Luther als volgt: 'Im Glauben gehört dem Christen die ganze Welt, die ganze Wirklichkeit seines Lebens ist durch Christus voller Verheißung; nichts kann ihn scheiden von der Liebe Gottes' en tegelijkertijd 'Ihm ist die ganze Welt aufgegeben zum Gottesdienst der Liebe und Hoffnung, denn überall hat er es mit Gott und seiner Treue zum Menschen und zur Welt zu tun, die im Gehorsam des Christen Hand und Fuß haben will' (a.w., 37).

¹¹⁷ A.w., 40vv, LB8 (EEL2), 183vv., LB29 (EEL1), 182v.

¹¹⁸ LB29, 182: 'Im Grunde ist die Kirche kein einheitliches und eindeutiges System mehr, sondern ein Spielfeld divergierender und konfligierender Partialsysteme' (cursief van Lange, fap).

¹¹⁹ Zie bijv. a.a., 183: 'Zerfall des Kartells, das heißt aber eben nicht einfach Zerfall der Volkskirche.'

¹²⁰ Zie bijv. 'Wie Stabil ist der Kirche' (LB26).

¹²¹ Zie bijv. LB14, 16: 'Wie immer man die Kirchen einschätzt, die Gesellschaft (die westliche zumindest) bleibt interessiert an der Religion als einem Wurzelgrund öffentlicher und privater Moral und an der Moral als Frucht öffentlicher und privater Religion. Darum privilegiert sie die Kirchen bzw. die religiösen Institutionen ganz allgemein, als Wächter, ja als Produzenten dieser staatstragenden

ook deze verwachtingen. Daardoor heeft ze nog steeds veel betekenis wanneer de mensen op de kruispunten van hun leven terechtkomen (geboorte en doop, huwelijk, sterven). Tegelijkertijd beperkt de hierboven beschreven consensus wel de speelruimte voor vernieuwing. Als hoedster van het parochiale geweten blijkt de kerk zeer beperkt in het toelaten van nieuwe ervaringen en de bereidheid om te leren. Lange somt een aantal problemen op waarmee het moderne christendom worstelt.¹²² In de eerste plaats, het groeiende pluralisme in ecclesiologische opvattingen. Ten tweede, de structurele en organisatorische onduidelijkheid ten aanzien van de betekenis en functie van de kerk. In de derde plaats, een onduidelijke vermenging en compromisvorming tussen het mandaat van de kerk enerzijds en de behoefte vanuit de samenleving anderzijds. En tot slot, de kerk is de gevangene van haar eigen geschiedenis geworden.

Moraal en geweten

Een belangrijk element in het concept van Lange vormt de functie van de moraal en het menselijk geweten. Reeds eerder beschreven we de ambivalentie waarin, volgens Lange, de samenleving en de individuele mens gevangen zitten. Er worden op deze beide als het ware twee krachten uitgeoefend: de kracht die aanstuurt op aanpassing en stabiliteit, en de kracht die de openheid zoekt en de bevrijding; de kracht die de status-quo zoekt te bevestigen, en de kracht die het bestaande wil openbreken. Om een weg te zoeken binnen dit krachtenveld zijn er volgens Lange immateriële instrumenten die de individuele mens en de samenleving helpen om keuzes te maken en tegengestelde belangen te neutraliseren, te weten het *geweten* en de *moraal*. Deze psycho-sociale grondbegrippen liggen volgens hem ten grondslag aan de manier waarop mensen sturing kunnen geven aan hun keuzes. Ze zijn in de theorie van Lange inhoudelijk inwisselbaar;¹²³ het geweten heeft echter vooral betrekking op het individu¹²⁴ en de moraal op de samenleving.

Bij het ontwikkelen van een individuele of collectieve moraal is, aldus Lange, de samenleving aangewezen op de hulp van georganiseerde religie 'of haar gesecculariseerde eindproducten'.¹²⁵ De kerk heeft daarom altijd een belangrijke functie gehad bij de gewetensvorming. De christelijke religie droeg bij aan de ontwikkeling van zowel de stabiliserende als de veranderende factoren in dit proces. In de Moderne Tijd leidde de ontgrenzing van de ene mondiale wereld echter tot een groot probleem met betrekking tot de moraal. Lange formuleert het als volgt:

Meine These lautet: in einer Welt, die nur noch als die Einheit dieses ganzen Planeten zu verstehen ist, leben wir mit einem provinziellen Gewissen. Unser Gewissen ist immer noch auf die kleine, überschaubare Welt ausgerichtet, die wir unmittelbar er-

Moral. Das Selbstverständnis der Kirchen korrespondiert dieser gesellschaftlichen Erwartung auf eine seltsame Weise.'

¹²² Zie LB18 (EEL2), 197vv.

¹²³ Vgl. Linz 1992, 64: 'Er (Lange, fap) benutzt Gewissen und Moral in Austausch.'

¹²⁴ LB11, 31: 'Wir definieren das Gewissen vorläufig als die Weise, in der sich das Individuum soziale Normen so zu eigen macht, daß diese Normen der Grundriß seiner alltäglichen moralischen Gewohnheiten und seiner spezifischen moralischen Entscheidungen sind.' (cursief van Lange, fap).

¹²⁵ LB17 (EEL5), 208.

fahren: auf unsere Familie, auf unsere Freunde, unsere gesellschaftliche Gruppe, allerhöchstens unser Volk. Was es bedeutet, in dieser überschaubare Welt verantwortlich zu leben, das wissen wir mehr oder weniger. Zumindest is unser Gewissen auf dieser Welt hin ausgebildet. Aber die Welthorizont ist unserem Gewissen, unserer Moral, unserem Verantwortungsgefühl unbekannt.¹²⁶

Geconfronteerd met deze grote wereld, ontstaat er binnen de kerk de neiging om de moraal te gebruiken als schokbreker, als instrument om het bestaande te verdedigen en te legitimeren tegenover de verandering. Zo wordt de kerk zoets als het 'Über-Ich' van de samenleving, waarbij in het 'ideale geval' de burgerlijke gemeente en de kerk congruent zijn, burger-zijn en christen-zijn worden identiek.¹²⁷

Dit parochialisme beschouwt Lange als de ergste perversie van het christendom. Het protest van Jezus tegen de zelfvernietiging van mens en wereld wordt misbruikt om de apathie en de cultuur van het zwijgen te sanctioneren. De aanspraak die door de gemarginaliseerden in de samenleving gemaakt wordt op kerkelijke troost, stabilisering en geborgenheid is op zich wel legitiem maar wordt dáár niet geïnterpreteerd als een schreeuw om bevrijding.

Die Kirche hat sich der Tatsache, daß sie nicht die Avantgarde der Gesellschaft, sondern das Ensemble der Fußkranken, der Opfer der Zeit¹²⁸ ist, nicht zu schämen, sondern eben diese Stabilisierungs- und Kompensationsbedürfnisse als eine unausweichliche Platzanweisung für volkskirchlichen Dienst zu akzeptieren (...) in jeder Frau, in jedem alten Mensch, in jedem Kind, in jedem frustrierten Kleinbürger, in jedem psychosozial Erkrankten oder Halbkranken begegnet der Kirche eben auch und ebenso unausweichlich ein Anspruch auf Befreiung.¹²⁹

Omdat de kerk grotendeels bestaat uit deze 'Opfer der Zeit', zou ze volgens Lange een 'toekomstgerichte moraal' moeten ontwikkelen, waardoor de tegenspraak van Jezus tegen het heersende kartel geactualiseerd en mensen bevrijd zouden kunnen worden. Maar de speelruimte hiervoor blijkt te klein en gaat verloren in de identificatie van de religie met bepaalde dominante maatschappelijke belangen. Deze ontwikkeling wordt nog versterkt door het feit dat religie in het algemeen een zekere tendentie vertoont, welke niet de volwassenheid maar juist de *infantiliteit* bevordert.¹³⁰ Religie refereert in haar taal, denkstructuren, en voorgeschreven gedragsvormen aan de vroegste ervaringen van de ontogenese, met name aan de relatie met de vader- en moederfiguur.

Lange komt tot de conclusie dat de ambivalentie waarin de samenleving en het individu gevangen zitten, doorwerkt tot in de gewetensvorming van de kerk. De moraal is niet (meer) een instrument van het christelijk geloof, dat, georiënteerd op de toekomst, bevrijding en emancipatie bewerkt; nee, de christelijke religie is instrument geworden in dienst van de heersende moraal. En het is de tragiek van de

¹²⁶ LB16, 55.

¹²⁷ LB17, 209.

¹²⁸ Het 'Ensemble der Opfer der Zeit' is een bij Lange veel voorkomende verzamelterm. Zie vdLaan 1989, 57 n. 57, die wijst op de verschillende vindplaatsen in LB2 (EEL4).

¹²⁹ LB29 (EEL1), 187v.

¹³⁰ Lange neemt hier de opvattingen van J. Scharfenberg over. Zie LB13 (EEL1), 136vv.

kerk dat ze het verlangen naar geborgenheid en troost in zekere zin wel beantwoordt, maar niet interpreteert als een roep om bevrijding, bevrijding uit de gevangenschap van het bestaande. In feite schrikt ook de kerk terug voor het toekomstige, en weigert om zo borg te staan voor de wereld.

8.2.3 Voorlopige balans

In het voorgaande hebben we proberen weer te geven hoe Lange tegen de empirische werkelijkheid van kerk en wereld aankijkt. Voordat we laten zien dat deze waarneming zal leiden tot de centrale vraag naar een dieper gelegen eenheid, maken we eerst een voorlopige balans op.

In een artikel over de 'huidige situatie van de oecumenische beweging',¹³¹ stelt Lange dat mensheid en christenheid in de stroom van de ene wereldgeschiedenis meegesleurd worden, maar dat het de kerken niet lukt om het eigen parochialisme en particularisme te overwinnen.

Erfahren wird: Christenheit und Menschheit sind tausendfach zerspalten. Aber die Risse und Konflikte verlaufen anders, als die kontroverstheologischen Rituale und die herkömmlichen Versöhnungsformeln es vorsehen. (...) Erfahren wird: Christenheit und Menschheit sind bedroht auf Leben und Tod. Aber die Ausmaße dieser Drohung - Genocide, Waffen, Welthunger, Weltbürgerkriege, Weltbildungskatastrophe, Umweltzerstörung, Verlust des 'humanum' zwischen totaler Technologie und moralischer Orientierungslosigkeit - entziehen sich beharrlich den herkömmlichen Deutungen, Protesten, Tröstungen und Weisungen der christlichen Verkündigung. (...) Erfahren wird: Christenheit und Menschheit müssen sich emanzipieren. (...). Nötig wäre ein Bündnis oder doch ein konstruktiver Dialog des Christentums mit allen Kräften der Aufklärung und der Auflehnung gegen die unheilige Herrschaft des Menschen über den Menschen mit Hilfe der Götzen und Vorurteile.¹³²

Nodig is een uitbreken van de kerk uit de parochiale symbiose, maar wat gebeurd is, de kerk zoekt naar handhaving van het bestaande. Lange concludeert: 'Christen leben mit einem parochialen Gewissen in einer universalen Welt.'¹³³

Niet bij de tijd

In feite deelt de kerk in de grote vluchtbeweging van de mens voor de wereld; ze tracht haar verantwoordelijkheid voor de toekomst te ontlopen. De mechanismen die globalisering en groeiende wederzijdse afhankelijkheid bevorderen, die mens en wereld ten dode toe bedreigen, krijgen mede daardoor vrij spel. Als deel van een onderdeel van de leefwereld van mensen rest haar nog de functie van hoedster van de bestaande moraal. Tegenover de agressie van de *homo faber*, de verlichte zelfbewuste mens wist ze nog te spreken van de rechtvaardiging van de goddeloze. Tegenover Sisyphus, die leefde van zijn prestaties, verkondigde ze een leven uit genade.

¹³¹ Het artikel 'Das ökumenische Unbehagen' (LB10, EEL2, 299vv.) draagt als ondertitel: 'Notizen zur gegenwärtigen Situation der ökumenische Bewegung.'

¹³² A.a., 301v.

¹³³ A.a., 303.

Maar wat is haar boodschap in een wereld die gedomineerd wordt door de cultuur van het zwijgen? Wat is haar betekenis voor de mens die zich, door de macht van de rijken of door de invloed van de vrijetijdscultuur, afsluit van zijn toekomst? Kan de kerk nog bij de wereld, dat is, bij de tijd gebracht worden? Weet ze de ambivalente verlangens van de moderne mens naar geborgenheid en vrijheid, stabiliteit en emancipatie in een dialectisch, op de toekomst gericht en oecumenisch leerproces om te zetten?

Beslissend voor het antwoord op al deze vragen is volgens Lange de mate waarin men bereid en in staat is om *tijdgenoot* te zijn.¹³⁴ Het gaat hier om het probleem van de synchronisatie van het christendom met de ontwikkelingen van de wereldgeschiedenis. De scheidslijnen die christenen verdeeld houden worden al lang niet meer bepaald door confessionele verschillen, maar vooral door de vraag of men denkt en theologiseert vanuit een modern of premodern standpunt. Met andere woorden of men bij het bepalen van een toekomststrategie de parochiale symbiose als uitgangspunt neemt of de complexe sociale werkelijkheid waarin men leeft.

Taalnood

Ook de woorden uit de taalschat van de christelijke traditie lijken tekort te schieten om de historisch-maatschappelijke context van de moderne mens te plaatsen in een nieuw en bevrijdend toekomstperspectief. In aansluiting op Bonhoeffer¹³⁵ heeft Lange het over een hermeneutische crisis die zich vooral als communicatiecrisis openbaart. Wat ontbreekt is het 'noodzakelijke woord'. En toch is het menselijk leven, in het klein en in het groot, op dit noodzakelijke woord aangewezen:

(...) das Wort das die Wende bringt, den Bann bricht, die Zukunft eröffnet, den Auftrag des Menschen erneuert und die Welt verändert. Es scheint, als habe die Kirche, was diese notwendigen Worte anlangt, die Sprache verloren. Die Worte die sie weiß, verändern die Welt nicht. Und die Worte die die Welt verändern, weiß sie nicht.¹³⁶

Theologische duiding: aanvechting

In de analyse die Lange maakt van wereld en kerk klinkt telkens de vraag naar God op. Ze wordt gesteld als een vraag naar heelheid achter de veelheid en de complexiteit van deze wereld en blijft ook werkelijk een vraag, in die zin dat ze door Lange niet op voorhand als theologische vooronderstelling gehanteerd, niet als konijn uit de theologische hoge hoed getoverd wordt. Men zou het ook zo kunnen zeggen: de analyse van wereld en kerk is het uitgangspunt, maar waar het op uitloopt is de

¹³⁴ Vgl. bijv. LB17 (Utopie), 21 en 56, toegespitst op de rol van de predikant: LB25 (EEL3), 156v.

¹³⁵ Zie LB5 (EEL2), 55.

¹³⁶ LB2 (EEL4), 198, vgl. ook LB24, 169v.: 'Als durch Sprachverlust der Kirche in die Enge getriebene und durch ganz tiefreichende Veränderungen im Weltverhältnis und im Selbstverständnis der Zeitgenossen herausgeforderte Christen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts scheinen wir zu einem Verhalten genötigt, das zwar durchaus auch im klassischen Deutemuster Anfechtung und Glauben oder Anfechtung und Verzweiflung unterzubringen ist, das aber zunächst mindestens anders interpretiert werden muß, nämlich in der Dialektik von Bewahrung und Innovation, Durchhalten der Kontinuität und verantwortlicher Veränderung.' We zien hier dat de religieuze taal dezelfde dubbel-functie zou moeten hebben als die welke de christelijke religie oorspronkelijk had: stabilisering én verandering, bevestiging én emancipatie.

vraag, die in de psalmen al spottend door de goddelozen werd gesteld: ‘Waar is uw God?’¹³⁷ Wereld en kerk worden empirisch benaderd en beschreven, maar vanuit deze beschrijving dringt zich voor Lange een uitdaging op (‘Herausforderung’) om de vraag naar God te stellen.¹³⁸ Inhoudelijk benoemt Lange deze uitdaging met het begrip ‘aanvechting’.¹³⁹

De centrale vraag die zich aan het slot van deze voorlopige balans aan ons opdringt is: hoe kan het protest van Jezus tegen de zelfvernietiging van de mens geactualiseerd worden binnen de context van de moderne samenleving? Hoe kan de transcendente en transcenderende ervaring opgedaan worden waardoor God zó ervaren wordt, dat niet alleen het bestaande bevestigd, maar vooral ook het toekomstige geopend wordt? Met andere woorden: het gaat om de ervaring van God na de dood van God, de geloofservaring na het afsterven van de religie.¹⁴⁰ En daarin gaat

¹³⁷ LB2 (EEL4), 153.

¹³⁸ LB29 (EEL1), 195: ‘Der Mensch hat sein Leben im Prozess von “challenge and response”. “Challenge” enthält aber immer ein Moment der Krise, der Anfechtung, der Erprobung und Gefährdung.’ Vgl. ook LB24 (EEL3), 167vv.

¹³⁹ De praktisch theoloog Van der Laan schrijft in zijn dissertatie - vdLaan 1989, 81vv. - dat hij het begrip ‘Anfechtung’ is gaan zien als de kern van de homiletische theorie van Lange. In het gebruik van de term onderscheidt hij vervolgens zeven verschillende lagen, a.w. 82vv. Wij geven hieronder deze indeling enigszins verkort weer:

- De situatie van aanvechting heeft betrekking op de werkelijkheid zelf. De mens wordt voortdurend geconfronteerd, lokaal en wereldwijd, met de hopeloosheid en onveranderlijkheid van het bestaande, van deze wereld.
- Daarom kan men van deze wereld ook zeggen dat ze tegen God spreekt, tegen zijn liefde en betrouwbaarheid.
- Dit heeft ook grote gevolgen voor de manier waarop de hedendaagse mens in de wereld staat. Sinds de Verlichting is men geplaagd voor het probleem van het niet-ervaarbaar zijn van God. Het is een wereld ‘in der - und das ist der Kern der Anfechtung - Gott selbst gegen Gott spricht, indem er schweigt’ (LB24 (EEL3), 168).
- De taal van de feiten, maakt de moderne mens monddood, hij resigneert. In dit zwijgen van de mens, in zijn cultuur van het zwijgen, spreekt hij zelf ook tegen God. Met andere woorden: hij bevindt zich in een situatie waaraan God zich onttrokken lijkt te hebben.
- Dat is ook de context van de mens die op zondag in de kerk zit. Want in haar samenkomsten heeft de kerk te maken met ‘Blessierten, mit Beunruhigten, mit radikal Angefochtenen (...) Sie hat es mit “Sündern” zu tun. Mit solchen, die durch die Wirklichkeit ihres Lebens in die Enge des Versagens, des Scheiterns, des Zweifels, des Leidens getrieben sind’ (LB2 (EEL4), 210v.).
- ‘In zekere zin’ zo concludeert Van der Laan ‘trekt de werkelijkheid van alledag zich dus samen in de kerkdienst.’ In de eredienst concentreert zich de aanvechting van alledag, daar wordt de vraag levensgroot wat de boodschap van het evangelie is. In hoeverre is de kerk nog een ‘Sprachschule für die Freiheit’? Is de taalnood van de wereld ook haar nood?

- Deze concentratie verdicht zich dan ook nog eens in de persoon van de predikant. In de mate waarin hij deel heeft aan de aanvechting van de mensen zal hij ook zelf die aanvechting ervaren. Mogelijk vormt het begrip ‘Anfechtung’ de kern van de *homiletische* theorie van Lange, zoals Van der Laan betoogt. Wij zijn echter van mening dat voor het ontwerp van Lange in z’n totaliteit de term ‘Bürge’ of ‘Bürgerschaft’ bepalend is voor de grondstructuur. Dit in aansluiting op Neven (zie Neven 1982, 205vv.). Het dilemma dat Van der Laan bespreekt op p. 89 van zijn dissertatie - eerst inzetten bij ‘Anfechtung’ of bij ‘Verheißung’, bij ‘wet’ of ‘evangelie’ - zou juist overwonnen kunnen worden wanneer ingezet wordt bij de term ‘Bürge’ of ‘Bürgerschaft’. Het borg-zijn verbindt aanvechting en belofte, wet en evangelie, schuld en vergeving, op een dynamische wijze. Vanuit het borg-zijn kan de werkelijkheid gezien worden in het licht van de belofte, en vanuit het borg-zijn kunnen bepaalde ervaringen en empirische waarnemingen gekarakteriseerd worden met de term ‘aanvechting’. Het lijkt alsof Van der Laan verderop in zijn dissertatie en ook in latere publicaties in de richting van deze opvatting is opgeschoven. Vgl. bijv. vdLaan 1992, m.n. p. 33.

¹⁴⁰ Zie Neven 1982, 203.

het om een bepaalde manier van kijken naar de wereld. Lange noemt het ‘dialectisch kijken’. Hoe leert men dialectisch kijken? In ‘Die verbesserliche Welt’ schrijft hij:

Nirgends kann man das so gut lernen, wie an Jesus selbst. Das ist ja geradezu sein eigentliches Geheimnis, daß er alle Dinge, ja *alle* Dinge im Licht ihrer Möglichkeiten, im Licht der göttlichen Verheißung, im Licht des kommenden Gottesreiches, das heißt im Licht der endgültigen, unwiderruflichen Zuwendung Gottes zu seiner Welt zu sehen wagt.¹⁴¹

En als Jezus onze ogen opent om de wereld zo te zien, dan stuiten we ook op het eigenlijke Godswonder dat Hij zelf belichaamt, namelijk dat het krediet van God ‘(...) den Bankrott der Menschheit aufzuhalten und die Geschichte des Menschengeschlechtes wieder liquid zu machen und liquid zu erhalten vermag’.¹⁴² Het krediet van God - in de dubbele betekenis van het woord - opent onze ogen voor het feit dat God in Jezus borg is gaan staan voor de toekomst van de wereld.

8.3 VERDIEPING: BÜRGSCHAFT¹⁴³

In de vorige paragraaf hebben we gezien dat, volgens de analyse van Lange, de mens gevangen zit in de vervreemdingen en tegenstrijdigheden van zijn bestaan, in een ambivalentie van behoeften, in een ongelijktijdigheid met zichzelf. Hierdoor wordt zijn bestaan ernstig bedreigd en hij lijkt vanuit zichzelf onmachtig om deze dreiging af te wenden. Dit onvermogen komt tot uitdrukking in de cultuur van het zwijgen en in de ‘Sprachnot’; het lukt niet om het woord te spreken dat de ban breekt, het woord waardoor de werkelijkheid van de mensen samenvalt met de werkelijkheid van God. Daarom gaat Lange op zoek naar een *hermeneutische* methode,

- waardoor achter de veelheid een dieper gelegen eenheid ontdekt kan worden;
- waardoor intercontextuele communicatie mogelijk wordt gemaakt;
- waardoor de cultuur van het zwijgen doorbroken wordt, en de bestaande wereldwijde machtsverhoudingen worden opgeheven;
- waardoor het ‘noodzakelijke woord’ gesproken kan worden, zodat de geresigeneerde mens zich weer opent naar de toekomst, en voor die toekomst verantwoordelijkheid neemt;
- waardoor de gestolde traditie weer vloeibaar gemaakt kan worden, en er ruimte komt voor verandering.

Het is opvallend dat Lange bij het ontwerpen van deze methode probeert uit te gaan van de mechanismen en samenhangen die volgens hem ook bepalend zijn voor de

¹⁴¹ LB6, 64 (cursief staat in origineel vet, fap). In de preek ‘dialectisch sehen’ verwijst Lange ook - op p. 61 - naar het verhaal van de vertaling van het bijbelse ‘hopen’ in een Afrikaans dialect als ‘durch den Horizont schauen’. We hebben dit bij Margull ook al opgemerkt.

¹⁴² LB6, 40.

¹⁴³ Reeds Bonhoeffer gebruikte deze term, in aansluiting op diens promotor R. Seeberg, om de sociale dimensie van het christelijk geloof onder woorden te brengen, aldus G.W. Neven in: Neven 1986, 83. Vgl. voor het gebruik van deze term door Lange: Neven 1982. Bij Lange heeft het begrip vooral in ‘Chancen des Alltags’ (LB2, EEL4) een centrale functie. Zie vdLaan 1989, 57 n.55.

wereldsamenleving. Deze laten zich volgens hem in één grondstructuur samenvatten. Deze wordt zichtbaar in een bepaalde vorm van economische ruil, waarbij het voor de totstandkoming van de transactie noodzakelijk is dat de één borg¹⁴⁴ gaat staan voor de ander. De borg maakt, met zijn persoonlijke aansprakelijkheid voor de kredietwaardigheid van iemand anders, het tot stand komen van een zakelijke overeenkomst mogelijk. Deze transigerende werking van het borg-staan en het borg-zijn is volgens Lange onmisbaar voor alle vormen van menselijke communicatie en alle vormen van menselijk samenleven. ‘Alles menschliche Leben lebt von der Bürgerschaft anderen Lebens, lebt auf die Bürgerschaft anderen Lebens hin. Bürgerschaft ist das Geheimnis jeder Tradition und jeder Erneuerungsbewegung, jedes Erziehungs- und jedes Emanzipationsvorgangs.’¹⁴⁵

Door het borg-zijn wordt dus niet alleen het bestaande, de traditie gedragen, maar ook de vernieuwing van de traditie. Wanneer iemand borg staat voor een beloftevolle toekomst dan veranderen ook de mogelijkheden van de opvoeding. Het gaat er dan niet om mensen te dressereren, zodat ze het juk van het bestaande geduldig dragen. Opvoeding betekent dan: de weg openen naar emancipatie en bevrijding. Kortom de tegenstrijdige behoeften van de mens, naar geborgenheid én bevrijding, bevestiging én emancipatie, kunnen in een dialectisch proces op elkaar betrokken en vruchtbaar gemaakt worden als men er vanuit mag gaan dat er een ander is die borg staat, een ander die daarvoor ruimte maakt.

Premoderne en moderne motieven

Maar waarom zou de mens borg gaan staan voor een ander? Lange signaleert hier een dilemma van de moderne samenleving:¹⁴⁶ enerzijds kan ze niet voortbestaan als er geen mensen zijn die dienstbaar zijn, zonder daar een concrete, financiële beloning voor te krijgen. Anderzijds lijkt het onmogelijk dat ze mensen met deze bereidheid zelf voort zal kunnen brengen. Want het is een simpele grondregel van diezelfde maatschappij dat moeite en beloning, prestatie en vergoeding, bij elkaar horen. In de premoderne samenleving, die gekenmerkt werd door een religieus, metafysisch wereldbeeld, werd men door het vooruitzicht van een ‘eeuwig, hemels loon’ gemotiveerd om zich belangeloos in te zetten voor anderen.¹⁴⁷ In de moderne samenleving ontbreekt deze motivatie. Het is echter, aldus Lange, ook een gegeven van het menselijk bestaan dat wij aangewezen zijn op de dienstbaarheid van de ander. Ieder kind

¹⁴⁴ De term ‘borg’ wordt niet alleen gebruikt in verband met kredietwaardigheid, maar is ook een ‘eind touw of een ketting dienend, om het loswerken, uitschieten of verliezen van enig deel te beletten’ (van Dale 1995, 439); het is bovendien - in de betekenis van ‘burcht’ - een ‘toevluchtsoord’ een ‘versterkte veste’. Het lijkt goed mogelijk om deze beide betekenissen ook aan dit sleutelbegrip toe te kennen, op de manier zoals deze door Lange gebruikt wordt. Door de borg wordt de veelheid, de pluraliteit in een bepaald verband bijeen gehouden. De borg biedt ook een schuilplaats, een plek om te staan, d.w.z. geborgenheid. Mede op grond van de biografie van Lange mogen we aannemen dat dit woord ook die betekenis voor hem had.

¹⁴⁵ LB17 (Utopie), 220.

¹⁴⁶ Zie LB16 (NTG), 61v.

¹⁴⁷ Lange merkt daarbij op: ‘Ähnliche Traditionen gibt es nicht nur auf dem Boden des Christentums, sondern zum Beispiel auch in der Arbeiterbewegung mit der kommunistischen Moral als ihrer höchsten Ausdrucksform. Es gibt sie in den Frauenbildern fast aller Kulturen der Erde. Aber alle diese Bewegungen und Traditionen sind heute Geschichte’ (a.a., 62).

ervaart immers al dat het leven niet anders ontvangen kan worden dan ten koste van de moeder, die het de vrijheid schenkt. De prijs voor het leven moet betaald worden.

‘Ich kann ja entweder frei sein, indem ich meinen Nächsten unfrei mache, oder ich kann ihm helfen, frei zu sein, indem ich ihm diene, ihm neue Freiheit schenke. Hier gilt entweder die Regel ‘mors tua vita mea’ (Dein Tod ist mein Leben) oder es gilt die Regel ‘mors mea vita tua’ (Mein Tod ist dein Leben).¹⁴⁸

Ook in de Moderne Tijd heeft het borg-staan zijn prijs, aldus Lange. Wie nu borg durft gaan staan voor een ander ontvangt misschien niet het *oude* godsloos, maar wel een ander gesecculariseerd, immaterieel loon: ‘toekomst, ontwikkeling, humanisering, bevrijding’.¹⁴⁹

Christologie

De weg die Jezus gegaan is laat zich typeren door deze op de toekomst gerichte keuze die het leven voor anderen mogelijk maakt: mors mea vita tua. Mijn dood jouw leven.¹⁵⁰ De levenspraxis van Jezus wordt door Lange verbonden met de mechanismen en structuren van de moderne samenleving. Hij doet dit zó dat het borg-zijn van Jezus in feite de grondstructuur bepaalt van een strategie die de eenheid van de mensheid naderbij kan brengen. In en met de voorbeeldige keuze van Jezus is aan de mens de mogelijkheid en de vrijheid geschonken om te kiezen voor de toekomst, om te kiezen voor de ander, om te kiezen voor de vrede, om zelf borg te gaan staan voor de oecumenische utopie.

Het geheim achter de keuze van Jezus, het antwoord op de vraag waarom Hij borg is gaan staan, moet volgens Lange niet gezocht worden in de persoon van Jezus zelf. Want net als Jona was Hij ‘ganz und gar angewiesen auf die Be-Glaubigung durch Gott’.¹⁵¹ Dat wil zeggen: Jezus is zijn weg gegaan in het vertrouwen dat Gods heerschappij aan het licht zal komen in de harten van de mensen. In dit geloof is Jezus de wereld tegemoet getreden. Hoewel er in de wereld veel is dat tégen God spreekt, en tégen Zijn boodschap, is Jezus daar rond gegaan alsof hij in het huis van Zijn Vader is: ‘Glaubend traut er dieser Welt Gott zu und Gott diese Welt, wie sie ist.’¹⁵² Daarom is hij onvoorwaardelijk beschikbaar voor deze wereld en levert zich daaraan met hart en ziel uit; omdat hij haar ziet in het licht van de belofte.¹⁵³ Het geheim achter Jezus van Nazareth is dus zijn geloof, en zijn in dit geloof uitgeleverd zijn aan God; Jezus kan zichzelf niet legitimeren, de legitimatie moet van God komen. En zo moet, volgens Lange, ook het sterven van Jezus begrepen worden. Het is niet een sterven *in* godsvertrouwen maar een sterven *aan* godsvertrouwen. Want met

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Zie Neven a.a., 206 die verwijst naar Predigtstudien II/2, 27.

¹⁵¹ LB2 (EEL4), 80.

¹⁵² A.w., 81.

¹⁵³ Ibidem: ‘Und daß heißt, er gibt sich für die Menschen her, die ihm begegnen, wie sie auch sind und wer sie auch sind. Er geht ganz aus sich heraus, kommt ihnen ganz entgegen, wird ihr ‘Nächster’. Und zwar nicht in bitterer Solidarität, sondern in der Erwartung, daß er mit diesen Menschen und sie mit ihm jetzt und hier im Anbruch des Kommenden stehen.’

het sterven van Jezus lijkt ook zijn toekomstverwachting, zijn vertrouwen ten onder te zullen gaan.

‘In der Krise ist er (Jezus, fap), ohne jeden Schutz, ohne jede Sicherung, ohne jede Möglichkeit, sich selbst ein Bild von seiner Zukunft zu machen, mit Gott allein. Und seine letzte Anfechtung, wie die Evangelien sie zu erkennen geben, ist eben die, daß er nicht nur *mit* Gott, sondern *von* Gott allein gelassen zu sein scheint.’¹⁵⁴

Maar: ‘Die Antwort auf die Frage, die der Tod Jesu stellt, heißt Ostern.’¹⁵⁵ Met Pasen blijkt dat Jezus ook werkelijk de borg is die Hij volgens de evangelische overlevering tot aan zijn executie was. Met Pasen opent zich echter nog een extra dimensie. Want door de opstanding van Jezus krijgt, aldus Lange, zijn borg-zijn *universele* betekenis. De ogenschijnlijke zelfrelativering van Jezus, de relativering van zijn persoon en werk tot in de dood, in afhankelijkheid van God en wereld, wordt door Hem volgehouden tot aan het kruis. Maar in en door Zijn opstanding kan Hij *trait d’union* zijn, het verbindend element: tussen God en wereld, tussen de mensen onderling en de contexten waarbinnen mensen leven, tussen heden en toekomst. Daarom kan Lange stellen dat de belangrijkste betekenis van de wereldzending niet is dat steeds meer mensen bereikt zijn met de verkondiging van het evangelie, maar dat in en door deze mensen de wereldgeschiedenis fundamenteel veranderd is.

Met andere woorden: het borg-zijn van Jezus verwezenlijkt universeel geldige *werkelijkheid*. ‘Daß der Auferstandene wieder mit den Seinen spricht und für sie da ist, ist darum ein Zeichen dafür, daß Jesus den Seinen in *Wirklichkeit* wiedergeschickt ist.’¹⁵⁶ Deze werkelijkheid staat niet los van deze wereld, maar breekt baan in de alledaagse werkelijkheid van mensen,¹⁵⁷ in hun woorden en daden.¹⁵⁸ ‘Het Woord is vlees geworden’ - deze sleutelzin van het Johannesevangelie - geeft precies aan waar het om gaat. Het ‘Woord’ is de manier waarop God werkt en scheidt, zich mededeelt en doorzet. Het ‘vlees’ is: ‘positiv und negativ - die Wirklichkeit unseres geschichtlichen Daseins’.¹⁵⁹

Het vleesgeworden woord van God breekt door in de geschiedenis van mensen. Deze doorbraak is een tegendraads proces, een *eschatologische* beweging¹⁶⁰ waarlangs zich de Godsheerschappij doorzet. Met het woordje ‘proces’ bedoelt Lange niet een continue ontwikkeling, maar: ‘Wie es die Gleichnisse schildern, als ein Anbrechen des Großen im Kleinsten, des Letzten im Gegenwärtigen, des alle Zeit Vollendenden im Augenblick, als die Gegenwart der Ernte in der Saat.’¹⁶¹ Ook bij

¹⁵⁴ LB2, 87.

¹⁵⁵ A.w., 89.

¹⁵⁶ A.w., 94 (cursief van Lange, fap).

¹⁵⁷ Zie a.w., 15: ‘In Jesus hat Gott Raum und Zeit, Hand und Fuß im Alltag unseres Daseins und für den Alltag unseres Daseins.’

¹⁵⁸ A.w., 95: ‘Sie (deze werkelijkheid, fap) bekommt Macht über Menschen, über ihre Worte, ihre Taten, ihr ganzes Dasein. Sie schließt sie zusammen in der neuen, alle Grenzen sprengende Gemeinschaft der Gemeinde und entsendet diese Gemeinde in ihre Mission an die Welt.’

¹⁵⁹ A.w., 15.

¹⁶⁰ Zie a.w., 78 en 108.

¹⁶¹ A.w., 78.

de beschrijving van dit eschatologisch perspectief benadrukt Lange de afhankelijkheid van Jezus van God. Het is niet Jezus zelf die de Godsheerschappij brengt. Lange citeert hier G. Gloege: 'Genau genommen (...) nicht Jesus bringt die Gottesherrschaft, die Gottesherrschaft bringt ihn.'¹⁶²

Kerk en zending

In de missionaire beweging van de gemeente in de wereld wordt het borg-zijn van Christus waargenomen. De gemeente kan dus niet uit zichzelf deze functie vervullen, kan niet uit zichzelf borg staan. Afgaande op het borg-zijn van Jezus beginnen mensen te geloven 'etsi Deus daretur'.¹⁶³ En alleen vertrouwend op die borg kan men tot een levenspraktijk komen waarin en waardoor God zich laat kennen. In zekere zin fungeert ook de wereld als borg voor de betrouwbaarheid van God, want het geloof is aangewezen op het doorbreken van de waarheid van God in de werkelijkheid van alledag. 'Bürgerschaft ist mithin das Instrumentarium der Präsenz Gottes in seiner Welt.'¹⁶⁴ Daarom moet het christendom ook sociaal gestalte aannemen, ruimte innemen, maatschappelijk concreet worden.¹⁶⁵ Want iedere vernieuwingsbeweging, iedere vorm van emancipatie, is op het borg-staan van anderen aangewezen, dat wil zeggen: op een concrete levenspraktijk waarin ruimte gemaakt wordt voor een ander. 'Kirche ist das Ensemble der Bürgerschaftsverhältnisse, in denen die Lebenspraxis des Glaubens eröffnet ist und tradiert werden kann.'¹⁶⁶ Zoals Christus in Zijn borg-zijn aangewezen is op God en op Zijn bevestiging, zo is de gemeente in haar borg-zijn voor de wereld aangewezen op Christus en Zijn heerschappij. G.W. Neven vat de gedachtegang van Lange op dit punt als volgt samen: 'Dat Jezus, verstomd aan het kruis, thans spreekt is de basis van alle christelijk spreken nu.'¹⁶⁷ Deze keten van borgstellingen gaat ook verder in de beschrijving van wat zending is of zou moeten zijn:

'Mission ist (...) einfach ein Namen für das Wesen des Glaubens. Der Glaube hat die Mission, Glaube zu *bleiben*, sich der Verheißung, von der er lebt, ganz und immer neu anzuvertrauen, wo und wie er auch herausgefordert ist. Also auch im Blick auf die Welt, in der er lebt. Der Glaube *macht* die Welt nicht verheißungsvoll. Er verwirklicht die Verheißung nicht. Er glaubt. Und darum kommt er der Welt im Vertrauen auf die Verheißung entgegen, besser, er kommt der Verheißung im Blick auf die Welt *nach*. Und so zieht er die Welt, entweder als in der Verheißung sich fügende oder Widerstand leistende, in die Geschichte der Verheißung hinein.'¹⁶⁸

¹⁶² A.w., 79.

¹⁶³ LB17 (Utopie), 220.

¹⁶⁴ LB17 (Utopie), 221.

¹⁶⁵ Zie bijv. LB2, 118: 'Der Gottesdienst der Kirche ist also die Weise, wie der Glaube bei der Realität festgehalten wird.' Zie ook de wijze waarop Lange spreekt over de *werkelijkheid* ('Wirklichkeit') van de aanbreekende Godsheerschappij. a.w., 94v.

¹⁶⁶ LB17 (Utopie), 220.

¹⁶⁷ Neven a.a., 209v.

¹⁶⁸ LB2, 117v. (cursief van Lange, fap).

Wereld en belofte

Op grond van het borg-zijn van Jezus komt in de wereld de belofte aan het licht. 'Jesus ist ja der Mensch, der in seinem 'Jetzt!' Gott und die Wirklichkeit miteinander versprochen hat: In der Realität ist Gott im Kommen. Dafür verbürgt er sich und darin wird er beglaubigt.' Vasthouden aan de belofte betekent dan ook vasthouden aan het bijbels getuigenis enerzijds en anderzijds midden in de werkelijkheid blijven staan. Het betekent communicatie op gang brengen, dat wil zeggen, zelf borg gaan staan voor de werkelijkheid die in Christus aan het licht gekomen is. Want:

Die *Welt* ist in Christus mit Gott versprochen. Die *Welt* hat Verheißung. In und mit der *Welt* will Gott zur Herrschaft und zur Vollendung kommen. Ist die Christusverheißung die endgültige Verheißung, dann ist sie die überall und jederzeit gültige, das heißt auf die Vollendung hin wirksame Verheißung. Indem der Glaube sich dieser Verheißung anvertraut, und das heißt ja ganz einfach, indem der Glaube in diesem Sinne *glaubt*, ist er missionarisch.¹⁶⁹

Het is opvallend dat Lange hier in zijn theorievorming uitgaat van een dynamisch op elkaar betrokken zijn van ruimte en tijd. Het 'overschot aan belofte',¹⁷⁰ moet gestalte krijgen binnen sociale relaties. Tijd en ruimte staan telkens opnieuw direct in relatie tot de belofte.¹⁷¹ De tijd van het oude verbond en de tijd van de profeten werden nog gekenmerkt door 'alleen' de toekomstverwachting. Maar sinds Johannes de Doper lopen toekomst en heden op een bijzondere manier door elkaar. Johannes zelf behoort al tot een nieuwe 'tijdruimte', de tijdruimte van een 'merkwürdig umstrittenen und gefährdeten Gegenwart des Gottesreiches'.¹⁷² Deze tegenwoordigheid van Gods heerschappij breekt in de verkondiging van Jezus definitief door. De toekomst dringt binnen in het heden, het Rijk in de wereld:

Jesus redet vom gegenwärtigen Anbruch der Gottesherrschaft so deutlich daß man von 'verwirklichter Eschatologie' gesprochen hat, - man könnte verdeutschen: Durchbruch des Endgültigen -, um die Predigt Jesu zu kennzeichnen. Das Jetzt regiert. (...) Gegenwart und Zukunft - das Oszillierende in der Rede Jesu vom Gottesreich ist offenbar ein wesentliches Merkmal seiner Botschaft. Es kennzeichnet die Spannung, in der sich der Glaube entzündet, der das Kommende liebend vorwegnimmt und dadurch geschehen läßt.¹⁷³

Op deze manier staat de wereld, zowel in de ruimte als in de tijd, in onmiddellijke relatie tot de belofte.¹⁷⁴ De tijd opent als het ware de ruimte voor het Godsrijk en in

¹⁶⁹ LB7, 117 (cursief van Lange, fap).

¹⁷⁰ Zie a.w., 106.

¹⁷¹ Zie bijv. a.w., 108: 'Für Menschen, über die das Christuswort Macht gewinnt, ist eben damit die Wirklichkeit selbst voller Verheißung, und sie sind frei, sie sind aber auch gebunden, sich in der Wirklichkeit der Dinge, der Menschen und der Sachverhalte ihrer Umwelt in Liebe und Hoffnung anzunehmen, mit ihnen umzugehen im Licht ihrer gewissen Zukunft bei Gott.'

¹⁷² Zie a.w., 71.

¹⁷³ A.w., 72v.

¹⁷⁴ A.w., 180v.: 'Christus ist der Mensch, der für Gott spricht, im Doppelsinn des Wortes. Darin hat er selbst seinen Auftrag gesehen: für Gott zu sprechen, Zeuge des biblischen Gottes zu sein, Zeuge seiner endgültigen, auf das Ende hin gültigen und Vollendung anstiftenden Herrschaft *in* der Wirklichkeit dieser Welt und *über* die Wirklichkeit dieser Welt. Und als der Mensch der in seinem Wort und

de ruimtelijke werkelijkheid worden de tekenen van wat komen gaat ook daadwerkelijk zichtbaar gemaakt. Door het borg-zijn van Jezus en het borg-zijn van de gemeente wordt deze nieuwe werkelijkheid mogelijk. Lange spreekt ook wel over de ‘meerwaarde van de belofte’.¹⁷⁵ Deze meerwaarde vertegenwoordigt een surplus in de tijd, dat wil zeggen: deze belofte gaat niet óp in haar historische vervullingen.¹⁷⁶ Maar ook in ruimtelijke zin maakt ze dat de wereld een toegevoegde waarde krijgt. Want de wereld mag, in het licht van de belofte, gezien worden als ‘Schauplatz der sich durchbrechenden Treue Gottes’.¹⁷⁷

8.4 STRATEGIE

Uit wat hierboven besproken is kan worden afgeleid dat de wereld in het ontwerp van Lange een centrale betekenis heeft. De uiterste consequentie van het borg-zijn van Jezus Christus is immers, dat de wereld zélf borg staat voor het doorbreken van Gods heerschappij. De wereld zélf is vol van de belofte, en de gelovige moet in de wereld, bij de werkelijkheid blijven om de onmiddellijke relatie tot de belofte te kunnen ervaren en bewaren. Deze opvatting van Lange ligt in het verlengde van het missionary structure-paradigma zoals dat in de jaren zestig ontwikkeld werd.¹⁷⁸ De kerk is niet langer vanzelfsprekend vertegenwoordigster van God in de wereld, en in die zin is zij ook niet het subject van haar zending. Geloof en godsdienst kunnen ook niet in een afgesloten ruimte en in archaische vormen beleefd worden, los van de wereld en de wereldgeschiedenis. De kerk is geroepen om borg te staan voor de heerschappij van God in deze wereld. Dit doet zij door de tekenen van de belofte in de wereld aan te wijzen, ja door bij de belofte te *blijven*¹⁷⁹ midden in een wereld die vaak tegen God lijkt te getuigen. Het gaat hier in feite - zoals Van der Laan heeft aangetoond¹⁸⁰ - om het voltrekken van een hermeneutisch proces waardoor de overlevering aangaande Jezus Christus opnieuw vloeibaar gemaakt wordt, met het oog op de wereld, in het licht van de belofte. En dit hermeneutisch proces moet gestalte krijgen in een oecumenische strategie van kerkelijk handelen. Deze strategie willen we nu nader onderzoeken.

Oecumene en uitdaging

Een kerkelijke strategie kan volgens Lange alleen ontwikkeld worden in een *oecumenisch* kader, want juist de oecumenische beweging vertegenwoordigt voor hem

seinem Werk, in seinem Leben und Sterben ganz und gar für Gott spricht, wird er im Ostergeschehen beglaubigt.’ (cursief van Lange) ‘*Nicht irgendwann, vor langer Zeit, nicht irgendwo, weit weg von mir, sondern jetzt und hier. Ostern ist jetzt und hier.*’ (cursief van mij, fap).

¹⁷⁵ Zie voor de manier waarop Lange dit begrip gebruikt: vdLaan 1989, 93vv. T.a.v. het met ‘Mehrwehrt’ samenhangende begrip ‘Überschuß’ verwijst Lange zelf ook naar K.H. Miskotte; LB2, 106. Vgl. vdLaan a.w., 93 n. 36.

¹⁷⁶ LB7, 108: ‘Gerade weil die Christußerheißung die endgültige Verheißung ist, hat sie für den Glauben ihre tägliche Erfüllungen. Sie selbst aber bleibt ihren Erfüllungen immer voraus.’

¹⁷⁷ A.w., 145.

¹⁷⁸ Zie Orth 1994, 52.

¹⁷⁹ Zie vdLaan a.w., 97v.

¹⁸⁰ Ibidem.

‘de geanticipeerde toekomst van de christenheid’.¹⁸¹ In een beschrijving van ‘de anatomie van de oecumenische consensus’,¹⁸² plaatst Lange het ontstaan van deze beweging tegen de achtergrond van de postkoloniale en postmissionaire tijd aan het begin van de twintigste eeuw.

‘Die ursprüngliche Universalität des Christentums mußte in den partikularen Christentümern wieder zur Geltung kommen. Denn nur so war wirkliche Indigenisation, volle Einwürzelung des Christentums in alle Weltgegenden, Weltsprachen und Weltkulturen zu erzielen. Nur so wurde Evangelisation von Imperialismus unterscheidbar.’¹⁸³

Bovendien was in deze periode in de westerse wereld ook een einde gekomen aan de parochiale symbiose van kerk en wereld; het secularisatieproces deed ook daar de vraag naar een nieuwe, op de toekomst georiënteerde eenheid opkomen.¹⁸⁴

Lange gebruikt in verband met al deze ontwikkelingen opnieuw het woord ‘uitdaging’.¹⁸⁵ Ditmaal echter niet in verband met de vraag naar God vanuit de ervaring van Gods afwezigheid, maar nu heel anders, met het oog op de wereld en in het licht van de belofte. Lange noemt de term uitdaging één van de ‘toverwoorden’ van de oecumenische beweging want de dubbele interpretatie van het woord geeft precies aan waar het in de oecumenische beweging om gaat: ‘To turn stumbling blocks into stepping stones.’ (John Mott) In het woord ‘uitdaging’ wordt uitgesproken dat er een godservaring mogelijk is na de dood van God, dat de belofte oplicht in de hopeloosheid. De wereld is niet alleen - zoals we eerder opmerkten - een open vraag naar de belofte, maar draagt die belofte als het ware ook in zich.

Op grond van deze uitdaging is kerkelijke strategie niet langer een construeren, een in elkaar passen van verschillende vormen van kerkelijk werk, niet ‘redigeren’, maar anticiperen op de belofte, die reeds waargenomen kan worden in de wereld. Een kerkelijke strategie moet daarom, volgens Lange, niet in de eerste plaats gericht zijn op menselijke activiteit, maar op het zichtbaar maken van wat er reeds is in het licht van de belofte. Ook hierin staat het borg-zijn en borg-staan centraal. Lange formuleert het aldus:

‘Kirche ist Bürgschaft für den Bürgen Gottes, auf den hin der Glaube glaubt. In ihr bürgt der einzelne Glaubende mit sich selbst der ganzen Gemeinde und die Gemeinde mit sich selbst dem einzelnen Glaubenden für die Vertrauenswürdigkeit Gottes. (...) Vor allem ist die Kirche selbst in Wort, Tat und Kirchengestalt die Bürgschaft des Glaubens für die Umwelt.’¹⁸⁶

Nu is een kerkelijke strategie op de theologische tekentafel niet zo moeilijk te schetsen. Maar we hebben reeds opgemerkt dat voor Lange de bruikbaarheid en geldig-

¹⁸¹ LB17 (Utopie), 31.

¹⁸² Idem, 40.

¹⁸³ LB17 (Utopie), 36. De term ‘indigenisatie’ heeft voor Lange een bijzondere betekenis in het hierboven genoemde hermeneutisch proces.

¹⁸⁴ Zie LB17 (Utopie), 37.

¹⁸⁵ ‘Herausforderung’, ‘challenge’ zie LB17 (Utopie), 61.

¹⁸⁶ LB17 (Utopie), 220v.

heid van iedere theorie in de praktijk moeten blijken. Een belangrijke vraag en tegelijkertijd een centraal probleem is daarom of het ook lukt om de overgang te maken van de oude parochiale structuren, die slechts het bestaande ondersteunen, naar een open dynamisch kerkmodel van op de toekomst gericht handelen. Daarachter ligt weer een andere vraag. Hoe kan de kerk, die haar bestaansrecht in belangrijke mate ontleent aan een eenheid die verloren is gegaan, en aan een traditionele structuur die in verval is geraakt, komen tot een op de toekomst gerichte moraal die richting geeft aan dit handelen? En tot slot: waar liggen dan de aanknopingspunten voor deze nieuwe strategie? We zullen met deze laatste vraag het eerste beginnen.

8.4.1 Aanknopingspunten

Ook hier blijkt dat Lange de individuele mens in zijn theorievorming centraal geplaatst heeft. Hij is van mening dat een vernieuwende kerkelijke strategie in de eerste plaats zal moeten appelleren aan fundamentele gevoelens en mogelijkheden van de mens, de tijdgenoot. De kerk zal daarom voor haar handelen de mens in zijn dualiteit, de mens in het ambivalente spanningsveld van bevestiging en verandering, serieus moeten nemen. De religie en het geweten bieden hiervoor volgens Lange de aanknopingspunten, omdat de mens met behulp van deze twee eigenschappen zijn keuzes maakt. Eerder in dit hoofdstuk hebben we laten zien hoe religie en geweten, volgens Lange, gebruikt kunnen worden om het bestaande te handhaven. Hier laten we zien dat Lange de religie en de moraal ook geschikt acht om veranderingsprocessen in gang te zetten.

Religie

In een referaat, gehouden op de Kirchentag in 1973 in Düsseldorf,¹⁸⁷ gaat Lange uitvoerig in op de zin en de betekenis, op het 'nut'¹⁸⁸ van de eredienst. Hij stelt om te beginnen vast dat de statistieken (ook hier gaat hij uit van concrete empirische waarnemingen) laten zien dat mensen in feite 'niet deugen voor het ongelof'. Hoewel de geïnstitutionaliseerde godsdienst steeds meer afhankelijk is van de individuele keuze,¹⁸⁹ blijkt de mens zelf toch hardnekkig religieus. En de religiositeit van mensen maakt dat er allerlei geïnstitutionaliseerde vormen van godsdienstigheid ontstaan. Zo is de christelijke liturgie volgens Lange het aanwijsbare resultaat van een zoekbeweging die vanuit de religie, in het bijzonder de christelijke religie¹⁹⁰ is voortgekomen. In die zin kan ook van de kerk gezegd worden dat zij niet de eredienst, maar dat de eredienst haar heeft voortgebracht. Met andere woorden: in de

¹⁸⁷ LB23 (EEL3).

¹⁸⁸ De titel van het referaat luidt: 'Was nützt uns der Gottesdienst?'

¹⁸⁹ Zie a.a., 83. Zie ook LB4 (EEL3), 11: 'Die Menschen von heute sind (...) keineswegs irreligiös, wohl aber ist ihre religiöse Entscheidung gekennzeichnet durch Pragmatismus, Distanz und Vorbehalt. Das Neue ist nicht, daß man ohne Religion lebt, sondern daß man religiöse Sinnggebung wählt, und zwar unter dem Vorbehalt, ob sie sich in der Wirklichkeit des alltäglichen Daseins als gewißmachend bewährt.'

¹⁹⁰ A.a., 84: '(...) die - bildlich gesprochen - dauerhafte Verabredung zwischen den nach ihrer Religion suchenden Menschen und dem Menschen suchenden Gott Jesu war und ist die Liturgie, der christliche Gottesdienst'.

christelijke eredienst krijgt het religieuze zoeken en vragen van de mens gestalte en pas daarna ontstaat er zoiets als een kerkelijk instituut. Waarnaar zoekt de mens in zijn religie? Wat is religie eigenlijk? Om tot een definitie te komen gebruikt Lange de christelijke religie als criterium. Met behulp hiervan noemt hij vervolgens vier wezenskenmerken van de religie.

- In de eerste plaats helpt de religie bij het zoeken naar identiteit. De georganiseerde godsdienst is een instrument, waarmee de mens zich een beeld van zichzelf kan maken.¹⁹¹
- Ten tweede zoeken mensen met behulp van religie naar distantie. Deze distantie is nodig, omdat het individu van zichzelf vervreemd dreigt te raken in een continu proces van identificatie met zijn omgeving.¹⁹²
- In de derde plaats zoekt de mens in de religie een mogelijkheid om te vieren. Want als de mens viert, interpreteert hij zijn werkelijkheid, geeft hij aan hoe het leven ten diepste bedoeld is.¹⁹³
- Tot slot zoekt de mens in de religie ook naar een speelruimte. Want alleen spelenderwijs komt de mens de ongebruikte mogelijkheden van zijn bestaan op het spoor. In het spel ontdekt hij de alternatieven, kan hij grenzen overgaan, en oplossingen voor problemen uitproberen. Het spel is ‘das Übungsfeld unserer Freiheit’.¹⁹⁴

Concluderend mogen we stellen dat Lange in de religie een belangrijk aanknopingspunt ziet voor het kerkelijk handelen. Hierbij moeten echter nog wel twee kanttekeningen geplaatst worden. In de eerste plaats zal men, aldus Lange, terdege rekening moeten houden met het feit dat de context van de eigentijdse religie een gesecculariseerde wereld is en dat de moderne mens deze wereld ook anders ervaart.

‘Das Weltverhältnis des säkularen Menschen ist ein grundsätzlich unmetaphysisches. Am Anfang seiner religiösen Erfahrung steht ebenso sehr die Erfahrung von der Nichterfahrbarkeit Gottes, wie am Anfang des Gottesverhältnisses des vorsäkularen Menschen die Erfahrung von der Erfahrbarkeit Gottes steht.’¹⁹⁵

Was de fundamentele ervaring van de premoderne mens nog het onbeschikbaar zijn van de hem omringende wereld; de moderne mens ontdekt juist de toenemende beschikbaarheid van alle dingen. Deze beschikbaarheid verschaft hem niet alleen meer vrijheid maar ook verantwoordelijkheid.¹⁹⁶ Dit alles heeft vervolgens ook ingrijpende gevolgen voor het Godsbeeld van de tijdgenoot: de mens kan voor God kiezen, maar ook aan hem voorbijleven. Lange citeert in dit verband K.H. Miskotte: God onderscheidt zich *in* de wereld *van* de wereld.¹⁹⁷ De tweede kanttekening die we maken hangt hiermee samen. Dat God zich in de wereld van de wereld onderscheidt als haar *toekomst* is ten volle aan het licht gekomen in en door Jezus Chris-

¹⁹¹ Zie idem, 85.

¹⁹² Zie idem, 87.

¹⁹³ Zie idem, 88.

¹⁹⁴ Idem, 89.

¹⁹⁵ LB9 (EEL3), 79.

¹⁹⁶ Zie ibidem en NTG, 29v.

¹⁹⁷ LB9, 79.

tus. Lange is daarom van mening dat juist en vooral de christelijke religie de toekomst kan opendoen en zo een ‘Energie der Menschlichkeit des Menschlichen’¹⁹⁸ kan zijn.

Moraal

Reeds naar aanleiding van Langes analyse van de kerk hebben we opgemerkt dat hij een bijzondere belangstelling heeft voor de sturende kracht van de moraal. De moraal blijkt goed bruikbaar om in een stabiele, op de traditie georiënteerde samenleving de status-quo te bevestigen. Echter nu de mens zichzelf tot project geworden is, en verantwoordelijkheid draagt voor het verloop van zijn eigen geschiedenis, is een andere op de toekomst gerichte moraal nodig. Volgens Lange zal de mens deze niet gemakkelijk in zich opnemen want: ‘Die gewohnheitsbildende Kraft des Gewissens scheint viel stärker zu sein als die Kraft des Gewissens als Entscheidungsinstanz.’¹⁹⁹ Bovendien kan men bij het ontwikkelen van een op de toekomst anticiperende moraal nooit uitgaan van vaste gegevens of vanzelfsprekendheden. Met andere woorden: telkens zullen beslissingen genomen moeten worden op grond van zorgvuldig ingewonnen informatie, nauwkeurige reflectie en overleg met anderen.²⁰⁰

Deze overwegingen ten aanzien van een op de toekomst georiënteerde moraal heeft Lange neergeschreven als reflectie op zijn werkzaamheden voor de Division of Ecumenical Action.²⁰¹ De centrale vraag waar deze afdeling zich over gebogen heeft was hoe de wereldchristenheid haar verantwoordelijkheid zou kunnen nemen voor de problemen waar de werldsamenleving mee te kampen heeft. Deze vraag was in die tijd zo dringend omdat men ook in oecumenische kringen worstelde met het Vietnam-trauma. Voorkomen moest worden dat ‘diese Welt nicht in ein, zwei, vielen Vietnams endet’.²⁰²

Het op de traditie gerichte parochiale geweten kan volgens Lange alleen omgevormd worden tot een op de toekomst gerichte wereldwijde moraal als ze zich laat leiden door de hoop. Omdat het historisch proces als zodanig altijd ambivalent en onduidelijk is, moet, aldus Lange, de hoop haar grondstructuur bepalen. De hoop is de ‘grondstof’ van de nieuwe moraal.²⁰³ Lange voegt daaraan toe dat de *christelijke* hoop niet uniek is,²⁰⁴ er zijn vele andere bronnen van verwachting: in de religie, in politieke ideologieën, en in de wetenschap. De belofte van God is ook niet noodzakelijkerwijs in strijd met deze andere vormen van hoop: ‘Sie (de hoop die van God komt en de hoop van mensen) gehören zusammen, weil der *Mensch in seiner eigenen Gegenwart* zur Vorwegnahme des kommenden Reiches berufen ist.’²⁰⁵ Belangrijk is dat de verschillende manieren van hopen en verwachten elkaar aanvullen en

¹⁹⁸ LB6, 36v.

¹⁹⁹ LB11, 31.

²⁰⁰ Idem, 35: ‘Das zukunftsorientierte antizipierende Gewissen ist ein von Sachkunde und Reflexion geleitetes Gewissen.’

²⁰¹ Zie voor de ‘Sitz im Leben’ van LB11: a.w., 7vv. en 41. Zie ook vdLaan 1989, 42v.

²⁰² Aldus de verantwoording op de omslag van de Duitse uitgave.

²⁰³ LB11, 38: ‘Hoffnung ist sozusagen das Material, aus dem die neue Moral geschaffen werden muß.’

²⁰⁴ We zien hier dat Lange ten aanzien van de moraal minder scherpe criteria hanteert dan ten aanzien van de religie.

²⁰⁵ Idem, 39 (cursief van Lange, fap).

kritiseren met het oog op een aantal doelen: de ethiek, de vrijheid, de ruimte om te vieren en de bereidheid tot borg-zijn.

- In de eerste plaats moet moraal betrekking hebben op het samenleven van mensen, en de manier waarop dat samenleven in verleden, heden en toekomst gestalte heeft gekregen en krijgt. 'Moral ist ins Alltagsleben übersetzte Ethik.'²⁰⁶ Om tot deze universeel geldige ethiek te komen moeten sociale ordeningen doorbroken en ruimtelijke grenzen overschreden worden.²⁰⁷
- In de tweede plaats moet een op de toekomst gerichte moraal *vrijheid* bewerken. Het in verval raken van de leiding van de traditie gaat samen met het verdwijnen van tot dan toe vaststaande sacrosancte ordeningen en vanzelfsprekende autoriteit. In plaats daarvan sticht de nieuwe moraal die Lange voor ogen heeft, de vrijheid die het mogelijk maakt de traditie te beproeven en te beoordelen. Ten diepste zijn alle menselijke relaties op de ruimte van deze vrijheid aangewezen.²⁰⁸
- Ten derde noemt Lange de kunst van het vieren, als een belangrijke weg waarlangs een op de toekomst gerichte moraal verwezenlijkt kan worden. 'Die Feier ist die Weise, in der der Mensch das Geheimnis, die Fülle und die Verheißung seiner Existenz erfährt.'²⁰⁹ In een technocratische wereld is men deze kunst verleerd. Het leven vieren wil echter zeggen, dat men probeert de werkelijkheid in het licht van haar mogelijkheden, in het licht van haar toekomst te zien.²¹⁰
- Deze nieuwe moraal heeft wel een prijs. Men moet er borg voor durven staan, dat wil zeggen, ook hier geldt de grondregel welke kenmerkend is voor de toekomstige samenleving die Lange voor ogen heeft gehad: 'mors mea vita tua'.²¹¹

²⁰⁶ A.w., 41.

²⁰⁷ A.w., 42vv. De factor mobiliteit werkt volgens Lange op verschillende manieren door bij de ontwikkeling van een eigentijdse moraal:

- de ruimtelijke mobiliteit als kenmerk van de moderne samenleving en de daarmee samenhangende noodzaak van het verwerken van nieuwe ervaringen;
- het probleem van de vorming (vorming moet verstaan worden als een continu, levenslang proces);
- de sociale mobiliteit, mensen kunnen niet meer ingedeeld worden in de vaste sociale groepen;
- mobiliteit betekent ten diepste anticipatie, hopen en verzoenend ingaan in de werkelijkheid van de ander.

²⁰⁸ A.w., 47: 'Der Kern unserer Beschreibung der moralischen Relevanz grundlegender menschlicher Beziehungen ist also die Vorstellung von der notwendigen Stiftung der Freiheit. Menschen leben miteinander, um sich gegenseitig zu befreien, um einer des andern Freiheit zu sein. (...) Denn die Stiftung von Freiheit ist eine Bedingung für das Überleben der Menschheit.' Lange noemt in dit verband vier spanningsvelden waarbinnen de vraag naar het overleven van de mensheid afhankelijk is van de mate van vrijheid die men elkaar te bieden heeft:

- de verhouding tussen de generaties;
- het huwelijk;
- de emancipatiebeweging van vrouwen;
- de verhouding tussen geprivilegieerden en niet geprivilegieerden.

²⁰⁹ A.w., 51.

²¹⁰ Ibidem: 'Die Gemeinschaft in der wir leben ist heute die Menschheit. Sie muß gefeiert werden. Nur so wird die Menschheit mehr werden als ein abstrakter Begriff, nämlich eine lebendige und verheißungsvolle Wirklichkeit.' Ook hier noemt Lange vier mogelijkheden, vier gebieden in het moderne leven, waar het vieren van het leven nieuwe perspectieven zou kunnen bieden:

- de vrije tijd;
- de wereld van het werk;
- de internationale samenleving die gekenmerkt wordt door een oneerlijke verdeling van geld en goederen en consumentisme;
- de eredienst.

²¹¹ LB11, 56.

Toekomst is volgens Lange alleen mogelijk als de ene mens bereid is om de ander te dienen, om zijn eigen vrijheid in te zetten als borg voor de gezamenlijke toekomst. Op verschillende terreinen van de sociale ethiek is volgens Lange deze inzet beslistend voor de toekomst van de mensheid.²¹²

8.4.2 *Missionaire ecclesiologie*

De religie en de moraal, in het bijzonder de christelijke religie en de christelijke moraal, bieden volgens Lange aanknopingspunten om de eenheid van de mensheid, de oecumenische utopie, gestalte te geven. Deze eenheid wordt heel nadrukkelijk in de toekomst geprojecteerd, maar heeft, in het ontwerp van Lange, ook invloed op de ruimtelijke configuratie van kerk en wereld. Door de interactie tussen werkelijkheid en belofte ontstaat er een dynamisch kerkbegrip. In het vervolg van deze paragraaf willen we dit nader onderzoeken en laten we zien welk doel Lange uiteindelijk voor ogen heeft gehad bij het ontwerpen van zijn missionaire ecclesiologie.

Ecclesiafase en diasporafase

De historische context van Langes bezig zijn met nieuwe vormen van kerk-zijn wordt in hoge mate bepaald door de theologische discussie over de kerk in de jaren zeventig van de vorige eeuw. Deze discussie was vooral geïnitieerd door de secularisatietheologen die sterk leunden op het gedachtegoed van Dietrich Bonhoeffer.²¹³ Hun oproep om de kerk drastisch te vernieuwen veroorzaakte een tweespalt binnen kerk en theologie. Enerzijds ontstonden er allerlei avant-garde groepen die los van de kerk vrijelijk experimenteerden en een grote maatschappelijke betrokkenheid vertoonden. Anderzijds zocht de kerkleiding naar een manier om op een meer traditionele wijze te reageren op de maatschappelijke vragen van die tijd. Lange heeft telkens geprobeerd om deze twee divergerende ontwikkelingen bij elkaar te houden. Hij deed dit door een bezinning op het wezen van de kerk, daarbij het bestaande instituut als uitgangspunt nemend en weerstand biedend aan de verleiding om een ideëel kerkmodel te ontwerpen dat geen sociale relevantie zou hebben.

We hebben reeds gezien dat Lange met het kernbegrip ‘borg-zijn’ het proprium van de christelijke gemeente, het doel van haar missie heeft aangewezen. Deze vooronderstelling maakt het volgens hem onmogelijk om het kerkbegrip in een statische voorstelling te vatten zoals dat in het traditionele parochiale kerkbegrip het geval is. In model wordt de kerk voorgesteld als een cirkel met een middelpunt en een rand. In het centrum bevinden zich de predikant en de kerkenraad en daaromheen de gemeenteleden die zich in meerdere of mindere mate betrokken voelen bij

²¹² Idem, 56v.: ‘Von großer Wichtigkeit ist z.B. das Problem, wie die *Manipulation* begegnet werden kann. Dasselbe gilt für die Frage, wie politischer Druck organisiert werden kann. (...) Die wichtigsten Fragen in diesem Zusammenhang sind natürlich die Fragen der zivilen *Gehorsamsverweigerung* und der Revolution. Unter welchen Umständen bin ich herausgefordert, den Preis der *Revolution* zu bezahlen - und andere dazu zu zwingen?’ (cursief van Lange, fap).

²¹³ Zie Schippers a.a., 222.

dit centrum. Vanuit het middelpunt worden vervolgens de centripetale en centrifugale bewegingen in gang gezet; het verzamelen en zenden.²¹⁴

Als de kerk echter haar borg-zijn serieus neemt zal zij deze opvatting grondig moeten herzien. Lange stelt voor om een kerkelijke strategie te ontwikkelen die gebaseerd is op een twee-fasen structuur: het grondprincipe van het borg-zijn krijgt gestalte in een ontwikkeling in de tijd, waarbij kerk en wereld beurtelings onderscheiden én op elkaar betrokken worden.²¹⁵ In de ecclesiafase is de kerk als ‘instituut’ zichtbaar: vierend, lerend, en in haar pastorale relaties. In de diasporafase gaat de kerk mee met de individuele gelovige, ‘niet als thema maar als motief’,²¹⁶ in het leven van alledag, meestal onzichtbaar. De ecclesiafase noemt Lange de fase van het verzameld zijn, de diasporafase de fase van het verstrooid zijn.

(...) in der Phase der Versammlung ist der Christ offenkundig bei anderen Christen; in der Phase der Zerstreuung ist er allein. (...) In der Versammlung hat der Glaubende die Bürgerschaft der Anderen. In der Zerstreuung muß er ohne Bürgen glauben. (...) In der Zerstreuung (...) ist es die Welt, sind es die anderen, die von ihm, unvertretbar von ihm die Bürgerschaft des Glaubens fordern und im Licht der Verheißung auch fordern dürfen.²¹⁷

Deze manier van kerk-zijn is missionair, niet in die zin dat het christendom naar de wereld wordt gebracht,²¹⁸ maar zó dat de kerk in verzameling en verstrooiing bij de belofte blijft. In de verzameling gaat het erom de belofte in het licht van de werkelijkheid te zien; in de verstrooiing gaat het erom de werkelijkheid in het licht van de belofte te zien. Bij het vaststellen van een kerkelijke strategie gaat het, aldus Lange, dus niet om een keuze tussen komen óf gaan, maar om vertrouwen of geen vertrouwen, borg durven zijn of resignatie, blijven bij de belofte of het zich neerleggen bij de feitelijkheden van alledag. Een op de wereld gericht kerkmodel moet volgens Lange ook aan twee belangrijke voorwaarden voldoen. Ten eerste moeten de ecclesiafase en diasporafase continu op elkaar betrokken worden, op deze manier worden traditie en situatie bij elkaar gehouden.²¹⁹ Binnen deze wisselwerking moet vervolgens de nadruk gelegd worden op het werk in de diaspora:

²¹⁴ Het gaat hier volgens Lange, net als in de door hem ontwikkelde strategie ook om een twee fasen structuur. Echter, de steekwoorden ‘Sammlung’ en ‘Sendung’ bedriegen in dit opzicht: ‘Sie legen mindestens das Mißverständnis nahe, als gäbe es ein Zentrum der Christusherrschaft, die kirchliche Zone, in der Christus sich sozusagen von selbst versteht, weil ja die Funktionen der Wortverkündigung und der Sakramentsausspendung da wahrgenommen werden, und eine Peripherie, in der Christus erst zur Herrschaft gebracht werden müßte - durch den Glauben. In Wirklichkeit ist der Glaube immer “Glauben in Mission”.’ LB2 (EEL4), 141 (cursief van Lange, fap). Vgl. ook vdLaan 1989, 168.

²¹⁵ Vgl. de indeling van Van der Laan a.w., 171.

²¹⁶ LB8 (EEL2), 186.

²¹⁷ LB2, 142.

²¹⁸ Zie de discussie met Bill Webber in: a.w., 143vv.

²¹⁹ LB8 (EEL2), 187: ‘Kennzeichen einer auftragsgemäßen Gestalt von Kirche ist das Funktionieren dieses Austausches (tussen “dienst naar binnen” en “dienst naar buiten”, fap), ist das genaue Beieinanderhalten von Tradition und Situation.’

(...) nehmen wir die Kirche im Licht ihres Auftrags wahr, der Bezeugung des Schalom, die ihr aufgetragen ist, des Versöhnungsdienstes, der Proexistenz, dann ist klar, daß dieser Auftrag heute vor allem jenseits der Ekklesiaphase, in der Diaspora des alltäglichen, gesellschaftlichen Lebens ausgeführt werden muß. Und ihre Träger sind die sogenannten Laien.²²⁰

De leken die 'in de wereld' zijn, zijn de deskundigen met betrekking tot de diaspora. Hun betekenis is volgens Lange veel groter dan de kerkelijke aanduidingen - niet-theoloog, niet-vakman, niet-functionaris - doen vermoeden.²²¹

Leren

Als de kerkelijke strategie niet alleen gericht is op stabiliteit en verzorging van het kerkelijk lidmaatschap, als de kerk in de eerste plaats kerk in de wereld wil zijn, dan zal ze, volgens Lange, ook haar door de traditie voorgeschreven manier van leren moeten herzien. Kerkelijke educatie is volgens hem onmisbaar in de overgang van kerk naar wereld, vooral omdat de wereld zelf gekarakteriseerd kan worden als een 'educatieve samenleving'.

En juist op dit punt, de transitie tussen kerk en wereld, signaleert Lange een aantal problemen. Deze hebben vooral te maken met een spanning in de relatie tussen de gemeenteleden en hun kerk.²²² Om te beginnen noemt Lange het 'mislukken van de binnenkerkelijke socialisatie'.²²³ Hoewel de kerk in de gevoelens en verwachtingen van haar leden nog een brede stabiele basis heeft, kan ze niet op hen rekenen wanneer dit traditionele lidmaatschap moet worden omgezet in een persoonlijk, op verantwoordelijkheid aanspreekbaar lidmaatschap. De kerk is een 'precarious organisation' geworden,²²⁴ kerkverlating ligt niet altijd voor de hand, maar er is niet veel voor nodig om tot deze keuze te komen.

Een tweede probleem is dat juist de factor opleiding in veel gevallen bepalend lijkt te zijn voor de mate van betrokkenheid bij de kerk. Hoe hoger het opleidingsniveau des te lager de betrokkenheid bij de kerk.²²⁵ Er lijkt een soort van concurrentie te bestaan tussen geloven en weten. De moderne rationaliteit, zo constateert Lange, lijkt een bedreiging te vormen voor de traditionele kerkelijke dogma's.²²⁶

De kern van de hierboven geschetste problematiek ligt volgens hem echter niet in het al dan niet hoog opgeleid zijn van gemeenteleden of in de invloed van de moderne rationaliteit.²²⁷ Er zijn nog steeds hoogopgeleiden die zich met de kerk

²²⁰ Idem, 186.

²²¹ Zie ibidem.

²²² Zie m.n. LB29 (EEL1), 170vv., Vgl. ook Schippers 1982, 226v.

²²³ 'Tendenzielles Mißlingen der innerkirchlichen Sozialisation', LB29, 170.

²²⁴ Zie Thung 1976

²²⁵ LB29, 171: 'Je höher das Bildungsniveau, rein formal, von der Ausbildungsabschlüssen her betrachtet, desto wahrscheinlicher sind Distanz und Kritik gegenüber der Kirche.' Zie ook LB26, 245.

²²⁶ Zie bijv. LB26, 247: 'Rationalität entspricht einem Wertsystem, das mit dem überlieferten, von der Kirche repräsentierten Wertsystem in einer beträchtlichen Spannung steht.'

²²⁷ LB26, 249: 'Die Spannung zwischen Glauben und Wissen, Glauben und Denken, die die abendländische Geschichte seit Jahrhunderten begleitet und bestimmt, ist nicht überwunden. Vielleicht ist sie auch gar nicht überwindbar. Aber es kann keine Rede davon sein, daß sich durch den Zuwachs an formaler Bildung die religiöse Problematik als solche erledigte oder so veränderte, daß eine Interpretation der Überlieferung des Glaubens in diese neue Bewußtseinslage hinein prinzipiell zum

verbonden voelen. Nog belangrijker is dat de geloofstraditie zelf zich niet verzet tegen het denken. Zij daagt volgens Lange juist uit om aan de ambtshandelingen (doop, huwelijksbevestiging, begrafenissen) een didactische en kritische dimensie mee te geven. De oorsprong van de kerkelijke traditie is immers het protest van Jezus tegen de zelfvernietiging van de mens? Daarom moet er binnen de kerk ruimte komen voor kritische bezinning en educatie.

De noodzaak van vorming is volgens Lange ook niet in strijd met het verlangen naar bevestiging en geborgenheid. We zagen reeds dat Lange bij het ontwerpen van zijn ecclesiologie uitgaat van de legitimiteit van deze diepgewortelde behoeften van het doorsnee kerklid. Kerkelijke educatie kan juist helpen om de betekenis van deze behoeften te verhelderen:

‘Die Kirche hätte diese Bedürfnisse und Erwartungen aufzudecken und zu zeigen, wie die Überlieferung des Glaubens sie auf sie bezieht und sie verwandelt. Sie hätte das Selbstverständliche in Verstandenes und bewußt Verarbeitetes zu verwandeln. Das heißt: sie hätte zu bilden. Sie hätte methodisch zu vollziehen, was sich andernfalls unter dem Einfluß des ‘Faktors Bildung’ unkontrolliert und häufig unproduktiv vollzieht: die kritische Auseinandersetzung mit der Tradition.’²²⁸

Daarbij heeft de plaatselijke gemeente volgens Lange grote betekenis. In de gewone gemeente krijgt de kerk immers de kans present te zijn in de leef- en woonwereld van mensen. Daar vindt men degenen die we in onze analyse van het kerkbegrip van Lange al eerder tegenkwamen als ‘Opfer der Zeit’. Met het oog op deze gedepriiveerden, zwakken en onverzoenden kan een kerkelijke strategie, die gericht is op bevrijdend leren, een profetische handeling worden, die in de strijd om de waarheid iedere keer opnieuw voltrokken moet worden.²²⁹ In deze strijd moet de traditie haar relevantie bewijzen met het oog op de toekomst.

Dat een kerkelijke vormingsstrategie gericht moet zijn op de plaatselijke kerk betekent ook dat men bij de ontwikkeling hiervan rekening moet houden met de context, de situatie waarin de betreffende gemeente zich bevindt. Lange gebruikt voor dit aanpassingsproces een term uit het missionair discours, die over het algemeen in de missiologie als ontoereikend werd beschouwd,²³⁰ maar bij Lange een nieuwe betekenis krijgt, en dat is de term ‘indigenisatie’.²³¹ Door vorming en leren vindt er een communicatief proces plaats waarin telkens opnieuw de hermeneutische cirkel tussen de grondwoorden van de traditie en de ervaringen van alledag worden doorlopen. Het gaat hierbij altijd om de communicatie van het evangelie, maar deze communicatie is niet noodzakelijkerwijs gebonden aan een traditionele manier van

Scheitern verurteilt wäre. Theologisch ist eine solche Annahme ohnehin sinnlos. Sie widerspricht aber auch der alltäglichen Erfahrung.’

²²⁸ LB26, 249.

²²⁹ Zie LB18 (EEL2), 198.

²³⁰ Vgl. bijv. de opvatting van Margull.

²³¹ Zie bijv.: LB18, 199vv.; LB26, 272. Lange gebruikt ook wel het begrip ‘incarnatie’, zie bijv. LB3 (EEL2), 81.

kerk zijn.²³² Ook zending kan op grond van dit communicatief-hermeneutische principe anders gedefinieerd worden:

‘In der Mission geht es um das Transzendieren des Christentums in einen anderen soziokulturellen Zusammenhang: um die Rekonstruktion der christlichen Überlieferung in einer neuen Sprache, die eine andere Welterfahrung, eine andere Denkstruktur und ein anderes Selbstverständnis repräsentiert. Es geht um das Einheimischwerden, die ‘Eingeburt’, die Indigenisation des Christentums in der neuen Situation.’²³³

Met betrekking tot het op de toekomst gerichte leren moet men volgens Lange rekening houden met de behoeften van de leden van de kerk, maar ook met het doel, de inhoud en de methoden van het leerproces als zodanig, want hiermee wordt de uiteindelijke richting van de strategie bepaald: naar voren, op de toekomst gericht, of achterwaarts, om de status-quo te handhaven.

Een op de toekomst gerichte strategie moet geleid worden door de volgende doelstellingen:²³⁴

1. Transparantie moet ontwikkeld worden. De cultuur van het zwijgen moet opgebroken worden door wat Lange noemt ‘de ontmythologisering’ van de sociale en psychische druk waaronder mensen leven. Het gaat om ‘Aufklärung’ van de mechanismen die deze dwang teweeg brengen.
2. De methode is een vorm van exorcisme.²³⁵ In aansluiting op Freire pleit Lange voor een ‘konfliktorienteerde Erziehung’, waardoor de onderdrukten kunnen leren om de wereld met hun eigen ogen te zien en hun situatie in hun eigen taal onder woorden te brengen. Er moet een einde komen aan de ‘depositaire Erziehung’ waardoor de opvoeder zijn vooronderstellingen en zijn manier van waarnemen als het ware oplegt aan de leerling en de mechanismen versterkt worden die maken dat de onderdrukte zich gaat identificeren met de agressor.
3. Het conflict moet georganiseerd worden. Daarmee bedoelt Lange en ook hierin leunt hij op Freire, dat er bij het transparant maken van de situatie en in het leerproces als zodanig al sprake is van een bevrijdende praxis die uitmondt in een nieuwe reflectie, opnieuw leren, nieuwe pogingen om transparantie te verkrijgen.
4. Belofte en bevrijding moeten in hun samenhang begrepen worden. Ook hier brengt Lange de ‘meerwaarde’ van de belofte ter sprake. ‘Alle mögliche Emanzipation lebt (...) aus einem Mehr an Hoffnung, das nicht durch Aufklärung produziert werden kann.’²³⁶ Voor de bevrijding en emancipatie van mensen, en voor het op de toekomst gerichte leren wordt ruimte gemaakt door de belofte. De belofte is als het ware de voorwielaandrijving van het bevrijdende leerproces.

²³² LB26, 263: ‘Theologisch muß man urteilen: eine Kommunikation, in der es nicht tendenziell um die Bezeugung des Evangeliums und um die Gewißheit des Glaubens geht, ist im Licht des Mandats der Kirche unvollständig, unerfüllt. (...) Aus diesem theologischen Urteil folgt aber keineswegs, daß alle kirchliche Aktivitäten sich nur daran als wesentlich kirchlich erweisen, daß sie auf den ortsge-meindlichen Gottesdienst hinführen oder in Analogie zu diesem Kommunikationsmodell angelegt sind.’

²³³ Idem, 272.

²³⁴ We volgen hierbij de uiteenzetting die Lange geeft in LB13 (EEL1), 140vv.

²³⁵ Zie i.v.m. de term exorcisme ook LB9 (EEL3), 73. Vgl. ook vdLaan 1989, 131 n. 26.

²³⁶ Idem, 146v.

Oecumene

Dat de plaatselijke gemeente een centrale functie heeft in de missionaire ecclesiologie van Lange betekent niet dat hij de grotere verbanden waarbinnen de kerken opereren minder belangrijk vindt. Integendeel. Hij schrijft:

‘Die universale Dimension des Christentums und seiner Vergesellschaftungen hat fundamentale Bedeutung für den christlichen Glauben und seine Praxis in der Kirchenmitgliedschaft. Ein nur ortsgemeindlich bestimmtes Kirchenverhältnis ist also ebenso defizitär zu bezeichnen wie ein ‘nur’ gesamtkirchliches.’²³⁷

Voor Calvijn of Luther viel de kerkelijke gemeente nog samen met de burgerlijke gemeente van Genève of Wittenberg, er was sprake van een stabiele overzichtelijke situatie, maar in de huidige gemeenten is alles in verandering en dus ook onzeker:

‘Die heutige Gemeinde ist von grundsätzlich anderer Art: eine Minderheit, die, in der Welt, für die Mission beansprucht wird, eine Minderheit, die voller Anfechtung aus ihre Woche kommt, unsicher ihrer selbst, unsicher Gottes und seines Sohnes Jesu Christi.’²³⁸

Kenmerkend voor de conservatieve tegenstanders van de oecumenische beweging is, aldus Lange, dat zij deze aanvechting willen ontkennen. Dit blijkt uit hun regressief gedrag en uit het feit dat zij het kerkbegrip proberen te regionaliseren of te parochialiseren.²³⁹ Maar ook het engagement van zogenaamd ‘jonge kerken’ in gedekoloniseerde landen met het nationalisme en de identificatie met revolutionaire bewegingen als ‘Black Theology’ en ‘Black Power’ hebben volgens Lange tot gevolg dat het zicht op de wereld versmald is.²⁴⁰ Concentratie op de kerk noch identificatie van de kerk met seculiere bewegingen kan de wereld als wereld aan het licht brengen. Men moet niet in de volgorde God-Kerk-Wereld denken, maar in de volgorde God-Wereld-Kerk.²⁴¹ De kerk is niet in de eerste plaats geroepen om namens God in de wereld te handelen, ze is geroepen om het handelen van God in de wereld aan te wijzen en te interpreteren: ‘Welt ist die WerdeWelt Gottes, ist Geschichte und als Geschichte creatio continua, gefährdete, vom Tod bedrohte creatio, aber creatio, Schauplatz des schöpferischen Handelns Gottes.’²⁴² De oecumenische beweging kan

²³⁷ LB26, 266 (cursief van Lange, fap).

²³⁸ LB9 (EEL3), 81.

²³⁹ Zie LB10 (EEL2), 304. Zie ook LB27 (EEL2), 311: ‘Wer fragt, schafft Unruhe. Und wer im Namen der Zukunft fragt, zu deren Planung wir verurteilt sind, schafft doppelte Unruhe. Und gegen die Frage hilft offenbar - jedenfalls psychologisch - nur die Rezitation herkömmlicher Antworten: mehr Staat, mehr Nation, mehr Deutschtum, mehr Preußische Werte, mehr Macht für die Experten, mehr Vertrauen in die universelle Weisheit der Unternehmer, überhaupt der gesellschaftlichen Elite, mehr Gesetz und Ordnung, mehr Leistung, mehr Polizei - und in dem Zusammenhang: mehr Kirche, mehr Bekenntnis.’

²⁴⁰ Zie LB10, 305. Lange vertoont hierin een zekere overeenkomst met Hoekendijk, maar schrijft ook: ‘Es steht weißen Christen nicht gut zu Gesicht, wenn sie diese emanzipatorischen Tendenzen vor-schnell kritisieren.’

²⁴¹ LB8 (EEL2), 190: ‘Theologie kann darum nicht länger in der Reihenfolge Gott-Kirche-Welt denken, wobei dann die Kirche in sich selbst Gott und Welt zu vermitteln hätte, sondern sie hat zu denken in den Reihenfolge Gott-Welt-Kirche.’

²⁴² Ibidem.

daarom begrepen worden ‘als eine Weise, in der die Kirchen versuchen, aus den alten, lähmenden Symbiosen auszubrechen und sich mit der Weltentwicklung erneut zu synchronisieren’.²⁴³

In de oecumene gaat het volgens Lange dus vooral om een bij-de-tijd brengen van de kerk, om het overwinnen van een historische kloof die dwars door kerken en confessionele denominaties, maar ook door geografische en ruimtelijke verschillen, heen loopt.

Deze kloof is volgens Lange ontstaan in en door de Verlichting, en vormt een scheidslijn tussen de tijdgenoot enerzijds en de mens die vast blijft houden aan pre-moderne gebruiken en voorstellingen anderzijds:

‘Da geraten die Bewahrer, die Neuerer und die am Übergang und im Übergang Leidenden überkreuz. Da wird das Schweigen der Götter und das Sprachloswerden der christlichen Verkündigung ganz unterschiedlich intensiv erfahren und sehr verschieden bewertet. Da geht es um die Beurteilung der Tiefe des Bruches, der den Zustand vollendender Säkularisierung von den Welt- und Geisteszuständen vor der Aufklärung trennt, aber auch um verschiedenen Weisen der Bewältigung dieses Bruches, um alte und neue Möglichkeiten der Existenz, der Frömmigkeit und der Praxis pietatis nach dem sogenannten “Tode Gottes”’.²⁴⁴

Deze synchronisatie is nodig met het oog op de eenheid van de mensheid. Maar de eenheid van de mensheid en de eenheid zoals de oecumenische beweging die voorstaat - de eenheid van de kerken - lijken op gespannen voet met elkaar te staan. In Leuven heeft men volgens Lange nu juist met dit probleem geworsteld.²⁴⁵ In en achter beide universaliteitsconcepties (van de eenheid van de mensheid en de eenheid van de kerken) komen particuliere vooronderstellingen mee die, wanneer ze op elkaar betrokken worden, met elkaar in strijd lijken. Gaat het om de universaliteit van de eenheid van de mensheid dan is de eenheid van de kerken slechts een middel om tot dit doel te geraken. Gaat het daarentegen om de universaliteit van het rijk van God, dan moeten alle andere niet-christelijke, ideologische vooronderstellingen vanuit dit einddoel beoordeeld worden.

Lange constateert dat veel behoudende kerken alleen internationaal samenwerken om vóór alles zichzelf te kunnen blijven en te kunnen overleven in een globaliserende samenleving. Via hun internationale betrekkingen proberen ze de status-quo te handhaven en als pseudo-species voort te bestaan. Lange maakt in dit verband op meerdere plaatsen een vergelijking met de Volkerenbond en de Verenigde Naties, de partners van de kerken in het internationale kartel, die volgens hem gekozen hadden voor internationale samenwerking met het oog op de handhaving van de eigen nationale belangen.²⁴⁶

²⁴³ LB10, 300.

²⁴⁴ LB17 (Utopie), 56.

²⁴⁵ Zie LB17 (Utopie), 111vv.

²⁴⁶ LB17 (Utopie), 168: ‘Von daher könnte man schließlich sagen: Die ökumenische Bewegung ist nichts als ein Sanierungsprogramm für die zerfallenden Kirchentümer. Durch internationale Organisation und Aufbruch in den Welthorizont versuchen die parochialisierten Christentümer, sich ins Kommende zu retten, wie es ja auch ihre Partner im Kartell, die Nationen vermittels des Völkerbundes bzw. der Uno tun.’ Vgl. ook LB10, 299 en LB27, 308.

Lange stelt daarentegen dat de bijbel niet bekend is met de moderne probleemstelling van universeel en regionaal of parochiaal. Ze kent alleen het concrete universalisme van God en het slechte particularisme van de menselijke ongehoorzaamheid. Daarom is het volgens hem ook veel beter om, in verband met de betekenis van de eenheid van de kerken voor de eenheid van de mensheid, ‘den Universalismus des Konkreten und die Konkretheit des Universalen zu betonen, als dem Partikularen auch nur die Möglichkeit einer religiösen Weihe zuzubilligen und das Universale in den Verdacht der Abstraktion geraten zu lassen’.²⁴⁷ Kort samengevat: volgens Lange is het particuliere de drijfveer maar ook de valkuil van het christendom wanneer de dialoog wordt aangegaan met de ideologieën van de wereldsamenleving. Het kan ingebracht worden als een gevaarlijke herinnering, als een wenkend perspectief in de ontmoeting met andere eenheidsvormende krachten, maar het kan ook de neiging versterken om de kerk, los van de wereld, te ontwikkelen tot pseudo-species.²⁴⁸

Lange is van mening dat het particuliere ingebracht moet worden als een bepaalde, onderscheiden, radicaliteit met het oog op een universele toekomst. In de oriëntering op de samenleving van morgen ligt dan de gemeenschappelijke noemer. De relatie tot het universele is dynamisch en veranderlijk, maar het moet telkens vlees en bloed worden: ‘Den Universalismus der universalen Gesellschaft mußte es (het particuliere, fap) beständig unterwandern, relativieren, ihm Grenzen setzen’.²⁴⁹ Deze ‘indigenisatie’ van het particuliere in het universele is volgens Lange ook noodzakelijk, want zonder het bijzonder onttaardt het universalisme van de wereldsamenleving in een ‘Coca-Colacultuur’, een uniforme eenheid waarin vooral de vrijheid ontbreekt. Dus: ‘Gelobt sei, was das Besondere schützt’.²⁵⁰

Daarom is het ook belangrijk te weten vanuit welke motieven men het bijzondere in verbinding brengt met het universele. Want als men het particuliere binnen de internationale verbanden in stelling brengt om het universele, dat reeds van zichzelf labiel is, te ondermijnen, dan wordt daarmee tevens de eenheid van de mensheid bedreigd.²⁵¹ Deze ‘Strategie der Bestandssicherung’, waarmee men de status-quo van zowel individu als instituut tracht te handhaven,²⁵² mist de aansluiting met de universele toekomst van de mensheid en veroorzaakt een onoverbrugbare kloof tussen kerk en wereld.

Tegelijkertijd moet men er bij het ontwikkelen van een ‘Vorwärtsstrategie’ voor waken dat het geweten van de meerderheid niet overvraagd wordt: ‘Vorwärtsstrategien sind als kirchliche Gesamtstrategien nicht möglich, es sei denn, sie wären eingebettet in einem umfassenden Lern- und Orientierungsprozeß, in dem die Gewissen der Mehrheiten sich zu transzendieren vermögen’.²⁵³

²⁴⁷ LB17 (Utopie), 112v.

²⁴⁸ Zie i. v. m. de twee strategieën zoals hieronder uiteengezet: LB18 (EEL2), 202vv.

²⁴⁹ LB17 (Utopie), 169.

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Idem, 170: ‘Das Partikulare, vermehrt um die Kraft des Christentums, wird ständig das Universale gefährden.’

²⁵² Zie LB18, 205.

²⁵³ Idem, 204.

Een strategie waarin het particuliere en universele op een spannende manier worden samengebracht en gecombineerd in een wereldwijd leerproces, wordt door Lange aangeduid met de term ‘conciliariteit’.

Conciliariteit

Zijn gedachten omtrent dit groundbegrip zijn sterk beïnvloed door de resultaten van de vierde assemblee van de WRK in Uppsala en de daaropvolgende en daarbij aansluitende conferentie van Geloof en Kerkorde in Leuven. In deze beide bijeenkomsten kreeg het begrip conciliariteit veel aandacht.²⁵⁴ Dit gebeurde weer in aansluiting op de betekenis die het begrip kreeg naar aanleiding van het Tweede Vaticaans Concilie.

De oorspronkelijke betekenis van het begrip conciliair, namelijk een algemeen kerkelijke vergadering betreffende, is in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw omgevormd tot een christelijke pendant van het moderne universalisme. Het Tweede Vaticaans Concilie was ook in die zin een poging tot ‘aggiornamento’, een aanpassing van de kerk aan de moderne wereld. In de oecumenische discussie kreeg het begrip conciliariteit in die periode min of meer dezelfde betekenis. Het ging daarbij om het ontwikkelen van eenheid en gemeenschap tussen de kerken als reactie op de eenheid zoals die in het secularisatiediscours ontwikkeld was.²⁵⁵ In deze periode ontwikkelde ook Lange zijn visie op het begrip conciliariteit. In de tachtiger en negentiger jaren van de vorige eeuw werd de nadruk vooral gelegd op de wederkerigheid die middels dit begrip tot uitdrukking moest worden gebracht. Werner formuleert het aldus:

‘Die “Kirche für andere” aus den 60iger Jahren muß (...) zu einer “Kirche mit anderen” transformiert und erweitert werden. (...) Gegenseitige Befähigung zu missionarischer Präsenz bedeutet dann *Verstärkung der interkulturellen und der interkontextuellen Ökumene gegenüber der nur interkonfessionellen Ökumene* (...).’²⁵⁶

In *Utopie*²⁵⁷ beschrijft Lange hoe men in Leuven het conciliariteitsmodel, zoals dat in Uppsala was ontwikkeld, geïnterpreteerd heeft. In de eerste plaats betekent het een ‘constante *structuur* van het leven van de kerk’, ten tweede een ‘gebeuren, dat mogelijk ooit zal plaatsvinden’.²⁵⁸ Hij voegt er aan toe dat deze definitie weinig opwindend zal klinken, maar dat het hier in feite toch gaat om een model met veel mogelijkheden en voordelen.

²⁵⁴ Zie Wind 1991, 384; LB18, 209; LB17 (Utopie), 178.

²⁵⁵ Vgl. Werner 1993, 479v. Daar ook, in n. 317, de beroemde formulering uit Nairobi (1975): ‘Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck (!) ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen.’

²⁵⁶ Werner a.w., 480 (cursief van Werner, fap).

²⁵⁷ LB17 (Utopie), 178 (cursief van Lange, fap).

²⁵⁸ Ibidem, citaat door Lange uit Löwen 1971, 226.

In de eerste plaats is conciliariteit de oorspronkelijke manier waarop men kerkelijke eenheid temidden van allerlei conflicten heeft kunnen bewaren. Anders gezegd: conciliariteit is wel de uitdrukking van gemeenschap maar deze gemeenschap is niet per definitie harmonieus. Ze is juist eenheid in en door de verscheidenheid. En omdat het in het conciliaire gesprek ten diepste gaat om een strijd om de waarheid is het conflict onvermijdelijk.²⁵⁹ Deze strijd voorkomt ook dat bepaalde gestalten van de waarheid gecodificeerd, vastgelegd worden. De waarheid verschijnt immers in iedere situatie op een andere manier en zal ook telkens anders doorgegeven worden. De eenheid in deze verscheidenheid, is gelegen in een gemeenschappelijk verlangen naar deze waarheid, die, men zou kunnen zeggen eschatologisch, in de toekomst verborgen ligt.

Lange noemt nog een tweede reden waarom het conciliaire model bijzondere aandacht verdient. Het conciliaire model is, zo schrijft hij, in feite een christelijke versie van het moderne democratische ‘radenmodel’. De eenheid is niet vastgelegd in van tevoren gegeven statische modellen, maar ontstaat in en door de discussie als zodanig. En iedere beslissing die genomen wordt is voor haar effectiviteit aangewezen op de receptie en verwerking door de gehele kerk. Een belangrijk verschil met de niet-christelijke raden is overigens dat de christelijke conciliariteit altijd onder het voorbehoud van de tegenwoordigheid van de Heilige Geest staat. Alle betrokkenen hebben deel aan de hoop op de toekomst, maar in de ontmoeting van hun verwachtingen manifesteert zich de meerwaarde van de Geest.

De derde reden om voor het conciliaire model als strategie te kiezen is volgens Lange dat in deze benadering het lokale en het universele, het particuliere en het algemene, de autonomie en de gemeenschap, conflict en consensus niet tegen elkaar worden uitgespeeld maar als complementair worden beschouwd. En ook mensen die als het ware in een verschillende tijd leven - Lange noemt het ‘de ongelijktijdigheid van het gelijktijdige’²⁶⁰ - hoeven elkaar niet uit te sluiten, maar kunnen blijven communiceren.

Samenvattend zou men kunnen stellen dat Lange middels het conciliaire model een brug probeert te slaan tussen moderniteit en theologie. De eenheid van de mensheid, als droom van de Verlichting wordt in verband gebracht met de droom van de oecumenische utopie, de droom van een in Christus verzoende gemeenschap. De wereld is wel een veelheid van verschillende contexten, maar deze zijn uiteindelijk als de stukjes van een puzzel die met elkaar één geheel opleveren. De pluraliteit is zo de structuur van het universele.

(...) Wie hängt das Lokale mit dem Universalen zusammen? Was ist früher? Die Frage ist sinnlos. Denn die Universalität, die die Kirche katholisch macht, ist die Universalität der Liebe Gottes zum konkreten menschlichen Leben, und das ist immer lokales Leben, die Universalität des das Lokale erfüllenden, belebenden und erneuernden Geistes. Und so ist die Pluralität des Lokalen die Struktur des Universalen selbst.²⁶¹

²⁵⁹ Idem, 179: ‘Die konziliaire Einheit (...) ist der Streit um die Wahrheit in der gemeinsamen Hoffnung auf die Zukunft der Wahrheit.’

²⁶⁰ LB18, 210.

²⁶¹ LB17 (Utopie), 179.

In *Utopie* plaatst Lange deze structuur nadrukkelijk binnen een pneumatologisch paradigma. De Geest is hier vooral een sturende factor in de *geschiedenis*. Hij garandeert de continuïteit en initieert tegelijkertijd de verandering: ‘Wo der Konsensus um der Zukunft der Wahrheit willen grundsätzlich offen und vorläufig bleiben muß, ist der Wandel im Geist die Bedingung der Kontinuität und das Kontinuum der Geistesgegenwart die Wurzel und der Sinn des Wandels.’²⁶²

De oecumenische beweging als vredesbeweging

Conciliariteit is een strategie waardoor in de veelheid de heelheid kan worden ontdekt. Lange heeft aan deze heelheid ook een naam gegeven. Het gemeenschappelijk doel van alle projecten waarbinnen conflicten georganiseerd worden met het oog op de toekomst is de vrede. Lange zelf heeft het als zijn levenswerk gezien om vanuit de specifiek christelijke invalshoek voor de vrede te werken.²⁶³ In de laatste brief in *Utopie* memoreert hij dat hij, kort voordat hij zijn werk in Genève begon, een brief had geschreven aan de Algemene Secretaris van de Wereldraad waarin hij de diepste beweegredenen weergaf voor zijn overgang naar Genève. ‘Ich schrieb: Ich möchte etwas für den Frieden tun.’²⁶⁴ Hoewel hij zich later enigszins schaamt voor deze ‘grote woorden’ is hij toch ook van mening dat deze uitspraak precies weergeeft wat de zin van de oecumenische beweging is. Als het christendom geen boodschap heeft aan de dwingende behoefte aan vrede dan verliest ze haar relevantie. En omdat werkelijke vrede de hele mensheid ompant is de oecumene, als universele gestalte van het christendom, de enige wijze waarop de kerken zich in verband hiermee kunnen manifesteren.

Lange stelt vast dat vrede overigens vooral een woord is voor iets dat ontbreekt, zowel binnen de oecumene als op het wereldtoneel. Echter, volgens hem verwijst juist deze negatieve constatering naar een motief waardoor de mens aan de vrede gaat werken. Uitgaande van de antropologische vooronderstelling dat de mens een overgangswezen is, die juist zoekt wat hem ontbreekt, wijst hij er op dat precies dit tekort de eigenlijke motor achter de zoekbeweging naar vrede kan zijn. ‘Darum sind die Defizite für die Bestimmung des Menschen fast wichtiger als die Aktiva. Denn an dem, was den Menschen fehlt, erscheint, was sie werden sollen.’²⁶⁵ Overigens is er volgens Lange nu juist op dit punt een verrassend verschil tussen de oecumenische beweging en andere mensheidsprojecten die de vrede als doel hebben. De kerken getuigen van de vrede namelijk niet als een tekort, als datgene wat ontbreekt, maar als een tegoed.

Sie (de kerken, fap) bezeugen diesen Frieden als Gegebenheit, als Datum, als eschatologische Verheißung, als die Zukunft der Zukunft. Von der Vergangenheit und von

²⁶² Ibidem.

²⁶³ Zie Orth 1994. Dit hoeft overigens niet te betekenen dat Langes (...) ‘gesellschaftliche und politische Bestimmtheiten Mitte und Konstruktionsprinzip seiner kirchlichen und theologischen Arbeit’ (a.w., 51) vormen. Ons inziens is dat de meer existentiële vraag naar het borg-zijn. Van daaruit komen ook de politieke en maatschappelijke vragen aan de orde.

²⁶⁴ LB17 (*Utopie*), 208.

²⁶⁵ Idem, 210.

der Zukunft her entspricht nach dem Bekenntnis des Glaubens dem Friedensdefizit der Menschheit ein Friedenskredit Gottes.²⁶⁶

Hij voegt daaraan toe dat het niet bij een *getuigenis* mag blijven. Het verkondigen van de vrede moet maatschappelijk gestalte krijgen in een concrete levenspraktijk. Uit die levenspraktijk moet volgens Lange blijken dat de kerk, op grond van het krediet van de uitstaande vrede, ook werkelijk borg durft gaan staan voor de wereld. Zó gaat ze in de voetsporen van Jezus. ‘Der Mann aus Nazareth ist die Bürgschaft für das schon im Neuen Testament Unausdenkliche und Unausprechliche. Auf die Bürgschaft Jesu hin fangen Menschen an zu leben etsi Deus daretur.’²⁶⁷

Door haar borg-zijn neemt de kerk de mensheid het project van de vrede niet uit handen, maar ze prikkelt wel de maatschappelijke vredesprojecten. Lange heeft het hier over een stofwisseling tussen de projecten van de kerk en de projecten van de volkerenwereld. Het christendom kan zich bij deze uitwisseling niet opstellen als schoolmeester of voorhoede van de wereld. De anonimiteit van de in het geloof gefundeerde daad is volgens Lange voorwaarde voor samenwerking met anderen en voorwaarde om eigen inzichten op anderen over te dragen.

‘Es muß genügen, daß der Stoffwechsel zwischen Glauben und Vernunft verheißen ist und erfahren wird. Das ökumenische Projekt der Kirchen wird dem Friedensprojekt der Völkerwelt ganz unmittelbar Energien zuführen. Aber nicht darin liegt die entscheidende Bedeutung der ökumenischen Utopie. Gebraucht wird sie als Irritation. Let the Church be the Church!’²⁶⁸

8.5 VOORLOPIGE BALANS

Samenvattend kunnen we concluderen dat de volgorde in de configuratie God-Wereld-Kerk - die kenmerkend was voor het Missio Dei-paradigma - bij Lange lijkt over te gaan in de configuratie Wereld-God-Kerk. De wereld wordt hierbij in het verlengde van het secularisatiediscours begrepen als een wereld in ontwikkeling. Het historisch perspectief draagt in feite de ruimtelijke diversiteit en contextualiteit. Ook in het aanpassingsproces van de kerk aan de wereld gaat het vooral om een ‘synchronisatie’ een bij de tijd brengen van de kerk bij de universele wereldgeschiedenis. In feite heeft Lange de specifieke benadering van de secularisatiethese, waarin een competitie wordt verondersteld tussen wereld en religie, theologisch gelegitimeerd en omgekeerd. Dit is ons vooral gebleken toen wij het kernbegrip borg-zijn in Langes ontwerp nader analyseerden. Het borg-zijn en het borg-staan is voor Lange daarbij fundamenteel. Als vraag en uitdaging heeft het ook een kritische functie. Toch kleven er ons inziens twee belangrijke beperkingen aan zijn ontwerp.

In de eerste plaats worden door Lange alle vormen van borg-zijn teruggevoerd op het borg-zijn van Christus. In Hem wordt de toekomst geopend, door Hem kan de

²⁶⁶ Idem, 215.

²⁶⁷ Idem, 220.

²⁶⁸ Idem, 224.

wereld gezien worden in het licht van de belofte, Hij is de diepere zin van de wereldgeschiedenis. Dat betekent feitelijk dat het christocentrisch universalisme toch het uitgangspunt, het verbindende principe is in dit mondialiteitsconcept. Het principe van het borg-zijn geeft wel aan dat het formuleren van een universeel wereldbegrip een probleem is, maar het biedt een oplossing die alleen geaccepteerd kan worden als ook de vooronderstelling (namelijk het borg-zijn van Christus) onderschreven wordt.

Een tweede beperking is naar onze mening de specifieke interpretatie die Lange geeft van de wereld. Hij heeft zich, zo blijkt, vooral verdiept in de verborgen wetmatigheden van de *westerse* samenleving. Hier blijkt dat Lange weinig of geen contact heeft gehad met de zendingspraktijk, met de grote verscheidenheid van culturen en wereldgodsdiensten. Het is maar zeer de vraag of zijn ontwerp toepasbaar was en is binnen een niet-westerse context. Ook hier zien we dat hij de verscheidenheid wel heeft opgemerkt (vgl. zijn analyse van de cultuur van het zwijgen en zijn sympathie voor Freire) maar dat hij deze op een specifiek westerse wijze heeft proberen te verwerken. In feite zien we bij hem, net als bij Margull, bepaalde uitgangspunten van de moderne Duitse zendingsbeweging terugkeren daar waar het historisch universalisme van het secularisatiediscours tekort schieten. We doelen dan vooral op zijn gedachten over indigenisatie ('einheimisch werden') en het grote vertrouwen in geleidelijke educatie. Aan de andere kant kwam hij niet los van de universele pretenties van het secularisatiediscours.

En daarmee is het dilemma aangegeven waarin, naar onze mening, Lange uiteindelijk is blijven steken. We zien wel een verschuiving optreden in zijn waarneming van de wereld van globaal naar empirisch, van universeel naar contextueel. En we zien ook dat hij zelf als het ware bemerkte dat bepaalde aspecten van de werkelijkheid niet geraakt werden door zijn verhaal. Maar toch is hij bij de duiding van die ervaringen en bij het interpreteren van de resultaten van zijn empirisch onderzoek niet losgekomen van een westerse en christocentrische benadering.

De definitie die Lange geeft van het begrip conciliariteit sluit ons inziens nog het meeste aan bij wat we een postmoderne wereldinterpretatie zouden kunnen noemen. Weliswaar wordt ook hier de verscheidenheid van de wereld teruggebracht tot een kerkelijke verscheidenheid. Maar het boeiende van het conciliaire model zoals Lange dat hanteert, is, dat het niet christologisch maar pneumatologisch gefundeerd wordt en dat daardoor de wereld als wereld beter in zicht komt.