

De moraal van het verhaal

Theo A. Boer

1. Inleiding

Luisteren naar de armen is ‘in’. Al wordt er te weinig en te selectief geluisterd, het onderwerp staat regelmatig op de agenda. Naar aanleiding van de Accra-verklaring van de WARC over armoede benadrukte de toenmalige scriba van de Protestantse Kerk in Nederland, Bas Plaisier, dat de kerk moet leren om ‘door de ogen van de armen naar [zichzelf] en de economische systemen te kijken’ (PKN 2005a, 2005b; WARC 2004). De Wereldbank heeft een aparte webpagina ‘Voices of the Poor’ met verhalen hoe armen hun situatie beleven en duiden (Wereldbank 2007). Ook de meeste ethische theorieën erkennen de noodzaak om verhalen van armen te verdisconteren in een normatief-ethische positie. De waarde van die benadering is dat de focus is gericht op *mensen* in plaats van op hun armoede (Müller en Van Deventer 2001). Zij is persoonsgericht in plaats van probleemgericht. In een *global village* die snel aan het vertechneren is, hoeft het nut van die benadering nauwelijks uitgelegd te worden.

Een opmerkelijk radicale theologische onderbouwing voor het luisteren naar verhalen vinden we bij Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002). Als Duits theoloog van net na de Tweede Wereldoorlog is Marquardt verbijsterd dat de Duitse theologie de Holocaust niet heeft voorkomen en haar zelfs heeft helpen voorbereiden. Marquardt stelt dat het geweld tegen joden al begon toen de theologie hun een objectiverende logica opdrong waarin hun eigen

Theo Boer, 'De moraal van het verhaal. Kritische vragen bij het luisteren naar verhalen van de armen', in: Gerrit Immink and Cas Vos (red.), *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*. Pretoria en Zoetermeer: Protea en Boekencentrum 2009, 32-44

stem al op voorhand kansloos was. Die opgedrongen logica droeg ertoe bij dat de Holocaust kon plaatsvinden, maar doet ook achteraf, bij de duiding van de aard en de oorzaken ervan, nog weer onrecht aan de slachtoffers. Luisteren naar verhalen kan daarom niet radicaal genoeg gebeuren. 'Nooit meer Auschwitz' vereist dat we de eigen rationaliteit en logica opzij zetten en luisteren naar de ervaringen van slachtoffers:

Wir lassen es beim Zeugnis der Opfer. Wir hinterfragen und überprüfen es nicht. Jeder Widerspruch dagegen setzte einen Ort außerhalb oder in dieser Erfahrung voraus (Marquardt 1992, 124).

Door Marquardts oeuvre loopt als een rode draad de nadruk op de uniciteit van 'Auschwitz'. Israël is uniek vanwege Gods verkiezing en de Holocaust is uniek, niet alleen in zijn dimensies, maar ook doordat met de joden ook de God van Israël werd afgewezen. Toch zijn er tussen de Holocaust en andere situaties van grof onrecht wel parallellen te trekken. In alle gevallen worden de verliezers tot objecten van rationalisatie gemaakt en is een cultuur van ontmenselijking en dood het resultaat. Het perspectief van de slachtoffers moet tot in de kern van onze theologie doordringen. Over de relatie tussen Jezus en de armen zegt Marquardt bijvoorbeeld: 'Für uns ist Jesus nur *hinter* den Armen zugänglich, in keiner Direktheit und Unvermitteltheit' (Marquardt 1992, 368).

In zijn radicaliteit is deze claim van Marquardt probleemstellend voor deze bijdrage. Net als alle waarheden is ook zij niet gebaat bij instemming alleen. In deze bijdrage wil ik dus vraagtekens stellen bij de intentie om verhalen tot uitgangspunt te nemen voor kerkelijk beleid. Dat achter zulke kritische vragen soms oneigenlijke motieven schuil gaan, mag ons er niet van weerhouden om ook de kwetsbaarheid van deze aanpak te zien. Door vragen te benoemen en hun implicaties serieus te nemen wil dit artikel een bijdrage leveren aan het vinden van manieren waarop een narratieve benadering van het armoedeprobleem verantwoord en daarmee waarschijnlijk ook geloofwaardiger en effectiever kan zijn, dan wanneer zo'n problematisering achterwege blijft.

2. Welke armoede?

De eerste vraag die zich bij een narratieve benadering aandient, is wat er onder armoede wordt verstaan. Beleidsstukken hanteren vaak een min of meer *absolute* maatstaf: het ontbreekt aan goede voeding, een baan, een woning, schoon water en riolering en aan vrije toegang tot voorzieningen op het terrein van zorg en onderwijs. In de VS wordt armoede gedefinieerd in termen van een inkomen lager dan drie keer de prijs van een gezond dagelijks dieet. Armoede is daarnaast

een *relatief* begrip. Arm is ook degene die veel minder financiële armslag heeft dan een gemiddelde burger binnen haar samenleving. Naarmate de verschillen groter en zichtbaarder zijn, ervaart men ze als schrijnender en onrechtvaardiger. Wie zich geen internet- en telefoonaansluiting kan permitteren of zich niet regelmatig nieuwe kleding en minstens één vakantie per jaar kan veroorloven, valt in Nederland eigenlijk al zozeer buiten de boot dat de term 'armoede' voor de hand ligt. Hoewel zo iemand doorgaans kan voorzien in de dagelijkse levensbehoeften, is hier wel sprake van ervaringen van armoede. Een derde manier om armoede te definiëren concentreert zich daarom specifiek op de (on)mogelijkheid tot sociale participatie. Armoede staat in dat geval gelijk aan *sociale exclusie*.

Bij het definiëren van armoede is wordt er dus in zekere zin al bepaald wie er slachtoffer zijn en in welk opzicht, maar wie er buiten die definitie valt, heeft hier dus niet de status van slachtoffer. Als we 'armoede' op een bepaalde manier definiëren kan dat betekenen dat we voor sommige verhalen niet of nauwelijks gevoelig zijn. Marquardt wijst erop dat het hanteren van logica al een vorm van onderdrukking kan zijn. Oude Engberink ziet de definitiemacht van armoede als een onderdeel van het armoedeprobleem zelf (Oude Engberink 1997, 65). Er is het gevaar dat 'die statistiese en saaklike hantering van armoede meer van 'n verlamme en nonchalante effek op bevoorregte mensen kan hê, om nie eers te praat van die verdoemende en neerdrukkende effek op die arm mense self nie' (Müller en Van Deventer 2001, 86). Naarmate een definitie echter empathischer of ruimer is, wordt zij voor beleidsdoeleinden – bijvoorbeeld met het oog op armoedebestrijding – weer minder bruikbaar. Omwille van de relevantie voor beleid zal een theologisch discours dus op zijn minst gangbare en meetbare materiële criteria moeten includeren. Tegelijk heeft de theologie oog voor immateriële aspecten zoals ervaringen van ongelijkheid en sociale uitsluiting. Net als bij een te lage levensstandaard staat immers ook in die gevallen de menselijke waardigheid onder druk. Dat de theologie voor dat aspect aandacht heeft, betekent onder meer dat armoedebestrijding niet alleen moet resulteren in de garantie van een minimale levensstandaard. De welvaart zal op een dusdanige manier moeten worden verdeeld dat ook degenen die zich materieel kunnen 'redden', niet alsnog, maatschappelijk gesproken, een gemarginaliseerd leven leiden.

3. Welke ervaringen?

Armoede wordt heel verschillend ervaren en dat heeft mede te maken met uiteenlopende duidingen van de oorzaak en de ernst van het probleem (Anderson 2007). Volgens Ricoeur is voorafgaand aan de ontstaansfase van verhalen sprake van uiteenlopende *prefiguraties* (Jonker 1988, 32). Al in de Bijbel worden de

Theo Boer, 'De moraal van het verhaal. Kritische vragen bij het luisteren naar verhalen van de armen', in: Gerrit Immink and Cas Vos (red.), *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*. Pretoria en Zoetermeer: Protea en Boekencentrum 2009, 32-44

oorzaken van armoede verschillend geduid. Soms is sprake van ongeluk, pech: een oogst kan mislukken, je huis in vlammen opgaan, een risicovolle onderneming stuklopen. Dat onverdiende lot wordt soms als een beproeving gezien, zoals wanneer de duivel Jobs godsvrucht wil testen. Ook 'Zondag 10' van de Heidelbergse Catechismus suggereert dat armoede een beproeving kan zijn. Tegelijkertijd ageren oudtestamentische profeten tegen armoede als een consequentie van onderdrukking en hebzucht. In de wijsheidsliteratuur wordt armoede juist weer teruggevoerd op persoonlijk falen van de gedupeerden: luiheid, zelfverwaarlozing, gulzigheid. Armoede wordt soms ook geduid als een cultuurvorm: het is een manier van leven, een vicieuze cirkel waaruit men soms niet eens meer wil ontsnappen (Hayes en Nutman 1981, 9vv.; Collste 1988, 9vv.) En tenslotte kan de focus ook liggen op de vraag wat er in concrete situaties aan armoede gedaan kan worden. Los van de ontstaansvraag zijn er immers bijna altijd mogelijkheden om armoede te bestrijden of haar impact te temperen.

De primaire invalshoek die men bij armoede inneemt, bepaalt mede hoe armoede wordt ervaren en kleurt daarmee ook de verhalen. Het maakt nogal uit of iets je door een droeve speling van het lot overkomt of dat het op je pad is gekomen door God die je wil (laten) beproeven of door de duivel die je wil verzoeken. Het maakt nogal een verschil of je van mening bent dat anderen jou bestelen, of dat je armoede aan jezelf te wijten hebt, of dat armoede een gegeven is zoals slecht weer of koude winters dat zijn. Het maakt nogal wat uit of je hoort bij een gemeenschap van onderlinge solidariteit of van een één waarvan de leden elkaar bestelen. Van belang is ook welke toekomstperspectieven er zijn. De ervaringen kunnen variëren van lethargie tot strijd lust, van cynisme tot hoop, van zelfbeklag tot boetvaardigheid, van vloeken tot bidden, van solidariteit tot ieder voor zich. Dat in de regel wordt gesproken in termen van verhalen, in meervoud, is mede het gevolg van het bestaan van deze prefiguraties. Het kan niet anders of met die verschillen wordt er ook van de hoorder een keuze gevraagd. Daarmee lopen we echter vooruit op een latere fase in het proces van vertellen naar horen.

4. Welke verhalen worden er verteld?

Het tot stand komen van een samenhangend verhaal wordt de *configuratie* genoemd. Verhalen zijn een manier om een veelheid aan ervaringen en gebeurtenissen te systematiseren. Daarbij wordt zowel geduid als geselecteerd. Het doel van het verhaal van Roodkapje is om duidelijk te maken hoe een meisje en haar grootmoeder, die beiden onze sympathie hebben, het er levend vanaf brengen, terwijl de wolf zijn verdiende straf ontvangt. In zo'n verhaal worden details weggelaten die 'in het echt' misschien wel degelijk aan de orde hadden kunnen zijn: dat Roodkapje de dag ervoor had afgezwommen; of dat grootmoeder

drie weken later alsnog overleed. Weggelaten wordt ook wat de normatieve kracht van het verhaal kan ondermijnen. Misschien had Roodkapje de wolf jarenlang getreiterd en was de maat voor de wolf nu vol. Dat selecteren gebeurt met een oogmerk: goed en kwaad benoemen, verbanden aantonen, gevoelens oproepen, acties rechtvaardigen.

Dat er ook over armoede verschillende verhalen gaan, blijkt uit de uiteenlopende wijzen waarop godsdienst functioneert bij armen in Afrika en Zuid-Amerika. In de bevrijdingstheologie wordt armoede geduid met behulp van het concept van de klassenstrijd. Daaruit volgt de roep tot solidariteit en actie, eventueel ondersteund door geweld. Bij het pentecostalisme in Zuid-Amerika ligt de nadruk op de eigen inzet van het individu en op geestelijke groei in plaats van economische gerechtigheid. Ook kan het ene verhaal zich concentreren op wensen en emoties van het subject terwijl het andere insteekt bij meer objectiveerbare behoeften.

Dat in verhalen keuzen worden gemaakt kan een moreel probleem vormen. De werkelijkheid is vaak complexer dan in één verhaal kan worden vervat. Soms gaan geluiden die buiten de dominante verhaallijn vallen als dissident te boek staan omdat zij de goede zaak schaden. Natuurlijk kunnen ook dan verhalen, hoe selectief en onderling tegengesteld soms ook, een soort mozaïek beeld geven van de ervaringen van slachtoffers. Maar wat als verhalen lijnrecht tegenover elkaar staan en het slachtoffer van het ene verhaal in een ander verhaal juist een boosdoener is? Verhalen kunnen ook omstreden zijn, temeer daar ze zich moeilijk lenen voor kritische vragen. Net zoals iedere ketter zijn letter heeft, heeft iedere belangengroep wel een verhaal waarin de eigen positie wordt geduid als die van slachtoffer. Hoe verhoudt dit alles zich tot het voorbehoudloze luisteren waar Marquardt voor pleit?

Dat brengt ons bij een dieper liggend probleem. Verhalen kunnen een vertekende interpretatie van de feitelijke situatie bevatten of getuigen van een onderdrukkende moraal. De roep om armoedebestrijding kan tegelijkertijd een roep om een krachtige leider inhouden, het zoeken naar een eigen volksidentiteit neigt soms naar nationalisme of racisme. Een heel volk kan het mis hebben. Eén van de redenen waarom het Nazisme zo populair werd, is dat het de ervaringen van gewone Duitsers benoemde en serieus nam (Boer 2006). Soms zijn de slachtoffers van gisteren de daders van vandaag en hún slachtoffers de daders van morgen. Bij vrijwel elk conflict hebben daders ook een verhaal, één waarin zij de eigenlijke of eerste slachtoffers zijn – de Serviërs tijdens de Balkanoorlogen, de Hutu's in Rwanda – en dat, begrijpelijkerwijs, negatief uitpakt voor hun rivalen. Mensen kunnen dus op basis van slachtofferervaringen tot 'foute' narratieven komen. Dat men een deel van het eigen morele oordeelsvermogen inlevert en vergevingsgezindheid, achting voor het leven en het vermogen tot solidariseren kwijtraakt, is één van meest droeve aspecten van slachtofferschap. De aantasting

Theo Boer, 'De moraal van het verhaal. Kritische vragen bij het luisteren naar verhalen van de armen', in: Gerrit Immink and Cas Vos (red.), *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*. Pretoria en Zoetermeer: Protea en Boekencentrum 2009, 32-44

van de humaniteit van het slachtoffer is dan compleet.

5. Naar welke verhalen wordt er geluisterd?

De erkenning van onze eigen verantwoordelijkheid in het luisteren naar verhalen brengt ons bij Ricoeurs *refiguratieve* fase. Dat is de fase waarin een verhaal wordt gehoord, verstaan en herverteld. Luisteren is een actieve bezigheid die vooral bestaat in duiding en schifting. Volgens Ricoeur wordt dat proces mede bepaald door de *eigen* prefiguratie van de luisteraar: haar context, uitgangspunten en ervaringen. Dat werpt een ander licht op de intentie tot voorbehoudloos luisteren. In een studie over de verwerking van de Holocaust door Duitse protestanten wijst Hannah Holtschneider erop dat ook Marquardt een selectie van verhalen maakt: 'By using Auschwitz [Marquardt] contradicts his own intentions in approaching Christian theology from the perspective of victims of the Holocaust, because his terminology excludes many places of NS atrocity' (Holtschneider 2000, 124). Anderen verwijten Marquardt dat hij geen oor heeft voor verhalen van slachtoffers van de politiek van de staat Israël. De aanklacht is dat Marquardt tegen zijn uitdrukkelijke bedoeling in wel degelijk selecteert welke verhalen hij beluistert.

In het Oost-Europa van voor de val van de Berlijnse muur figureerden armen in Westerse en ontwikkelingslanden steevast als bewijs voor het bestaan van een klassenstrijd, voor het failliet van de vrije markteconomie en voor de noodzaak van een andere economische en politieke orde. In de DDR stond Luther decennialang te boek als het prototype van de conservatief, een *Fürstenknecht* – zetbaas – van de heersende klasse. Vanaf het Lutherjaar 1983 (het 500-ste geboortejaar van Luther) werd dat beeld herzien. Ineens gold Luther als weinig minder dan een *Genosse*, een revolutionair die voor de emancipatie van het individu tegen de heersende geestelijkheid had gestreden (Bayer 1990, 128).

Het lijkt inderdaad niet te voorkomen dat de luisteraar selecteert welke verhalen er toe doen, al was het maar omdat, zoals we gezien hebben, verhalen soms dusdanig disharmoniëren dat de lezer wel móét kiezen. Als dat klopt, is het wenselijk dat we de pretentie dat we 'rückhaltlos' luisteren, opgeven. Wie niet toegeeft dat zij kiest, kan op haar keuze niet worden aangesproken en zal die keuze dus nooit kritisch kunnen bezien.

6. Zondaar of bedelaar?

Maar misschien moeten we ook niet te snel voor één verhaal willen kiezen en moeten we het bestaan van meerdere duidingen voor lief nemen. In de

theologiegeschiedenis is dikwijls benadrukt dat in het grootse verhaal van de Evangeliën alle mensen zondaars zijn. Onder de meest existentiële invalshoek die er maar denkbaar is, die van de mens in haar relatie tot God, zijn alle mensen behoeftig, de een niet meer dan de ander, de machthebber net als de rechteloze, de arme én de rijke, dader en slachtoffer. 'Iedereen heeft gezondigd en ontbeert de heerlijkheid van God' (Rom. 3:23). In de meer recente theologiegeschiedenis heeft men gewezen op het bestaan van een heel andere verhaallijn, één die een scherp onderscheid aanbrengt tussen daders en slachtoffers van onrecht, en die aan de laatsten een bijzondere status toekent. God staat aan de kant van de armen en rechtelozen. Rijken en machtigen hoeven niet op Gods ontferming te rekenen (Boerma 1978). Eén verhaallijn dus waarin mensen in essentie gelijk zijn, allemaal zondaars aangewezen op genade, en een andere waarin er een scherp onderscheid tussen daders en slachtoffers, rijken en armen wordt gemaakt.

Moeten we dus naar een evangelie van de armen of blijven we bij het evangelie van rechtvaardiging door genade? In zijn meditatie 'Zondaar en bedelaar' thematiseert O. Noordmans deze spanning. Hij wijst erop dat het in de parabel van de rijke man en de arme Lazarus in Lukas 16 niet zondebesef is dat de bedelaar in de hemel brengt. Nee, het zijn zijn armoede en ellende (Noordmans 1946, 18v.; 1980, 20v.). Noordmans kiest ervoor om de spanning tussen 'zondaar' en 'bedelaar' te laten staan. Het evangelie is dialectisch tot ons gekomen, op twee wijzen, zo stelt hij: 'elk met een eigen macht. [. . .] Wat wij daarvan gezien hebben, kunnen wij niet samenvoegen tot een leer, die voor iedere prediking, op ieder ogenblik, tegenover iedereen, zou gelden. Er is in het Evangelie nog meer dan de kerk zich daaruit heeft toegeëigend' (Noordmans 1946, 26; 1980, 25). Dit laatste voorbehoud doet denken aan Tillich's *protestantse principe*: elke versimpeling van de waargenomen spanning zou betekenen dat we het evangelie domesticeren en ons voor haar kritiek immuniseren. Het evangelie is niet altijd in Paulinische termen te verstaan. Theologisch gesproken zijn gemeenschappen van armen en rechtelozen inderdaad vindplaatsen van godsdienstige waarheid, morele waarden en menselijke waardigheid. Maar juist de door Noordmans waargenomen dialectiek maakt het onwenselijk dat één discours de veelheid van discourses in de theologie gaat domineren. De arme en het slachtoffer hebben voorrang, ja, en toch zijn ook zij zondaars.

7. Welke kerk?

Een heel andere reden waarom een kerk behoedzaam moet zijn in de gang van verhaal naar beleid is sociologisch van aard. Ook de auteurs van deze bundel zijn vooral leden van *rijke* kerken die willen luisteren naar de verhalen van armen. In de VS werd enkele jaren geleden de zogenoemde 'gulf between the pulpit and

Theo Boer, 'De moraal van het verhaal. Kritische vragen bij het luisteren naar verhalen van de armen', in: Gerrit Immink and Cas Vos (red.), *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*. Pretoria en Zoetermeer: Protea en Boekencentrum 2009, 32-44

the pews' actueel (Welsh 2004). In 2003 verklaarden de kerkleidingen van alle *mainstream* kerkgenootschappen in de VS zich tegen een militaire inval in Irak. In scherp contrast daarmee wezen enquêtes uit dat de gemiddelde kerkganger over die inval juist in een juichstemming was, positiever nog dan de toch al grote meerderheid van 76% van alle Amerikanen die de inval in april 2003 nog steunde (Gallup 2003). Niet zelden hebben kerkleidingen een 'linksere' visie op politieke en economische kwesties dan hun leden. Misschien bewijst juist dit de effectiviteit van het luisteren naar verhalen, daar we immers mogen aannemen dat de kerkleiding en het theologisch kader over de situatie van armen en rechtelozen beter zijn geïnformeerd. Daar komt bij dat 'gewone' kerkgangers doorgaans meer bezig zijn met ervaringen in hun directe leefomgeving: de kwaliteit van hun samenleven, gezondheid en welzijn, beroep en kinderopvang, onveiligheid op straat, ouder worden, multiculturaliteit. Het hemd is hun nader dan de rok.

Nu zal er natuurlijk altijd wel enige discrepantie bestaan tussen de visie van de kerkleiding (en van theologen in dienst van de kerk) en die van gewone kerkgangers. Een kerkleiding kan een eigen verantwoordelijkheid hebben om te wijzen op misstanden en om te stimuleren tot missie en actie. Juist de erkenning van die eigen verantwoordelijkheid van de kerkleiding impliceert echter dat, als zij bijvoorbeeld spreekt tot of met de overheid, niet de pretentie wordt gevoerd dat men *namens* de eigen leden spreekt – tenzij men dat aanwijsbaar wel doet.

Maar hoever gaat die kritische en leidende verantwoordelijkheid van de kerkleiding? Protestanten willen toch een kerk van onderop zijn? Misschien is het probleem wel dit: bij een narratieve benadering van het armoedeprobleem zijn er twee 'onderops': de armen (waar ook ter wereld) en de 'gewone' gelovigen in de eigen kerk. Het is zaak dat de kerkelijke gemeenschap, ook het relatief welvarende grondvlak (dankzij wier inzet in tijd en geld kerkelijk beleid en oecumene überhaupt mogelijk zijn), niet als vreemde buitenstaanders naar de verhalen luistert. Zij moet veeleer gaan delen in die verhalen, zich als luisterende gemeenschap met de armen leren identificeren.

Daarbij is vooral te wijzen op het gevaar dat 'luisteren naar de armen' ontaardt in een vorm van structurele hypocrisie: 'Westerlingen doen het altijd slecht. We zouden meer moeten doen, maar krijgen dat toch niet voor elkaar en willen dat misschien ook niet'. Want ondanks alle intenties om te luisteren naar verhalen van de armen behouden Westerse christenen, ook zij die offers brengen, nog altijd een comfortabel aandeel van hun privileges: ze blijven deel van de eerste wereld, kennen daarbinnen dikwijls bovengemiddeld goed de weg naar de betere scholen, zorgvoorzieningen en banen. 'Eigenlijk' zou er meer geofferd en minder geconsumeerd moeten worden. Als dat woord 'eigenlijk' te vaak en te voorspelbaar klinkt, kan ook het 'verhaal' van de Westerse gelovige een tragisch verhaal worden. Minder tragisch en schrijnend dan de verhalen van armen, maar wel een verhaal waarin mensen gebogen door het leven gaan. Een schuldbesef dat

als een donkere wolk over het eigen bestaan hangt (geen onbekende binnen het Protestantisme), kan het gevolg zijn. Bij veel Westerse gelovigen vormt zo'n schuldbesef een hindernis om oprecht te kunnen danken, maar kennelijk is het ook niet krachtig genoeg om hen tot een andere leefwijze aan te zetten. En bij schuldgevoelens die niet in actie resulteren zijn ook de slachtoffers niet gebaat.

Er zit niets anders op dan te zoeken naar het delicate evenwicht tussen de eigen levenswerkelijkheid en de evangelische idealen. Reinhold Niebuhr doet daar in zijn essay 'The Relevance of an Impossible Ethical Ideal' een voorzet voor. Volgens hem is het enerzijds onwenselijk om te pretenderen dat we evangelische idealen als leidraad nemen voor ons handelen (Niebuhr 1935, 62-83). Dat is een overschatting van de eigen kracht en van de effectiviteit van aardse structuren, een onderschatting van de eigen zondigheid, en daarmee een voedingsbodem voor hypocrisie. Tocht moeten volgens Niebuhr die idealen wel degelijk ook ons handelen sturen. Gebeurt dat niet, dan is dat juist weer een onderschatting van onze verantwoordelijkheid. Enerzijds moet dus de solidariteit radicaler en moeten de offers effectiever. Maar bij wat men meent wél aan rijkdom en privileges voor zich te mogen verantwoorden, zijn genieting en dankbaarheid de aangewezen sentimenten. Een kerk doet er wél aan, om beide 'polen' van de spanning in preek en pastoraat te blijven benadrukken.

8. Verhalen en 'het Verhaal'

Inmiddels is een flink aantal probleempunten aan de orde geweest. Het kan onduidelijk zijn wie we met 'armen' bedoelen. Armoede leidt tot een veelheid aan ervaringen en daarmee ook verhalen. Verhalen bevatten een selectie van ervaringen en laten soms ook kritische elementen weg. Ze kunnen worden ingezet voor manipulatieve en ideologische doeleinden. Verhalen kunnen ook moreel problematisch zijn en vragen om een kritische respons. En verhalen over armen kunnen in een rijke kerk leiden tot verlamming en hypocrisie. Een louter inductieve benadering van het kerkelijk spreken over armoede op basis van verhalen is dus onwenselijk.

Al deze vragen maken een narratieve benadering niet onwenselijk. Tegelijkertijd is wel duidelijk dat verhalen vragen om een doordachte *visie* op verhalen. Als zij inderdaad zonder voorbehoud gaan dienen als basis voor beleid (als dat al mogelijk is), is het risico reëel dat zij, in Gustafsons woorden, 'virtually self-justifying' worden. In dat geval acht Gustafson een zware term als 'sectarisme' op zijn plaats, dat hij definieert als '[becoming] incorrigible by anything outside of the community itself' (Gustafson 2007b, 148). Weliswaar staat het belang van een narratief discours als een paal boven water, maar Gustafson benadrukt dat er meer discourses nodig zijn: een narratief, een ethisch,

Theo Boer, 'De moraal van het verhaal. Kritische vragen bij het luisteren naar verhalen van de armen', in: Gerrit Immink and Cas Vos (red.), *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*. Pretoria en Zoetermeer: Protea en Boekencentrum 2009, 32-44

een profetisch én een beleidsdiscours. De keuze voor het ene of andere discours hangt af van de doelen die ons voor ogen staan en van het abstractieniveau dat we onszelf toestaan (Gustafson 2007c). In een profetisch discours kan de soms noodzakelijke kritische distantie tot verhalen worden ingenomen, het ethische discours is weer abstracter en in een beleidsdiscours zal de nadruk meer liggen op helderheid en haalbaarheid.

Gustafson maakt nog een onderscheid. Volgens hem put de theologische ethiek uit vier normatieve *bronnen*: Schrift en traditie, wijsgerige principes, wetenschappelijke inzichten en algemene menselijke ervaringen (Gustafson 2007d). Onder deze laatste vallen ook narratieven. (Overigens is er naast het narratieve, het profetische, het ethische en het beleidsdiscours, nog een vijfde 'discours' waarin de kerk zich doorgaans actief engageert: het gebed. Vgl. Müller en van Deventer 2001, 94: 'Gebed [is] kennisname van nood en gedissiplineerde voorbedding vir diegene wat ly, maar ook 'n kritiese beoordeling van ons eie gebedsinhoude'.) Een narratief is dus maar één denkbaar discours en één denkbare bron. Dat kan de suggestie wekken dat andere kenbronnen en discoursen fungeren als *tegenwicht* tegen verhalen. Maar de verhoudingen kunnen positiever worden verwoord: geen enkel element kan op zich bestaan. Een verhaal krijgt vorm, inhoud en gezag wanneer de toets met andere discoursen is doorstaan.

Verhalen kunnen niet zonder een context van betekenis. Zij impliceren immers een selectie van ervaringen met het oog op een geschiedenis. Zij veronderstellen dat er in gebeurtenissen, relaties en ervaringen samenhang, zin, goed en kwaad kunnen worden onderscheiden. Een opsomming van ervaringen is nog geen verhaal. Zowel om te vertellen als om door verhalen te worden gegrepen, moeten mensen deel uitmaken van een vertellende en luisterende gemeenschap met een variatie aan discoursen en bronnen. In de kerk worden beide geïnspireerd door de Schrift. De Bijbel geeft niet alleen antwoorden op vragen, maar sensibiliseert ook om vragen te stellen en om *in Frage* te stellen: het herkennen van onrecht veronderstelt een besef van recht, de verzuchting dat dingen anders moeten een besef van doel en hoop. De Bijbel functioneert in dit verband als het 'grote verhaal', als leidende ster.

Het feit dat mensen verhalen leren vertellen is al een vorm van genade: je moet maar kunnen vertellen. Wie dat niet meer kunnen, zijn de armsten der armen. Als wat mensen overkomt zelfs niet meer wordt *geduid*, maar hooguit *geduld*, is het vermogen tot het opdoen van zinervaringen, en daarmee de humaniteit, in het geding. Zo is ook luisteren een kunst: wie luistert is onderdeel van een gemeenschap die heeft geleerd om verhalen te vertellen en te herkennen, een gemeenschap die in staat is om onrecht als onrecht te herkennen, te benoemen en er het eigen aandeel in te belijden. Zonder prefiguratie geen configuratie en ook geen refiguratie. Die erkenning is meer dan van de nood een deugd maken. Dat zowel de verteller als de luisteraars deel zijn van een traditie, is een waarde die

gerust in positieve termen verwoord mag worden.

In de kerk leren wij in de omgang met Schrift en traditie om verhalen te vertellen en te horen. Ook buiten de kerk bestaan zulke gemeenschappen. De wereldgodsdiensten en de politieke ideologieën hebben (of: zijn) grote verhalen tegen de achtergrond waarvan de verhalen van lots- en leefgemeenschappen, gezinnen en individuen tot stand komen en geduid worden. Die grote verhalen hebben doorgaans een besef van recht en onrecht en een concept van oorsprong en bestemming van het menselijk leven en samenleven. Binnen dat spectrum heeft het bijbelse verhaal een specifiek karakter. Het is een verhaal waarin iets dat als 'kwaad' wordt benoemd, er niet maar gewoon 'bij hoort'. Net als andere vormen van kwaad is ook armoede geen grondgegeven van het bestaan; het is ook geen afspiegeling van een grillige goddelijke werkelijkheid, noch een noodzakelijk middel tot goede doelen. In het bijbelse verhaal staat 'kwaad' synoniem voor 'zonder recht van bestaan', *nichtig*, opstandig tegen de goede God, en daarom in principe niet te tolereren. Dat maakt het bijbelse verhaal tot een radicale narratief – radicaal in de zin van doortastend. Het is ook radicaal in een tweede betekenis: God zet zich in voor ieder mens – niemand uitgezonderd, zelfs de beul niet – en in het bijzonder voor de slachtoffers van onrecht. 'God wil dat alle mensen worden gered' (1 Tim. 2:4). Het kwaad wordt scherp benoemd, maar wordt nooit met één bepaalde persoon geïdentificeerd. Volgens dit verhaal komen mensen pas tot hun recht in gemeenschappen van solidariteit. Het zijn die gemeenschappen die *coram Deo* leren om te delen en te vieren. Tegen die achtergrond worden verhalen van armen verteld, herkend en doorleefd.

Met het grote verhaal in het achterhoofd kunnen ervaringen van slachtoffers anders gaan klinken. Een geschiedenis van onderdrukking kan een verhaal van hoop worden, een geschiedenis van armoede een verhaal van solidariteit en spirituele rijkdom, een leven van rijkdom een verhaal van spirituele armoede en een *successstory* een verhaal van onderdrukking en onrecht. Verhalen spreken tot het hart, al moeten zij daartoe soms enige horden van rationalisatie en relativisering voorbij. Zij moeten verteld en herverteld worden, al was het maar vanwege hun instrumentele waarde om mensen in beweging te zetten. Want hoe men armoede ook duidt, ervaringen van armen getuigen van een verschijnsel dat volgens geen enkele morele maatstaf te rechtvaardigen is. Dat verschijnsel neemt nu eens de gedaante aan van bittere materiële armoede, dan weer van absurde economische verschillen, en dan weer van sociale uitsluiting. In geen van die gedaanten heeft zij enig recht van bestaan.

BIBLIOGRAFIE

[Alle aangegeven websites zijn het laatst bezocht op 15 juni 2007]

Theo Boer, 'De moraal van het verhaal. Kritische vragen bij het luisteren naar verhalen van de armen', in: Gerrit Immink and Cas Vos (red.), *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*. Pretoria en Zoetermeer: Protea en Boekencentrum 2009, 32-44

Anderson, Kerby, 2007, *Poverty*. G.p.

[Http://www.leaderu.com/orgs/probe/docs/poverty.html](http://www.leaderu.com/orgs/probe/docs/poverty.html).

Bayer, Oswald, 1990, 'Luther's Ethics as Pastoral Care', in *Lutheran Quarterly* 4/2, 125-142.

Boer, Theo A., 2006, 'Alfred Dedo Müllers Ethik. Zwischen Radikalität und Gleichschaltung', in *Kirchliche Zeitgeschichte* 19/ 2, 389-413.

Boerma, Coen, 1978, *Kan ook een rijke zalig worden? Een onderzoek naar bijbelse gegevens over arm en rijk*, Baarn.

Collste, Göran, 1988, *Zin in werk? Een bijdrage uit Zweden aan de discussie over een nieuw arbeidsethos*. Vertaald en bewerkt door Theo Boer en Henk Tieleman, Amsterdam. Oorspr. titel: *Arbete och livsmening*, Arlöv, 1985.

Gallup, 2003, *Enquête 1 mei 2003 onder 1000 volwassenen*, Princeton, NJ. Met dank aan Andrew Walsh, Canton, MO.

Gustafson, James M., 2007a, *Moral Discernment in the Christian Life: Essays in Theological Ethics*, selected and with an Introduction by Theo A. Boer and Paul E. Capetz, Louisville.

Gustafson, James M., 2007b, 'The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, the Church, and the University', in Gustafson 2007a, 142-154.

Gustafson, James M., 2007b, 'Moral Discourse about Medicine: A Variety of Forms', in Gustafson 2007a, 183-197.

Gustafson, James M., 2007d, 'Christian Ethics', in Gustafson 2007a, 155-159.

Hayes, J. en Nutman, P., 1981, *Understanding the Unemployed: Psychological Effects of Unemployment*, London.

Holtschneider, K. Hannah, 2000, *German Protestants Remember the Holocaust: Theology and the Construction of Collective Memory*, Münster/Hamburg/London.

Jonker, Evert, 1998, *Van verstaan naar vertolken. En praktisch-theologische analyse van de voorbereiding van een preek of catechese over de Openbaring van Johannes*, Groningen.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm, 1992, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München.

Metz, Johann Baptist, 1984, 'Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz', in *The Holocaust as Interruption*, Schüssler Fiorenza, Elisabeth en Tracy, David (eds.) Edinburgh, 26-33.

Müller, Julian en Deventer, Wilhelm van, 2001, 'Armoede, Armes en Arm Mense. 'n Prakties-Teologiese Narratiewe Perspektief', in *Acta Theologica* 21/2, 85-97.

Niebuhr, Reinhold, 1935, *An Interpretation of Christian Ethics*, San Francisco.

Noordmans, O., 1946, *Zondaar en bedelaar*, Amsterdam; *Verzamelde Werken* 8, Kampen 1980, 15-25.

Oude Engberink, G., 1997, 'Veelvormige armoede: leven in de marge', in *Het sociaal tekort. Veertien sociale problemen in Nederland*, Kees Schuyt (red.), Amsterdam, 64-80.

PKN, 2005a, *Accra's appel. Gespreksnotitie over geloof en economie*, Utrecht. [Http://www.pkn.nl/site/uploadedDocs/Accra.pdf](http://www.pkn.nl/site/uploadedDocs/Accra.pdf).

PKN, 2005b, *Synodebesluit van november 2005 n.a.v. 'Accra's appel'*, Utrecht.

Theo Boer, 'De moraal van het verhaal. Kritische vragen bij het luisteren naar verhalen van de armen', in: Gerrit Immink and Cas Vos (red.), *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*. Pretoria en Zoetermeer: Protea en Boekencentrum 2009, 32-44

[Http://www.pkn.nl/default.asp?inc=news&action=home&rIntNavId=&rIntNavMotherNavId=&rIntId=1352](http://www.pkn.nl/default.asp?inc=news&action=home&rIntNavId=&rIntNavMotherNavId=&rIntId=1352).

WARC, 2004, *Covenanting for Justice in the Economy and the Earth*, Accra. Document GC 23-e. [Http://warc.jalb.de/warcajsp/news_file/doc-159-1.pdf](http://warc.jalb.de/warcajsp/news_file/doc-159-1.pdf).

Welsh, Andrew, 2004, *Irak and the Gulf Between the Pulpit and the Pews*, Chicago (niet gepubliceerd).

Wereldbank, 2007, *Website met verhalen over armoede*. [Http://www1.worldbank.org/prem/poverty/voices/listen-findings.htm](http://www1.worldbank.org/prem/poverty/voices/listen-findings.htm).