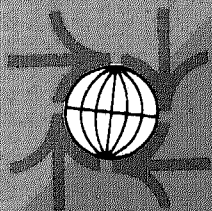


**Weelderig of
verlegen omgaan
met religie?
*Een missionaire
plaatsbepaling.***



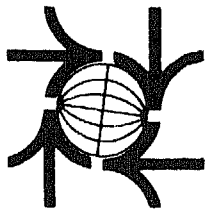
Wereld en Zending

1991.2

**Weelderig of verlegen omgaan met religie?
Een missionaire plaatsbepaling.**

Jaap van Slageren	Ten geleide	1
Corrie van der Ven		
Hans Schraivesande	Missionaire verlegenheid en religieuze uitdaging	4
Rob van der Zwan	Contextuele secularisatie. Religieuze verlegenheid in Oost (India) en West	14
Ernst Henau	Evangelisering van de volksreligiositeit	21
Gerard van 't Spijker	'Zolang de kerk nog geen duidelijk tegenargument heeft gegeven...' Volksreligiositeit, kerk en theologie in Afrika	29
André Droogers	Volksreligie, macht, zingeving	39
Zuster Rosa/Pater Pedro	Soms dansen ze de Batuqui weer. Een interview	49
Hijme Stoffels	De evangelische uitdaging	57
René Munnik	De 'nieuwe spiritualiteit': een uitdaging?	65
Frans Verstraelen	Een samenvattende beschouwing kroniek H.K.I.-studiedag: bijbellezen in de Derde Wereld - Eerste nationale ontmoeting van vertegenwoordigers van kleine christelijke gemeenschappen in Kenia - Kerk en school in Europa - 'Der Absolutheitsanspruch des Christentums', conferentie in Loccum, BRD - Colloquium 'De universaliteit van het christendom' in Leuven - Nieuw China-tijdschrift	75 87
	varia	94
	Kanttekeningen bij de encycliek 'Redemptoris Missio':	
Jan van Lin	Missie! Moet dat nog?	94
Pieter Holtrop	De schrale wind van de nieuwe lente	101
Boekbesprekingen		106
English summaries		116





Wereld en Zending

Oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk, voor Nederland en België

redactie
uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Jan van Lin, vz.
Dr. Piet Bouman
Drs. Jaap Kraan
Dr. Karel Steenbrink
Dr. Jaap van Slageren, eindred.
Drs. Corrie van der Ven, adj. eindred.

redactie

Toon van Bijnen
Drs. Barend Drewes
Drs. Wiel Eggen
Dr. Henny Groenen
Dr. Jan Jongeneel
Dr. Jan Joosten
Drs. Ina Koeman
Drs. Arie Kramer
Drs. Eric Manhaeghe
Drs. Marieke Milder
Drs. Hans Schraevesande
Drs. Marjeet Verbeek
Drs. Jan Voshaar
Dr. Anton Wessels
Drs. Frans Wijsen

directie

Henny van Dolderen, vz.
Drs. Huib Lems, secr.
Armand Berghmans
Jozef Bergmans

Wereld en Zending verschijnt vier
maal per jaar en wordt uitgegeven
door

Uitgeverij Kok Kampen
Nederlandse Missieraad,
's-Hertogenbosch
Nederlandse Zendingsraad,
Amsterdam

adres redactie

Dr. J. van Slageren
Prins Hendriklaan 37
1075 BA Amsterdam
tel. 020-6717654
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter recensie

administratie

Voor opgave abonnement en
bestelling losse nummers:
uitgeverij Kok, Postbus 130,
8260 AC Kampen, tel.
05202-92414

abonnementsprijs

f40,- / Bfrs. 745,- per jaar
Buiten Europa f50,- / Bfrs. 930,-
Studentenabonnement f25,- / Bfrs.
450,-
Losse nummers f12,50 / Bfrs. 210,-
(incl. porto)

copyright

Overname van artikelen alleen met
toestemming van de redactie en met
bronvermelding

ten geleide

Weelderig of verlegen omgaan met religie? Een missionaire plaatsbepaling

Het thema dat in dit nummer van *Wereld en Zending* aan de orde wordt gesteld, is gedurende lange tijd onderwerp van discussie geweest in zowel de redactie als de werkredactie die dit nummer heeft samengesteld. Het aanvankelijke voorstel was om vanuit missionair perspectief een bijdrage te leveren aan het voortgaande debat over het verschijnsel secularisatie. Maar dit idee werd gaandeweg verlaten. In de voorbereidende gesprekken werd een andere contour zichtbaar. Termen als religieuze verlegenheid en religieuze weelderigheid drongen zich op. Vanuit verschillende belichting en benadering concentreerden we ons uiteindelijk op de vraag: kan de huidige impasse van het westerse christendom, ondanks alle evangelisch-missionaire initiatieven en inspanningen, wel doorbroken worden als religieuze ervaringen van het wereldchristendom buiten de deur worden gehouden?
Met deze gewaagde vraagstelling

hebben we geprobeerd een aantal wezenlijke aspecten van de godsdienstige problematiek te belichten. Duidelijk werd ook dat oude en nieuwe religieuze inzichten en stromingen kunnen helpen de betekenis en zin van christen- en kerkzijn op het spoor te komen. Uiteraard vraagt dit om proeven van theologisch-missiologicalische doordenking en missionaire voorbeeldsituaties. De auteurs van dit nummer geven hiervoor belangrijke aanzetten. Onze hoop is dat lezers door de aangeboden stof voldoende geprikkeld worden om aan het onderwerp verdere invulling te geven.

Uit de inhoud van het nummer

Hans Schraevesande kiest voor een academische en voor een existentiële invalshoek. Aan de ene kant analyseert hij de discussie over secularisatie in Nederland en peilt hij de crisis van kerk en

christen-zijn in de samenleving. Aan de andere kant neemt hij waar hoe maatschappij-kritische mensen inspiratie ontleen aan nieuwe religieuze stromingen. Hoe kunnen we missionair met dit verschijnsel omgaan? Wellicht valt er een en ander te leren van de Derde Wereldkerken. Zoals zij vanuit hun geloof en theologie ruimte weten te scheppen voor religie, zouden ook wij hier samenlevingsvragen en godsdienstige vormen met elkaar in relatie moeten brengen. Voor de missiologie, de missionaris en de zending ligt er een grote uitdaging. **Rob van der Zwan** vergelijkt in zijn bijdrage de missionaire verlegenheid in het Westen met de situatie in India. De vooruitgang, de wetenschap hebben daar nauwelijks of geen eroderend religieus effect gehad. Een belangrijke verklaring voor het voortbestaan van religieus besef is het vasthouden aan tradities. Waar teruggerepen kan worden op tradities is continuering van religie mogelijk. Wat betreft de situatie in India is dit gemakkelijk inzichtelijk te maken, maar zou dit mutatis mutandis ook kunnen gelden voor het Westen? **Ernst Henau** geeft verhelderend inzicht in het complexe verschijnsel van volksreligiositeit. Hij haalt die elementen naar voren die wezenlijk zijn voor het bepalen van de context, waarbinnen evangeliseren en missionair handelen zich kan voltrekken. **Gerard van 't Spijker** speurt naar het wezen van Afrikaanse reli-

giositeit. Vanuit de invalshoek van begrafenissen- en rouwgebruiken laat hij zien, hoe elementaire religieuze uitingsvormen betekenis en diepte geven aan het kerkelijk leven en handelen en omgekeerd. **André Droogers** richt als cultureel antropoloog de aandacht op wat mensen in verschillende culturen gemeen hebben: mensen zijn zingevers in een context van machtsrelaties. De waarheidsvraag kan daarom niet losgekoppeld worden van de context. Zijn bijdrage werpt een geheel nieuw licht op de discussie over volksreligie. Hoe missionaire betrokkenheid een brug kan zijn naar religieuze ervaringen laten **zuster Rosa** en **pater Pedro** zien. Corrie van der Ven laat hen aan het woord komen over hun ervaringen in Brazilië en Nederland. **Hijme Stoffels**, godsdienstsocioloog, geeft een beschrijving van de evangelische beweging in Nederland. Het blijkt een beweging te zijn waar religieuze sentimenten niet worden geschuwd. Juist deze religieuze sentimenten geven de krachtige overtuiging aan de evangelische bezieling en verkondiging. Zijn vraagstelling luidt: hoe kunnen oecumenen leren van evangelicalen? **René Munnik** op zijn beurt verkent het moderne landschap van religieuze stromingen, zoals het New Age-denken. Wat zijn hierin de aandachtspunten die van belang zijn voor verdere missiolo-

gisch-theologische doordenking? Tenslotte trekt **Frans Verstraelen** bij wijze van nabeschouwing een aantal lijnen door. Kritisch evaluerend en samenvattend komt hij tot de conclusie dat het westerse christendom alleen dan haar geest en werfkracht zal vinden, als het zich laat omvormen, corrigeren en inspireren in een wereldwijd, intercultureel en interreligieus dialogisch proces. Verder in dit nummer een **Kroniek**, een aantal **Boekbesprekingen** en in de rubriek **Varia** een

artikel van **Jan van Lin** en **Pieter Holtrop** die kantttekeningen plaatsen bij de encycliek 'Redemptoris Missio. Over de blijvende gelidigheid van de missie-opdracht'.

Aan dit nummer werkten mee: Roelf Haan, Jan van Lin, Rogier van Rossum, Hans Schravessande, Rob van der Zwan en ondergetekenden,

*Jaap van Slageren
en
Corrie van der Ven.*

Missionaire verlegenheid en religieuze uitdaging

In Nederland wordt de laatste tijd veel gediscussieerd over secularisatie. Na een periode van een min of meer positieve beoordeling van dit verschijnsel blijkt nu twijfel binnen te slui-
pen in het debat. Secularisatie wordt steeds meer als probleem ervaren waarvoor vooralsnog geen oplossing gevonden is. Zou de ontstane impasse niet overwonnen kunnen worden als mis-
siologie en missionaire praktijk worden betrokken in dit ge-
heel? Hiervoor pleit Hans Schravessande in dit artikel. Wanneer
ten onzent meer openheid ontstaat voor de manier waarop
christenen elders in de wereld omgaan met dit verschijnsel, is
het wellicht mogelijk door de crisis heen te komen. Derde We-
reld-ervaring kan volgens de auteur inspirerend werken om op
een nieuwe manier met vormen van geloof en theologie dicht
bij huis om te gaan.

Het secularisatiedebat

Zijn de positieve aspecten van secularisatie niet teveel benadrukt en zijn de negatieve aspecten niet teveel over het hoofd gezien? Hieromtrent zijn scherpe vragen gesteld door Berkhof, Newbiggin en anderen.¹

De discussie spitst zich toe op een analyse van wat er aan de hand is. De uitkomst getuigt meestal van verlegenheid en onzekerheid. Een duidelijke visie op de richting waarin die overwonnen kunnen worden tekent zich nog niet af.

Secularisatie heeft (minstens) twee betekenissen. De eerste heeft betrekking op de beperking van de machtspositie van de kerk en het zich terugtrekken van kerk en geloof uit het publieke leven. De tweede heeft betrek-

king op het 'verlies van ervaring van het transcendente'. Er is wel sprake van een relatie tussen die twee betekenissen, maar in verband met ons thema wordt nu vooral de tweede betekenis gebruikt.

Verlies van ervaring van het transcendente kan ook het christendom op andere continenten negatief beïnvloeden.

Maar door de verwevenheid van het christendom met de westerse cultuur en de relatie met de 'Verlichting' binnen die cultuur, is het christendom hier in het bijzonder kwetsbaar geworden. Het zoeken naar een positieve relatie met de moderne rationaliteit en een 'religieus christendom' hebben geleid tot de 'oplossing' van een religieus substraat, een religieuze voedingsbodem zonder welke het christelijk geloof in de lucht lijkt te komen hangen.

We hebben een tijdlang kunnen leven met een zekere dubbelheid. Ook een 'niet-religieuze' interpretatie van het christendom veronderstelde een voorafgaande religieuze interpretatie. Veel kon je achter je laten, maar iets bleef aanwezig waarop je kon terugvallen. Ook het signaleren van de 'Godsverduistering' en zelfs de 'God is dood'-theologie gingen uit van de hypothese van een eens levend aanwezig werkelijkheid die in de herinnering bewaard blijft en in de traditie levend gehouden kan worden.

Nu vooral bij jongere generaties die herinnering en tradities verdwijnen en er ook geen religieus substraat als referentiekader meer lijkt te zijn, komt het westerse christendom steeds meer in een crisis: Wat is een godsdienst zonder God? Het moderne spreken over de ontmoeting van God in 'de ander' of in 'het gelaat van de ander' maken de ervaring van God tot een heel specifieke ervaring die God kwalificeert. Maar ook deze ervaring veronderstelt een algemenere ervaring of kennis van God, die nu juist verdwijnt. Wanneer we in het immanente het transcendente ervaren, wordt het transcendente nog wel voorondersteld. Ook een maatschappelijke inzet die voortkomt uit het evangelie lost de vragen niet op. Prof. K. Schippers: 'Wanneer wij nagaan wat vanaf de Tweede Wereldoorlog binnen de kerk aan de orde is gesteld – we zouden het de nieuwe ordo salutis kunnen noemen – dan komen we de volgende sleutelwoorden tegen: oecumene, zending, apostolaat, maatschappijkritiek, ontwapening, armoede en nu alle vliegen in één klap: het Conciliair Proces. Het merkwaardige is dat wat in principe is opgericht tegen het transcendentieverlies (we moeten God zoeken in de wereld), in de praktijk een aanjager lijkt te lijken van het transcendentieverlies'.² Bij thema's als milieu en vrede is moeilijk duidelijk te maken waarom je God daarbij nodig hebt.

Een missiologische vraagstelling

De 'Oekumenische Inleiding in de Missiologie' geeft als omschrijving van missiologie: 'Vanuit een geloofsinteresse in de betrokkenheid van de wereld op het koninkrijk van God, bestudeert de missiologie de beweeglijkheid van het christendom temidden van culturen, godsdiensten, sociaal-economische systemen en politieke instituties'.³

Wat betreft de vragen rond secularisatie is er opvallend weinig beweeglijkheid. Na de uitdaging door A.Th. van Leeuwen van de niet-westerse godsdiensten en culturen vanuit een positieve waardering van de uit het christendom voortgekomen secularisatie, is de dialoog hierover verder weinig op gang gekomen. De uitdaging vanuit andere delen van de wereld aan een in verlegenheid geraakte westerse theologie komt niet echt op gang. Het secularisatiedebat blijft zo een westers, veelal ook academisch, theologisch debat dat zich van zijn eigen beperkte context en minderheidspositie binnen het wereldchristendom niet bewust lijkt.

In een bundel opstellen 'Secularisatie in theologisch perspectief', voortgekomen uit een reeks colleges aan de VU, komen bijna alle theologische disciplines aan de orde, behalve de missiologie of de godsdienstwetenschap. Er is slechts één godsdienstsociologische verwijzing naar secularisatie in andere religies en culturen.⁴ Zeven jaar eerder – in 1981 – verscheen er vanuit het 'Instituut voor de studie van religie' van de VU de bundel 'Secularization in global perspective' met bijdragen vanuit de missiologie, de godsdienstwetenschap en de godsdienstsociologie.⁵

Uit deze studies wordt duidelijk dat sociale verandering, zoals de trek van het platteland naar de stad, verandering in de godsdienst met zich meebrengt. Wanneer die verandering onder invloed staat van de modernisering, behoeft dat nog niet secularisatie met zich mee te brengen. De godsdienst kan zelfs versterkt uit dit proces tevoorschijn komen. Wanneer ontwikkeling geen vooruitgang voor de arme massa's met zich meebrengt, maar eerder hun armoede doet toenemen, blijft de godsdienst als steun en toevlucht sterk aanwezig. Zo kan secularisatie niet los gezien worden van de arm-rijk-verhoudingen en klassenconflicten.

Vanuit deze studie over secularisatie in mondiaal perspectief hadden kritische en relativiserende vragen gesteld kunnen worden bij de westerse theologische benadering van de secularisatie. Kan een theologie die zo verbonden is met de westerse cultuur zich wel aan de eigen haren uit het moeras optrekken?

Een missiologische vraagstelling bij secularisatie, geconfronteerd met an-

dere contextuele theologieën, dwingt de vraagrichting om te draaien: is secularisatie wel een normaal en onontkoombaar proces? Of: kan modernisering tot op zekere hoogte wel samengaan met religie? (Zie hierover ook met name het artikel van André Droogers in dit nummer.) Bij de 'Eerste Nederlandse Zendingskonferentie' in 1988 stond het thema 'Zending en secularisatie in Nederland' centraal. In de inleidingen hierover was er weinig aandacht voor de 'beweeglijkheid van het christendom temidden van culturen en godsdiensten'. In de bijdrage van Otto de Bruijne, vanuit een meer evangelische invalshoek over 'Zending en secularisatie, kanttekeningen vanuit de tweederde wereld', is hier wel aandacht voor. Het evangelicale antwoord heeft echter ten aanzien van de relatie evangelie-cultuur zowel voor de westerse als de niet-westerse samenleving nog niet tot veel creatieve oplossingen geleid. De evangelicale missiologische benadering is meestal, veel meer dan men voor waar wil houden, verbonden met de westerse cultuur.⁶

Missionaire praktijk

Secularisatie als missionair exportproduct in de lijn van de opvatting van Van Leeuwen is ook aan de missionaris niet altijd voorbijgegaan. Modernisering en ontwikkeling werden tot voor kort als onontkoombaar gezien en meestal ook positief gewaardeerd. De missionaris of uitgezonden theoloog uit een westers land werd geacht hulp te bieden bij de verwerking van die modernisering en de daarmee samenhangende secularisering. Wij hadden het allemaal al doorgemaakt, nu kwam het onafwendbaar op hen af. Ons plus aan ervaring op dit terrein kon een rechtvaardiging voor uitzending betekenen. Of en hoe men de secularisatie hier verwerkt had en wat men zou kunnen bijdragen in andere contexten werd niet duidelijk. Nog minder kwam de vraag op of men daar wel gebaat was met deze boodschap en de drager daarvan. Het leven is gelukkig sterker dan de leer, maar velen zullen niet veel verder gekomen zijn dan een zich verscheurd voelen tussen hun westerse theologische denkbeelden en een kerk en christenheid die geen enkele moeite leken te hebben met ervaring van transcendentie en met weelderige uitingen van religiositeit. Bij een eerlijke en open benadering konden die trouwens moeilijk gezien worden als primitieve of kinderlijke vormen, die men met hulp van de missionaris of zending wel te boven zou komen.

Langzaam gaat de vraagrichting veranderen. In ontmoetingen in het kader van uitwisseling met christenen uit andere delen van de wereld komen die vragen soms pijnlijk naar voren. Zoals bij een uitwisseling met jongeren uit Zambia. Te gast bij Nederlandse gezinnen bleken die voor hen

soms nauwelijks als christelijk herkenbaar. Aan hun eigen vorm van christen-zijn gaven zij verreweg de voorkeur. Nederlanders bleven in verlegenheid achter. Die verlegenheid treedt ook op wanneer we zien hoe in Oost-Europa in een officieel atheïstische samenleving het christendom juist in en door zijn (volks)religieuze vormen kans van overleven heeft.

Natuurlijk spreken we niet meer over eenrichtingsverkeer, maar over 'wederkerigheid', 'van elkaar leren' en 'terugkoppeling'. Maar juist wat betreft de religieuze uitingen zijn we daarin meestal nogal selectief. De missionaire beweging heeft willen leren en heeft ook geleerd van de bevrijdingstheologie. Het maatschappelijke engagement van onderop is daardoor sterk gestimuleerd. In die terugkoppeling naar Europa kwam vooral het maatschappij-analytische moment, de (politieke) strijd en het belang van de basisgroep naar voren. Elementen die we min of meer gemakkelijk met onze eigen inzichten konden verbinden. De verworteling van de bevrijdingstheologie in het leven van de armen met hun volksreligiositeit kreeg evenwel bijna geen aandacht.⁷ Liturgische vormen, liederen en gebeden werden soms overgenomen en gebruikt. Vaak meer als consumptie van een vreemd of exotisch produkt, dan in een aanvaarding en verwerking van binnen uit.

Protestanten bevinden zich hierbij in een moeilijker positie dan katholieken. Voor religieuze ervaring en volksreligiositeit bestaat bij katholieken meestal meer openheid dan bij de protestanten. Een protestantse volksreligiositeit is moeilijk te traceren en te benoemen. Er is wel sprake van religieuze verschijnselen in de pinksterbeweging, fundamentalistische bewegingen of uit het protestantisme voortgekomen secten, maar erg verhelderend zijn deze meestal niet. De protestantse zendeling moet zo een dubbele barrière overwinnen: zijn wantrouwen ten aanzien van natuurlijke religiositeit (al dan niet gezuiverd door het christelijk geloof) en de moeilijkheid om met voor hem vreemde vormen van volksreligiositeit om te gaan. In het algemeen staan binnen de katholieke theologie religie en (christelijk) geloof niet zo in spanning tot elkaar, maar ze liggen in elkaars verlengde. Religie is dan een positief moment, een onmisbare etappe in de vorming van het christelijk geloof.⁸ In het westen verdwijnt dit religieuze substraat, overal elders in de wereld blijft het bestaan, soms deel uitmakend van de algemene cultuur. Soms verzwakt, soms versterkt door de modernisatie, maar zeker niet definitief op retour. Kan en wil het westerse christendom zich door anderen laten helpen om het probleem van de verhouding van religie en geloof tot rationaliteit in de eigen context op te lossen? Het zoeken naar een oplossing hiervoor is op den duur ook een voorwaarde om met christenen elders in de wereld te kunnen blijven communiceren. Zo wordt de uitwerking van een wereldwijd dialoog-programma over secularisatie (waaraan ook de dialoog met andere godsdiensten kan

bijdragen) een missionaire prioriteit. De richting van dit programma zal vooral van zuid en oost naar noord en west moeten zijn.

De uitkomst van die dialoog, die voortkomt uit een bij ons gevoelde verlegenheid, mag niet bij voorbaat vast staan.

Modernisering en rationaliteit mogen niet bij voorbaat regressief worden afgewezen. Ook veel christenen in niet-westerse culturen zien de waarde daarvan in. De vraag is of ze op een bepaalde wijze binnen een bepaalde context kunnen functioneren die niet leidt tot verlies van ervaring van het transcendente.

Een derde weg?

Er komen van verschillende kanten uitdagingen op ons af om de ervaring van het transcendente ook binnen een moderne westerse cultuur opnieuw te ervaren. Soms zijn die duidelijk beïnvloed door niet-westerse godsdiensten of culturen. Het conglomeraat van opvattingen dat wordt aangeduid met 'New Age' is daarvan het bekendste voorbeeld. Het gesprek daarover binnen de kerken komt langzaam op gang. Daarbij blijkt het voor de meeste christenen moeilijk om een houding te vinden tussen felle afwijzing en kritiekloze aanvaarding. De westerse hoofdstromen van kerk en theologie worden in hun omgaan met de moderne westerse samenleving van twee kanten uitgedaagd: aan de ene kant door 'New Age'-stromingen, aan de andere kant door het fundamentalisme. Beide zijn een reactie op de tekorten van de moderne samenleving die onvoldoende religieus houvast biedt. De eerste reactie is post-modern, de tweede pre-modern. Deze reacties zijn ook verbonden met bepaalde lagen in de samenleving. De New Age-beweging met zijn rijke marktaanbod spreekt vooral hoog opgeleide intellectuelen aan; de fundamentalistische groepen, vooral in meer sectarische vormen, de minder geschoolden.⁹ De kerk zal naar beide kanten moeten luisteren naar de diepere beweegredenen om daar een zelf-kritisch antwoord op te kunnen geven.

Kerken worden niet alleen uitgedaagd door nieuwe en oude religieuze stromingen, maar ook door bredere bewegingen in de cultuur die worden aangeduid als post-modern. Dat maakt de situatie er niet duidelijker op. Want is er in de theologie veel aandacht geweest om het pre-moderne te overwinnen en een vorm van samenleven met het moderne te vinden, binnen het post-modernisme is de christelijke godsdienst weer een mogelijkheid op een markt van religieus aanbod.

Een discussie tussen theologie en post-modernisme is nog nauwelijks op gang gekomen. Het is te begrijpen dat de westerse theologie niet zomaar opgeeft wat er aan inzicht verworven is in de relatie tussen en het samen-

gaan van geloof en rationaliteit. Wel komen er binnen kerk en theologie al allerlei stromingen naar voren die zich meer met het post-moderne dan met het moderne denken laten verbinden: nieuwe vormen van bijbeluitleg naast de historisch kritische (diepte-psychologisch, symbolisch, narratief), een nieuwe waardering voor de mythe, een nieuwe waardering voor andere godsdiensten, vormen van feministische theologie, een nieuwe verhouding tot de natuurwetenschap en de scheppings- en ecologische theologieën.¹⁰ Hierbij wordt de rationaliteit meestal niet zomaar opgegeven, maar is er een openheid naar het emotionele, het gevoel en naar dimensies van de werkelijkheid waar een wetenschappelijk technische samenleving aan voorbijgaat.

Er is een zoeken naar een derde weg in een post-seculiere samenleving. Van Peursen¹¹ noemt in dit verband als kenmerkend het debat tussen relativisme en universalisme. Er is een erkenning van de culturele en sociale beperkingen van wereldbeschouwing en wetenschappelijke methode, die samengaat met een zoeken naar waarden die universeel geldig zijn.

Een ander kenmerk is een confrontatie tussen culturen. Zo zal de eigen identiteit ontdekt worden. Deze kenmerken die Van Peursen noemt zien we ook als de grote vragen in de oecumenische discussie van vandaag: hoe kunnen contextualiteit en universaliteit, pluriformiteit en eenheid met elkaar samengaan? Wat we hier – niet anders dan als hulpmiddel – aanduiden met ‘derde weg’ kan ook verbonden worden met wat de Aziatische theoloog Aloysius Pieris S.J. de derde reformatie noemt.¹² Na de eerste reformatie van de zestiende eeuw en de tweede reformatie van de Verlichting is er een derde reformatie mogelijk door de uitdaging van de Aziatische godsdiensten. Het polariserende denken van het Westen maakt dan plaats voor het harmoniserende denken van het Oosten. Binnen dit denken zijn modernisering en godsdienst, immanentie en transcendentie geen elkaar uitsluitende mogelijkheden meer.

Tegen deze achtergrond wordt het denken van Han Fortmann weer actueel. In zijn hoofdwerk ‘Als ziende de Onzienlijke’ gaat hij diep in op de vragen van religieuze ervaring en de onmacht tot Godservaring in de westerse cultuur. In zijn korte geschrift ‘Oosterse renaissance’ plaatst hij de vraagstelling in het perspectief van een dialoog met andere godsdiensten en culturen. Een tegelijk open en kritische benadering van het werk van Fortmann is in 1987 verschenen van Okke Jager, ‘Geloven wordt onwennig. Naar een tweede primitiviteit’. Het boek van Jager is door de wijze waarop hij, mede aan de hand van de vragen van Fortmann, ingaat op de westerse cultuur en het nieuwe zoeken naar religie, een belangrijk missienair boek. Tegelijk kunnen we niet aan de indruk ontkomen dat een echt

betrekken van andere contextuele theologieën bij het zoeken naar een oplossing verrijkend hadden kunnen werken.¹³

De interculturele theologie van Hollenweger

Tijdens de Assemblé van de Wereldraad van Kerken in Canberra kwamen vragen rond de relatie geloof en cultuur plotseling in het centrum van de belangstelling te staan. De Koreaanse theologe Chung Hyung Kyang gaf daar een presentatie waarin zij het thema van de Heilige Geest verbond met elementen uit de traditionele Koreaanse religie. Bij westerse, vooral mannelijke, afgevaardigden ontstond hierbij niet alleen een grote verlegenheid, maar zelfs verontwaardiging die zich uitte in het verwijt van syncretisme.

De Wereldraad wil op zoek gaan naar een ‘levende en coherente theologie’. Daarin zullen vragen van geloof en cultuur en naar de verhouding religie-geloof en rationaliteit verwerkt moeten worden.

De tot nu toe meest uitgewerkte theologie die veel van de hiervoor besproken vragen heeft verwerkt, is de ‘Interculturele theologie’ van de Zwitserse missioloog Walter Hollenweger. Zijn theologie is voor een groot deel ontstaan uit zijn samenwerking met studenten uit alle delen van de wereld aan de universiteit van Birmingham.

Het werk is gepubliceerd in drie delen met de titels: ‘Erfahrungen der Leibhaftigkeit’ (1979), ‘Umgang mit Mythen’ (1982) en ‘Geist und Materie’. Op het eerste gezicht doet deze theologie weinig systematisch aan. Hier en daar heeft zij meer een journalistiek karakter. Zijn uitgangspunt is dat de Europese taal en begrippen zich moeilijk lenen voor de communicatie met andere culturen, als alternatief daarvoor is hij op zoek naar narratieve en mythische categorieën. Het is verrassend hoe relativerend en uitdagend deze theologie is naar de Europese theologie. Hij erkent de Europese context en christelijke traditie, maar laat die bewust openbreken vanuit andere culturen. Dat blijkt bijvoorbeeld bij thema’s als omgang met mythen, omgang met zieken, parapsychologie, volksreligie en theologie en techniek. Ook voor de vraag hoe het christendom kan omgaan met syncretisme is zijn theologie van belang.

In zijn afscheidscollege over de opgaven voor zending en missiologie in de jaren negentig¹⁴ merkt hij op over de taak van de missiologie en missionarissen: ‘In het verleden had zending problemen; nu is het een probleem. Het probleem is het succes ervan. De meerderheid van de christenen leeft nu buiten de westerse wereld en zij zijn heel anders dan wij. Zending kan niet langer verstaan worden als de uitbreiding van het westerse christendom. Missiologische studies hebben dan alleen toekomst als ze de uitda-

ging van deze verschillende christenen zien als een aanleiding voor zelfkritische reflectie... Dat houdt in dat de zendelingen van de toekomst niet langer bezig zijn met de uitbreiding van de machtsbasis van hun christendom, maar met het leren van de cultuur en de taal van de niet-westerse christenheid en de westerse subcultuur...'.¹⁵ Hij benadrukt de brugfunctie van de missiologie en de missionaris.

Perspectieven

De brugfunctie van de missiologie en de missionaris ten aanzien van de verlegenheid met de secularisatieproblematiek zou veel duidelijker dan tot nu toe naar de kerk en de theologie toe uitgewerkt kunnen worden. De theologische discussie hierover – ook aan de faculteiten – zou veel meer intercultureel moeten plaatsvinden.

Ook de opleiding van zendelingen en missionarissen zou veel meer gericht kunnen worden op deze intermediaire of brugfunctie. Officieel worden deze functies meestal wel benoemd, maar het komt erop aan om daar programmatisch en structureel mee om te gaan. Een uitzending die in opzet en uitvoering meer de dialoog dan het doceren benadrukt, zal tot andere resultaten leiden. In die dialoog komt ook ruimte om bij jezelf te ontdekken of en hoe je de vragen van de secularisatie verwerkt hebt. Dan ontstaat er tijd en ruimte om de andere, vaak weelderige, religieuze vormen van andere christenen te verstaan.

Ervaringen met oude en nieuwe vormen van religie buiten Nederland en in Nederland zouden ook veel bewuster programmatisch met elkaar in relatie gebracht kunnen worden. Bijvoorbeeld de waardering van occulte verschijnselen, de omgang met de natuur in andere godsdiensten en religieuze elementen in de ecologische beweging.

In deze ontmoetingen zal de westerse theologie wel een nuchtere rationaliteit mogen inbrengen, maar zal die zich tegelijk in openheid moeten laten bevragen.

Een ontmoeting die open is voor allerlei vormen van religie als een substraat waar ook het westerse christendom op den duur waarschijnlijk niet zonder kan, loopt vooral in deze tijd veel risico's.

Religie als vlucht, als irrationeel gebeuren, nadruk op de natuur ten koste van de geschiedenis, op het heden van de ervaring ten koste van de eschatologie en de utopie, de enkeling ten koste van de gemeenschap en de innerlijkheid ten koste van de politiek: deze waarschuwingen moeten zeker gehoord worden. Tegelijk zijn er vormen van bevrijdingstheologie, van feministische theologie en ecologische theologie die hoop geven dat polariteiten in een nieuwe harmonie overwonnen kunnen worden.

1 Zie o.a. H. Berkhof: 'Emancipatie-secularisatie-Godsverduistering'. In: *Voorbij Dominieusland*, Amersfoort/Amsterdam 1988 en *Kerk zijn in een tijd van Godsverduistering*, nota Leidschendam, 1988. En over Newbiggin: *Het evangelie in het Westen. Nederlandse reacties op Leslie Newbiggin*. Onder redactie van Martien E. Brinkman en Herman Noordergraaf, Kampen 1990.

Daarnaast een reeks artikelen in het tijdschrift *Wending* vanaf 1990, 2. Op het in dat nummer opgenomen artikel van Bert Hoedemaker wordt in de volgende nummers gereageerd.

2 K.A. Schippers: 'Over transcendentieverlies en gemeente zijn'. In: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1990, pag. 196.

3 *Oekumenische Inleiding in de Missiologie*, Kampen 1988, pag. 232.

4 G. Dekker en K.U. Gäbler (red.), *Secularisatie in theologisch perspectief*, Kampen 1988.

5 *Secularization in global perspective*, edited by D.C. Mulder, Amsterdam 1981.

6 Zie over de conferentie *Wereld en Zending* 1989/1. Aan het themanummer over de conferentie heeft de redactie wel een artikel van Wiel Eggen toegevoegd waar de vragen waar het ons om gaat fundamenteel aan de orde komen: 'De secularisatie, een missionaire uitdaging' (pag. 73-83).

Wat in zijn artikel ten aanzien van Afrika beschreven wordt, sluit aan bij wat in dit nummer Rob van der Zwan over India schrijft.

7 Dat deze vraag ook in de Derde Wereld speelt, komt naar voren in een interview in *Uittocht* (90-10) met de Filipijnse theoloog Karl Gaspar. De basisgemeenschappen die de religieuze expressie niet met het politieke verbonden, groeiden niet meer. Zij waren 'teveel geseculariseerd'.

8 Zie E. Henau: 'Volksreligiositeit en christelijk geloof'. In: 'Volksgodsdienst. Een kritische bezinning op de vele vormen van volksgodsdienst en hun betekenis voor het pastoraal handelen', *Concilium*, 1986, 4, pag. 66.

9 Hierbij denken we bijvoorbeeld aan Jehova's getuigen, Mormonen en bepaalde groepen binnen de Pinksterbeweging. Zoals Hijme Stoffels elders in dit nummer aantoont hebben 'evangelischen' een opleidingsniveau dat boven het gemiddelde ligt.

10 Zie S.M. Daecke: 'Glaube im Pluralismus. Gibt es eine postmoderne Theologie?'. In: *Evangelische Kommentare*, 1988, 11.

11 C.A. van Peursen: 'Towards a Post-Secular Era. First World Contribution'. In: *The Ecumenical Review*, januari 1989.

12 Zie hiervoor A. Camps: 'Exporteren wij de secularisatie? Kritische vragen vanuit de Derde Wereld'. In: *Secularisatie: noodlot of opdracht? Perspectieven voor zending en oekumene in de context van de secularisatie*, IIMO Research Publication 24, Leiden-Utrecht 1989.

13 Han M.M. Fortmann: *Als ziende de Onzienlijke*, Hilversum 1974 (2).

Han M.M. Fortmann: *Oosterse renaissance*, Bilthoven 1971 (6).

Okke Jager: *Geloven wordt onwennig. Naar een tweede primitiviteit?*, Baarn 1987.

14 Walter J. Hollenweger, 'The discipline of thought and action in mission'. In: *International Review of Mission*, januari 1991.

15 a.w., pag. 98.

Drs. J.H. Schraevesande (1943) studeerde theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Van 1972-1978 doceerde hij godsdienst en maatschappijleer. Thans is hij secretaris Ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken te Leusden.

Contextuele secularisatie. Religieuze verlegenheid in Oost (India) en West

Hoe komt het dat we hier in het Westen te maken hebben met een algemene verlegenheid met de missionaire doorvertaling? Is het gewoon een gevolg van de moderniteit of zijn er meer factoren die een rol spelen? Om hier meer inzicht in te krijgen, heeft de auteur van dit artikel, Rob van der Zwan, onze situatie vergeleken met de situatie in India, waar het moderniseringsproces ook reeds lange tijd gaande is. In de Indiase cultuur blijkt de relatie tussen het seculiere en sacrale minder beladen te zijn dan in het Westen. In India staan moderniteit en traditie minder scherp tegenover elkaar dan hier. En waar tradities nog steeds een plaats in de samenleving hebben, wordt, aldus Van der Zwan, de religie, in casu het christendom, in staat gesteld zich te continueren en te actualiseren.

We leven in een tijd waarin westerse moderne wetenschap en techniek zijn doorgedrongen tot in alle uithoeken van de wereld. Praktisch ieder land en volk heeft op basis van deze middelen kennisgemaakt met een zekere mate van 'modernisering' van het bestaan.

De verregaande modernisering van het Westen heeft religie daar in de knel gebracht. Kan men er dan vanzelfsprekend vanuit gaan dat secularisatie de verborgen toegift vormt in het westerse exportpakket van techniek en wetenschap? Zeker met betrekking tot India is dat een te eenvoudige voorstelling van zaken. Daarbij komt dat niet precies is vast te stellen wat er nu aan de hand is met godsdienst in het Westen. We zullen ons eerst op dit punt bezinnen en dan de overstap naar India wagen.

Religieuze verlegenheid en de erosie van tradities

De zoektocht naar de exacte reden voor de westerse verlegenheid met religie zal nooit eenduidige en pasklare antwoorden opleveren, maar er valt wat voor te zeggen om religieuze verlegenheid in verband te zien met de stoeve omgang met tradities. 'Traditie' en het verwante begrip 'traditioneel' hebben in het algemene spraakgebruik geen gunstige betekenis. Traditie lijkt in de eerste plaats de negatieve pool te zijn van de tegenstelling 'moderniteit' versus 'traditie'. Traditie wordt eerder geassocieerd met begrippen als stagnatie, status quo en conservatisme, dan met haar eigenlijke functie en betekenis: die van de overlevering en continuïteit. Traditie stelt een cultuur en een religie in staat zich te continueren.

Omgang met tradities gaat ons tegenwoordig niet makkelijk af en niet zelden leidt dat tot een desavoueren van tradities überhaupt. Het moderniseringsproces speelt ons hier parten, met name dan in de vorm van het geloof in de vooruitgang. Het vooruitgangsgeloof dat zich ontwikkelde vanaf de 17e eeuw, kenmerkt zich door het vertrouwen in de mens als maker en manipulator van de historische en natuurlijke werkelijkheid. Dit vertrouwen heeft voedingsbodem in de overtuiging dat de mogelijkheden van wetenschap en techniek onuitputtelijk zijn. De kloof opheffen tussen het nog niet gerealiseerde en het gerealiseerde is slechts een kwestie van tijd. De opwaartse gang van de mensheid is gekoppeld aan het voortschrijden van de wetenschap en techniek.

Een technisch-wetenschappelijke kijk op leven en werkelijkheid met grote nadruk op het meetbare, het rationele en het functionele heeft zoetjes aan ons denken en handelen doordrongen. In een cultuur doordeesemd van prestatiedwang devalueren werkelijkheidsbenaderingen, waarin een retrospectieve beschouwing van religieuze en culturele tradities een belangrijke plaats innemen. Een dergelijke devaluatie werkt 'erosie van tradities'¹ in de hand.

In een cultuur waar tradities eroderen, openbaart zich de kwetsbaarheid van het christendom. Het christendom is in haar verkondiging en viering aangewezen op de religieuze werkvormen die de traditie haar aanreikt. Daarmee is niet gezegd dat het christendom in essentie traditionalistisch of conservatief is. In viering en verkondiging willen christenen niet alleen herinneren maar ook actualiseren. Zij willen de bevrijdende ontmoeting met de God van Israël, die als een herkenbare draad kruipt door het chaotische vlechtwerk van bijbelse verhalen, doortrekken tot in het evenzo chaotische vlechtwerk van contemporaine menselijke ervaringen. Hoe geladen de herinnering aan Israëls ontmoeting met God in een bepaalde situatie ook kan uitwerken en hoe 'progressief' de maatschappelijke, sociale en politieke krachten (denk aan Martin Luther King) zich op basis daarvan kun-

nen ontladen, ze vallen als zaden in ongeploegde grond als de culturele atmosfeer tendeert in de richting van desavoueren van tradities.

In dit perspectief kunnen we begrijpen dat de erosie van traditie niet alleen maar het verdwijnen van religie impliceert. Religie en de erosie van traditie kunnen goed samengaan, zij het dan dat het een religieus eclecticisme bevordert. Veel moderne vormen van spiritualiteit kenmerken zich door een onbekommerd naar eigen believen samenstellen van een religieuze cocktail. Het christendom is daarbij in een concurrerende positie terechtgekomen. Daarbij zijn erosie van traditie, desinteresse en desillusie en een soms opgeschroefd ressentiment enerzijds, en een voorkeur voor het mysterieuze in een exotische aankleding anderzijds, de condities die haar het niet makkelijk maken.

India

India als verloren paradijs

Reeds lang fascineert India de Europeanen als een weelderig subcontinent van rijkdom, mysterie en wijsheid. Hebben hongeracties met schrijnende t.v.-opnamen intussen het idee van rijkdom naar de achtergrond gedrongen, mysterie en wijsheid blijken daarentegen nog stevig te zijn verankerd in het westerse beeld van India. De trek van westerse jongeren in de jaren zestig naar India is daar een uiting van. De beweging rondom de Baghwan is een ander voorbeeld. Daarnaast zijn er talloze manieren waarop westerlingen zich laten inspireren door woorden, geschriften en levenswijzen van Indiase goeroes. De aantrekkingskracht van de Indiase cultuur lijkt hier te werken als een compensatie voor de westerse religieuze verlegenheid.

De Leidse indoloog J.C. Heesterman stelt, dat het feit dat een begrip als Indiase wijsheid door ons zo snel gebruikt wordt meer zegt over onszelf, over ons wereldbeeld, dan over India. Het duidt erop dat de westerse cultuur worstelt met het gevoel van een fundamenteel gemis, dat ons ertoe brengt buiten onze kring te kijken. De westerse cultuur kenmerkt zich door een zoeken naar een verloren paradijs, ergens op een verafgelegen plek.²

Leidt modernisering altijd tot secularisatie?

'Paradijs' verwijst naar een oertoestand waarin de dingen zijn zoals ze moeten zijn, nog onaangedaan door de grilligheid van de tijd. India is natuurlijk geen paradijs en de tijd heeft er zeker niet stilgestaan. Integendeel:

kerncentrales, een ruimtevaartindustrie en andere staaltjes van de modernste techniek en research, al of niet bekranst door Nobelprijzen, kan men tegenwoordig aantreffen in 's werelds grootste democratie. India heeft in veel opzichten de trekken van een 'modern' land gekregen, nochtans is het door de sociale tegenstellingen, de grote economische problemen en de enorme armoede, bepaald nog geen welvarend land.

De opmaat van het moderniseringsproces vond plaats in de vorige eeuw, toen voornamelijk door de aanwezigheid van de Engelsen India kennismaakte met westerse wetenschap en de mogelijkheden die de nieuwe technieken – zoals stoom – boden voor industrie en communicatie. Het moderniseringsproces in India kreeg een belangrijke impuls vlak nadat het land onafhankelijk werd. Een grootschalige industrialisering met alles wat daarbij hoort, scheen voor India's leiders en zeker voor Nehru,³ India's eerste premier, de snelste weg om het welvaartspeil van het land op te krikken.

Een proces van modernisering is aan India dus niet voorbij gegaan. Is het land daarmee de weg van de verwestering ingeslagen? Is de afbraak van religieuze instituties, een religieuze verlegenheid, kortom al die verschijnselen die wij aanduiden met het vage begrip 'secularisatie', eveneens haar deel geworden? Sommige Indiërs en India-kenners stellen onomwonden dat dit typische westerse en geen Indiase problemen zijn.

Niettemin heeft het moderniseringsproces in de loop der tijd geweldige veranderingen teweeggebracht in de Indiase samenleving. Veranderingen die zich deden voelen in de grootste godsdienst: het hindoeïsme. De veranderingen omvatten ook seculariserende tendensen,⁴ maar die kunnen zeker niet dominerend genoemd worden. Een merkwaardig Indiaas fenomeen is de zogenaamde 'sanskritisatie'. Sanskritisatie is een proces waarin lagere kasten hun status trachten te verbeteren. Zij proberen op te klimmen in de kasten hiërarchie door de levensstijl van hogere kasten na te streven en dus ook striktere religieuze voorschriften in acht te nemen. Een dergelijk mechanisme meent A. Kanjamala⁵ eveneens waar te nemen bij nieuwe christenen afkomstig uit lagere kasten en stammen ('tribals'); hij gebruikt dan de term 'christianisatie'. Enigszins gesimplificeerd komt het erop neer dat het moderniseringsproces in India niet alleen aanleiding geeft tot een vervluchtiging van religieus gedrag maar eveneens, hoe paradoxaal het ook lijkt, een intensivering van religiositeit. De westerse contacten en invloeden leidden ook tot een brede en gemêleerde hindoeïstische hervormingsbeweging waarin men tot een nieuwe interpretatie van het hindoeïsme wilde komen. Ram Mohan Roy, Tagore, Ramakrishna, Vivekananda, Gandhi en Radhakrishnan, denkers die tegen deze achtergrond begrepen moeten worden, zijn ook bij ons geen onbekende namen gebleven.

Niettegenstaande de ingrijpende veranderingen die India's modernisering heeft teweeggebracht, lijkt de Indiase reactie, in zoverre die het religieuze betreft, anders te zijn dan de westerse. De Indiase theoloog M. Amaladoss die zich bij diverse gelegenheden met secularisatie in India heeft bezighouden, brengt dat als volgt onder woorden: 'Is India gesecculariseerd als gevolg van de invloed van de moderniteit? Als ik zeg dat dit niet zo is, lachen mensen veelbetekend alsof ze willen zeggen: dat komt nog wel, het zal beslist komen, India is zich nog aan het ontwikkelen, enz. Integendeel, ik zal beargumenteren dat er materiaal beschikbaar is waaruit blijkt dat India niet alleen niet gesecculariseerd is, maar dat moderniteit bijgedragen heeft aan een heropleving en consolidatie van religie. Een van de redenen hiervoor is zeker de culturele en religieuze traditie van India die erg verschilt van de Europese. India blijft echter niet gespaard voor de morele en religieuze problemen die industrialisatie, urbanisatie, welvaart en moderne communicatiemiddelen met zich meebrengen. Dit zijn de echte uitdagingen voor evangelisatie in het huidige India.'⁶

India als 'secular state'

In zekere zin beschikt toch ook India over een secularisatie-debat, waarin 'secularism' en 'secular state' sleutelbegrippen zijn. Dat heeft echter nauwelijks iets te maken met wat daar in het Westen onder verstaan wordt. Het centrale probleem wordt niet gevormd door religieuze verlegenheid of het verdwijnen van religie, maar door de problemen van een multi-religieuze staat.

Bij de onafhankelijkheid van India in 1947 werd besloten dat India een 'secular state' zou worden en geen hindoeestaaf, hetgeen ondanks een grote moslimminderheid toch voor de hand had gelegen. Het beginsel van het Indiase 'secularism' verwijst hier naar de neutraliteit van de staat ('secular state') inzake godsdienstige aangelegenheden. Het is de koers waar India tot nu toe op gevaren heeft en die haar in staat heeft gesteld in weerwil van enorme interne – zogenaamde 'communalistische' – spanningen één te blijven. Bij communalisme ligt de prioriteit bij de eigenheid en zelfstandigheid van een bepaald volk, cultuur, deelstaat of religie (of een combinatie van deze grootheden).

Christenen in de 'secular state'

Het principe en de praktijk van de secular state is onderwerp van voortdurende zorg en discussie. Ook voor de christelijke gemeenschap in India. Indiase theologen en kerkleiders hebben zich daar sinds de onafhankelijkheid in 1947 in woord en geschrift rekenschap van gegeven. De nadruk ligt

dan vooral op de vraag naar de rol en de functie van de christelijke gemeenschap in het multiculturele en multi-religieuze India.

Vooral uit de kring rondom het *Christian Institute for the Study of Religion and Society*, waarbij P.D. Devanandan (1901-1962) en M.M. Thomas belangrijke voortrekkers waren, kwamen impulsen om een christelijk sociaal denken te ontwikkelen dat Indiase christenen kon helpen betekenisvol te kunnen deelnemen aan de opbouw van het land. In de jaren zestig zette het Tweede Vaticaanse Concilie de toon voor klimaatsveranderingen die ook in de rooms-katholieke kerk van India hun weerslag hadden. Vooral het *National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre* in Bangalore zou door middel van alle mogelijke soorten van cursussen, bijeenkomsten en seminars bijdragen aan de verspreiding van de inzichten en de geest van Vaticanum II.

Vanaf de jaren zestig raakte het Indiase theologiseren, door alle confessies heen, in toenemende mate doordrongen van de noodzaak om te streven naar een kerk en een theologie met een Indiaas karakter, verworteld in de Indiase realiteit zelf.

Voor Felix Wilfred, een jonge rooms-katholieke theoloog, betekent ver trekken vanuit de Indiase realiteit dat gehoor gegeven moet worden aan Gods oproep aan de Indiase kerk om te ontwaken uit de sluimering waar ze door valse zekerheden uit het verleden in terecht is gekomen. Zij moet haar geleende (westerse) identiteit afschudden, zich haasten om mensen te bereiken die een volwaardig menselijk bestaan zoeken. Het is een oproep aan de kerk hen te vergezellen op hun moeizame weg en met hen te ervaren wat het betekent om te hopen zelfs wanneer alles uiteen lijkt te vallen en het doel slechts een verre droom schijnt. Wilfreds drijfveer is na te denken over hoe men in een nieuw India kerk kan zijn. Een kerk die gestalte wordt gegeven door mensen ('people') in hun vastberadenheid om alle krachten van ontmenselijking te weerstaan, alsook in hun verlangen naar een overvloedige vrede in gerechtigheid en liefde.⁷

Het is opmerkelijk hoe het thema van secularisatie en religieuze verlegenheid in Wilfreds theologie⁸ de problematische geladenheid mist die het in westerse theologische en kerkelijke kringen heeft. 'Ik zeg niet dat het secularisatieprobleem hier niet aanwezig is of dat Azië er immuun voor is, maar door het te sterk te benadrukken wordt de aandacht afgeleid van de meer dringende kwesties van de Aziatische wereld.

(...) de wereld waarin de kerk van Azië en haar lekendom is geroepen haar opdracht te vervullen is duidelijk anders dan de seculiere wereld, karakteristiek voor het Westen en zijn geschiedenis.'⁹

Men zou kunnen zeggen dat de klankkleur van 'het verschijnsel secularisatie' gebonden is aan de toonzetting van een culturele context. In de In-

diase cultuur is de relatie tussen het sacrale en het seculiere niet zo belast door een lange geschiedenis van conflicten en tegenstellingen als in het Westen.¹⁰ Daarom leidde de modernisering in India niet noodzakelijkerwijze tot erosie van tradities en religieuze verlegenheid. Van de theologie van de rooms-katholieke theoloog, D.S. Amalorpavadass is gezegd dat zij in het teken stond van de Goddelijke zorg voor het seculiere.¹¹ Het is een karakterisering die goed aangeeft, waar Indiase theologen in het algemeen de nadruk op leggen als zij het hebben over secularisatie.

1 L. Laeyendecker, 'Waardenverandering: de cultuur als probleem'. In: L. Halman en F. Heunks (red.), *De toekomst van de traditie. Vier visies op een onderzoek naar waarden en normen*, Tilburg 1988, blz. 12.

2 'Is Indian Wisdom at Loggerheads with Development: Is there an Indian Wisdom.' In: C.A.O. van Nieuwenhuijze (ed.), *Development, Regardless of Culture*, Leiden 1984, blz. 26.

3 Gandhi heeft zich altijd verzet tegen een op westerse leest geschoeide modernisering van India.

4 Bijvoorbeeld een veranderend bewustzijn ten aanzien van (symbolische) reinheid en onreinheid, verkorting van de dagelijkse religieuze rituelen en ceremoniën bij speciale gelegenheden, verandering van traditionele haardracht, het gaan dragen van westerse kleding. We kunnen hier helaas niet uitgebreid op ingaan. Klassieke literatuur is inmiddels M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, Bombay 1966. Vgl. R. van der Zwan, *Secularization in India. Verkenningen rondom een concept in context*. Leiden, IIMO, 1989. Hfdst. 3 en 4. Voor literatuur zie ook R. van der Zwan, 'Searching for Indian Secularization: An unassuming quest for secularization in the Indian christian context since 1947'. In: *Exchange* 19 (1990) 2, blz. 142 e.v.

5 A. Kanjamala, *Religion and Modernization in India. A case study of Northern Orissa*, Pune/Indore 1981.

6 M. Amaladoss, S.J., 'The Challenges of Modernity: The Indian Experience'. In: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 54 (1990) 8, blz. 373-386.

7 F. Wilfred, *The Emergent Church in a New India*, Tiruchirapalli 1988 (Preface).

8 Zie: *The Emergent Church in a New India*, een bundeling van een groot aantal artikelen die Wilfred in de loop der jaren heeft geschreven.

9 F. Wilfred, a.w., blz. 148.

10 Vgl. M. Amaladoss, a.w., blz. 381. Een heel eigen en interessante visie op de Indiase cultuur en traditie geeft J.C. Heesterman in zijn *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago 1985.

11 Zie: J.A.G.G. van Leeuwen, *Fully Indian - Authentically Christian. A study of the first fifteen years of the NBCLC (1967-1982), Bangalore-India, in the light of the theology of its founder, D.S. Amalorpavadass*, Kampen 1990, blz. 292 e.v.

Rob van der Zwan (1959) studeerde theologie in Tilburg. Werkt sinds 1988 bij het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) aan het project 'Kerk en secularisatie in India'.

Ernst Henau

Evangelisering van de volksreligiositeit

Aan Ernst Henau werd de vraag voorgelegd wat volksreligiositeit is en of een 'uitzuivering' hiervan mogelijk is zonder terug te vallen op de criteria van een rationele, seculiere cultuur. Op zorgvuldige wijze tracht Henau in dit artikel een antwoord te geven op deze vragen. Hij zoekt naar elementen binnen de volksreligiositeit die heilzaam zijn en versterkt zouden moeten worden. Deze elementen dienen zijns inziens te verwijzen naar het Christusmysterie: Christus is in staat de tekens en gebaren van de menselijke religiositeit uit hun ambivalentie te tillen en de ruimte te scheppen waarbinnen evangelisering en missionair handelen zich kunnen voltrekken.

Houding tegenover volksreligiositeit

Een van de mijlpalen in de geschiedenis van de pastoraaltheologie vormt het door K. Rahner e.a. in de periode '64 tot '69 uitgegeven Handbuch der Pastoraltheologie. Het gold als een standaardwerk waarin ongeveer alle pastoraaltheologische items aan bod kwamen. Wie echter iets over het thema 'volksreligiositeit', dat in de huidige pastoraaltheologische discussies een niet onbelangrijke rol speelt, te weten wil komen, zal tot zijn verbazing vaststellen dat hieraan slechts uitgerekend één van de 2650 bladzijden is gewijd. Dit kan geen toeval zijn. Het 'Handboek' verscheen immers ten tijde van het concilie. In deze periode ging de aandacht vooral naar de problematiek van het 'aggiornamento', waarbij (om allerlei redenen) een kritische houding werd aangenomen tegenover overgeleverde vormen van vroomheid.

Na 1974 is er een kentering te bespeuren die aanvankelijk tot een schuch-

tere en in de jaren tachtig tot een meer uitgesproken belangstelling voor volksreligieuze fenomenen zal leiden. De onderwaardering door en zelfs onverschilligheid van theologen heeft nu plaatsgemaakt voor belangstelling en een meer positieve houding. Impulsen hiervoor kwamen vooral uit de traditioneel katholieke landen zoals Italië, Spanje en Frankrijk, en in het bijzonder uit Latijns-Amerika. De samenkomsten van de Zuid Amerikaanse bisschoppen in Medellín (1968) en Puebla (1979) hadden een reflectie op het fenomeen van de volksvroomheid op het programma staan. Een verdere impuls gaf ook de bisschoppensynode van 1974 die in het apostolisch schrijven van Paulus VI 'Evangelii nuntiandi' haar neerslag vond.¹ De belangstelling werd bij ons ook in de hand gewerkt door de vaststelling dat ondanks de afname van de kerkbetrokkenheid bepaalde volksreligieuze manifestaties (zoals bedevaarten) zich in een nieuwe bloei konden verheugen. En tenslotte werd de interesse nog bevorderd door wat Hermann Lübke indertijd als 'musealisering' van onze cultuur heeft betiteld, waarbij men allerlei voorwerpen en levensvormen uit vroegere tijden en culturen is gaan koesteren als tegenwicht voor de verderschrijdende modernisering van onze maatschappij.²

De noodzaak van ritens, beelden en symbolen

Het is niet zo makkelijk een voor iedereen aanvaardbare omschrijving te geven van volksreligiositeit. Sommigen zien haar als 'geleefde' tegenover 'voorgeschreven religie' (Maldonado), anderen omschrijven haar als 'gewoontereligie' (Vergote) die zich onderscheidt van een bewuste en lucide godsdienstigheid, nog anderen bestempelen volksreligie in navolging van Gramsci als folklore (di Nola). Omdat dergelijke omschrijvingen naar ons gevoel gemakkelijk aanleiding geven tot een 'reductionistische' benadering hebben wij vroeger reeds geopteerd voor een zo breed mogelijke definitie waarbij volkse godsdienstigheid gezien wordt als algemene religiositeit.³ Deze stelling kan gemakkelijk geïllustreerd worden vanuit het fenomeen 'bedevaart', één van de meeset bekende en geliefde vormen van volkse vroomheid. Zowel een diachronische als een synchronische benadering van dit fenomeen leidt tot de conclusie dat bedevaart geen typisch christelijk maar een universeel-religieus fenomeen is.⁴ Indien dit zo is, dan dient de vraag gesteld te worden: wat maken bedevaart en andere vormen van volksreligiositeit tot een geloofservaring? En hoe kan men vanuit het pastoraat hiertoe bijdragen?

Om op deze vragen te kunnen antwoorden dienen we allereerst te stellen dat bedevaart (net zoals andere symbolen en ritens, waaraan vooral het volkscatholicisme zo rijk is) één van de mogelijke 'meditaties' is ten dien-

ste van het geloof. Ook al gaat de theologie uit van de stelling dat het geloof een goddelijke deugd is, zij houdt tegelijkertijd vol dat het aangewezen is op woorden, ritens en symbolen. In dit verband is het interessant te verwijzen naar de autobiografische 'Entretiens d'automne' (1987) van Y. Congar.⁵ Hierin blikt hij terug op zijn uitzonderlijk lange loopbaan als theoloog. Heel even wordt ook ingegaan op het thema 'volksreligiositeit'. Dit is tegelijkertijd verwonderlijk en vanzelfsprekend. Verwonderlijk, omdat Congar in zijn talloze publicaties nooit enige aandacht aan dat verschijnsel heeft geschonken. Vanzelfsprekend, omdat het thema ondertussen zo opdringerig is geworden, dat geen enkel tijdschrift van enige naam niet een speciale aflevering aan deze materie heeft gewijd. In het geciteerde boek, dat in feite de neerslag vormt van een lang gesprek, opgenomen in de verpleeginstelling waarin hij sedert jaren wordt verzorgd, verwijst de Franse theoloog naar een artikel uit 1985, dat verscheen in een van Frankrijks bekende weekbladen, 'Figaro Magazine'. Congar distantieert zich ten dele van de inhoud van deze bijdrage die hij te ongenueanceerd vindt, maar hij ontleent er wel een interessant beeld aan. De medewerker van 'Figaro Magazine' vergeleek de postconciliaire kaalslag ten aanzien van allerlei vormen van volkse vroomheid met de ontbossing die een terrein uitlevert aan de erosie. Congar vindt dat dit beeld iets waars bevat en dat het hier om een reëel probleem gaat. 'Het geloof heeft een inkleding nodig; het heeft nood aan een culturele expressie'. Onze kennis van God en onze relatie tot God is altijd een bemiddelde kennis en een bemiddelde relatie. Het christendom als godsdienst van de menswording is geen ideologie die zich verliest in abstracties en zich losmaakt van het lichaam, de tijd en de ruimte waarin het menselijk leven zich afspeelt. Op de keper beschouwd is de in het christendom belichaamde waarheid 'in feite veel meer overgebracht en doorgegeven in verhaal, voorstelling en rollenspel dan via definities en logische bewijsvoering' (R. Bellah). Christus heeft niet alleen woorden en begrippen gebruikt om zijn boodschap te verduidelijken, maar onlosmakelijk daarmee verbonden ook beelden, tekenen en symbolische gebaren. Deze zijn voor de mens het noodzakelijk middel om toegang te hebben tot God (per visibilia ad invisibilia). Zij zijn een essentiële functie van de menselijke natuur, die tegelijkertijd geestelijk en lichamelijk is, rationeel en gevoelig. Beelden, tekenen en symbolen zijn niets in zichzelf. Hun functie, hun enige bestaansreden is het om andere dingen te laten kennen dan zichzelf. In het beste geval zijn zij pure referentie naar wat zij betekenen. Zij zijn algehele transparantie, zoals het venster waar doorheen men naar het landschap kijkt. Zonder tekenen, zonder ritens, zonder symbolen zou men het weefsel vernietigen van de kennis. En het geloof zou men als bij de ontbossing bloot stellen aan de erosie, zodat nog slechts een onherbergzame woestijn van abstracties achterblijft.

Ambivalentie van de volksreligiositeit

De noodzaak van tekenen, rituelen en symbolen poneren betekent intussen niet de ontkenning van hun ambivalentie: verwordingen zijn niet uitgesloten en problematische aspecten zijn niet afwezig. De volksreligiositeit wordt vaak beschouwd als beheerst door een naïef wondergeloof en door magische voorstellingen. Zij wordt gekarakteriseerd als sterk geprivatiseerde religiositeit die bovendien systeembevestigend werkt en als middel fungeert tot valse vertroosting en vergetelheid. Zij wordt gezien als gewoonte- en daarom als inhoudloze of ritualistische godsdienstigheid. Vooral in de Derde Wereld-landen zou ze bedreigd zijn door kwalijke vormen van syncretisme.

Veel van deze opvattingen zijn gestoeld op (theologische) speculatie of op zeer beperkte persoonlijke ervaringen. Empirisch onderzoek leidt echter tot een veel genuanceerder oordeel. Een peiling van de motieven van bedevaartgangers leert ons bijvoorbeeld dat slechts een klein aantal onder hen gedreven wordt door wondergeloof. Hun instelling is veel altruïstischer dan men denkt en gewoonte- en traditiemotivatie scoren laag.⁶ Een meer empathische benadering en een betere observatie heeft ook de theologie gebracht tot meer genuanceerde oordelen. Men kan niet langer volhouden dat volksreligiositeit enkel systeembevestigend werkt of als middel fungeert tot valse vertroosting en vergetelheid. Niet zelden vormen bedevaarten bijvoorbeeld voor de deelnemers aanleiding tot het samen nadenken over hun geloof en hun situatie. Bepaalde organisaties die bedevaarten inrichten zien deze uitdrukkelijk als een moment van bezinning. En zelfs wanneer deze bezinning niet structureel is ingebouwd kunnen bepaalde elementen van de bedevaart een veranderingsdynamiek op gang brengen. De ervaring met velen te zijn, te merken dat men niet alleen staat, geeft zelfvertrouwen en kan daardoor een krachtige stimulans tot verandering vormen. Het is bekend dat de massale opkomst tijdens het eerste pausbezoek aan Polen (o.m. in de bedevaartplaats van Czestochowa) een belangrijke factor was bij het tot stand komen van Solidariteit.

Ook t.a.v. het gevaar van syncretisme wordt genuanceerder gedacht. Indertijd heeft L. Boff een interessant pleidooi gehouden voor een goed begrepen syncretisme. Hij wijst weliswaar bepaalde vormen als vermenging en harmonisering af, maar begrijpt andere als het resultaat van een langdurig proces van omsmelting. Zo is voor hem het christendom een 'grandioos syncretisme', dat niet enkel legitiem, maar op grond van het universele heilsaanbod van God en Zijn incarnatie in de geschiedenis, zelfs noodzakelijk is. Het christendom moet in iedere cultuur kunnen wortel schieten en zich uitdrukken, of het houdt op het universele heilsaanbod aan alle mensen te zijn. Het moet in staat zijn alles wat aan waars in de religies te

vinden is, in zich op te nemen en in het christelijk geloof om te smelten.⁷ Ook t.a.v. het feit dat volksreligiositeit een gewoonteregeliositeit zou zijn staat men niet meer zo negatief. Zelfs indien de gewoonte een grote rol zou spelen, mag daaruit niet geconcludeerd worden dat het a priori om inhoudloze godsdienstigheid zou handelen, die volkomen in tegenspraak is met het christelijk geloof. Volgens A. Vergote moet men hier een onderscheid maken: 'tussen hen die zo maar zeggen dat zij het doen omdat "het" nu eenmaal de gewoonte is, en zij die verwijzen naar hetgeen tot hun eigen gewoonte behoort. In dat laatste geval betekent dat veelal, dat zij het thuis altijd zo gezien en geleerd hebben dat zij er aan vasthouden omdat zij met die levenswijze instemmen en ze waardevol vinden.'⁸

In gewoonten vinden individuen en gemeenschappen aansluiting op hun verleden en situeren zij zich in een zinvolle geschiedenis van opeenvolgende generaties. Het bewustzijn van dit ingebed zijn in een waardevolle overlevering geeft identiteitszekerheid en geborgenheid. In een door chaos en tegenstellingen bedreigde wereld geven zij het gevoel deel te hebben aan een zinvolle ordening. Gewoonten, gebruiken en rituelen die aldus worden overgenomen, hoeven niet per se leeg of onecht te zijn. Een gewoonte kan ook, zoals gezegd, een eigen gewoonte worden.

Hoe kan het goede in de volksreligiositeit worden versterkt?

Dit alles neemt niet weg dat de volksreligiositeit een ambivalente werkelijkheid blijft met goede en ook bedenkelijke elementen. De vraag luidt dan: hoe kunnen de positieve elementen worden versterkt en de negatieve gekeerd of gereduceerd?⁹ Hier moeten wij teruggrijpen op een fundamenteel juiste intuïtie van de Reformatie, gestoeld op de Paulinische visie dat het geloof ontstaat uit het horen (Rom. 10, 13-17). D.w.z. de prevalentie van het evangelie op het teken, het symbool en de rite ligt in het woord. Niet de kwaliteit van de elementen maakt een objectief-symbolische handeling tot sacrament, en ook niet de sociale of psychische kwaliteit van zijn leden maakt een groep van mensen tot gemeenschap van Christus, maar in beide gevallen kwalificeert het woord de handeling of de situatie tot verkondigingsgebeuren. Dit betekent dat in de volksreligieuze manifestaties de verkondiging meer aandacht moet krijgen. Theologisch gezien kan deze noodzaak op een tweevoudige wijze gefundeerd worden. Alleen door de verkondiging is het mogelijk een handeling, een object, een situatie of een gemeenschap als 'christelijk' te kwalificeren, d.w.z. als staande onder de naam van Jezus de Christus. Alleen in de taal vermag de mens de situatie of actie te transcenderen, m.a.w. uit haar onbepaaldheid te tillen. In-

dien de bedevaart bijvoorbeeld een algemeen religieus fenomeen is, wordt hij slechts christelijk doordat ook in deze context Jezus als de Christus ter sprake komt. Hij is de Meester, de Leraar, het Woord, dat de tekens en gebaren van de menselijke religiositeit uit hun ambivalentie tilt. Hij openbaart ons God en brengt ons in een heilsbetrekking tot Hem.

Hiermee wordt niets afgedaan aan de noodzaak van riten, symbolen en tekenen. Deze hoeven niet per se in tegenspraak te komen met het woord. Wij geloven dat Bonhoeffer het verkeerd heeft wanneer hij schrijft: 'Muziek en symbolen scheppen niet de geestelijke, maar waarschijnlijk de psychische (d.w.z. de onverloste, wereldse) mens... Met de cultische inspanningen lopen wij het gevaar aan het woord van de prediking nog iets toe te voegen, om het een bijzondere uitdrukking te willen verlenen. Maar het hoeft niet ondersteund te worden.'¹⁰ Hier wordt een niet gefundeerd onderscheid gemaakt tussen de geestelijke en psychische d.i. onverloste mens. En bovendien is het niet in te zien waarom het te verwerpen zou zijn dat de verkondiging door riten en symbolen ondersteund en versterkt zou worden. Er is in het christendom een traditie aanwezig die teruggaat op de pessimistische visie van Augustinus op de schepping, op het lichaam en de materie, voortgesproten uit dualistische invloeden van manicheïsche oorsprong. Deze traditie die ook zichtbaar wordt in het wantrouwen van de Reformatie t.a.v. de door zonde gecorrumpeerde schepping heeft in bepaalde gevallen geleid tot de misvatting dat ons geloof, ons gebed enz. des te zuiverder en dus des te bovennatuurlijker zijn naarmate zij minder materieel zijn. Deze opvattingen zijn in een moderne theologie met haar meer integrale visie op heil, waarin het kosmische en het materiële een veel belangrijker en meer positieve rol spelen dan vroeger, niet langer vol te houden.

Er is een tweede systematische premisse: het verschil tussen algemene religiositeit en christelijk geloof ligt in de veranderende potentie van dit laatste. Het evangelisch geloof onderscheidt zich van algemene religiositeit doordat het de samenleving niet zonder meer stabiliteit en bevestiging levert en het individu zekerheid en geborgenheid. De God waarover het evangelie getuigenis aflegt, is exclusief en het geloof in deze God maakt kritisch tegenover het eigen heilsverlangen en tegenover de eigen en de maatschappelijke pogingen om heil tot stand te brengen. Omdat volksreligiositeit ook een vorm van godsdienstigheid is, waarin men ten dele ook zelf heil tracht te verwezenlijken, is het evangelie kritisch tegenover deze poging. Zoals voor iedere christen geldt ook voor de volkse gelovige de roep tot ommekeer en geloof. De christelijke boodschap bevestigt niet alleen de menselijke ervaringen en bevredigt niet alleen de behoeften van de mens, Jezus roept niet alleen de onmiddellijke leerlingenkring maar ook het volk op tot ommekeer en geloof. De spanning tussen natuurlijke reli-

giositeit (het grondelement van de volksreligiositeit) en het geloof (het onderscheidend christelijke) blijft bestaan. Geloof 'is niet belevens, ontsteltenis, aan de ervaring ontsproten overtuiging, maar allereerst en wezenlijk gehoorzaamheid aan de oproep van God'.¹¹

Wat betekent dit alles nu voor hen die missionaire verantwoordelijkheid dragen? Allereerst is de kennis van de motieven belangrijk. Wat mensen beweegt dient ter sprake gebracht te worden. Alleen zo kan men aansluiting vinden bij de betrokkenen en kunnen woorden verduidelikend en oriënterend werken. Het begrip voor de situatie van de aangesprokenen is de voorwaarde om het rituele te overstijgen.¹² Wat inhoudelijk over de situatie te zeggen valt moet echter vanuit het geloof gevonden worden. Het kan niet vanuit de menselijke situatie zelf afgeleid worden. De situatie moet enkel ter sprake komen met het doel hierin Gods belofte te laten opklinken.

De missionaire begeleiding van de volksreligiositeit die methodisch inzicht veronderstelt – o.m. verkregen uit empirisch onderzoek – dient, zoals alle missionaire handelen dat geen karikatuur van zichzelf wil zijn, in navolging van Jezus uitgeoefend te worden. De persoon van Jezus, Zijn geduld en Zijn mildheid zullen de maatstaf zijn van het missionaire handelen. En dit laatste zal erop gericht zijn de mensen tot navolging op te roepen en uit te rusten, niet opdat zij experts zouden worden in geloofsvragen of opdat zij intensief op religie zouden kunnen reflecteren, maar opdat zij getuigen zouden zijn van de dood en de opstanding van Jezus en van de liefde van God voor de mensen. Wanneer uit religiositeit geen getuigenis voor Christus en Zijn boodschap ontspringt, kan men de vraag stellen of zulke religiositeit het attribuut 'christelijk' verdient. Iedere religieuze uitdrukkingsvorm of hij nu officieel is of volksreligieus, moet in dit verband minstens impliciet (of inclusief) verwijzen naar het Christusmysterie. Geschiedt dit niet dan wordt dat hij tot struikelblok dat het geloof verhindert.

1 In: *AAS* 63 (1976), blz. 1-76.

2 Vgl. H. Lübke, 'Der Fortschritt und das Museum'. In: F. Rodi (red.), *Dilthey-fahrer* 1, Göttingen, 1983, blz. 39-56.

3 E. Henau, 'Volksreligiositeit en christelijk geloof'. In: *Concilium* (22), (1986-4), blz. 72-81.

4 Vgl. E. Henau, 'Bedevaart als vorm van volksreligiositeit. Een historisch-theologische benadering'. In: M. van Uden, J. Pieper en E. Henau (eds.), *Bij Geloof. Over bedevaarten en andere uitingen van volksreligiositeit* (UTP-Katernen 11), Hilversum 1991, blz. 5-38.

5 Y.-M. Congar, *Entretiens d'automne*, Paris 1987, blz. 88.

6 Vgl. J. Pieper, P. Post en M. van Uden, 'Beweegredenen. Sociaal-Wetenschappelijke peilingen naar bedevaartmotieven'. In: *Volkskundig Bulletin. Tijdschrift voor Nederlandse cultuurwetenschap*, 1990 (16), 2, blz. 176-197.

7 Vgl. L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, blz. 164-194.

8 A. Vergote, 'Volkskatholicisme'. In: *Het meerstemmige leven. Gedachten over mens en religie*, Kapellen, Kampen 1987, blz. 238.

9 Paulus IV spreekt in *Evangelii Nuntiandi* (nr. 48) in dit verband over een 'evangelisatiepedagogie'.

10 D. Bonhoeffer, 'Finkenwalder Homiletik'. In: *Bonhoeffer Auswahl*, München/Hamburg 1970, blz. 14.

11 R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, Mainz 1974.

12 Een klein voorbeeld van een dergelijke benadering vinden we in een tekst die aangebracht is bij de kaarsenbak van Domrémy:

Le cierge

Le cierge ne dispense pas de la prière

mais il la continue.

Le cierge ne dispense pas du sacrifice
mais il le symbolise.

Le cierge n'obtient pas toutes les demandes
mais il est signe de confiance.

Prof.dr. E.A.O.M. Henau (1937) is als gewoon hoogleraar in de pastoraaltheologie verbonden aan de Universiteit voor Theologie en Pastoraat (UTP) te Heerlen.

Gerard van 't Spijker

'Zolang de kerk nog geen duidelijk tegenargument heeft gegeven...' Begrafenis- en rouwgebruiken in Rwanda: uitgangspunt voor evangelisatie

Gerard van 't Spijker was in de periode 1973-1982 in Rwanda, waar hij als toerustingspredikant werd geconfronteerd met de bloeiende Afrikaanse religiositeit. Hij ontdekte dat een aantal traditionele gebruiken die door zendingen waren verboden, in het geheim toch werden voortgezet. Hoe reageert men daarop als zending-van-deze-tijd? Van 't Spijker heeft geprobeerd de traditionele gebruiken theologisch en antropologisch te beoordelen. Speurend naar de symboliek van begrafenis- en rouwgebruiken voert hij een pleidooi voor integratie van deze religieuze uitingsvormen in de praktijk van het kerkelijk leven en handelen.

Religie groeit en bloeit in Afrika. Wie maar even een voet op Afrikaanse bodem zet, komt hiervan onder de indruk. Ook voor de moderne zending kan het verkwikkend zijn in een klimaat te verkeren waarin de aanwezigheid van God als een vooronderstelling voelbaar is. God komt voor in de toespraak van de burgemeester, in de begroetingen op de markt, bij de behandeling in het ziekenhuis en ook bij het bezoek aan de *umupfumu*, de waarzegger-maatschappelijk-werker-psychiater, ofwel de heidense toverdokter van weleer. *'Imana igufashe!'*, 'God sta je bij!', zeggen de Rwanden tegen elkaar bij wijze van groet als ze elkaar enkele dagen niet zullen zien. Alles wijst erop: Afrikanen verkeren in een levensklimaat dat hun gehele bestaan een religieuze kleur geeft. Zowel binnen als buiten de kerken komen we deze volksreligiositeit, of basisreligiositeit, tegen.

Basisreligiositeit binnen de kerken

Het gegeven van basisreligiositeit krijgt in Rwanda een extra dimensie door de charismatische bewegingen die zich in de kerken sterk maken. Reeds vanaf de jaren veertig heeft zich vanuit Rwanda het zogenaamde Oostafrikaanse reveil ontwikkeld. Gestart in de jaren dertig bij enkele Oegandese functionarissen in de kliniek van de Anglicaanse zending heeft het zich ontwikkeld tot een beweging die zich deed voelen in geheel Oost-Afrika: Oeganda, Tanzania, Burundi en Kenya. In de jaren veertig en vijftig kwamen soms tienduizenden bijeen voor zang, prediking en getuigenis. De Rwandese Episcopale (Anglicaanse) kerk is hieruit voortgekomen. Het Revival in Engeland, dat zich aan het begin van deze eeuw manifesteerde in de massale bijeenkomsten in Keswick (Lake District), de zogenaamde *Keswick Conventions*, sloeg aan op Afrikaanse bodem.

Dit Oostafrikaanse reveil kent verscheidene Europese elementen, zoals het geven van getuigenissen van bekering en de nadruk op de reinigende kracht van het bloed van het Lam. Tegelijkertijd is het ook een Afrikaanse beweging met vormen die men in Europa niet zo heeft gekend. Naast het Afrikaanse leiderschap en een grote participatie van vrouwen, ook in leidende posities, plegen af en toe mensen in trance te geraken (*shaking and quaking*), terwijl het doen van schuldbelijdenissen, als *vomiting evil* (kwaad spuwen), zijn parallel vindt in bepaalde traditionele initiatieriten. Er zijn thans maar weinig gemeenten in de traditionele kerken in Rwanda waar de officiële kerkdienst van de zondagmorgen niet wordt gevolgd door een bijeenkomst van jeugdige personen die op hun eigen manier de dienst voortzetten: zingend, getuigend, oproepend tot bekering. Alles rechtstreeks gerelateerd aan de bijbel die geheel letterlijk wordt genomen. Van tijd tot tijd maakt de beweging een uitzonderlijke periode door. Jongeren brengen de nacht door in de kerk, of, als dat geweigerd is door de kerkeraad, in het open veld. Naast de bijbel spelen dan ook dromen en visioenen een rol, en soms worden heilige huwelijken gesloten. Het is een religiositeit die door de officiële kerk zo veel mogelijk wordt ingekaderd en deels wordt bevorderd, maar die soms ook openlijk in conflict komt met gevestigde kerken. Vooral wanneer bepaalde groepen een strikte naleving van de sabbat gaan nastreven, of millennialistische trekken gaan vertonen. Pinksterkerken weten hierop nog het beste in te spelen. Ze zijn vanouds niet in Rwanda aanwezig geweest, maar maken thans een spectaculaire groei door. Periodiek optredende buitenlandse gebedsgenezers trekken grote belangstelling.¹

Maria-verschijningen

Eind 1981 kwam een nieuw fenomeen van volksreligiositeit in beeld. In het in het zuidwesten van Rwanda gelegen katholiek meisjesinternaat te Kibeho verscheen de maagd Maria aan enkele leerlingen. Aanvankelijk werd het verschijnsel afgedaan met de verklaring van enkele docenten, dat sommige meisjes als compensatie voor een matige cijferlijst maar besloten hadden op een andere wijze uit te blinken. Maar lang niet iedereen was zo sceptisch. Tot eind 1983 duurden de verschijningen, aan verscheidene meisjes en aan één jongen. Ze groeiden uit tot een toeristische attractie die soms 20000 toeschouwers trok. Dit was mogelijk gemaakt doordat Maria steeds aankondigde op welk tijdstip zij opnieuw zou verschijnen. Maria verscheen als 'Moeder van het Woord', en legde in haar boodschappen nadruk op bekering, gebed en afwijzing van de traditionele religie. De leiding van de rooms-katholieke kerk heeft met veel reserves gereageerd op dit verschijnsel.²

Basisreligiositeit buiten de kerken

Ook buiten de kerken treft men veel vormen van basisreligiositeit aan. Allereerst is te denken aan het consulteren van de reeds genoemde *umupfumu*, vroeger meestal vertaald met 'medicijnman', een man of vrouw die advies geeft in alle mogelijke problemen. Maar men kan ook denken aan de talrijke taboes en regels die vrijwel alle facetten van de traditionele samenleving een religieuze kleur geven, van het verloop van de zwangerschap tot het bedrijven van landbouw. Dikwijls is ziekte in de familie aanleiding tot een sessie van de Ryangombe-cultus tijdens welke een van de jongere gezinsleden wordt geïnitieerd in dit genootschap. Steeds gaat het om het heersen over, of beheerst worden door de krachten van 'leven'. Daarbij is voor Afrikanen de God die alles geschapen heeft een realiteit.

Basisreligiositeit en de zending

Deze basisreligiositeit is altijd wel opgemerkt door de zendelingen die in Afrika werkten. Maar de officiële houding van de zending is over het algemeen strikt afwijzend geweest. De wereldzendingconferentie van Edinburgh in 1910 gaf als een van haar conclusies dat de religie van Afrika, het 'animisme', geen voorbereiding was op het evangelie, en daarom moest worden vervangen door het christelijke geloof.³ Deze zendingstheologie werkt in feite nog door tot in onze tijd. In de jaren na de Tweede Wereld-

oorlog, toen vele kerken tot zelfstandigheid kwamen, werd deze negatieve houding tegenover traditionele uitingen van religie nog eens versterkt door de theologie van Karl Barth. Slechts een enkeling heeft getracht de religiositeit van Afrikanen positief te waarderen. Onder hen mag de zending Ernst Johanssen (1864-1934) met ere genoemd worden.⁴

Theologische studenten in Afrika kunnen geen vrede hebben met deze principiële verloochening van hun culturele erfgoed. In hun scripties en dissertaties zoeken ze ijverig naar een nieuwe houding tegenover de traditionele religie.⁵

Ondertussen zoekt de Rwandese christen zijn eigen weg. Voor hem is de God van de kerken geen andere dan de God van zijn voorouders. Hij zal dan ook niet gemakkelijk alle oude 'heidense' praktijken achter zich laten, tenzij hem duidelijk is geworden dat de traditionele voorschriften schadelijk zijn voor de gezondheid en het welzijn van hem en zijn familie. Zoals een actief gemeentelid mij eens toevertrouwde: hij zou de als 'heidens' gekwalificeerde praktijken blijven voortzetten zolang de kerk hem er niet van had weten te overtuigen dat ze tegen de God van de bijbel ingingen.

Traditionele begrafenissen

Onder de gewoonten en gedragingen die diep verankerd liggen in het bewustzijn van de Afrikanen nemen de traditionele gebruiken bij begraven en rouwdragen een voorname plaats in. Wat te doen in de crisissituatie wanneer de dood heeft toegeslagen in de familie? Overal in Afrika kent men rituelen die van oudsher worden gevolgd, maar die door de zendelingen en de kerken zijn veroordeeld.⁶

Ik kwam dit verschijnsel op het spoor toen ik opmerkte dat destijds mijn Rwandese collega in het theologisch vormingswerk, die tevens verantwoordelijk was voor het pastorale werk in een gemeente, wèl regelmatig gevraagd werd huwelijken te bevestigen en dooponderricht te geven, maar nooit verzocht werd in een rouwdienst voor te gaan. Begrafenissen waren een zaak van de plaatselijke ouderling, zo heette het, en werden verder door de familie zelf georganiseerd. Over de manier waarop begrafeniseriten werden uitgevoerd was men overigens opmerkelijk zwijgzaam. Toen ik eens aan een evangelist vroeg wat het voor Rwandese christenen moeilijk maakte het christelijk geloof trouw te blijven, antwoordde hij me: *'Kwera-ra!'* En hij legde me uit welke purificatieriten (*kwera* genaamd) gebruikelijk waren ter afsluiting van de rouwperiode. Dit bracht me verder op het spoor van de traditionele rouwgebruiken. Van cruciaal belang voor de Rwandese bevolking, maar verboden door de kerk.

De jaarlijkse bijeenkomst van predikanten van de presbyteriaanse kerk in

Rwanda hebben we toen eens op mijn verzoek gewijd aan de vraag naar de bemoeienis van de kerk met het begraven van overleden gemeenteleden. Deze driedaagse bijeenkomst liep ogenschijnlijk van een leien dakje. Herhaaldelijk werd beweerd dat we blij mochten zijn dat we als christenen aan de begrafenispraktijken van het heidendom waren ontkomen. 'Door de komst van de kerk is er niets meer van over', werd steeds opgemerkt. Toch was er een opmerkelijke zwijgzaamheid en verlegenheid tegenover elkaar. Een open gesprek leek niet mogelijk. Iedereen hield vast aan de oude positie van de vroegere zending, waarbij de bemoeienis met overleden lidmaten van de christelijke gemeente ophoudt bij de begrafenis, en dat is in Rwanda enkele uren na het overlijden. En van de christenen werd geëist dat zij zich verre hielden van alles wat maar herinnerde aan een stilstaan bij de doden, een geloof in hun aanwezigheid, of invloed op de samenleving. Ook wanneer het familieleden betrof mocht men als christen niet deelnemen aan het van oudsher voorgeschreven ritueel.

Echter, studenten in de theologie verzekerden mij herhaaldelijk dat alle oude gebruiken nog geheel intact waren en ook werden onderhouden door kerkleden, onder wie ouderlingen, evangelisten en predikanten.

Dit alles was voor mij aanleiding tot het doen van een nader onderzoek naar de begrafenis- en rouwgebruiken, een onderzoek waarvoor de leiding van de kerk overigens alle medewerking en steun gaf. Er was wel enige scepsis omtrent deze onderneming, bijvoorbeeld bij enkele collega-zendingen. Zouden alle gebruiken van vroeger niet vanzelf uitsterven? vroegen ze zich af. Of, mooier gezegd, zou de kracht van het evangelie niet sterker blijken dan de kracht van de traditionele religie? Heeft de bevolking wel behoefte aan een analyse van de oude religie, en is men niet méér gebaat bij verbeterde landbouwmethoden en een rechtvaardiger verdeling van grond en kapitaal?

Onderzoek

Het doen van onderzoek viel aanvankelijk niet mee. Reeds in 1912, zo bleek uit archiefonderzoek, had de conferentie van Duitse zendelingen bepaald dat het deelnemen aan de *Todesfeiern* strikt verboden moest worden. Kon ik, als blanke, staande in de zendingstraditie, verwachten goede antwoorden te krijgen op de vraag in hoeverre het verboden ritueel nog werd geëerbiedigd? Slechts langzaamaan werd mij meer en meer over de gebruiken toevertrouwd. Vooral wanneer ik af en toe wat losliet over gebruiken rondom de dood die van oudsher worden gevolgd in sommige streken in Nederland. Ik vertelde dan van huizen met een speciale deur van waaruit het stoffelijk overschot naar buiten wordt getransporteerd. Deze en andere

gebruiken bleken voor Rwandezen herkenbaar te zijn. Op den duur waren er echter veel mensen bereid hun ervaringen met de begrafenisgebruiken in hun familie aan mij toe te vertrouwen. Soms gestimuleerd door een vertrouwenspersoon die me geïntroduceerd had bij intieme vrienden. Begravenisgebruiken zijn tere zaken, want ze raken de intimiteit in de familiere-laties.

Deze aanvankelijke terughoudendheid tegenover mij zegt veel over de wijze waarop in afrika tegen de kerk wordt aangekeken. De kerk vertegenwoordigt de 'moderne' maatschappij. Alles wat ouderwets is en wat doet denken aan het verleden, zou wel eens gênant kunnen zijn tegenover een blanke. Hij zou het slechts achterlijk vinden.

Begravenis- en rouwgebruiken

De zendelingen hadden hun geleerd dat na de begrafenis de bemoeienis van de overlevenden met de overledene dient te zijn afgelopen. Hiermee kunnen Afrikanen echter niet uit de voeten. Ook voor hen is de begrafenis een belangrijke gebeurtenis. Reeds het 'afleggen' van een dode wordt met veel zorg uitgevoerd. Het is een taak voor de vrouwen. De handelingen gaan gepaard met het uitspreken van spreuken en gebeden die zinspelen op een vreedzame terugkeer van de dode in het leven van de familie. Het begraven zelf is een zaak van de mannen. Zij dragen de overledene en leggen het lichaam in het graf, waarbij een kleine jongen uit de familie altijd een symbolische sleutelrol vervult. Ze vullen de grafkuil in de aanwezigheid van familieleden en burens, die dit alles zwijsend aanzien. Tot zover verschilt de traditionele begrafenis niet zoveel van de christelijke.

Maar na de begrafenis treedt een uiterst gewichtige periode aan, de tijd van *ubwirabura*, de 'zwarte periode'. Een tijd waarin allerlei taboes en gedragsvoorschriften gelden. Het vuur van het huis wordt gedooft, en de *umuse*, een ritualist, moet een nieuw vuur aansteken. Hij wordt als een bijzondere huisvriend uitgenodigd deze handeling te verrichten. De rouwperiode betekent voor de familie een sociaal isolement. Men ontvangt wel bezoek, veel bezoek zelfs, maar men kan zelf niet op bezoek gaan. Men moet zich ook onthouden van seksueel verkeer. Dit zou slechts tot ziekten aanleiding kunnen geven. Deze rouwperiode vindt een voorlopige afsluiting in het reeds genoemde *kweva*-ritueel. De *umuse* heeft hierbij de leiding. Hij besprenkelt de leden van de familie met witte kalk, als teken van de zuivering, purificatie, die het einde van de zwarte periode inluidt. *Kweva* betekent wit-maken. Dit gebeuren vindt doorgaans vier tot acht dagen na de begrafenis plaats, maar kan soms zeer lang worden uitgesteld, wanneer bijvoorbeeld de positie en de toekomst van de weduwe of de weduwnaar

nog niet is geregeld. *Kweva* is een voorlopig hoogtepunt: de seksualiteit mag weer worden uitgeoefend in het teken van de vruchtbaarheid en wordt op feestelijke wijze hervat. De uiteindelijke afsluiting van het rouwproces vindt in een veel later stadium plaats: na drie maanden of soms nog later. In een gemoedelijke familiebijeenkomst wordt dan een maaltijd gehouden waarbij ook vlees wordt gegeten, en wordt de 'ziel' van de overledene aangeropen.

Interpretatie

De rituelen hebben op het eerste gezicht het voorkomen van een aantal ongecoördineerde handelingen waarvan de zin niet duidelijk is. De sociale antropologie reikt echter verscheidene modellen voor een interpretatie aan.

De school van Emile Durkheim (1858-1917) bracht me ertoe structuur en functie van het ritueel vast te stellen. In de rouwperiode blijkt er een duidelijke correlatie te bestaan tussen de staat waarin het lichaam van de overledene verkeert, de status van de overleden persoon (je zou daar gemakshalve van 'ziel' kunnen spreken) en de familie die achterblijft.⁷ De rouwperiode die voor de familie geldt, is een overgangperiode waarin de 'ziel' van de overledene nog niet tot zijn bestemming gekomen is, en zijn positie temidden van de andere 'zielen' in het dodenrijk nog niet heeft ingenomen. Dit duurt voort tot tenminste het tijdstip waarop – naar men aanneemt – het lichaam tot ontbinding is overgegaan. In deze periode is de familie bijzonder kwetsbaar voor 'aanvallen' van dodengeesten of van kwade machten die door vijandelijk gezinde lieden op hen afgestuurd kunnen worden. De familie dient in deze tijd de openlijke of latente conflicten in haar midden tot een einde te brengen. De rouw wordt eerst afgesloten wanneer de ruzies, al of niet in vrede, zijn beëindigd.

In de rouwrituelen wordt ook een heldere symboliek zichtbaar. Begraven symboliseert een nieuwe geboorte. De rouwrituelen hebben veel overeenkomst met de riten die bij een geboorte in acht worden genomen. Bij het beëindigen van de rouw wijst alles erop dat er een nieuw begin gemaakt wordt: het nieuwe vuur gebracht door de *umuse*, en de nieuwe seksuele mogelijkheden.

Tenslotte kunnen de rouwgebruiken ook geplaatst worden binnen het patroon van de politiek-strategische acties van de familie ten opzichte van de omgeving. In dit verband blijkt de plaats van begraven van groot belang te zijn. De plaats waar men zijn doden begraaft is een soort eigendomsbewijs. Vroeger lieten de chefs hun doden nogal eens begraven op het terrein van hun cliënten, een middel om hen bijzonder aan zich te binden. Wan-

neer de laatste tijd meer en meer dicht bij huis, of zelfs in het huis zelf wordt begraven, valt dit te verklaren als een poging van de betrokken familie om de eigen Afrikaanse identiteit veilig te stellen tegenover instanties die deze dreigen aan te tasten. Men kan daarbij aan de staat of de kerk denken. Kort na de Tweede Wereldoorlog heeft de Belgische overheid de bevolking verplicht begraafplaatsen in gebruik te nemen. Dit heeft altijd verzet opgeroepen. Men zag deze bepaling als een poging om niet alleen over de levenden maar ook over de doden te heersen. In sommige streken hadden de kerkelijke instanties reeds eerder tot het gebruiken van een kerkelijke begraafplaats aangezet. Dit behoorde vooral tot een strategie van de rooms-katholieke kerk.

Theologische beoordeling

Deze sociale analyse van de begrafenis- en rouwgebruiken is aanleiding de theologische beoordeling ervan door de zendelingen van destijds nog eens kritisch te bezien. De eerste vraag die opkomt is de fundamentele vraag naar het doel van de zending der kerk. Is de kerk geroepen individuen te ontwortelen en uit hun cultuur los te maken, of heeft de kerk een boodschap aan de cultuur en dus ook aan de oude Afrikaanse religieuze cultuur? Het is mijn overtuiging dat het laatste het geval is. Daarom dient de theologie in te gaan op het conflict dat zich afspeelt binnen de Afrikaanse christenheid, het conflict tussen de traditionele religie en het christelijk geloof. Of, minder dramatisch uitgedrukt, de kerk moet de Afrikaanse christen bijstaan in de dialoog die hij in zijn binnenste voert.

Allereerst moet worden opgemerkt dat de vergelijking tussen de Afrikaanse rituelen met het door de zending ingevoerde ritueel laat zien hoezeer de aandacht van de westerse zending gericht was op het individu en niet op de familie. De gebruiken door de zending ingevoerd, begraven met gezang, gebed en verkondiging, schieten duidelijk tekort. Zij zijn vooral gericht op de overledene, aan wie men na de begrafenis geen boodschap meer heeft. Voor Afrikanen wordt de gehele familie aangetast door de dood, en is er iets nodig waardoor men deze situatie te boven komt.

Christus Victor

Dit brengt me tot een tweede brandpunt in het conflict: de vraag welke betekenis gehecht moet worden aan de plaats en invloed die de overledenen in de familie doen gelden. De Zairese theoloog Bénézet Bujo heeft erop gewezen dat ook de Oude Kerk een soortgelijk probleem moet hebben ge-

kend, en dat hierom het geloofsartikel van de *descensus ad inferos*, de nederdaling ter helle van Christus, een dermate grote rol is gaan spelen in de geloofsbeleving, dat het werd opgenomen in het Apostolicum.⁸ Vóórdat Calvin dit artikel sterk ontmythologiseerde had, duidde het op de macht die Jezus heeft over het dodenrijk, waar Hij ook het evangelie heeft verkondigd aan hen die zijn overleden (I Petrus 3:18-22). Ook het dodenrijk staat onder het Koningschap van Christus. Evenals in de Oude Kerk het geval was, zou deze notie van de Christus Victor, Christus als Overwinnaar van de kwade machten, in Afrika als motief in de christologie belangrijker kunnen zijn dan het motief van de verzoening. Ook het artikel van de *communio sanctorum*, de gemeenschap der heiligen – eveneens een laatkomer in de rij van artikelen in de apostolische confessie – wijst op het belang van de erkenning van de plaats van de overledenen. Deze gemeenschap omvat immers vanouds levenden en doden.

Hoe religiositeit theologisch integreren

Het is voorts verrassend om te constateren dat de purificatieriten die door de zendelingen waren verboden grote gelijkenis vertonen met de purificatieriten die in Numeri 19 aan Israël waren voorgeschreven. Israël heeft deze gebruiken uit de Kanaänitische wereld overgenomen en ze een plaats gegeven in haar eigen sociale en religieuze leven. Zou de kerk van Afrika op haar beurt de rituelen die haar eigen zijn niet kunnen integreren in haar kerkelijk leven? Sommige bijbelvaste christenen in Rwanda hebben trouwens de parallel al wel getrokken tussen de besprenkeling met witte kalk in het *kwera*-ritueel, en de besprenkeling met *hysop* voorafgaande aan Israëls uittocht uit Egypte.

Er is in Afrika één kerk waar deze integratie van christelijk geloof en Afrikaanse religiositeit reeds is gerealiseerd. De Ethiopische kerk (gesticht in de vierde eeuw) heeft de Afrikaanse rouwrituelen in haar kerkelijk leven opgenomen. In die kerk is het begraven van de doden geen eindpunt maar een begin. Tot ruim een jaar na de begrafenis wordt de dode op gezette tijden zowel in de kerk als in de familiekring herdacht, onder lezing van een fijnzinnig samengestelde reeks bijbelpericopen.

Er is dus een theologische basis om uitingen van Afrikaanse religiositeit voor wat betreft begrafenis en rouw te integreren in de praktijk van het kerkelijk handelen. Daarvoor moet de kerk echter niet slechts aansluiting zoeken bij de theologie van de Reformatie van de 16e eeuw, maar moet men terug naar de Oude Kerk. Men bevindt zich dan overigens wel in het voetspoor van de reformatoren die eveneens terug wilden naar de *patres*. Een van de belangrijkste missionaire taken van de kerk in het huidige Afri-

ka is om te zoeken naar een integratie van de traditie van de voorouders en de traditie van de kerk. Een opdracht waarop de eenvoudige christenen vooruitlopen door reeds nu zowel elementen van de traditionele religie als het christelijk geloof in hun leven op te nemen. Wellicht breekt ooit de tijd aan dat deze christenen aan de basis de christelijke theologen van de legitimiteit van hun handelen weten te overtuigen.

1 De bevolking van Rwanda wordt thans geschat op ruim 7 miljoen mensen. De rooms-katholieke kerk rekent 52% daarvan tot haar leden, de protestantse kerken zeggen tezamen 21% van de bevolking uit te maken.

Onafhankelijke kerken treffen men in Rwanda nagenoeg niet aan. Dit kan verklaard worden uit het gegeven dat de reveil-beweging altijd binnen de kerken is getolereerd, terwijl de overheid buiten de kerken om georganiseerde religieuze manifestaties altijd streng heeft verboden.

2 De verschijningen hebben plaats in een beperkte periode van 1981-1983. Zie: G. Maindron, *Des apparitions à Kibeho, annonce de Marie au cœur de l'Afrique*, Paris (O.E.I.L.), 1984. F. Heymans, 'Hemelse boodschappen in Kibeho'. In: *Wereldtijd*, Antwerpen no. 15 (maart 1984), blz. 142.

3 Aldus het rapport van de Commissie IV van de conferentie, *The missionary Message in relation to non-Christian Religions*, geciteerd door Kwami Bediako, 'The roots of African Theology'. In: *International Bulletin of Missionary Research*, 13/2 (april 1989), blz. 58-64.

4 Dr. Ernst Johanssen werkte in dienst van de Betheler Mission in de periode van 1896 tot 1931 in het huidige Tanzania en in Rwanda. Zijn theologische inzichten heeft hij neergelegd in zijn boek *Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*, München 1931.

5 De eerste promovendus van de presbyteriaanse kerk van Rwanda, André Karamaga, promoveerde in Lausanne op een studie *L'Évangile en Afrique: ruptures et continuités*, Yens/Morges (Éditions Cabédita) 1990.

Karamaga maakt een onderscheid tussen evangelisatie en christianisatie. Onder christianisatie verstaat hij het introduceren van gewoonten en dogma's vanuit een denkwereld die Afrika vreemd is. Evangelisatie is voor hem doordringen van de cultuur met het evangelie, een verkondiging die een ondermijning is van de status

quo, door een dynamische relatie met God die zich heeft laten kennen in Jezus Christus, Heiland en Broeder der mensen.

6 Het is het onderwerp van mijn dissertatie *Les usages funéraires et la mission de l'Église. Une étude anthropologique et théologique des rites funéraires au Rwanda*, Kampen 1990.

In veel Afrikaanse landen treft men het verschijnsel aan dat christenen de begrafenissen en rouwriten voortzetten die de vroegere zending heeft verboden. Ik noem uit de literatuur een paar voorbeelden: K.A. Busia, 'Has the Christian faith been adequately presented?'. In: *IRM* 1961/1, blz. 86-89. H. Häselbarth, *Die Auferstehung der Toten in Afrika. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus/Gerd Mohn, 1972. J.X. Nxumalo, 'Christ and Ancestors in the African World: a pastoral consideration'. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, 32 (september 1980), blz. 13-22. J. Ganly, 'After the priest leaves'. In: *AFER* 27/1 (februari 1985), blz. 25-31. Ch.B. Okolo, 'The Traditional African and Christian values (Dimensions of Dialogal Encounter)'. In: *AFER* 29/2 (april 1987), blz. 81-93.

7 Na het overlijden is men niet meer mens (*munu*) maar *umuzimu*, dikwijls met 'ziel' vertaald. Deze vertaling is echter misleidend, omdat het westerse concept 'ziel' en dat van *umuzimu* niet identiek zijn. Belangrijk is dat *umuzimu* zich in een langzaam proces vormt, en dus niet beschouwd kan worden als datgene dat als het eeuwige element vrijkomt na het overlijden van een persoon.

8 Bénézet Bujó, 'Die afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung'. In: *ZMR* 64/4 (oktober 1980).

Dr. G. van 't Spijker (1939) is docent theologie aan de Christelijke Hogeschool Windeheim te Zwolle. In 1990 promoveerde hij op een dissertatie over begrafenissen en rouwgebruiken in Rwanda.

André Droogers

Volksreligie, macht, zingeving

Verlegenheid met volksreligie heeft alles te maken met de houding die cultuur, geloofsinstelling en wetenschapsopvatting ons bijbrengen, aldus André Droogers. In het spreken over volksreligie schuilt een levensgroot boemerangeffect. Het gaat niet alleen om de vraag 'wie zijn zij?', maar meer nog 'wie zijn wij?'. Als gevolg van het secularisatieproces gaan we hinkend op twee gedachten door het leven: zijn zij nu afwijkend, of zijn wij het? Een visie dus vanuit de culturele antropologie: mensen zijn waar ook ter wereld zinggevers, verwickeld in machtsprocessen.

Een dubbelzinnige bijdrage

Wetenschap en religie

Helaas, ook de culturele antropologie hinkt op twee gedachten. Enerzijds pretendeert zij wetenschappelijk tewerk te gaan; ze is daarmee een dochter van de secularisatie en vertegenwoordigt een seculiere benadering. Zij doet alleen uitspraken over wat empirisch waarneembaar is. Niet zelden wordt religie vanuit dat criterium gedefinieerd, namelijk als het cultuuraspect dat betrekking heeft op de relatie met een niet *wetenschappelijk* of *empirisch* waarneembare werkelijkheid. De grootvaders van de sociaal-wetenschappelijke theorie over religie hebben vaak vanuit oprechte verbazing naar religie gekeken: hoe kan iets wat wetenschappelijk gezien niet waar is toch zo'n hardnekkig bestaan leiden? Voor het antwoord op die vraag wilden en konden zij niet te rade gaan bij de religie. Religie kon voor hen niet gemeten worden met een religieuze maat. De wetenschap vereiste objecti-

viteit. Zij kwamen uit bij niet-religieuze factoren, bijvoorbeeld klassensrijd, sociale cohesie, menselijk tekort. Het sacrale kwam niet echt aan de orde. De verklaringen voor religie waren daarom soms identiek aan die voor andere instituties in de samenleving, met name als die dezelfde functie vervulden.

In het geval van de wetenschappelijke studie van religie stond de objectiviteit onder druk, omdat wetenschap en religie als elkaars tegenpolen werden gezien, en van de twee alleen wetenschap als normatief erkend was. Een van de twee partijen in het geding trad tevens op als rechter. Het merkwaardige van de wetenschappelijke studie van religie is daarom dat de methode op z'n minst geen uitspraak wil doen over het eigenlijke voorwerp van religieus gedrag, of zelfs het bestaan daarvan ontkent. Maar juist als tegengestelde van wetenschap bleek religie interessant en schreeuwde zij om een verklaring.

Participerende observatie

Is het kader dus wetenschappelijk van aard, anderzijds combineren antropologen wetenschappelijke observatie met intensieve participatie. Wie werkelijk iets van een andere cultuur wil begrijpen, moet zich zo goed en zo kwaad als dat lukt ontleiden en er zonder reserves in deelnemen. Het gaat erom te proberen het anders zijn van binnenuit te begrijpen. Participerende observatie heet de methode die de antropologische blik moet veruimen. Sommige antropologen participeren zo totaal dat ze niet meer uit het veld terugkeren. Anderen leggen zoveel nadruk op het observeren dat ze altijd afstand houden.

Weelderigheid in waarde gelaten

Hoe dan ook, de meeste antropologen laten zich door hun westers-wetenschappelijke aanpak er niet van weerhouden om het eigene van de andere cultuur te verdedigen, soms door dik en dun, op een bijna romantische manier. Het irrationele en het weelderige worden in hun waarde gelaten. Antropologen hebben nogal eens laten zien dat het amusant en verhelderend kan zijn om de rollen om te draaien en de westerse cultuur of religie te meten met de waarden van een andere cultuur of religie. Wat barbaars en primitief zijn westerlingen dan, ook westerse christenen... En hoe rijk en gecompliceerd is de zogenaamde primitieve cultuur!

Antropologen zullen overigens tegenwoordig niet meer zo snel het romantische beeld van de gesloten authentieke stamsamenleving presenteren. Wat zij veelal benadrukken is dat samenlevingen, ondanks alle westerse –

ook christelijke – invloed, een eigen wijze van voortbestaan hebben gevonden. 'Zie eens hoe zij zichzelf blijven als ze veranderen!'.

Enige relativering

De kritiek op een etnocentrische visie is in de antropologie nauwelijks uitgestrekt tot de eigen wetenschappelijke en gesecculariseerde benadering van religies, ook al neigt de antropoloog tot rehabiliteren. Daarmee zet men zichzelf een bril op die voor een bepaalde lezing wel een scherp beeld oplevert, maar tegelijk veel in een waas laat. Nu is er recentelijk wel een tendens tot relativeren ontstaan.

- Allereerst onderkent men dat het enig verschil maakt voor de wetenschappelijke methode dat niet alleen de onderzoeker mens is, maar ook de onderzochte. Het object van studie is een subject dat terugpraat en zich nogal eens met het onderzoek bemoeit.
- In de tweede plaats wordt aan het woord 'verklaren' een wat andere inhoud gegeven. Het gaat voor veel sociale wetenschappers allang niet meer om wetten die vanuit een geconstateerde regelmaat gedrag kunnen verklaren en voorspellen. De laatste tijd wordt men voorzichtig met het constateren van oorzakelijkheid. Er zijn teveel 'black boxes' in omloop: er gaat iets in (bijv. een economische crisis) en er komt iets uit (bijv. een religieuze beweging), maar wat gebeurt daartussenin?
- In de derde plaats wordt men zich steeds meer bewust van de rol van de onderzoeker: van een antropologie van de antropologen, een sociologie van de sociologen. Een voorbeeld is de groeiende aandacht voor de invloed van de wijze van verslaggeven op het beeld dat van andere culturen gegeven wordt. Verder krijgen machtsprocessen in het wetenschappelijk bedrijf steeds meer aandacht.
- Tenslotte is van belang dat in sommige regionen van de sociale wetenschappen de modellen weer plaats hebben voor de mens. Daarbij gaat het vooral om de mens als zingever, als betekenissen toekennend wezen. De symbolische antropologie, een recent opgekomen sub-discipline, maakt studie van het ontstaan en veranderen van symbolische systemen. De hoofdpersoon in de modellen is daarmee niet langer alleen de samenleving of de sociale structuur. Het spannende spel van de omgang van de mensen met hun cultuur, met sociale en symbolische structuren is nu onderwerp van studie. Mensen zijn daarbij bepalend, evenzeer als dat zijzelf bepaald worden. De dynamiek van dat proces krijgt tegenwoordig veel aandacht.

Naast sociale functies van religies komen nu ook inhoudelijke en symbolische aspecten aan de orde. Bovendien wordt niet meer gekozen voor één benadering, bijv. vanuit het individu óf vanuit de structuur, vanuit de symboliek óf vanuit de sociale structuur. Spel en tegenspel van de twee rollen worden onderzocht. Exclusieve modellen boeten in aan gezag.

Religie en symboliek in zicht

Dat heeft alles bij elkaar nog niet geleid tot een andere visie op religie, maar in aanleg is die wel aanwezig. Wanneer antropologen hun participierend observeren werkelijk serieus nemen, en als *cultuur*-wetenschappers afstand nemen van het *natuur*-wetenschappelijke voorbeeld, kunnen er nog verrassende dingen gebeuren. Van de wetenschappelijke nood kan een religieuze deugd worden gemaakt. De grondlegger van de Nederlandse godsdienstantropologie, J. van Baal, heeft er recent (Van Baal 1990) voor gepleit religie niet als afwijking, maar als iets normaal te zien, en juist het niet hebben van religie als abnormaal te beschouwen. Agnosticisme als wetenschappelijke methode is dus onvruchtbaar. Hij noemde het geloof in bestaan en aanwezigheid van het mysterie niet langer een optie, maar een dwingende noodzaak (1990: 67).

De verlegenheid van de antropoloog is dus een wat andere dan die van westerse theologen of meer bepaald missiologen. Zij zijn niet zo verlegen met bijv. de volksreligieuze weelderigheid, integendeel. De meeste antropologen zullen bovendien de waarheidsvraag met rust laten. Ze hebben daarentegen wel moeite met het combineren van hun participerende en wetenschappelijke rollen. Het lijkt erop dat na lange tijd de participerende rol wat overwicht krijgt op de wetenschappelijke rol. Het veldwerk blijkt meer tijdbestendig dan de meeste theorieën, al oogsten die meer prestige. Religie en symboliek komen daardoor meer in zicht dan mogelijk is als religie herleid wordt tot seculiere functies. Het waas achter de scherptediepte van de wetenschappelijke bril begint op te klaren.

Volksreligie

De neiging van antropologen tot rehabiliteren doet zich in verhevigde mate voor in het geval van onderzoek naar volksreligie. Juist in volksreligies wordt duidelijk dat mensen erin slagen zichzelf te blijven, in hun eigen religie, maar ook als ze van religie veranderen. De groeiende interesse voor inhoud en symboliek vindt in volksreligies een dankbaar werkterrein.

Machtsaspect

Maar er speelt in volksreligie nóg iets mee, een factor die in dit artikel nog niet expliciet aan de orde is geweest: macht. Volksreligie is een precair begrip. Het is in de kerk gemunt, niet in de wetenschap. Er wordt wel erg veel mee aangeduid, soms heel diverse zaken met zelfs tegengestelde doeleinden. De term heeft bij alle nadelen echter het voordeel juist het machtsaspect expliciet te maken.

Wanneer macht staat voor het vermogen het gedrag van anderen te beïnvloeden, dan hebben bijna alle relaties tussen mensen met macht te maken. Daarbij gaat het zelden om de tegenstelling machtig/machteloos, maar veeleer om een wisselende mate van beïnvloeding over en weer. Zelfs de machteloze en ontrechte heeft macht, ook al slaat de balans naar de andere kant door.

'Volks': de leken

Volksreligie heeft bijna per definitie te maken met macht. Het volkse staat allereerst vaak tegenover het officiële of erudiete. Het volkse is dat wat verschilt van het officiële; het omgekeerde geldt niet, omdat het erudiete de maatstaf is. Volksreligie baarde de vertegenwoordigers van de officiële religie zorgen (tegenwoordig verlegenheid), als een afwijking van de officiële, dat wil zeggen gelegitimeerde norm. Die legitimatie is deel van het machtsproces: wie meer macht heeft bepaalt wat legitiem is. In beginsel is volksreligie niet-geautoriseerde produktie van religie, een geheel eigen reproductie van de erkende religie. Volksreligie hoort daarmee thuis in een rijtje van scheldtermen die tweederangse religieproductie aanduiden (Bourdieu 1971): magie, syncretisme (Droogers 1989), bijgeloof, ketterij, heterodoxie.

Bovenmenselijke macht

Het gaat echter niet alleen om de macht over de religieuze produktie, maar vaak ook om de toegang tot de religieuze machten. God, goden en geesten kunnen in volksreligies gezien worden als medespelers in het netwerk van relaties tussen mensen. Zij worden verondersteld daarin te participeren. Bovendien is die bovenmenselijke macht een belangrijke hulbron in de strijd om het fysieke overleven. De gerichtheid op het oplossen van praktische problemen door middel van een directe en intieme omgang met het of de heilige is essentieel voor volksreligie. Daar kan geen clerus tegenop, ook al zou die proberen de toegang tot het sacrale te beheersen.

Proces van onderhandelen

Vaak bleek volksreligie zo sterk en onuitroeibaar dat de geautoriseerde religieproducenten besloten haar onder hun hoede te nemen en daarmee te verbeteren, op te voeden. Macht, het vermogen het gedrag van anderen te beïnvloeden, speelt mee in de relatie tussen de officials van de erudiete religie en het volk van de volksreligie. Macht is nooit eenzijdig, nooit absoluut. Macht impliceert onderhandelingen, subtiele verschuivingen, doorzicht uitproberen, een geven en nemen. Op een heel natuurlijke – of eigenlijk cultuurlijke – wijze kunnen mensen niet anders dan zichzelf zijn, ook al veranderen zij in dat machtsproces. Volksreligie is een produkt van dat proces. Ook al trekken zij in machtsrelaties aan het kortste eind, mensen maken als zingevers hun eigen en eigenzinnige selectie uit de onuitputtelijke betekenispectra van de religies. Religieuze productie laat zich niet temmen en ontsnapt steeds weer aan officialisering.

'Volks': de massa

We hebben tot nu toe vooral gekeken naar de machtsrelatie binnen de religie. Maar macht speelt in de omschrijving van volksreligie nog op een andere wijze mee. 'Volks' heeft niet alleen betrekking op het onderscheid leken/clerus, maar ook op dat van elite/massa. Met het woord kan ook een klassenonderscheid bedoeld zijn. Volksreligie is dan niet de religie van leken, ongeacht de klasse, maar juist de religie van de leken van de laagste klassen, van de massa van 'het volk'. Het gaat dan niet meer alleen om de toegang tot de religieuze produktiemiddelen: ook de toegang tot de economische produktiemiddelen speelt mee. Dat impliceert dat de clerus mogelijk gezelschap wordt gehouden door de leken van de hogere klassen, zij die toegang genieten tot de economische produktiemiddelen, en dat daarbij sprake is van gemeenschappelijke belangen. In de volksreligie verschaffen mensen die geen toegang hebben tot de economische productie zich in plaats daarvan toegang tot de religieuze productie (Rolim 1980).

Terwijl de eerste betekenis van 'volks' altijd de clerus als tegenpool veronderstelt, is dat in de tweede betekenis niet noodzakelijk het geval. Er zijn vormen van volksreligie die wel kenmerkend zijn voor de massa van het volk, maar die geen eigen versie vormen van een erudiete religie. Dat is bijvoorbeeld het geval met de Indiaanse religies in de Andes, waar de tegenstelling clerus/leken niet speelt. Bovendien: sommige vormen van volksreligie die in reactie op een officiële religie ontstonden, zijn in de loop van de tijd een autonoom bestaan gaan leiden. Dat is in zekere zin het geval met pinksterkerken en met de Afro-Braziliaanse religies. Maar zelfs

in het volkscatholicisme is er een tendens tot verzelfstandiging en tot een volks gebruik van volksreligie dat leidt tot nieuwe vormen.

Samenvattend: of volks nu alleen slaat op de religieuze dan wel tegelijk op een verband met de economische productie, volksreligie is vanuit machtsverhoudingen gezien tweederangs, minder prestigieus. Bovendien: de verwijzing naar economische productie laat al zien dat religie in de maatschappelijke machtscontext gezien moet worden, overigens zonder tot die context gereduceerd te worden.

Missiologen en verlegenheid

De antropologische sympathie ligt vrij duidelijk aan de zijde van de leken, met name die uit de massa van het volk. In deze rehabiliterende visie op volksreligie als een machtsgebonden verschijnsel is het de vraag waar theologen c.q. missiologen geplaatst moeten worden. Als volksreligie tegehanger is van erudiete religie, worden zij al spoedig geassocieerd met deze laatste pool. Daarmee is ook aan de orde van welke aard hun mogelijk verlegenheid zal zijn.

Voor het thema van de verlegenheid is volksreligie in de eerste betekenis misschien wat relevanter dan in de tweede. Waar contextualisering, en voordien enculturatie, tot het begrippenapparaat is gaan behoren, bestaat echter minder aanleiding tot verlegenheid. Overeenkomstig de context van de tweede betekenis van 'volks' worden maatschappelijke en culturele omstandigheden als een uitdaging beleefd. Toch is het ook dan de vraag waar theologen c.q. missiologen op uit zijn: de volkse versie of de eigen, geconstrueerde en theologisch verantwoorde aanpassing. Gaat het bijvoorbeeld om een contextualisering zoals door de Afrikanen in dorpen en stadswijken op eigen spontane en bijna onvermijdelijke wijze tot stand gebracht, of gaat het om een contextualisering door de Afrikaanse theologen (Droogers 1977)?

Het ABC van de exegese...

In Latijns-Amerika speelt een soortgelijke vraag. Bevrijdingstheologen hebben bijna zonder uitzondering, hoewel soms na enige aarzeling, uiteindelijk gekozen voor een sympathiserende kijk op volksreligie. Daarbij wordt vaak gekeken naar de verzetswaarde van volksreligie, als verschijnsel tegen de verdrukking door de officiële religie en door het economische systeem in. Tot deze waarderende kijk op volksreligie is men niet zelden door schade en schande gekomen en nog lijkt de liefde beperkt en partieel,

namelijk bepaald door de eigen selectieve criteria. Volkse lezing is bijvoorbeeld natuurlijk prachtig (een schitterend voorbeeld van de omkering van machtsrollen), maar er moet geen aperte onzin beweerd worden: het ABC van de exegese blijft overeind. Met name in basisgemeenschappen, waar de volksreligieuze inbreng van de participanten soms genegeerd werd door de vrij rationele actie-aanpak en de marxistische religiekritiek van de leiders en pastorale agenten, kon het even duren voordat volkse spiritualiteit ontdekt werd. Het tij lijkt gekeerd, maar het blijft de vraag of basisgemeenschappen op het terrein van de volksreligie kunnen concurreren met bijvoorbeeld pinksterkerken of charismatische bewegingen (Stoll 1990a, 1990b). De ironie van het geval is dat bevrijdingstheologie wel een Latijns-amerikaans handelsmerk voert, maar deels uit Noordatlantische grondstoffen werd bereid. Wat heet contextualisering? Een sociaal-politieke visie als die van de bevrijdingstheologieën blijkt bovendien grote moeite te hebben met culturele factoren. De bevrijding maakt immers geen eind aan culturele en religieuze verschillen. Dat blijkt bijvoorbeeld als het gaat om de houding van de kerk ten opzichte van de Indianen (Van Kessel en Droogers, 1989).

De verlegenheid voorbij

Bevredigende zingeving

Wat is de uitweg uit de impasse die door allerlei verlegenheden (met het irrationele, met de secularisatie, met de westerse cultuur, met wetenschappelijk participeren) is veroorzaakt? Het zou al een hele opluchting geven als antropologen, theologen en missiologen zouden erkennen dat zij met de volksgelovigen dezelfde menselijke neiging delen, namelijk om zin te zoeken en toe te kennen. Met behulp van de eigen sociale en symbolische structuren zijn alle betrokkenen eropuit zin te geven aan wat zij meemaken. Daarbij geldt voor allen dat gestreefd wordt naar de meest bevredigende, de meest omvattende vorm van zingeving. Hoe rationeel of irrationeel, hoe sober of hoe weelderig ook, alle zingeving gaat uit van samenhang, ook al verschillen de logica's waarop die samenhang gebaseerd is.

Het transcendentale toegankelijk

Die samenhang staat onder druk van de dynamiek, want nieuwe gebeurtenissen en nieuwe ervaringen kunnen niet alle met behulp van het bestaande betekenissenapparaat geduid worden. Symboliek is belangrijk voor menszijn en voor religie, omdat onvermoede betekenispectra kunnen

worden toegepast. Symbolen zijn veelbetekenend. Bovendien kunnen ze verwijzen naar het afwezige, onzichtbare, toekomstige, en daar gaat het in de religies vaak om. Mensen spelen er op een ernstige manier met het onuitputtelijk arsenaal dat symboliek biedt. Zo komt het transcendentale binnen bereik. Symbolen roepen het op en maken het toegankelijk.

Zingeving is dus een proces, het uitproberen van nieuwheidjes, het onderling uitonderhandelen van zinvolle oplossingen. Onderhandelen is noodzaak waar machtsrelaties de aard van het proces bepalen; en dat is meestal het geval. Zo vinden mensen, in de menswetenschappen, in de religie (erudiet en volks), in de godgeleerdheid hun weg. Zo scheppen zij, soms tegen de verdrukking in, hun identiteit; zo wordt hun identiteit door omstandigheden bepaald, verdrukking inbegrepen.

Onze machtsuitoefening

Het is daarbij van belang zich bewust te zijn van het machtsaspect. Volksreligie laat zien hoe mensen zichzelf kunnen blijven, tegen religieuze en politieke machthebbers in. Anderzijds: onze verlegenheid heeft een connotatie van machtsgebruik en machtsmisbruik. Want als we vanuit onze dominante rationale of clericale visie zo'n moeite hebben met vormen van volksreligie, is dat dan niet omdat we twijfelen aan het recht van onze machtsuitoefening? In de discussie over volksreligie schuilt een boemrangeffect: wat is het goed recht van onze eigen versie van het christendom, onze visie op secularisatie, onze wetenschapsopvatting? Wellicht is de aandacht voor macht en zingeving een mogelijkheid onze verlegenheid, van wat voor aard dan ook, te overwinnen. Het onderscheid tussen officiële religie en volksreligie zou daarmee zelfs kunnen verdwijnen.

Geen laatste waarheids criterium

Deze benadering, vanuit de mens als zingeveer verwickeld in machtsrelaties, leidt tot een andere kijk op de waarheidsvraag. Uit het oogpunt van machtsrelaties ontstaat een wellicht weldadige relativisering: als macht onderkend wordt als kern van het probleem, kan dat ontspannend werken. Er wordt echter geen laatste waarheids criterium gedefinieerd. Zelfs de bijbel is geen rots in deze branding, want lezen is betekenissen geven en onderkennen, en die mogelijk uitonderhandelen met anderen. Er bestaat hooguit de hoop dat de gezochte maximale samenhang tegelijk het inzicht in het mysterie vergroot. In het spelend zoeken naar betekenissen doet zich af en toe de kans voor op een voltreffer. Daar kunnen alle betrokkenen dan weer een tijdje mee vooruit. De machtsrelaties kunnen er zelfs

door veranderen. Tegenkrachten zullen zich echter laten gelden. Gezag van betekenisgeving en macht van instituties verdragen elkaar zelden, zoals de kerkgeschiedenis uitbundig illustreert. De dynamiek van de voortgaande zingeving kan daarom ook pijnlijk zijn voor betrokkenen. Mensen die bij volksreligies betrokken waren hebben dat soms aan den lijve ondervonden. De waarheidsvraag is een machtsvraag.

Concluderend

Culturele antropologie nodigt uit tot het spel van de participatie in de volksreligie. De rehabilitatie van de volksreligie kan ons een speelse kijk bijbrengen op onze eigen zingevingsprocessen en daarmee onze actieradius wat vergroten. We worden dan geïnspireerd tot een creatieve omgang met oude en nieuwe symboliek. De narratieve en rituele kanten van de religieuze beleving kunnen tot hun recht komen. Spel relativiseert bovendien macht, ook al moet het spel, daarbij inbegrepen het machtsspel, serieus en volgens de heersende regels gespeeld worden. Misschien biedt zo'n speels zingevende omgang met religie een manier om in het gerede te komen met de secularisatie. De ernst doet recht aan de religie, het relativiserende spel neemt kritiek op religie serieus. Theologen en antropologen komen dan overeen in hun pogingen de serieuze wetenschappelijke eisen te combineren met participatie in het zingevingsspel.

Geciteerde literatuur

- Baal, J. van, 1990, *Mysterie als openbaring*.
Utrecht: ISOR, Occasional Papers.
- Bourdieu, Pierre, 1971, 'Genèse et structure du champ religieux'. *Revue Française de Sociologie*, vol. 13, no. 3, pp. 295-334.
- Droogers, André, 1977, 'The Africanization of Christianity, An Anthropologist's View'. *Missiology*, vol. 5, no. 4, pp. 443-456.
- 1989, 'Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem'. In: Jerald Gort et al. (eds.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*. Grand Rapids, Michigan/Amsterdam: Eerdmans/Rodopi, pp. 7-25.
- Kessep, Joop van en André Droogers, 1989, 'De Kerk en de Indianen in Chili en Brazilië. Over negatieve resultaten en positieve voornemens'. In: J. Tennekes en H.M. Vroom (redactie), *Contextualiteit en christelijk geloof*. Kampen: Kok, pp. 151-165.

- Rolim, Francisco Cartaxo, 1980, *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes.
- Stoll, David, 1990a, 'A Protestant Reformation in Latin America?'. *The Christian Century*, January 17, 1990, pp. 44-48.
- 1990b, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley etc.: University of California Press.

Dr. A.F. Droogers is verbonden aan de Vrije Universiteit, als hoogleraar in de culturele antropologie van de religies van niet-westerse volken. Hij was eerder medewerker van het Instituut voor Godsdienstwetenschap van de VU. Van 1980 tot 1985 werkte hij, in zendingsdienst, als docent godsdienstwetenschap en godsdienstsociologie aan de Theologische Faculteit van de Evangelisch-Lutherse Kerk van Brazilië. Hij was eerder (1968-1971, 1976-1977) werkzaam in Zaïre als universitair docent en onderzoeker.

Zuster Rosa en pater Pedro

Soms dansen ze de Batuqui weer. Een interview

Zuster Rosa en pater Pedro werken in een Kaapverdiaanse parochie te Rotterdam. Beiden hebben ook werkervaring in Brazilië. Hoe belèefden en beleven zij de omgang met geloofsgenoten die op een voor Nederlanders ongebruikelijke manier leven en geloven? Duidelijk blijkt dat de zogenaamde missionaire verlegenheid bij hen minder ruimte krijgt naarmate de missionaire betrokkenheid groter wordt. Hun verhaal werd opgeschreven door Corrie van der Ven.

Ruimte voor het mysterie

Hoe was voor u de eerste ontmoeting met 'onhollandse' katholieken in Brazilië?

Zuster Rosa: 'Ik kwam terecht in een wereld waar geloof en leven in elkaar overgingen, waar tijd en regels ondergeschikt waren. Gods aanwezigheid was vanzelfsprekend. Er was ruimte voor gevoelens en devotie. In die wereld heb ik mij thuis leren voelen en is mijn leven getekend. Van nature lag mij dat. Nu merk ik dat ik een beetje vervreemd ben geraakt van de "Hollandse" katholieken.'

Pater Pedro: 'Dat lag bij mij anders. Voordat ik m'n draai in Brazilië had gevonden, heb ik een ontwikkeling moeten doormaken. Ik wist bijvoorbeeld niet om te gaan met het geloof in geesten van de mensen daar. Ik meende dat ik het de mensen uit het hoofd moest proberen te praten. Ik ging er heel rationeel mee om, legde uit dat het projectie of fantasie was. Heel langzaam ben ik van mijn rationele benadering teruggekomen en is er bij mij ruimte gekomen voor het mysterie. Dat is nog sterker geworden in het contact met de Kaapverdianen. In de Zuidamerikaanse en Afrikaan-

se culturen leggen de mensen een veel natuurlijker band tussen geloof en leven, tussen kerk en wereld, tussen de bijbelse boodschap en hun opdracht in de wereld.

Met de basisgemeenschappen in São Paulo bespraken we elke week de bijbelteksten die de volgende zondag gelezen zouden worden. De mensen die meededen vertelden prachtige dingen. Het bijbelverhaal werd hun eigen verhaal. Deze mensen, de armen, soms zelfs analfabeten, hebben mij geleerd de boodschap van de bijbel te verstaan. Ik kende de bijbel wel, ik had er vele jaren op gestudeerd, maar het wezenlijke werd mij gegeven door de mensen. In de zondagsdienst vertelde ik de mensen terug wat zij mijzelf hadden gegeven.

Zo is het geloof teruggekomen. Ik was een gesecculariseerd mens geworden, in de negatieve zin, begrijp je. Door het intensieve contact met deze mensen heb ik een stap teruggedaan of beter: ik heb opnieuw een stap gedaan in de richting van het mysterie, zonder mijn opdracht in de wereld te verliezen.

De mensen gingen zich inzetten voor het lot van hun buurtgenoten, van hun wijk, daartoe gedreven vanuit het geloof. Ze begonnen zich zelfs op politiek terrein te begeven, ze begonnen in zichzelf te geloven en op te komen voor hun rechten. De godsdienst zette hen daartoe aan. God de Vader wilde het zo, God de Zoon had het voorbeeld gegeven en de Heilige Geest spoorde hen aan. Ook Maria behield een plaats. Ze was echter niet slechts de Zoete Lieve Vrouwe, maar werd ook de Moeder van de strijders.'

Ninevé en Bagdad

Is het voor ons als westerse mensen niet veel moeilijker om op zo'n manier met de bijbel om te gaan?

Pater Pedro: 'Carlos Mesters heeft eens gezegd dat het gaat om hetzelfde potje, daar en hier. De bijbel is even aanspreekbaar voor de mensen van Europa als voor de mensen in Latijns-Amerika. Alleen ze durven er nog niet zo mee om te gaan. Er moet eerst iemand komen die helpt het dekseltje van het potje af te halen. Dan wordt het Woord Gods weer het levende Woord dat ons iets te zeggen heeft. Ook in deze tijd en in ons land.

Vanmorgen las ik de lezing van komende zondag, uit Jona. Ik herkende veel dingen in de wereld van vandaag. De hele toestand in de Golf. Ninevé, Bagdad, Saddam Hoessein. Ik lees dan hoe heilloos het is om met wapens om te gaan. De oproep tot bekering of de totale verwoesting. Mijn eigen opdracht daarin. Ik zie het Jona-verhaal in de wereld van vandaag gebeuren. Dat kan ik, omdat de mensen in Brazilië mij dat geleerd hebben.'

Het levende Woord

Zuster Rosa: 'De mensen zelf geven woorden en leven aan het evangelie, het komt van binnenuit. Iedere levenssituatie vraagt een toepassing. Ook en vooral de levenssituatie van de ontwortelde, gevoelige en devotionele migranten in de harde westerse samenleving.'

Pater Pedro: 'Wanneer ik in Brazilië vijf keer per week dezelfde tekst las met verschillende groepen, kreeg ik vijf keer een andere boodschap te horen. Dat is nu het *levende* Woord. Op dit moment spreekt mij dat heel erg aan. Het gaat heel erg diep. Ze kunnen in Brazilië ook veel meer uit de voeten met symbolen en met tradities, die ze aan weten te passen aan hun eigen cultuur. Op Goede Vrijdag bijvoorbeeld heeft in Brazilië iedereen vrij, want het is de dag van de dood van Christus. Daar voelen ze zich het meest mee verbonden. De basisgemeenschappen waarmee ik samenwerkte, vertrokken op Goede Vrijdag elk vanuit hun eigen plek en kwamen te zamen voor een processie, om de dood van Christus te herdenken. Christus was het symbool van hun lijden. Ze maakten kruisen en op die kruisen schreven ze wat voor leed ze hadden, hun eigen kruis dus. Anderen hadden een groot kruis gemaakt, waarop ze de namen van de mensen schreven die – en dat zijn er een hoop tegenwoordig – hun leven gegeven hebben voor de bevrijding van de mensen uit de armoede. De moderne heiligen worden ze genoemd. Die kruisen, met foto's, werden als beelden door de straten gedragen. Als je dat ziet, realiseer je je dat het geloof en het leven daar één zijn.

We hebben ook wel een beetje invloed gehad op het hele gebeuren. We zeiden dat ze natuurlijk niet alleen stil moesten blijven staan bij de dood van Christus, maar dat ze ook moesten geloven in de overwinning van het lijden. Dat dat lijden niet hóeft. Met Pasen vierden we dat met het symbool licht. Er is weer licht in de duisternis, er is weer hoop, weer leven, weer bevrijding. Een zo groot mogelijke kaars werd aangestoken. Het teken van Christus en van ons: we zullen overwinnen! Iedereen kreeg zelf ook een kaarsje en met dat brandende kaarsje liepen ze terug door de straten naar hun eigen wijk. In hun eigen wijk staken ze dan weer een grotere kaars aan als teken van hoop.'

Individueel leed

Hoe was de overgang van Brazilië naar het hartje van Rotterdam?

Zuster Rosa: 'De overgang was vrij groot. In Brazilië was ik iemand, herkenbaar voor de mensen. In Rotterdam ga ik op in de massa, anoniem als één van de vele Rotterdammers. Ik sta nu aan de andere kant van de balie,

tussen de mensen. Het leven van gekleurde migranten is hard. In een puntenstelsel en papierwinkel zijn ze niet thuis. Vaak kunnen ze het tempo niet bijhouden. Er is weinig plaats voor gevoelens. Dit schept vervreemding in de gezinnen en vooral eenzaamheid. In Rotterdam bestaat een groot deel van mijn taak uit het samen met de mensen zoeken naar oplossingen. Huisbezoek is zeer belangrijk.'

Pater Pedro: 'Na enkele jaren in Brazilië gewoond te hebben, voelde ik dat ik steeds meer een van hen was geworden. De overgang naar Nederland was wel weer groot. Toch voel ik een grote liefde in mij groeien voor de mensen hier. Het leed van de Kaapverdianen is niet minder dan dat van de Brazilianen. Het is alleen vaak minder zichtbaar en het heeft meer een individueel karakter.'

Tussenstation

'Af en toe is het zo uitzichtloos. Hoewel er in Nederland geen probleem is of er is een instantie voor, vallen toch veel mensen uit de boot. Ik kan de situatie van de mensen meestal ook niet veranderen, ik ben tenslotte geen professionele hulpverlener. Wel luister ik naar de verhalen van de mensen. Voor zowel de mensen als voor mij betekent dat veel.'

Zuster Rosa: 'Het gaat om de manier waarop je betrokken bent. Je probeert je te verplaatsen in hun situatie, ook al heb je verder geen oplossingen. Het is belangrijk dat de professionele hulpverleners de mensen werkelijk begrijpen. We proberen ze daarbij te helpen, we proberen soms te verwoorden wat de mensen willen zeggen. Je moet het vertrouwen aan beide kanten waarmaken.'

Pater Pedro: 'Zuster Rosa fungeert vaak als tussenpersoon tussen de migranten en de Nederlandse instanties en hulpverleners. Een belangrijk tussenstation, vanwege de taal en het vertrouwen dat ze heeft. De mensen moeten voorbereid worden op onze samenleving, de sfeer, dat koele, dat zakelijke. Deze parochie is dus naast een parochie ook een steunpunt en een trefpunt.'

Eigen cultuur terugvinden

Welke activiteiten worden binnen de parochie georganiseerd?

Zuster Rosa: 'Toen we in 1978 een eigen plek kregen, hebben we wat cursuses opgezet, taal- en naaicursusjes, kinderclubs, voornamelijk om de mensen bij elkaar te brengen. Later probeerden we via onze activiteiten de zelfstandigheid, de zelfwerkzaamheid en ook de saamhorigheid te bevoor-

deren. De toenmalige pater stimuleerde de mensen sterk om te zoeken naar hun eigen Kaapverdiaanse wortels en cultuur die weggeduwd waren door de Portugese overheersing, waarvan ze in 1975 bevrijd zijn. Momenteel zijn er in onze parochie veel groepen die zo goed als zelfstandig zijn. Onze laatste aanwinst is een scouting-groep, die geheel zelfstandig is.'

Pater Pedro: 'Er is ook een liturgiegroep, maar die is nog in een beginstadium. Samen proberen we vorm te geven aan de zondagsdiensten. Soms gaat het nog moeizaam. In Brazilië waren we verder. De mensen waren zelfwerkzaam. Hier ontbreekt het nog aan vorming en aan vertrouwen in elkaar om de touwtjes zelf in handen te nemen. Soms denk ik dat ze ons als blanken makkelijker accepteren dan hun eigen mensen. Dat zijn dingen die pijn doen.'

Teruggefloten

'Er is een jeugdgroep, bestaande uit 15 jongeren, waar veel over dit soort dingen gepraat wordt. Ze zijn goed bezig en denken over de dingen na. Je bent blij dat ze er zijn en tegelijk bang dat ze worden teleurgesteld omdat we de dingen niet zo snel kunnen veranderen als zij willen.'

Daarnaast is er een andere jeugdgroep, voor jongeren van 17 jaar en ouder, die zich een jaar lang hebben voorbereid op het vormsel. We hadden met enkele mensen van het team een programma voorbereid om hen op het vormsel voor te bereiden, maar al gauw bleek dat wij er met onze ideeën helemaal naast zaten. Ze wilden niet over het geloof of over de kerk, maar over zichzelf en over hun leven praten. We waren totaal verkeerd bezig en werden teruggefloten. We zijn naar hen gaan luisteren. Mijn God, wat een problemen. Zij droegen de onderwerpen aan en samen probeerden we vanuit een christelijke visie hiermee om te gaan, een antwoord erop te vinden. Veel persoonlijke problemen: relatieproblemen, integratieproblemen, identiteitsproblemen, problemen ten gevolge van illegaliteit en van de zogenaamde legalisatiehuwelijken.'

Leven is doen

Zuster Rosa: 'De Kaapverdianen komen uit een tijdloze cultuur, waar leven is *doen*. Wij zijn zo verbaal, terwijl zij in het dialogeren gewoon niet sterk zijn. Je merkt gelukkig steeds meer dat ze op zoek gaan naar wat van hen is. We proberen daar ook vanuit de parochie naar toe te werken. Er is plaats voor eigen initiatief en plaats voor het uitpakken van hun eigen religieuze bagage.'

Pater Pedro: 'Als je je erin verdiept, ontdek je veel rijke geestelijke waarden. Ze hebben hele sterke familierelaties. We hoeven bijvoorbeeld geen ziekenbezoekgroep op te zetten, dat doen ze allemaal zelf. Kaapverdianen hebben een zekere trots, ook al laten ze het niet altijd merken. Ze zullen zich niet gauw Nederlander voelen. Er wordt ons vaak gezegd dat het beter is om niet een aparte migranten-parochie voor Kaapverdianen aan te houden, want dat zou hun integratie in de Nederlandse samenleving en in de Nederlandse kerk tegenhouden. Maar ze moeten zichzelf kunnen blijven. Dan pas kunnen ze echt integreren.'

Begrafenisritueel

'Die rouwverwerking bij hen is indrukwekkend mooi. Als iemand is overleden, stroomt het huis vol. Men geeft elkaar een hand, gaat zitten en zwijgt, urenlang. Er wordt gesnikt, soms zo hard dat de burens komen klagen. Echt geweeklaag.'

Zuster Rosa: 'Ze huilen op een bepaalde melodie. Daar klinkt een stukje levensgeschiedenis doorheen. Men verhaalt wat de overledene gedaan heeft, hoe goed de overledene was, enz.'

Pater Pedro: 'Dat duurt een paar dagen en dan gaan we naar de kerk. De kerk is altijd te klein. De Kaapverdianen komen, ook als ze de overledene niet zo goed kennen. De overledene is een van hen. Soms wordt er daarna nog zeven dagen gebeden en dan is het afgesloten. De mensen hebben tijd gehad om te rouwen, om het verdriet te verwerken. Vaak is er veel verdriet. Het grijpt hen aan. Ze verbergen hun verdriet niet, zoals wij Nederlanders dat wel doen. Ze gooien het er helemaal uit en zijn het daardoor ook eerder kwijt, terwijl wij vaak jaren bezig zijn met rouwverwerking. Ik zie vaak hele scènes op het kerkhof: mensen willen in het graf springen, vallen flauw, slaan met handen en voeten op de doodskist, enz.'

Batuqui

Speelt het geloof, de godsdienst, hierbij een rol?

Pater Pedro: 'Helaas is hun godsdienst vaak helemaal verwesterd. Als je bij ons in de kerk komt, zal je dat nog weleens kunnen tegenvallen. Het is tijdens de diensten heel stil, bijna zoals in de Nederlandse kerken. Je verwacht eerder iets van dans en ritmische muziek, zoals in Zuid-Afrika. Maar dat is er niet bij. Eeuwenlang is het natuurlijk verboden geweest om zuiver Afrikaanse elementen in de liturgie en kerkmuziek toe te laten. Het is Europees of Portugees. Laatst heb ik bij een uitvaart een cassettebandje

gedraaid met Kaapverdiaanse muziek. De familie had me gezegd dat de overledene, een jonge onderwijzeres, erg veel hield van "Morna's". Het is zeer speciale Afrikaanse muziek, waarbij het gaat om afscheid, heimwee en verdriet. Toen de muziek in de kerk klonk, begon iedereen te snikken. Er besetaat in Kaap-Verdië ook een prachtige dans, de "Batuqui" genaamd. Op Kaap-Verdië was deze dans door de Portugezen verboden, omdat ze het een immorele dans vonden. De Kaapverdianen hebben de dans gedurende de eeuwen in het geheim doorgegeven. En nu dansen ze 'm weer.'

Zuster Rosa: 'Je ziet ze soms wel eens in het park dansen, maar in de kerk weer niet. Ze zijn nog duidelijk zoekende. Ze zijn hier ook nog niet zo lang, misschien 25 jaar.'

Tekenen van deze tijd

Pater Pedro: 'Er is binnen onze gemeenschap nog een heel sterke groep die uit Europa naar Kaap-Verdië is overgebracht, zoals naar vele landen, het Maria Legioen. Een internationale organisatie met heel strikte regels en structuren, die weinig aangepast zijn aan de tijd. Het zijn ± 50 leden, allemaal doodgoede mensen die zich laten leiden door een handboek met regeltjes tot in de kleinste details. De mensen volgen alles heel strikt. Het gaat eigenlijk tegen hun gevoelens en cultuur in, maar ze menen dat ze het moeten volgen. Het is zo'n legalistisch geloof dat aan de tekenen van deze tijd en de eigen cultuur voorbijgaat.'

Zuster Rosa: 'Het ligt allemaal een beetje in de geheime sfeer. De scoutinggroep is hier trouwens min of meer door ontstaan. Een speciaal voor de Kaapverdiaanse kinderen opgerichte Scoutinggroep. Er wordt in deze groep veel aandacht besteed aan de eigen cultuur, waar ze vandaan komen.'

Pater Pedro: 'We waren bezorgd over het feit dat de ouders hun kinderen ook op die weg wilden zetten. Later zou dit een averechtse werking kunnen hebben, als de kinderen groot zijn. Dat legalistisch volgen van het Maria Legioen spreekt hun dan zeker niet meer aan. Gelukkig is er voor de kinderen een andere weg gevonden, de Scouting dus, waarin ze door een spel van verkenning op een veel natuurlijker manier leren om iets voor elkaar over te hebben, om dienstbaar te zijn en op te groeien tot volwassen christenen.'

Vreemde verschijnselen

Zuster Rosa: 'Wat momenteel nogal toeneemt en wat ons zorgen baart, is het terugvallen in angst voor en verdriet om (de geest van) gestorven familieleden. Daardoor ontstaan spanningen die tot vreemde verschijnselen kunnen leiden. Je zou de mensen daar graag van willen bevrijden, maar we moeten daar nog een weg naartoe vinden. Het zit dieper en eindigt vaak in een psychiatrische behandeling. Er komen dikwijls schuldgevoelens bij, welke ze op hun manier afkopen met het laten lezen van missen en opsteken van kaarsen. Met bepaalde ceremonies zoals zegeningen en biechtcelebraties proberen we hen daarin tegemoet te komen, en vooral gesprekken. Tradities zijn overigens heel belangrijk. Naast de biechtcelebratie nemen bijvoorbeeld ook eucharistieviering en bedevaart een belangrijke plaats in.'

Oude tradities opnieuw invullen

Vergeleken met Brazilië, waar u de mensen hielp de bijbel te ontdekken, bent u in Rotterdam meer gericht op het helpen ontdekken van de eigenheid van de mensen.

Pater Pedro: 'Ja, zo zou je het kunnen zeggen. De mensen helpen zichzelf te vinden, de wortels waar ze vandaan komen.'

Zuster Rosa: 'Je ziet wel dat de mensen meer en meer ertoe komen over alles na te denken, over de kinderen, over het geloof. Maar er komt ook grotere eenzaamheid. Een aantal Kaapverdianen gaat naar de Jehova's Getuigen, waar ze op een heel andere manier met de bijbel omgaan.'

Pater Pedro: 'Daar zijn we wel bang voor, de opkomst van het fundamentalisme, ook in de katholieke kerk. De godsdienst wordt dan wereldvreemd, alsof het geloof niets met de wereld en het leven te maken heeft. Het gaat in tegen de cultuur van de Afrikaan.'

Zuster Rosa: 'Het is denk ik belangrijk dat de oudere Kaapverdianen wat meer vertellen over de authentieke Kaapverdiaanse cultuur. Kennis van hun eigen culturele achtergrond zal de jongere generaties sterker maken.'

Hijme Stoffels

De evangelische uitdaging

Theologie en kerk in de niet-westerse cultuur vormen een uitdaging voor de kerk in de moderne westerse samenleving. Maar ook in de westerse cultuur zijn er (pre- en postmoderne) religieuze bewegingen die door een vanzelfsprekende omgang met het geloof, het transcendente, de moderne christen iets kunnen zeggen. De New Age-beweging en de evangelische beweging zijn hier voorbeelden van. Aan de godsdienstsocioloog **Hijme Stoffels** vroeg de redactie op welke manier laatstgenoemde beweging de gesecculariseerde christen kan uitdagen. Om deze vraag goed te beantwoorden, is grondige kennis van de evangelische beweging noodzakelijk. Stoffels begint dan ook met een inventarisatie van wat Nederland op dit terrein te bieden heeft.

Eens christenwensch

In mijn verzameling evangelische geschriften bevindt zich een liederenbundel voor soli en gemengd koor, *De Gouden Harp* geheten, uit het begin van deze eeuw. Een der liederen draagt de schone titel 'Eens christenwensch'. En wat is dan wel de wensch eens christen, volgens de tekstdichter van *De Gouden Harp*? Is dat soms gerechtigheid, vrede of heelheid van de schepping, een en ander in overeenstemming met de richtlijnen van het conciliair proces? Of is dat wellicht 'een doorleefde solidariteit met de strijd om vrijheid en gerechtigheid in de Derde Wereld', zoals de redactie van *Wereld en Zending* dat graag zou zien?¹ Ach welnee, de ware christen wenscht zich iets gansch anders:

*Heer, geef me een hart tot Uwen lof,
 Een hart, verlost en blij.
 Een hart, gereinigd in Uw bloed,
 Vergoten ook voor mij.
 Een teeder, onderworpen hart,
 Waarin Gij, Heiland, woont,
 Waar Gij alleen bevelen geeft,
 Waar Gij, waar Gij slechts troont.
 Een need'rig en zachtmoedig hart.
 Dat zich oprecht betoont:
 Dat in 't geloof verbonden is
 Aan U die daar in woont.²*

In het tweede couplet wenst de christen zich tevens nog een 'gansch vernieuwd', een 'volmaakt', een 'oprecht', een 'geheiligd' en een 'rein' hart, doch dat zal na voorgaande strofen weinig verbazing meer wekken. In een notedop bevat dit lied datgene waar het bij evangelische christenen allemaal om draait: het door God vernieuwde hart van de individuele mens. Al het andere – inzet voor de naaste, een vernieuwde kerk, 'doorleefde solidariteit' met de nood van de wereld – kan daar zeker nog wel bij komen, maar hier ligt het scharnierpunt: individuen dienen zich allereerst tot Jezus Christus, hun Heiland, te bekeren. Zonder een persoonlijke wedergeboorte in de Geest zal elke inspanning voor de wereld – hoe nobel en onbaatzuchtig ook – verstoken blijven van werkelijke zin en betekenis, zo menen de evangelischen. Voor progressieve christenen is de politieke opstelling de toetssteen om te bepalen wie hun bondgenoten zijn en wie niet, voor evangelische christenen is dat de aan- of afwezigheid van een persoonlijke relatie met Christus, de levende Heer.

1 Evangelischen

Wie zijn evangelisch?

'Evangelisch' of 'evangelikaal' is een lastig af te bakenen begrip. In engere zin denkt men hier aan de zogeheten *vrije groepen en gemeenten* die zich de afgelopen eeuw, maar vooral de laatste decennia, naast de traditionele reformatorische kerken hebben ontwikkeld: het Leger des Heils, de Vergadering van Gelovigen, Pinkstergemeenten, Volle Evangeliegemeenten en wat dies meer zij. In ruimere zin duidt men met 'evangelisch' al diegenen binnen of buiten de traditionele kerken aan die het gezag van de bijbel, de persoonlijke relatie met Christus en het geloofsgetuigenis hoog in het vaandel hebben geschreven. Deze christenen herkennen zich in organisa-

ties als de Evangelische Alliantie, de Evangelische Omroep, de Evangelische Zendings Alliantie, Youth for Christ, de Stichting Opwekking, Het Zoeklicht (van wijlen Johannes de Heer) en vele tientallen andere op het terrein van zending, evangelisatie, toerusting en hulpverlening.³ Tot die organisaties kunnen zich ook gereformeerden, hervormden en zelfs rooms-katholieken aangetrokken voelen. In de eerste, engere betekenis van het woord gaat het naar schatting om 100 000 à 125 000 gelovigen, in de tweede, ruimere betekenis, komt men al gauw in de buurt van een half miljoen. Ik zou de evangelische beweging in Nederland willen typeren als een bont geheel van groepen, organisaties en individuen van orthodoxe signatuur die via missionaire activiteiten een geestelijke en morele transformatie van individuen, kerken en maatschappij nastreven. De beweging roept individuen op tot bekering en levensheiliging, zij wekt kerken op tot vernieuwing en groei en zij houdt de samenleving voor dat haar enig heil gelegen is in een terugkeer naar Gods geboden.

De Grote Opdracht

Een van de belangrijkste redenen waarom pinkstergroepen, onafhankelijke gemeenten en evangelische organisaties de laatste decennia gegroeid zijn, is te danken aan hun actieve inzet voor het winnen van zielen, een activiteit waarvoor men zich in het geheel niet schaamt, dit in tegenstelling tot de overgrote meerderheid van de vaderlandse christenheid.⁴ Van het muziekkorps van het Leger des Heils tot het straattheater van Jeugd met een Opdracht, van de deur-tot-deur evangelisatie tot de elektronische prediking, geen wettig middel wordt geschuwd in de verspreiding van de blijde boodschap, of, zoals ik een keer in het gebouw van de Evangelische Omroep las: 'Met de middelen van morgen de boodschap van gisteren brengen in de wereld van vandaag'. De op Amerikaanse leest geschoeide landelijke evangelisatie-actie *Er is hoop* van het toenmalige Instituut voor Evangelisatie (nu Agapè geheten) ligt menig kerkelijk functionaris nog vers in het geheugen en zwaar op de maag. 'Herevangelisatie van Nederland' is het nieuwste motto van de evangelische beweging. IJverig werkt men aan de vervulling van de Grote Opdracht om voor het jaar 2000 alle volken op aarde met het evangelie bereikt te hebben.⁵

Religieuze virtuozen

Uit eigen onderzoek onder aanhangers en sympathisanten van een aantal evangelische organisaties komt het beeld naar voren van een groepering van gelovigen voor wie de orthodoxe leerstellingen van het protestantisme een vanzelfsprekend fundament vormen.⁶ Zoiets als 'religieuze verlegen-

heid' – de term die de redactie als leidraad voor dit themanummer heeft gekozen – moet de evangelischen zeer vreemd in de oren klinken. Veelal uitgaand van een persoonlijke bekering spreken zij van een zeer intieme en frequente omgang met God. Tevens kenmerken zij zich door een indringende godsdienstige praxis, die tot uitdrukking komt in persoonlijk bidden, bijbellezen, zingen en getuigen, het veelvuldig deelnemen aan kerkdiensten, samenkomsten, bijbelstudie- en gebedsgroepen. Voor velen komen daar de charismatische geloofsuitingen nog bij: gebedsgenezing, tongentaal en profetie. Ik heb hen derhalve op grond van deze intensieve geloofspraxis *religieuze virtuozen* genoemd.⁷

In het dagelijks leven laten zij zich bij hun beslissingen leiden door wat de Heer naar hun mening van hen vraagt. Vooral op het terrein van de micro-ethiek geeft de Schrift volgens hen duidelijke richtlijnen. Alles wat het door God ingestelde huwelijk kan bedreigen – echtscheiding, buitenechtelijke seksuele relaties, homoseksualiteit en pornografie – wijzen evangelische christenen onder verwijzing naar de Heilige Schrift categorisch van de hand. Vanwege de integriteit van het door God geschonken leven hebben zij grote moeite met het accepteren van vrije abortus, euthanasie en genetische manipulatie.

Onderlinge verscheidenheid

Men kan de Nederlandse evangelischen overigens niet als een gesloten groepering met sterk uniforme opvattingen kenschetsen. Onderlinge verschillen doen zich blijkens het onderzoek onder andere voor op het terrein van de schriftbeschouwing, de eindtijdverwachting, de macro-ethische en politieke opvattingen. Grofweg kan men onder evangelischen een linker- en een rechtervleugel onderscheiden, met daartussen een grote groep gematigden. Het zou onjuist zijn hen allen in de hoek van fundamentalisten en conservatieven te willen situeren. Zeker niet alle evangelischen lezen de bijbel als een historisch onfeilbaar boek. Oog is er bij sommigen voor bepaalde tijdgebonden aspecten van de bijbelse boodschap. Opvallend is bijvoorbeeld de groep 'radicale' evangelischen, die net als andere evangelischen het gezag van de Schrift, de persoonlijke bekering en het missionaire getuigenis van groot belang acht, doch daarnaast sociale actie en inzet voor structurele veranderingen in de maatschappij hoog op haar prioriteitenlijstje heeft staan. De spoedige verwachting van Christus' wederkomst maakt bij hen voorzichtig plaats voor een theologie die nadruk legt op het Koninkrijk Gods en het rentmeesterschap van mensen met betrekking tot de aarde, inclusief de bezorgdheid om kernbewapening, milieu en onrechtvaardige structuren. Men treft deze opvattingen vooral aan bij de lezers van het opinieblad Reveil, doch ook wel onder de aanhang van organi-

saties als Youth for Christ en De Navigators.

Sociologisch plaatje

Ten onrechte menen sommigen dat het bij evangelischen zou gaan om een groep gelovigen met een laag opleidingsniveau, een beperkt blikveld en een hoge leeftijd, voornamelijk woonachtig op het platteland. Een en ander in de (wellicht geruststellende?) overtuiging dat een traditioneel en ongeschokt geloof zich voornamelijk nog zou manifesteren bij maatschappelijk achtergebleven groeperingen. De werkelijkheid is anders. In feite is het niet goed mogelijk hen, gezien de onderlinge verscheidenheid, in sociaal opzicht te lokaliseren. Als zich in vergelijking met de totale Nederlandse bevolking al significante afwijkingen voordoen, is het naar 'boven' toe. Qua opleidingsniveau en beroepsprestige steken evangelischen enigszins boven de 'gemiddelde Nederlander' uit. Ze zijn naar verhouding wat meer woonachtig in forensengemeenten en steden tot 100 000 inwoners en wat minder op het platteland en de grote steden. Meer dan de helft woont in de randstadprovincies. Evangelischen zijn eerder kosmopolitisch dan lokalistisch ingesteld, meer gericht op nationale en internationale verbanden dan op de eigen, directe woonomgeving. Het gaat hier zeker niet om een vergrijzende bevolkingsgroep. Evangelische bewegingen zijn succesvoller in het bereiken van jongeren dan progressief-christelijke basisgroepen en kritische gemeenten. Een typisch 'volkse' beweging is de Nederlandse evangelische beweging momenteel niet bepaald, al hebben veel opwekkingsorganisaties en onafhankelijke gemeenten hun oorsprong wel in kringen van arbeiders, handwerkslieden en kleine zelfstandigen.⁸ De huidige deelnemers aan de evangelische beweging zijn werkzaam in moderne beroepen, veeleer in dienstverlening, onderwijs en informatica dan in de industrie, het midden- en kleinbedrijf of de agrarische sector.

In zeker opzicht vertoont de evangelische beweging zelf moderne trekken met haar nadruk op het individu, op persoonlijke keuze en vrijwillige toetreding en op de betrekkelijkheid van traditionele kerkelijke scheidslijnen. Ondanks haar cultureel-godsdienstige protest tegen enkele vermeende uitwassen van maatschappelijke moderniteit, stelt zij de economische orde niet ter discussie, noch het rechtssysteem, noch de parlementaire democratie, noch de gezondheidszorg, noch het stelsel van sociale zekerheden, noch de moderne communicatie-systemen.

Vijf belangrijke kenmerken

Het geheel overziend, springen evangelischen er op een vijftal punten uit: hun sterk orthodoxe geloofsovertuigingen, hun persoonlijke vroomheid,

hun exclusieve heilopvatting (alleen door overgave aan Christus is redding mogelijk), hun missionaire gedrevenheid en hun micro-ethische conservatisme (huwelijk, gezin, abortus). Tussen deze vijf zaken bestaat tevens een duidelijk verband: naarmate evangelischen er orthodoxere opvattingen op na houden, zijn zij godsdienstig actiever, stellen zij zich jegens andersgelovigen exclusiever op, benaderen zij andersdenkenden vaker met een geloofsgetuigenis en betonen zij zich op micro-ethisch terrein conservatiever. Binnen de evangelische beweging zijn leden van pinkstergemeenten het meest orthodox, 'vroom', exclusivistisch, getuigend en conservatief en (synodaal) gereformeerden het minst, doch ook zij stijgen in genoemde opzichten nog altijd verre uit boven het gemiddelde kerklid in Nederland.

2 De uitdaging

Ongemakkelijk

De evangelische beweging is uitdagend. Er gaat een appèl van de beweging uit dat doorgaans persoonlijker en indringender is dan het appèl van bijvoorbeeld het conciliair proces. Niemand van de oecumenische beweging heeft mij tenminste ooit persoonlijk aangesproken op mijn gebrek aan inzet voor gerechtigheid, vrede en heelheid der schepping, terwijl daarentegen mijn schamel geloofsleven vaak genoeg door evangelischen tegen het Licht gehouden is. In die zin betonen de laatsten zich minder aangepast, minder beschaafd en burgerlijk.

Evangelische bewegingen zijn succesvoller in het bereiken en mobiliseren van mensen dan bijvoorbeeld progressief-christelijke stromingen. In dat verband is het tekenend dat oecumenische jongerendagen hooguit een paar honderd jongeren trekken, terwijl de Evangelische Omroep, Youth for Christ en Jeugd met een Opdracht jaarlijks vele duizenden jongeren op de been brengen. Opgetogen deed men in oecumenisch Nederland over de 20000 deelnemers aan de landelijke Kerkendag in september 1989. Elk jaar krijgt echter de Stichting Opwekking in haar eentje een groter aantal christenen bijeen op haar meerdaagse Vierhouten-conferenties.

Bescheidenheid

Hoe moet de, zoals de redactie het noemt, 'tot op zekere hoogte gesecculariseerde' christen, die 'sober' met geloof omgaat op het verschijnsel 'evangelische beweging' reageren? Voor eigen gemoedsrust is *hooghartig negeren* waarschijnlijk de gemakkelijkste en gerieflijkste oplossing. De betrekke-

lijk geringe omvang en invloed van de beweging in Nederland staat dat ook toe. Bovendien nodigen de morele kruistochten tegen abortus en pornografie van sommige evangelischen niet altijd uit tot een serieus gesprek. Toch blijft er iets knagen. De geringe successen van de oecumenische beweging, de terugloop in ledentallen van de grote kerken, de alom gevoelde geloofswijfel en het ontbreken van een zeker élan, nopen progressieve en moderne christenen tot enige bescheidenheid. De evangelische beweging heeft meer oog voor het unieke karakter van de bijbelse boodschap en voor – letterlijk – het levensbelang dat met persoonlijke overgave aan Christus gemoed is.

Eigen grondstellingen heroverwegen

De evangelische beweging daagt andere christenen ertoe uit de eigen grondstellingen nog eens grondig te herbezien en te heroverwegen: in hoeverre red je het zonder een vastomlijnd geloof, zonder persoonlijke overgave, zonder een zeker exclusivisme, zonder een actief getuigenis en zonder een eigen, van niet-christenen afwijkend waarden- en normenstelsel? Ik heb echter zo mijn twijfels bij de bereidheid van 'sobere' christenen om zich door evangelischen te laten uitdagen. Het lijkt toch voor velen een stap terug naar een vaderhuis dat men voor zijn gevoel al jaren geleden heeft verlaten.

Uit de verte komt een stemmig gezang mij tegemoet. Hoor ik daar niet een evangelisch koor mij, arme zondaar, vertroostend toezingen?

Gaat gij gebukt, door zorg gedrukt?

Leg dan uw lasten neer!

Tob niet langer voort, vertrouw op 's Heren Woord.

Hij hoort uw beê en schenkt u vree

in liefde eind'loos teer.

Zo gij slechts kunt geloven,

niets is onmoog'lijk meer!⁹

1 Zie het Ten geleide in *Wereld en Zending* 15 (1986), blz. 28r.

2 *De Gouden Harp*, Chr. Evang. Liederenbundel, gecomponeerd door A.H. Bähler, Rhenen 1906, blz. 2-3.

3 Zie voor een uitgebreid overzicht van evangelische groepen en organisaties de jaarlijks verschijnende *Gele Gids* van de Stichting Opwekking te Putten.

4 Zie voor een analyse van de evangelische

groei met name S.J. Vellenga, *Een ondernemende beweging: de groei van de evangelische beweging in Nederland*, Amsterdam 1991.

5 Zie J. Fountain (red.), *Het kan!*, Hoornaar 1987.

6 Te weten: de Evangelische Alliantie, De Navigators, Youth for Christ, de Stichting Maandblad Reveil, Jeugd met een Opdracht en Youth for Christ Nederland. Zie H.C. Stoffels, *Wandelen in het licht: waarden, geloofsovertui-*

gingen en sociale posities van Nederlandse evangelischen, Kampen 1990 en S.J. Vellenga, a.w.

7 De uitdrukking is afkomstig van de Duitse socioloog Max Weber (1864-1920).

8 Zie bijv. P. van der Laan over de pinksterbeweging in Nederland: 'Historisch overzicht'. In: *Religieuze bewegingen in Nederland* (1990), nr. 20, blz. 9.

9 Lied 519, 2e couplet uit de zangbundel

Glorieklokken.

Dr. H.C. Stoffels (1952) is als godsdienstsocioloog verbonden aan de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam, alwaar hij in 1990 promoveerde op een studie naar waarden, geloofsovertuigingen en sociale posities van Nederlandse evangelischen.

René Munnik

De 'nieuwe spiritualiteit': een uitdaging?

Hoe komt het dat mensen in onze samenleving zich aangetrokken voelen tot het New Age-denken? Wat heeft de New Age-beweging wat bijvoorbeeld de kerken niet hebben? René Munnik verkent op grondige en kritische wijze het terrein van de New Age-beweging. Is het wenselijk dat theologie en kerk belangrijke aspecten van de New Age-spiritualiteit zouden assimileren? Welke mogelijkheden zijn daarvoor concreet aan te geven? De auteur eindigt zijn artikel met een begin van een missionair antwoord.

Gemene deler

Er breekt een Nieuw Tijdperk aan. De tijd is rijp voor een fundamentele omslag, en wij zijn getuigen en medespelers. In die komende tijd zullen de 'zachte krachten' van het universum – harmonie en liefde – het harde geweld van de technische rationaliteit overmeesteren. De berekenende en beheersende houding, die geleid heeft tot een verpest milieu, een verpauperde Derde Wereld en spiritueel onvolgroeide westerse mensen, zal een einde nemen. In dat Nieuwe Tijdperk zal de mens zichzelf als microkosmos herontdekken, zijn sluimerende mogelijkheden ontwikkelen en als zodanig weer in staat zijn om in een integraal/intuïtief contact te komen met de kosmos om zich heen, met de natuurwezens, met de eigen vroegere incarnaties, met wezens van andere werelden inclusief de mythische. En de weg daartoe zal gaan via de oosterse mystiek, de hermetische en esoterische tradities, de mythen of de quantumfysica.

Met deze profetisch klinkende woorden probeer ik de grootste gemene deler weer te geven van wat men wel de *New Age*-beweging of -spiritualiteit

pleegt te noemen. Er bestaat zo'n beweging. In iedere middelgrote boekhandel vind je – meestal onder het bordje 'filosofie' – een redelijk assortiment geschriften met deze of een aanverwante strekking. Ze vinden gretig aftrek; genoeg in ieder geval dat er zich gespecialiseerde uitgeverijen en tijdschriften ('Bres', 'Prana', 'Kaos', 'De Ronde Tafel') hebben kunnen ontwikkelen. Daarnaast schieten diverse centra, waarin dit besef wordt concreetiseerd in diverse praktijken, als paddestoelen uit de grond; centra voor 'de Nieuwe Tijd', voor 'bewustzijnsverruiming', voor 'intuïtieve psychologie', et cetera. De programma's en cursussen die daarin aan bod komen gaan niet mank aan veelzijdigheid. De publicist P. v. Zoest geeft die bonte verzameling als volgt weer: Hatha Yoga, Zen, Tai Chi, polarietsmassage, bio-energetica, spiritual healing, psychosynthese, rebirthing, zelf-herkenning door dromen, astrodrama, schouwen in vorige levens, Sacred Dance, Kleuren-Klanken-Kruiden-Kristallen, vasten en meditatie, biologisch tuinieren, vegetarisch en macrobiotisch koken.¹

Variaties op één thema

Er bestaat zo'n beweging met een niet te onderschatten betekenis. Of liever: er bestaat zo'n *trend* of denkstroming. Maar er is moeilijk vat op te krijgen omdat ze maar zeer vaag gedemarqueerd is. Dat geldt allereerst voor de inhoud van het New Age-gedachtengoed. Die inhoud is uiterst divers. Dat wordt ook al duidelijk uit het hierboven gegeven rijtje van thema's. Lang niet alle New Age-geschriften richten zich expliciet op de overgang naar de Nieuwe Tijd en als ze dat wel doen, dan wordt die omslag op vele wijzen gethematiseerd; ze zou plaatsvinden op grond van samenhangen met astrologische principes (de aanvang van het Aquariustijdperk), op grond van een verborgen samenzwering van ingewijden in een geheime leer, op grond van een soort *Seinsgeschichte*, of op grond van ons vermogen en onze wil tot 'inzicht'. Ook wanneer het gaat om de toegang tot het verruimd bewustzijn of die nieuwe spiritualiteit worden er vele verschillende antwoorden gegeven: via mythische wezens, vorige levens, het gedrag van sub-atomaire deeltjes, occulte verschijnselen, oosterse mystiek... Door deze diversiteit krijgt de New Age-trend het karakter van een bonte kermis-achtige verzameling van zienswijzen in een onderling zeer los verband. Nu is het opvallend dat deze disparate zienswijzen onderling hand in hand blijken te kunnen gaan; ze leiden zelden tot 'leerstellige' discussies. De reden daarvan ligt in een gemeenschappelijke karakteristiek van al deze zienswijzen op zichzelf. Die karakteristiek zou je kunnen uitdrukken als: de gerichtheid op 'verborgen samenhangen' in het universum. Samenhangen tussen mens en natuur/kosmos, tussen lichaam

en geest, tussen mystiek en fysica, tussen de levenden en de doden, tussen mineraal en biografie. Deze holistische occupatie met de samenhangen blijkt op haar beurt in staat om al die verschillende en op het eerste gezicht disparate onderwerpen uit het New Age-denken te zamen te houden; naar de letter mogen ze dan wel een 'lappendeken' lijken, vanuit de holistische intuïtie vormen ze onderling weer een samenhang van elkaar aanvullende variaties op één thema: de universele samenhang van alle dingen zelf. M. Ferguson spreekt in dit verband van een *Aquarian conspiracy* (samenzwering, lett. samen-ademing),² op diverse plaatsen in de wereld en op diverse culturele gebieden zouden zich onafhankelijk van elkaar verschillende en convergerende initiatieven ontplooiën, vanwaaruit zich het Nieuwe Bewustzijn zou gaan ontwikkelen.

Niet alleen de inhoud van het New Age-denken is vaag gedemarqueerd; hetzelfde geldt voor de sociale identificatie van degenen die zich met dit gedachtengoed engageren. Afgezien van de 'materiële' neerslag ervan in boeken, tijdschriften, uitgeverijen, centra en incidentele initiatieven, kun je nauwelijks spreken van een of meerdere welomschreven instituten, waarvan je op een of andere wijze 'lid' zou kunnen worden. Dat geldt zelfs voor de geoliede organisatie van de Transcendente Meditatie. Veeleer draagt het geheel het karakter van een 'markt' met een gevarieerd aanbod van levensoriëntaties. Degenen die zich daardoor aangesproken weten kunnen het laten bij een vluchtige 'vrijage', maar evengoed kan men de eigen levensstijl verregaand inrichten naar de gevonden oriëntatie; door dergelijke meditatie, eetgewoonten, studie, etc.

Motief en grondkarakteristieken van de New Age-spiritualiteit

Het New Age-denken van de huidige tijd komt allerm minst uit de lucht vallen. Zonder al teveel moeite kun je in de negentiende en twintigste eeuw denkstromingen of inspiraties opsporen waarin overeenkomstige elementen terug te vinden zijn. Allereerst in de *Flower Power*-periode uit de zestiger en begin zeventiger jaren met haar vermenging van pop-cultuur, 'alternatief circuit' van Provo en Kabouters, bewustzijnsexperimenten met psychedelica en Transcendente Meditatie. Verder terug vind je elementen ervan in de bewegingen van *Christian Science*, Theosofie, Antroposofie, en de wat schimmige maar onmiskenbare aantrekkingskracht die spiritisme en occultisme aan het begin van onze eeuw hebben gehad op vele intellectuelen. Nog verder terug – in de tweede helft van de vorige eeuw – ligt wellicht het beginpunt bij auteurs als Arthur Schopenhauer en Friedrich Schlegel, die getuigen van een sterke hang naar de mystiek van het Oos-

ten. Een duidelijke drager van deze ontwikkeling, zodat je zou kunnen spreken van een spirituele *traditie*, is er eigenlijk niet. Veeleer zou je moeten spreken over de ontwikkeling van een *motief*, en wel van een tegendraads motief in onze eigen westerse samenleving.

Het ligt voor de hand om dit motief van de New Age-beweging in verband te brengen met een toenemend cultuurpessimisme. De proclamatie van een Nieuwe Era met haar nieuwe bewustzijnstoestand en werkelijkheidsperceptie behelst een duidelijke veroordeling van de huidige westerse cultuur en tevens een veroordeling van wat de westerse mens de laatste eeuwen van zichzelf gemaakt heeft, of liever, wat hij *nagelaten* heeft om van zichzelf te maken. Toch is het niet voldoende om enkel op dit cultuurpessimisme te wijzen om het verschijnsel New Age te begrijpen. De meeste filosofen van onze eeuw hebben zich eveneens uitermate kritisch uitgelaten over onze cultuur, en vaak hadden ze daarbij dezelfde punten als de New Age op het oog, zonder dat zij nochtans ook maar naderen tot een zienswijze die daar verwant aan is. Laten we derhalve de belangrijkste kritiekpunten van de New Age-beweging aan het adres van onze cultuur wat nader bezien.

1. Technische rationaliteit versus extatische ervaring

De gerichtheid op extatische ervaring. De New Age-beweging is uitermate ervaringsgericht. Het praktiseren van yoga, meditatie, macrobiotiek, astrologie etc. wil uiteindelijk een andere en ruimere werkelijkheidservaring ontsluiten. Maar ook het meer 'cerebrale' bestuderen van gnostische, esoterische en hermetische geschriften, met hun vaak uitermate rijke beeldentaal, moet leiden tot een intuïtieve kennis van de werkelijkheid, in het licht waarvan een nieuwe ervaring mogelijk wordt. De gezochte ervaring kun je extatisch noemen in de zin dat ze wil uittreden uit de beperktheid van het geïsoleerde individu. In een soort bewustzijnsverruiming moet het 'eindige ik' overstegen worden. Deze gerichtheid op extatische ervaring staat in schril contrast met het pragmatisme van de technische rationaliteit, zoals die in onze samenleving overheerst. Binnen de technische rationaliteit stelt het 'eindige ik' zich als maat van alle dingen; het kent de werkelijkheid slechts in termen van middelen en doelen binnen een economisch duidingskader.

2. Analytische benadering versus holistische benadering

De New Age-beweging veronderstelt een holistisch wereldbeeld. De vele praktijken en zienswijzen binnen de New Age-spiritualiteit veronderstellen alle een soort eenheid of intieme verbondenheid van alle werkelijkhe-

den. In de alternatieve geneeswijzen wordt de eenheid van lichaam-geest en van mens-kosmos verondersteld, zoals ook in de astrologie. Men ziet analogieën tussen moderne fysica en oosterse mystiek, zodat men veronderstelt dat deze uiteindelijk dezelfde 'monistische' werkelijkheid viseren. Men spreekt over de vele werkelijkheden als manifestaties van de ene oerenergie. In meditatie-technieken poogt men deze ultieme eenheid van alle werkelijkheid als het ware van binnenuit te beleven. Deze holistische benadering vindt een zekere aansluiting bij moderne ecologische inzichten, maar in de grond staat zij wederom in schril contrast met het vigerende analyserende denken. In het Westen is de kennis hoofdzakelijk bepaald als analyse (lett. uiteen-leggen): wij begrijpen de complexe werkelijkheid door haar uiteen te leggen – zeg: te desintegreren – in componenten. Daarmee is onze kennis in principe een aantasting van de heelheid of integriteit van de dingen: *We murder to dissect*. Zo wordt de mens uiteengelegd in lichaam en geest en wordt het lichaam uiteengelegd als een machine in onderdelen, etc. Het New Age-denken verzet zich sterk tegen deze technologisch-analytische of 'reductionistische' benadering van de werkelijkheid.

3. Pluralistisch relativisme versus intuïtieve zekerheid

Men zoekt intuïtieve zekerheid in een soort onmiddellijk 'verstaan' van de dingen. Deze intuïtieve zekerheid is slechts te vinden in een directe ervaring (punt 1) en staat tegenover de afstandelijke en observerende 'verwetenschappelijkte' beschouwing. Juist door een verwetenschappelijkte reductie van onze bestaanservaring kon in onze samenleving een pluralistisch relativisme ontstaan, dat geen vaste grond meer lijkt te kunnen bieden voor een perceptie van de ultieme *zin* van het bestaan; de 'zinverleening' aan de dingen wordt dan het produkt van 'toevallige' historische en culturele ontwikkelingen. Aan dit pluralistisch relativisme opponeert het New Age-denken de intuïtieve zekerheid die, juist vanwege die oppositie, een monistisch karakter draagt (punt 2).

Eerder ruimtelijk dan historisch

In geen van deze drie kritiekpunten staat het New Age-denken alleen. De technische doel-middel-rationaliteit, de fragmentering van onze werkelijkheid en het pluralistische relativisme vormen voor menig hedendaags filosoof en theoloog een steen des aanstoots. Ze vormen als het ware zeer algemene elementen in het huidige *Unbehagen in der Kultur*. De eigenheid van het New Age-denken is dan ook veeleer te zoeken in de kenmerkende antwoorden die men daarop geeft. De extatische ervaring, het monistisch-ho-

listische wereldbeeld en de intuïtieve zekerheid treffen we namelijk bij weinig hedendaagse denkers aan. Veeleer herinneren ze aan zaken als gnostiek, esoterie en hermetiek. Juist dit anachronistische en ahistorische perspectief duidt op het monistisch karakter ervan. Je zou kunnen zeggen dat het New Age-denken eerder 'ruimtelijk' dan 'historisch' georiënteerd is; het ziet de werkelijkheid niet allereerst als het avontuur van de geschiedenis, maar als een netwerk of eenheid van (verborgen) samenhangen die er altijd reeds is en waarvan wij vervreemd zijn. In een soort 'hogere kennis' of 'bewustzijnsverruiming' – in een soort gnosis – kan die samenhang voor de mens ontsloten worden en hervindt hij de harmonie met het universum en met zichzelf.

De ambivalentie van de New Age-spiritualiteit

Het New Age-denken is in zijn kritiek op de moderne samenleving niettemin een kind van zijn eigen milieu, en kan zich dus ook niet aan diezelfde samenleving onttrekken. Zo'n opmerking is een gemeenplaats, want ze geldt voor iedere cultuurkritiek. De opmerking behelst als zodanig dan ook geen afwijzing. Er ontstaan echter belangrijke problemen wanneer een cultuurkritiek in zijn argumentatie juist die punten affirmeert die het onder kritiek wil stellen. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer je de technische rationaliteit gaat aanvechten met behulp van technische argumenten. In de logica heet zoiets een 'zelfverwijzingsparadox'; je kritiek steunt dan op dezelfde zaken die je met je kritiek wilt afwijzen: ze wordt ambivalent. Het New Age-denken kan bogen op een aanzienlijk aantal van die zelfverwijzingsparadoxen of ambivalenties. Daarbij moet wel worden opgemerkt dat niet iedere stroming binnen het New Age-denken zich daaraan op gelijke wijze schuldig maakt. Dit korte overzicht kan slechts beperkt en dus globaal blijven. Een aantal van die ambivalenties is betrekkelijk onschuldig, maar van een ander deel kan dat niet gezegd worden. Ik zal er drie noemen; een onbelangrijke en twee belangrijke.

1. Legitimatie van mens als verwetenschappelijk subject

Een onbelangrijke is dat een niet onaanzienlijk deel van de New Age-literatuur haar gezichtspunten legitimeert vanuit de moderne natuurwetenschap. Dat gebeurt bijvoorbeeld in Fritjof Capra's *De Tao van de fysica* (Amsterdam, 1982) en zijn werken daarna. Het opmerkelijke is dat hier wetenschappelijke argumenten worden aangewend in een kritiek op de verwetenschappelijkte moderne samenleving. Men is zich van deze spanning bewust en maakt derhalve een onderscheid tussen de klassieke 're-

ductionistische' wetenschap en de moderne quantumfysica, die als niet-reductionistisch ten tonele wordt gevoerd. De laatste wordt dan gemobiliseerd als kritiek op de eerste die als een soort paradigma van alle tekortkomingen van onze cultuur wordt afgewezen. Afgezien nog van het feit dat die 'moderne fysica' hier reeds een groot aantal speculatieve interpretaties bevat, steunt de hele gedachtengang op de aanname dat het monopolie van 'ware kennis' berust bij de natuurwetenschap. Maar die aanname is nu juist een vrucht van die klassieke natuurwetenschap en haar historisch gegroeide 'maatschappelijke status'. Op die wijze wordt de westerse mens juist als verwetenschappelijk subject gelegitimeerd.

2. New Age-spiritualiteit een marktproduct?

Een tweede – minder onschuldige – paradox hangt samen met de kritiek op de 'platte' economische doel-middelen-rationaliteit van het Westen, waarin mens-zijn vernauwd wordt tot private consumptie. Deze kritiek is voor een goed deel terecht, maar de vraag is of iedere modus van de New Age-spiritualiteit zich aan de verdenking kan onttrekken dat zijzelf een gat in de markt heeft gevonden. De vergelijking met een markt is misschien wat al te badinerend, maar ze is niet uit de lucht gegrepen. De sterke en vaak exclusief 'visuele' ervaringsgerichtheid wil nogal eens uitlopen in een zucht naar het meemaken van de 'sublieme beleving'. Is dat geen consumptie? Ook in menige kennismakingsfolder van de Transcendente Meditatie van Maharishi Mahesh Yogi worden de vruchten van de meditatiepraktijk nogal eens aangeprezen als ging het om een spirituele *fitness*-instelling. Het kon dan ook niet uitblijven of elementen ervan (yoga, TM, etc.) vonden hun weg naar moderne managements-opvattingen, om aldus te worden ingeschakeld in een economische doelstelling. Bedrijfsresultaten zijn gebaat bij het geestelijk welbevinden van de werknemers op de arbeidsplaats.

3. Legitimatie van een praktisch individualisme

Wellicht de minst onschuldige ambivalentie ligt op het vlak van de ethiek. Met haar kritiek op de vigerende westerse cultuur en haar gerichtheid op spirituele volwassenwording en harmonie tussen mens en kosmos, geeft het New Age-denken een duidelijk ethisch appel te kennen. Het wil een 'praktische rede' zijn die zich echter hoofdzakelijk beweegt op het terrein van de 'theoretische rede'; d.w.z. op het terrein van 'inzicht' en intuïtieve kennis. Nu is die intuïtieve kennis allereerst een zaak van het individu. Dat betekent dat het New Age-denken meermaals uitloopt op een individualistische ethiek; een ethiek van 'zelfontplooiing' en soms zelfs van

'zelfverlossing', kortom, een ethiek 'zonder de ander'. Het New Age-denken heeft echter een antwoord op dit verwijt. Het bezit namelijk een theoretische legitimatie ervan. Die legitimatie gaat beduidend verder dan het op zich juiste 'verander de wereld, begin bij jezelf'; ze ligt in de al genoemde bevestiging van de verborgen samenhangen. De – vaak nauwelijks uitgesproken – gedachte is hier dat de spirituele zelfontplooiing van een individu, door zijn ingebed-zijn in de eenheid van het universum 'als vanzelf' aan de heelwording van de ander zou bijdragen. Vanuit deze optiek kan men bijvoorbeeld in de TM-beweging zeggen dat het wereldgebeuren een positieve wending neemt wanneer één procent van de wereldbevolking TM beoefent. De verantwoordelijkheid van het individu voor de ander wordt hier ingelost zonder enige onmiddellijke betrokkenheid op de ander. De ander wordt hier niet in zijn concrete lijden tegemoetgetreden, maar wordt een abstract element van het 'wereldgebeuren' dat door een act van zelfontplooiing ten goede kan worden gekeerd. Op die wijze wordt een praktisch individualisme gelegitimeerd met een theorie van verborgen samenhangen. De vraag is echter of dit praktisch individualisme van het New Age-denken niet juist een bedenkelijk symptoom is van de cultuur die het wil bestrijden.

De les van het New Age-denken

Het New Age-denken sluit ongetwijfeld aan bij een legitiem zoeken naar een levensoriëntatie van moderne mensen. Het appelleert aan de onmiskenbare behoefte naar spirituele ontplooiing bij mensen die doorgaans geen band meer hebben met de christelijke kerken. De relatief grote belangstelling voor het New Age-denken in confrontatie met de afname van de overtuigingskracht van de christelijke kerken roept minstens twee vragen op. De eerste luidt simpelweg: wát heeft dat denken wat de kerken blijkbaar (of schijnbaar?) niet hebben? De tweede luidt: is het wenselijk dat de kerken belangrijke aspecten van het New Age-denken zouden assimileren?

1. Wat heeft New Age-denken wat de kerken niet hebben?

Op de eerste vraag laat zich minstens een voorlopig antwoord formuleren. Het New Age-denken heeft een geweldige nadruk op eenheid, heelheid en samenhang; eenheid van mens en natuur, van lichaam en geest, van 'geloven' en 'weten'; een eenheid die zich voorts doet gelden binnen en tussen de kosmische ordening, de sociale ordening en de persoonlijke levensordening. Deze nadruk op de eenheid staat in zekere zin haaks op de grondbe-

ginselen van de westerse rationaliteit. De westerse rationaliteit staat juist in het teken van de differentiatie van de werkelijkheid in verschillende bereiken die men uit elkaar dient te houden. Vanuit die optiek insisteert Karl Popper op een scheiding van 'feiten' (wetenschap) en 'waarden' (ethische en maatschappelijke besluitvorming). Een vermenging van beide zou leiden tot een irrationeel naturalisme of een totalitaristische 'gesloten samenleving'. Enigszins vergelijkbaar argumenteert Jürgen Habermas, wanneer hij opteert voor een differentiatie in verschillende 'werelden' met ieder hun eigen geldigheidsaanspraken: de objectieve of fysische wereld, de sociale of morele wereld en de psychische wereld.

Kerk en theologie hebben zich deze opvatting van rationaliteit in hoge mate eigen gemaakt. Het project van de 'ontmythologisering', de boedscheiding van natuurwetenschap en theologie, de scheiding van kerk en staat, en soms zelfs de regelrechte ontkenning van het wetenschappelijk karakter van de theologie,³ hangen op een of andere wijze samen met deze rationaliteitsopvatting. Terwijl kerk en theologie dus in hoge mate aansluiten bij de vigerende rationaliteitsopvatting van de samenleving, ontwikkelt zich uit die samenleving een tegenbeweging – in de vorm van het New Age-denken – waarin juist die rationaliteitsopvatting wordt bekritiseerd. Anders gezegd: terwijl kerk en theologie hun rechtvaardiging zoeken in een rationele legitimatie, vertegenwoordigt het New Age-denken een onderstroom in de samenleving waarin juist de redelijkheid van deze rationaliteit wordt aangevochten.

2. Moeten theologie en kerken aspecten van het New Age-denken assimileren?

Hiermee komen we op de vraag of het wenselijk zou zijn dat theologie en kerk belangrijke aspecten van het New Age-denken zouden assimileren. Ik veronderstel dat deze vraag uiteindelijk neerkomt op de vraag naar de theologische rechtvaardiging van het westerse rationaliteitsbegrip. Voor de beantwoording van die vraag zou ik een onderscheid willen maken tussen differentiatie en fragmentatie. De differentiatie, zoals Popper en Habermas die voorstaan, lijkt me inderdaad een belangrijke verworvenheid van onze cultuur. Wie – op grond van welke 'eenheidsgedachte' dan ook – persoonlijke belevingen, maatschappelijke normen en wetenschappelijke feiten door elkaar haspelt, die zet de deur wagenwijd open voor naturalisme en totalitarisme. Maar differentiatie is nog iets anders dan fragmentatie! Fragmentatie staat voor de 'op hol geslagen' differentiatie, of 'verontredelijkte' rede. Een gefragmenteerde wereld is er een waarin wetenschap (kennis), maatschappelijke besluitvorming (handelen), persoonlijke ervaring (spiritualiteit), etc. volledig buiten elkaar worden geplaatst in mona-

dische compartimenten zonder enig inhoudelijk verband. In een dergelijke wereld gaat ieder 'zinsverband' tussen natuur en cultuur, tussen geest en lichaam, tussen rede en affect verloren. Het New Age-denken heeft gelijk wanneer het onze cultuur een dergelijke fragmentatie verwijt. Maar het gaat veel te ver wanneer het daarvoor een ongedifferentieerde eenheidsgedachte in de plaats wil stellen, waarin alles met alles verbonden wordt. Men werpt dan het kind met het badwater weg.

Mij dunkt dat er zeker mogelijkheden zijn om de kritische boodschap van het New Age-denken binnen de theologie recht te doen wedervaren zonder te vervallen in een dergelijk onkritisch eenheidsvisioen. Dat zou met name kunnen binnen een theologische reflectie op de 'heelheid van de schepping', die zich weet te verhouden tot het ecologische denken, en die de verhouding van mens en natuur, niet alleen naar haar technisch-instrumentele kant, maar óók naar haar ethische en esthetische kant weet te thematiseren.

1 T. Chowdhury, N. Wiskerke, P. v. Zoest en R. v.d. Zwan, *Holisme en New Age-bewustzijn*, Tilburg 1986, blz. 16.

2 M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*, Los Angeles 1980.

3 H.J. Adriaanse, H.A. Krop en L. Leertouwer, *Het verschijnsel theologie: over de weten-*

schappelijke status van de theologie, Meppel/Amsterdam 1987.

Dr. R.P.H. Munnik is docent wetenschapsleer en kenkritiek aan de Universiteit voor Theologie en Pastoraat te Heerlen en toegevoegd docent vanwege de Radboudstichting aan de Universiteit Twente.

Frans Verstraelen

Religieuze verlegenheid en missionaire uitdaging: een samenvattende beschouwing

De voorgaande artikelen maken tenminste één ding duidelijk: de behandelde thematiek 'religieuze verlegenheid en missionaire uitdaging' heeft vooral, zomet uitsluitend, betrekking op onszelf, christenen uit het Westen, en dan vooral Europa, en op onze kerken. Generaliseren op wereldschaal is uitgesloten. Frans Verstraelen haalt in deze samenvattende beschouwing enkele punten naar voren die licht hebben geworpen op de behandelde thematiek. Daar doorheen weeft de auteur toepassingen van een grondstelling die hij in de loop van de beschouwing uiteenzet.

Moderne kerk en zending

Inzet van dit thema-nummer is: de verlegenheid binnen de missionaire beweging in relatie tot oude en nieuwe vormen van religiositeit, kort samengevat als religieuze verlegenheid en missionaire uitdaging. Wil bezinning hierop ergens toe leiden dan zal men 'missionaire beweging' nader dienen te preciseren. Er bestaat immers ook een 'missionaire beweging' die helemaal niet verlegen zit met haar boodschap uit te dragen (zie art. Hijme Stoffels). Bedoeld is blijkbaar de westerse missionaire beweging die gedragen wordt door de zogenaamde 'gevestigde' kerken, in Nederland dus de katholieke, hervormde, gereformeerde etc. kerken. De malaise die de gevestigde kerken in het Westen kenmerkt geldt ook voor hun missionaire beweging: er blijkt nauwelijks nog wervingskracht in te zitten. En dat terwijl deze vorm van westers christendom zich lange tijd beschouwd heeft als norm en model. Door hun historisch-kritische benadering van het geloof, hun progressieve theologie en een op wereld-verbetering gerichte zending met nadruk op sociaal-economische ontwikkeling, meenden ze de

wereld om te kunnen vormen naar hun modern christelijk beeld en gelijkens. Het resultaat is echter omgekeerd evenredig aan hun verwachtingen en inspanningen. Want wat is er gebeurd? Door hun bijna kritiekloze identificatie met modernisering en rationaliteit – een proces reeds begonnen in de veertiende eeuw met het Averroïsme en machtig versterkt door de Verlichting – is het zicht op het transcendente vertroebeld. De moderne westerse mens wordt in hoge mate bepaald door het rationeel begrijpbare en het empirisch meetbare; alles wat daar buiten valt is speculatie en betwifelbaar. Deze bepaaldheid heeft ook de moderne westerse christen sterk beïnvloed: geloven – als zekerheid omtrent de aanwezigheid van het transcendente, of, traditioneel-christelijk, als liefdevol vertrouwen in God – is onwennig geworden, en voor velen niet meer mogelijk.

In de westerse kerken wordt nog altijd het 'Credo' uitgesproken waarin het transcendente aangesproken wordt met scheppende Vader, verlossende Zoon, en levenschenkende Geest. Voor de westerse christen heeft het echter niet meer die oorspronkelijk religieuze geladenheid, ondanks scherpzinnige pogingen van westerse theologen om het christelijk geloof op het raster van rationaliteit voor moderne mensen inzichtelijk te maken. Onzekerheid, twijfel en ongeloof blijven diep invreten in de moderne christen, met een verlamme uitwerking op de westerse missionaire beweging.

Mensheid en religiositeit

Terwijl in het Westen veel mensen moeite hebben religie te plaatsen in hun leven en er vaak helemaal geen plaats meer voor vinden, blijkt buiten het Westen religie een vanzelfsprekende, bij het leven horende zaak. Geef bijvoorbeeld iets aan een bedelaar, jong of oud, in het moderne city-centrum van Harare, en hij of zij zal spontaan zeggen: God bless you. Leden van onafhankelijke Afrikaanse kerken vertonen zich fier in hun smetteloos witte uniformen en willen best laten zien waar ze bij horen. Kijk naar de TV-serie 'God bewaar me' van Novib-KRO over religie en ontwikkeling en zie hoe gemakkelijk mensen, vaak verward in een harde strijd om het bestaan, verwijzen naar 'iets wat hen te boven gaat' (God, geesten), maar wat tegelijk ervaren wordt als aanwezige kracht om te leven. Hier geen spoor van religieuze verlegenheid.

Dit probleemloze van religiositeit komt niet voort uit afwezigheid van moderniteit in de niet-westerse wereld. In feite is het moderniseringsproces overal doorgedrongen, zij het in verschillende gradaties. In het sterk gemoderniseerde India blijkt dat, ondanks geweldige veranderingen in de samenleving, moderniteit eerder bijgedragen heeft tot heropleving en con-

solidatie van religie. De missionaire uitdaging is hier niet gelegen in 'religieuze verlegenheid' maar in de menselijke problemen die moderniteit geschapen heeft: industrialisatie, urbanisatie, massa-media (zie art. Rob van der Zwan). Secularisatie, in de zin van vervluchtiging of verdwijning van religie, heeft buiten het Westen blijkbaar geen vat op de mensen en hun religieuze instituties.

Religie neemt heel wat verschillende vormen aan al naar gelang de cultureel-historische context. Maar het is frappant dat religie als band met het transcendente buiten het Westen gewoon bij het leven hoort. In wereldwijd perspectief moet de 'religieuze verlegenheid' van het moderne Westen en het westerse christendom dan ook als iets abnormaals worden beschouwd.

Reacties tegen secularisatie

Intussen blijken ook in het Westen steeds meer mensen 'religie' te herontdekken. Niet in de laatste plaats omdat de door rationaliteit gestuurde moderniteit een wereld heeft voortgebracht vol dreigend onheil: een groeiende kloof tussen rijk en arm, perfectionering van wapens, aantasting van het milieu, stress-syndromen. Ook de op empirische verifieerbaarheid gebaseerde moderne natuurwetenschappen blijken niet meer zo zeker van zichzelf. Er wordt een vollere werkelijkheid vermoed waartoe de ratio geen toegang verschaft. Er dient zich een post-seculiere, een post-moderne tijd aan.

In elk geval is er een groeiende reactie tegen een op pure rationaliteit gebaseerd wereldbeeld. In het christendom uit zich deze reactie o.m. in het fundamentalisme. Dit wil de onzekerheid en verlegenheid te boven komen door terug te vallen op een geheel van door openbaring duidelijk vastgelegde normen, vervat in een onaantastbare tekst, de Bijbel. Vanuit die vaste grond treden deze christelijke fundamentalisten de wereld met een zelfzekere zending tegemoet. Moderne kerk en zending worden doorgestreept. Het fundamentalisme is pre-modern, maar met een grote aantrekkingskracht op gefrustreerde en naar zekerheid hunkerende moderne mensen.

Een andere reactie tegen het harde geweld en het onheil van de moderne technische rationaliteit gaat uit van de New Age-beweging (zie art. van René Munnik). In zijn vele vormen is het een herontdekking van de mens als microkosmos, die van binnenuit tot de ontdekking komt van de universele samenhang van al wat is. Hun intuïtief éénheidsvisioen leidt tot een 'Nieuw Bewustzijn' dat vorm geeft aan harmonie en liefde in een door moderniteit gefragmenteerde wereld. De New Age-beweging is niet alleen

een post-moderne maar ook een post-christelijke uiting van nieuwe religiositeit. Aanhangers zijn van mening dat het christendom zijn kans heeft gehad, en verspeeld. New Age luidt een nieuw tijdperk in waarin vragen en verlangens van hedendaagse mensen naar samenhang en inzicht in de verwarrende veelheid serieus genomen worden.

Testcase: volksreligie en macht

Er bestaat echter ook binnen het moderne kerkelijk systeem een reactie, of beter een tegenpool van de door moderniteit sterk bepaalde officiële vorm van kerk-zijn: de volksreligie. Het geloof van het volk uit zich niet in speculaties maar in concrete manifestaties. Toegang tot God wordt bemiddeld door beelden, tekenen, symbolen en gebruiken. In volksreligie wordt God niet zozeer begrepen als wel ervaren. Zowel de hedendaagse religieuze antropologie (zie art. André Droogers) als de theologie (zie art. E. He-nau) hebben oog gekregen voor de waarde van de volksreligie. Beide disciplines concentreren zich nu op het verschijnsel 'mens' en de manier waarop deze in contact komt met het transcendente, het sacrale, God.

De symbolische antropologie, een recente tak van de culturele antropologie, gaat voorbij de wetenschappelijke, empirische benadering die religie poogt te verklaren vanuit niet-religieuze factoren als een puur maatschappelijk verschijnsel. Nu worden ook de inhoudelijke en symbolische aspecten van religie serieus genomen. Theologen hebben religie/godsdiens-tijd opgevat als iets wat correspondeert met een transcendente werkelijkheid. Ze hebben echter lange tijd geprobeerd daar via een rationeel discours vat op te krijgen. Volksreligie paste niet zo goed in hun verlichte schema's noch in het enige gelegitimeerde normenpatroon van kerkelijke leiders.

Begin 70er jaren valt er een kentering te bespeuren, met name onder katholieke theologen en kerkleiders, vooral in Latijns-Amerika. Er kwam meer begrip voor de wijze waarop volkse religiositeit haar relatie tot God tot uitdrukking brengt. Christelijke volksreligie wordt geboren uit algemeen-menselijke religiositeit, die in alle religies zich uit in mythen, beelden en symbolen als middelen van de menselijke natuur om het transcendente te bereiken.

Naast meer begrip bleef het besef dat volksreligie ambivalent is, met goede maar ook bedenkelijke kanten. Theologisch gezien is algemene religie per se nog niet christelijk. Daarvoor moeten haar uitingen gekwalificeerd worden door het evangelie, het Woord, en in relatie gebracht tot de levende Heer, Jezus Christus, die tot volgen en navolgen uitnodigt (zie art. E. He-nau).

Hier plaatst de antropoloog een *caveat*. Hij ziet de mens als zingever ver-wikkeld in machtsrelaties, zowel binnen religieuze systemen als in het socio-economische bestel. Volksreligie wordt geplaatst tegenover de officiële (gelegitimeerde) en de erudiete (door theologen ontwikkelde) religie, die eropuit zijn de volksreligie hun eigen normen en vormen op te leggen. De volksreligie gaat daarbij echter niet zomaar overstag. Ze laat zich leiden door wat aanspreekt en door het volk als antwoord ervaren wordt op zijn materiële en geestelijke noden en behoeften.

Religie als zingeving van het totale menselijke bestaan, individueel en collectief, ligt dan ook niet vast. Want wie heeft de waarheid in pacht? Vanuit een antropologisch gezichtspunt is 'de waarheidsvraag een machtsvraag' (Droogers) die door onderhandelen vanuit verschillende machtsposities tot meer klaarheid moet worden gebracht. Theologen hebben moeite met zo'n uitspraak, omdat ze menen bezig te zijn met *de* waarheid. Maar omdat theologie niet bedreven wordt door God maar door mensen, zullen ze moeten beseffen dat de waarheidsvraag niet los staat van machtsrelaties. Dit besef zal vruchtbaar blijken voor inzicht in 'de missionaire uitdaging'.

Grondstelling over goddelijk en menselijk samenspel

Ik wil hier een grondstelling naar voren halen die m.i. van wezenlijk belang is voor een juiste kijk op de verhouding God-mens-missie. Deze komt neer op een dieper inzicht in het samenspel van het immanente en het transcendente bij zowel de mens als God. Volgens de joods-christelijke visie is de mens immers geschapen naar Gods beeld en gelijkenis: in het immanente, aardse menselijke bestaan is een band met het transcendente (God) meegegeven. God in die bijbelse visie is zowel *de* transcendente werkelijkheid, de geheel andere, als ook immanent, aanwezig in Zijn schepping en daarin actief begaan met de mensheid op haar weg door de geschiedenis.¹ In iedere authentieke religiositeit (hetzij persoonlijk-direct via een mystieke ervaring, of bemiddeld via een religieus instituut) ervaart de mens dan ook dat de verre transcendente God paradoxaal tevens zeer nabij, immanent is. Om deze basale menselijke religieuze ervaring uit te drukken haalde de apostel Paulus gezegden van Griekse dichters aan: 'In Hem hebben we het leven, het bewegen en het zijn, want wij zijn van zijn geslacht' (Hand. 17, 28). Religie in deze zin is niet iets opgelegds of van buitenaf opgedrongen. Zij behoort tot het meest wezenlijke en intieme van het mens-zijn, en is de bron voor de volle levens-ontploffing van de mens. Deze algemeen-menselijke religieuze geaardheid is niet louter rationeel te vatten, ze kan pas vanuit de totaliteit van mens-zijn als werkelijk en

zinvol ervaren worden.²

Voor christenen heeft de immanente aanwezigheid van de transcendente God een gezicht gekregen in de persoon van Jezus Christus. Jezus is het symbool van de volmaakte religieuze mens in wie transcendentie en immanentie samensmelten. Hij is ook het model van een authentiek-religieuze mens, die van binnenuit de wil van de Vader vervulde en daarmee de volle potentialiteit van mens-zijn realiseerde. Zijn wijze van leven demonstreerde tevens dat volop mens worden leven met en voor anderen insluit. Wie 'in Christus' is en Hem navolgt, is op de goede weg van waarheid en leven. Christus heeft de basale religiositeit van mensen niet opgeheven, Hij heeft slechts de volle werkelijkheid ervan doorleefd en voorgeleefd (cf. Mt. 5, 17).

Veel christelijke theologen hebben vooral Gods transcendentie benadrukt, door te stellen dat het doel van de mens God is. Dat het doel van God ook is de mens tot zijn recht te laten komen ging daarbij veelal verloren. Door tevens nadruk te leggen op een rationele benadering werd Gods mysterie eerder een voorwerp van kennis dan een diep-ervaren werkelijkheid. Het meest kenmerkende van de mens als beeld Gods is echter niet rationaliteit (verstandelijk kennen), noch ook beheersing van de aarde (technisch kunnen) maar deelname aan Gods creativiteit,³ grenzeloze inventiviteit van liefde.

In de moderne kerk en zending is veel van die theologische vertekening en reductie terug te vinden. Zij steunden meer op rationaliteit (kennen) en beheersing (doen) dan op creativiteit (opbloeiend uit het intieme samenspel van God en mens). Het evangelie werd gepresenteerd als een van buitenaf komende, opgelegde 'openbaring' die geen rekening hield met het fundamentele gegeven dat voorafgaande aan iedere vorm van christelijk missioneren God reeds actief bezig is met mensen.⁴ Het gevolg was en is dat dit soort christendom eerder vervreemdend en onderdrukkend dan bevrijdend overkomt. En hetzelfde geldt voor veel vormen van hedendaagse zending, zowel in ons eigen midden als voor deelname aan zending elders. Gelukkig weet God op kromme missionaire lijnen recht te schrijven. Maar het is beter dat de missionaire beweging die rechte verbindingslijnen van God naar mensen ook zelf natrekt.

De verlegenheid voorbij?

Wil onze missionaire beweging haar vitaliteit en aantrekkingskracht herwinnen, dan zal daarin heel wat recht getrokken moeten worden (zie art. Hans Schravessande). Degene die zich als leiders van de missionaire beweging beschouwen, kerkelijke oversten en missionarissen, opereren vanuit

een vastgelegde vorm van christendom en bieden dit als een vaststaand pakket aan. Kern van religie is echter het creatieve samenspel van God en mens, dat zich niet op één vorm vastlegt. Eerste vereiste voor het recht-trekken van de missionaire beweging is dat ze zich deel weet van een veel bredere beweging van religieuze zingeving, waarin andere mensbeelden, andere religieuze ervaringen en culturele expressies zich manifesteren. Juist omdat God niet buiten het religieuze zoekproces van mensen staat, kan de moderne zendingsbeweging deze brede religieuze beweging niet negeren, integendeel ze zal daarvan dienen uit te gaan. Door zich open te stellen voor het geheim van de vitaliteit van niet-christelijke religieuze inzichten en ervaringen zal het westerse christendom een heilzame uitdaging ondergaan. Het zal zich dan wel inter-menselijk, inter-religieus en inter-cultureel moeten opstellen door af te stappen van een menselijke, religieuze en culturele zelf-verheffing, die in feite geen recht doet noch aan Gods werk in deze wereld, noch aan zichzelf.

Het moderne westerse christendom wordt vooral uitgedaagd, zowel in eigen context als vanuit de niet-westerse wereld, door alternatieve interpretaties en belevingswijzen van christelijk geloven. Met name in de Derde Wereld wordt vanuit een voller mensbeeld en een meer integrale benadering het christendom geactualiseerd als heil voor de hele mens in zijn zoeken naar zin. Moderne westerse christenen hoeven bij dit alles hun verstand niet op nul te zetten. Zij moeten kritische vragen blijven stellen aan anderen, als ze zichzelf daarbij maar niet uitsluiten. Alleen kan de ratio niet langer het religieuze veld domineren, zij moet tot haar ware proportie worden teruggebracht als deel van een meer integrale benadering.

Alternatieve stromingen

De *christelijke volksreligie* met haar vaak weelderige vormen geeft uiting aan het christendom als belichaamde waarheid. Christelijke religie is daar geen leersysteem, het wordt direct gekoppeld aan het menselijk leven in al zijn facetten, van vreugde, strijd en leed, tegelijk geestelijk en lichamelijk, vaak in hoop tegen alle hoop in. Als zodanig is het een uitdaging aan het adres van de officiële leer die alles meer overzichtelijk, zuiver en onder controle wil houden (vooral in de Romana!) en van de erudiete religie van theologen en ontwikkelde leken die meer uitgaan van rationaliteit dan van werkelijk beleven. Om christelijk te zijn zal in de volksreligie Christus de centrale plaats moeten blijven (of gaan) innemen. Dat betekent echter nog niet dat de door theologen geconstrueerde christologieën zonder meer normgevend zijn. In de volksreligie wordt door bemiddeling van 'ikonen' (beeld-taal) Christus als een zeer nabije Heiland ervaren, terwijl in de offi-

ciële en erudiete religies met hun formuleringen en concepten Christus meer op afstand blijft (zie art. E. Henau).

De *evangelikale benadering* daagt het progressieve christendom tot in de kern van geloven uit. Evangelikale christenen benadrukken immers een persoonlijke relatie van de mens tot God in Christus, het meest wezenlijke dus van authentieke religiositeit. Ze peilen echter onvoldoende dat in het samenspel van God en mens het niet alleen gaat om de glorie Gods maar ook om het tot zijn recht laten komen van de mens, en dat daarom alles wat maatschappelijke moderniteit de mens aandoet niet losgemaakt kan worden van de persoonlijke relatie tot God (zie art. Hijme Stoffels). *Oecumenische christenen* leggen daarentegen een sterke nadruk op werken voor een betere werldsamenleving als teken van Gods Rijk; zij peilen vaak onvoldoende de wezenlijke waarde van Gods aanwezigheid in hun eigen leven. De *fundamentalistische stroming* in de evangelikale beweging wil zekerheid des geloofs bieden. Ze doet dit echter op een wijze die alle creativiteit, eigen aan authentieke religie, verlamt. De bijbel wordt gehanteerd als een wetboek, niet als een oriënterend verhaal van hoe God met mensen meertrekt en de mensen met God omgaan. Er wordt valse vastigheid geboden door het evangelie te fixeren. Dit houdt een miskennis in van de menselijke en Goddelijke werkelijkheid: de mens en zijn wereld veranderen, en God is 'elke dag nieuw'.⁵ De *New Age*-beweging is een uitdaging voor christenen omdat deze immers geacht worden het beeld van de tijd, de tekenen der tijden te onderkennen (Luc. 12, 56). Die tekenen melden zich niet in de lucht, maar in de aspiraties van mensen op zoek naar zin.⁶ In *New Age* manifesteert zich een verlangen om de geïsoleerdheid van de mens in een gefragmenteerde wereld te overstijgen door een alles-omvattend visioen van eenheid en harmonie. Ook al biedt deze beweging geen plausibel alternatief onder meer vanwege haar ongedifferentieerde eenheidsidee, er gaat in elk geval een appèl vanuit dat het christendom in het Westen zo node mist. *New Age* is een teken aan de kerkelijke wand dat door de missionaire beweging niet kan worden genegeerd (zie art. René Munnik).

Dialogoog en macht

De genoemde vormen en stromingen in het christendom komen bij veel moderne mensen over als een ratjetoe. Van zo'n gefragmenteerd christendom kan moeilijk een appel uitgaan naar mensen op zoek naar zin. Toch komen in iedere vorm elementen van authentieke ervaringen en inzichten voor. Alleen, ze zijn partieel, verspreid en daarom moeilijk als samenhangende eenheid te vatten. Alle christenen weten dat ze tot eenheid geroepen

zijn, juist ook met het oog op hun missionaire opdracht (Joh. 17, 21). Toch komt er geen echte beweging naar eenheid, omdat iedere vorm claimt, tenminste impliciet, het juiste model van authentiek christendom te vertegenwoordigen; andere vormen worden ofwel genegeerd of zelfs veroordeeld. En zo'n houding wordt dan theologisch gelegitimeerd en de eigen positie daardoor gefixeerd.

Antropologen laten echter zien dat in iedere religieuze interpretatie (theologie) en beleving (religiositeit) de factor macht een rol speelt. Macht wil de eigen positie handhaven en afzetten tegen die van anderen, en houdt daardoor verdeeldheid in stand. Eenheid kan slechts gerealiseerd worden door het delen van macht. Antropologen zien 'onderhandelen' als de weg om tot grotere samenhang tussen van elkaar verschillende visies op religie te komen. In kerkelijke kring gebruikt men liever de term 'dialogoog' die een objectief criterium inhoudt. Dialogoog onder christenen gaat uit van een gemeenschappelijk criterium dat Jezus Christus de Weg is waarop de verschillende christelijk-kerkelijke wegen elkaar moeten treffen om eenheid te bereiken.

Over dialogoog zijn bijbels-theologisch al heel wat mooie dingen gezegd, maar dat heeft niet echt tot het beoogde doel van eenheid geleid. Pas als de machtsfactor bij religieuze mensen en instituties onderkend wordt, kunnen christenen een doeltreffender weg naar eenheid vinden via het relativeren van eigen (machts)posities: niemand heeft *de* waarheid in pacht, het is 'de Geest die tot de volle waarheid voert' (Joh. 14, 26); alleen 'met alle heiligen' (Ef. 3, 18) zal de diepte en breedte van authentiek christen- en kerk-zijn vorm kunnen krijgen. Dialogoog is geen bekering van een bepaalde vorm van christendom tot een andere; het is een gezamenlijke bekering tot de volle omvang van het leven-gevende Christus-mysterie.

Dialogoog is geen vrijblijvend gesprek. Hij moet leiden tot een ingrijpende ommekeer, die niet schuwt iets of zelfs veel van eigen gefixeerde en gekoesterde identiteit op te geven. Het is een pijnlijk proces van prijsgeven om tot voller leven en eenheid te komen (cf. Mt. 10, 39). En omdat alle mensen van huis-uit beeld Gods zijn, zijn er ook in andere culturen en religies authentiek-menselijke en religieuze waarden en expressies te vinden die in de dialogoog betrokken dienen te worden. Dialogoog kan dus niet een onderonsje zijn van een paar gedreven mensen. Het is een wereldwijd project omdat religie wereldwijd is. Dit project is al in uitvoering, maar zal veel existentiëler, in eigen bestaan en beleven ingrijpend, gevoerd moeten worden. Het speelt zich op verschillende niveaus af, van ontmoetingen in het dagelijkse verkeer van mensen tot conferenties. Van speciaal belang is het persoonlijk geïnvolveerd raken van kerkelijke en missionaire leiders om te voorkomen dat de omvormende werking van dialogoog voortijdig verzandt in vastgelegde kerkelijke en missionaire structuren.

Brugfunctie in wereldwijde dialoog

Westerse missionarissen kunnen in de wereldwijde dialoog een brugfunctie vervullen, omdat ze zich midden in het krachten- en machtsveld van religies bevinden. Komend vanuit een gesecculariseerde wereld, die hen zelf niet onberoerd heeft gelaten, worden ze geconfronteerd met een vitale andersoortige religiositeit met andersoortige relevante culturele expressies in een zowel nog premoderne als een zich moderniserende wereld, welke echter niet wezenlijk gesecculariseerd is (zie art. Hans Schravessande). Hierbij dient opgemerkt dat deze andersoortige religieuze en culturele wereld niet alleen buiten het Westen beleefd wordt, maar ook in toenemende mate in eigen westerse context te vinden is (zie art. z. Rosa en p. Pedro). Concreet betekent het dat een missionaire werker als exponent van de moderne westerse missionaire beweging geconfronteerd wordt met mensen gevormd door een ander cultureel-historisch milieu voor wie religie een vanzelfsprekende bij het leven horende werkelijkheid is. Hij of zij moet op zijn/haar beurt deze mensen confronteren met de boodschap dat ook voor hen Christus het model en de norm is van authentiek religieus mens-zijn. Wil van het christelijk geloof een appel uitgaan dan kan dat niet zonder een diepgaande dialoog op *religieus* niveau door aansluiting te zoeken bij de aanwezige basisreligiositeit van volksreligie binnen de kerken zowel als van religieuze mensen buiten de kerk (zie art. Gerard van 't Spijker). Dat houdt echter in dat het cultureel-historisch bepaalde verstaan en beleven van christen- en kerk-zijn van de missionaris uitgedaagd en omgevormd wordt. De christelijke boodschap kan pas relevant worden in een dialogisch proces.

De brugfunctie van de missionaris elders of hier bestaat niet zozeer in het terugsturen of doorgeven van informatie over andere mensen en groepen, hun religies en culturen, eerder in wat hijzelf geleerd heeft in het dialogisch proces van de cultuur en religiositeit van die mensen (zie art. z. Rosa en p. Pedro). Het goede dient hij daarbij te bewaren, en daartoe hoort ook een kritische geest die weet heeft van de kwetsbaarheid van religie die gemakkelijk misbruikt wordt om eigenbelang en zelfzucht te legitimeren.⁷ Maar als het goed is, gaat de missionaris door dat dialogisch proces wel een toentje lager zingen; niet uit verlegenheid, maar omdat hij een gezang heeft horen opklinken bij mensen voor wie het transcendente, God of Christus, soms meer betekent dan in zijn eigen leven, en die aan religiositeit een vol-menselijker uitdrukking weten te geven dan hij van huis-uit gewend is. De vrucht van de dialoog is dan ook eigen religieus verstaan en beleven te relativiseren en te laten omvormen om authentieker religieus en daardoor meer mens en beter christen te worden. In dit proces krijgt de christelijke boodschap weer overtuigingskracht, omdat het mensen zowel

weet aan te spreken als door een meer integrale presentatie weet te bereiken en om te vormen, niet naar het beeld van de westerse mens en christen, maar naar het beeld van *de* mens, Jezus Christus die binnen iedere cultuur en religie volheid van leven brengt (Joh. 10, 10).

Conclusie

Ik vrees dat de moderne kerk en zending van het Westen niet zo ver gevorderd zijn in hun bereidheid dit dialogisch proces tot zichzelf toe te laten. Ze zitten nog teveel vast aan progressieve ideeën, vormen, programma's en prioriteiten als antwoord op een door moderniteit geïnspireerde wereld. Maar de wereld evolueert verder naar post-modernisme en mensen blijken niet (meer) aanspreekbaar voor een als passé ervaren benadering.⁸ Hun verlegenheid wordt echter vooral opgeroepen door het gebrek aan rendement naar buiten toe, dat schril afsteekt tegen de enorme inspanningen ondernomen in denktanks en projecten om van betekenis te blijven voor de wereld. Veel minder wordt die verlegenheid gericht op de spirituele en menselijke atrofie en gebrek aan een bezielde persoonlijke geloofsbeleving. Die spirituele armoede is echter de kern voor het ontbreken van religieuze overtuigingskracht.

Deze religieuze en missionaire verlegenheid kan men niet te boven komen door zich meer zelfverzekerde te presenteren via de modernste communicatiemiddelen. De stuwing om spirituele kracht te herwinnen moet komen van buiten de eigen institutionele kaders. In eigen kring zijn dat de nieuwe initiatieven die proberen het christelijk geloof vorm te geven vanuit een breder en gevoeliger mens- en wereldbeeld via bijv. narratieve bijbeluitleg, feministische theologie, verhouding mens-natuur, waardering voor niet-christelijke religiositeit. Deze vernieuwende stromingen worden slechts incidenteel maar niet in het totale kerkelijke beleid opgenomen. Dit geldt ook voor de nieuwe ervaringen, inzichten en expressievormen die in de Derde Kerk opbloeien en uitingen zijn van een vitaal christendom met werfkracht. Missionarissen en zendelingen die door het interculturele en interreligieuze proces omgevormd zijn zouden een brugfunctie kunnen vervullen, maar ze worden altijd nog als 'uitgezonden' beschouwd, niet als 'teruggezonden'.

Het moderne westerse christendom zal zijn spirituele armoede pas te boven komen als het zich bewust wordt van zijn in religieus opzicht abnormale karakter en aansluiting zoeken bij de rijke en veel mensen aantrekende vormen van authentieke religiositeit binnen en buiten eigen kring. Alleen door bereid te zijn zich te laten omvormen, corrigeren en inspireren in een wereldwijd intercultureel en interreligieus dialogisch proces,

kan het westerse christendom geest en werfkracht hervinden.

...
kroniek
.....

H.K.I.-studiedag: Bijbellezen in de Derde Wereld

Kan het bijbellezen in de Derde Wereld, waar *Wereld en Zending* 1990/3 voorbeelden van gaf, ons in Nederland helpen bij het lezen van de Schriften? Of kunnen we niet verder komen dan een geïnteresseerd kennis nemen van...? Deze vraagstelling was op 18 januari jl. uitgangspunt voor een studiedag in het Hendrik Kraemer Instituut, waar 19 mensen vanuit verschillende achtergronden aan deelnamen.

De dag werd geopend met korte reacties op de inhoud van het genoemde nummer door Ds. Kpobi en Ds. Wyanto, uit resp. Ghana en Indonesië. Kpobi waardeerde positief dat de artikelen over specifieke situaties in Afrika handelden en niet de pretentie hadden te spreken over heel Afrika. Er is ook een toenemend besef onder Afrikaanse christenen dat de bijbel spreekt in specifieke, concrete situaties. Hij wees ook nog op een andere ontwikkeling, nl. dat er meer en meer individueel lezen van

de bijbel plaatsvindt, terwijl er vroeger meer van collectief luisteren (naar de predikant) sprake was. Wyanto bracht naar voren, dat de volkse lezingen recht van bestaan hebben, maar ook dat deze lezingen, volgens hem, slechts 'partiële inzichten' geven; daarom is er ook een 'exegetisch-academische benadering' nodig, die ons de grondlijnen van de bijbelse boodschap duidelijk maakt.

In de daaropvolgende groeps- en plenaire discussies werd vooral aan de volkse lezingen aandacht gegeven, waarbij o.a. het volgende naar voren kwam:

- de volkse lezingen, die zo aantrekkelijk kunnen zijn wegens hun speelsheid, humor en levensnabijheid, kunnen door ons niet zo maar overgenomen worden, omdat wij in een kritische cultuur leven, waar God a.h.w. is 'weggezeefd'; onze cultuur sluit ons ook af voor bepaalde ervaringen, bijv. de

1 Zie John Macquarrie, *In search of humanity. A theological and philosophical approach*. London 1982, 1984², chapter 3: Transcendence, 25-37.

2 Vgl. John Henry Newman's onderscheid tussen 'notional' en 'real' assent. In: *An essay in aid of a Grammar of Assent*. London 1979 (oorspronkelijk 1870), chapter 4. Notional and real assent, 49-32.

3 Macquarrie, *op. cit.* 23-24.

4 Er zijn echter in de missionaire geschiedenis altijd mensen geweest die zich hiervan bewust waren. Mabel Shaw, bekend vanwege haar inzet voor onderwijs voor meisjes in Mbereshi, Zambia, schreef in 1932 in haar boek *God's Candlelights: 'Africa is God's. God did not wait for me to bring Him here. I found Him in every village, in every man and woman I met. Have you found Him?'* (aanhaling uit de 14de druk, Londen 1948, 174).

5 Zie Edward Schillebeeckx, *God is new each moment* (1983).

6 Zie C.G. Arevalo S.J., 'On the theology of the signs of the times'. In: *Theology in action. A workshop report*, East Asian Christian Confe-

rence, Manila 1972, 51-60.

7 Wesley Ariarajah schrijft in zijn Postscript 'From the "other side"'. In: Leslie Newbiggin, *The other side of 1984. Questions for the churches*, WCC-Geneva 1983. 68: 'In most countries of Asia, Africa and the Middle East... faith perspectives do in fact provide the overall basis for society. But there is so much distortion, injustice and misery, and people look upon science and technology as the force which can combat superstition, ignorance and conditions of servitude.'

8 Voor christelijke pogingen om op het levensgevoel van mensen in het 'nieuwe tijdperk' in te spelen, zie bijv. James Breech, *Jesus and Postmodernism*, Minneapolis 1989, en Peter Spink, *A Christian in the New Age*, London 1991.

Dr. F.J. Verstraelen, voorheen verbonden aan het IIMO, afd. Missiologie te Leiden, is momenteel hoogleraar aan het Department of Religious Studies, Classics and Philosophy, University of Zimbabwe te Harare.

ervaring van Gods wonderbaarlijke ingrijpen. Wel is opvallend dat volkse lezingen in de Derde Wereld en volkse lezingen in Nederlandse binnensteden verbindingspunten hebben;

- volkse lezing en wetenschappelijke lezing sluiten elkaar niet uit, maar kunnen elkaar complementeren;
- al kunnen we inhoudelijk niet zomaar volkse lezingen overnemen, we kunnen er in ieder geval van leren dat lezen van de Christen ook een gezamenlijk bezig zijn is, waarbij niet één lezing (ook niet de westers-academische) universele pretenties kan hebben.

's Avonds hield Dr. S. Noorda – als nieuwtestamenticus verbonden aan de VU – een referaat over 'Bijbellezen in de Derde Wereld en onze universitaire traditie'. Hij wees erop, dat we binnen de universitaire traditie niet zoveel moeite hebben met allerlei lezingen van de bijbel, als deze maar een tijd geleden plaats gevonden hadden, bijv. ten tijde van de Reformatie. Maar nu deze in de Derde Wereld opkomen, vragen we ons al gauw af of hier de Schrift niet te snel toegeëigend wordt, 'alsof dat erger is dan de bijbel links te laten liggen!'. Hij vroeg uitvoerig aandacht voor een boek van Kl. Berger, *Hermeneutiek des Nieuwen Testaments* (1988), als voorbeeld van een hermeneutiek, die universele pretenties heeft laten varen en zich duidelijk wil

situëren in West-Europa, ja heel speciaal in de Bondsrepubliek. Hierbij is het analyseren van de situatie van de lezers even belangrijk als de analyse van de tekst. En Berger kiest er duidelijk voor, dat de dragers van de uitleg leden van de gemeente zijn, die in hun situatie steeds keuzes maken. Al komt de Derde Wereld niet direct ter sprake, toch geeft deze benadering wel de mogelijkheid van een zinvolle dialoog met andere lezingen.

In deze studiedag werd duidelijk, dat we niet zomaar allerlei lezingen, in andere contexten ontstaan, kunnen overnemen. Wel kunnen andere lezingen onze lezing zijn universele pretentie ontnemen en ons voor nieuwe vragen stellen; en die vragen spitsen zich hierop toe: hoe kunnen wij – in gezamenlijke lezing – hier en nu in onze situatie de Schriften horen en verstaan, wat ook betekent: horen en doen.

B.F. Drewes

Eerste nationale ontmoeting van vertegenwoordigers van kleine christelijke gemeenschappen in Kenia

Van 1 tot en met 6 juli 1990 vond in het St. Balikuddembe Pastoraal Centrum te Thika de eerste nationale ontmoeting van vertegenwoordigers van kleine christelijke gemeenschappen in Kenia plaats. Ongeveer de helft van de Keniaanse bisdommen had aan de uitnodi-

ging gehoor gegeven en elk bisdom had twee vertegenwoordigers gestuurd. De 18 vertegenwoordigers wisselden ervaringen uit en bespraken hun problemen, zoals het voorgaan in de eredienst, de rol van priesters of religieuzen en de inzet voor gerechtigheid en vrede in de samenleving. Aan het slot van de bijeenkomst schreven de vertegenwoordigers een brief over hun positieve ervaringen met de kleine christelijke gemeenschappen, maar ook over de tekortkomingen ervan. Met name betreurden ze het dat er in de opleiding van priesters aan de seminaries nog steeds geen ruimte is om kennis te maken met de kleine christelijke gemeenschappen. Door deze ontmoeting is een begin gemaakt met het vormen van een netwerk van kleine christelijke gemeenschappen in Kenia, hetgeen waarschijnlijk zal bijdragen tot consolidering ervan. Bron: Verslag van Dr. H. Janssen, Missio Aken.

F. Wijsen

Kerk en school in Europa

Iedere drie jaar organiseert de 'Intereuropean Commission on Church and School' (ICCS) een conferentie over een thema uit het gebied van kerk en school. Leraren, beleidsmakers en kerkelijke functionarissen uit een 15-tal Europese landen ontmoeten elkaar gedurende vier dagen, om nieuwe ideeën op te doen, ervaringen uit te wisselen en te discussiëren in het Frans,

Duits of Engels.

Dit jaar zal deze conferentie van 22-27 juli 1991 plaatsvinden in Järvenpää, ongeveer 60 km ten noorden van Helsinki, Finland. Het thema van de conferentie is: *Private, personal and public religion. A European perspective of education in the '90s.*

Vanuit het perspectief van de godsdienstpsychologie zal naar de ontwikkelingen van het godsdienstonderwijs in Europa gekeken worden. Hoewel de wettelijke regelingen per land verschillen, hebben de problemen en vragen een gemeenschappelijke basis, namelijk de sterk toegenomen culturele en religieuze pluriformiteit. De religieuze ideeën en voorstellingen die jongeren hebben, blijken vaak sterk af te wijken van de officiële godsdienst en die verschillen nemen alleen maar toe.

Behalve de organisatie van deze conferenties is de ICCS ook op andere manieren actief.

Af en toe worden er internationale werkgroepen samengesteld, die een bepaald onderwerp bestuderen en daarover een werkconferentie organiseren of een discussiebundel publiceren. De meest recente publikatie is een brochure over de positie en wettelijke regelingen van het godsdienstonderwijs in twaalf Europese landen.

Ten behoeve van de communicatie in het inmiddels opgebouwde netwerk verschijnt er tweemaal per jaar een 'Newsletter'.

De ICCS bestaat sinds 1958 en

heeft correspondenten in 14 Europese landen en daarnaast zijn er andere leden, zoals instituten werkzaam op het gebied van de godsdienst-pedagogiek. De ICCS heeft contacten met organisaties als de Wereldraad van Kerken, de Lutherse Wereldfederatie en 'consultative status' bij de Raad van Europa.

Onderwerpen waarmee ICCS bezig is: godsdienstonderwijs in een multiculturele samenleving, opvoeding in waarden en normen, creatieve werkvormen, de kerken en de Europese onderwijspolitiek. Voor meer informatie over de conferentie in Finland of over activiteiten en publikaties van ICCS kunt u terecht bij het secretariaat: ICCS, Postbus 1100, 3970 BC Driebergen, tel. 03438-15725.

H. Spinder

Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Conferentie in de 'Evangelische Akademie', Loccum (BRD), 8-10 maart 1991

Evenzeer als de Nederlandse is de Duitse samenleving religieus pluriform ingesteld. Deze situatie doet bij veel christenen de vraag opkomen of christenen nog wel langer vast kunnen houden aan de overtuiging dat er in geen andere naam verlossing is gelegen dan in die van Jezus. Moet het absolute karakter van de opvatting, dat omwille van Jezus Christus uiteindelijk alleen in Hem en in zijn kerk

aan mensen verlossing wordt gegeven, niet worden losgelaten? Een even actuele als insnijdende vraagstelling. Geen wonder dat de conferentie meer dan 150 deelnemers telde.

De conferentie werd geopend door Reinhold Bernhardt met een lezing over het centrale thema, waarover hij het vorig jaar onder een gelijk-luidende titel een boek uitgaf bij het Gütersloher Verlagshaus. Daarop volgden een historische en godsdienstwetenschappelijke behandeling van het hoofdthema. Zwaartepunten in de conferentie waren de inleidingen van Paul Knitter over het thema 'Kein Absolutheitsanspruch, und doch missionarisch? Plädoyer für eine praktische pluralistische Religions-theorie', en die van Theo Sün-dermeier over 'Religion, Religiosität und christlicher Glaube. Antwort auf die Herausforderungen der Religionen'. Rondom deze thema's vonden groeps gesprekken plaats, die overigens weinig opleverden, met name vanwege het feit dat er bij de deelnemers een sterk uiteenlopend verwachtingspatroon ten aanzien van de bijeenkomst bestond. Het was jammer dat de lezing van de Japanner Seiichi Yagi, over 'Die Einzigartigkeit Jesus Christi und das Ende unserer Absolutheitsansprüche', pas na de groeps gesprekken als afsluiting van de conferentie was geprogrammeerd. De christelijk-boeddhistische benadering van het hoofdthema, zoals Seiichi Yagi die

presenteerde, kreeg daardoor niet de aandacht die deze verdiende. De meeste aandacht ging uit naar de bijdragen van Knitter en Sün-dermeier. Knitters inleiding bevatte een eerste reactie op de jongste encycliciek van Paus Johannes Paulus II 'Redemptoris Missio' (zie ook elders in dit nummer). De nieuwe theologie van de godsdiensten, zoals hij en anderen – waaronder ook ik – die voorstaan, houdt anders dan vaak beweerd wordt wel degelijk vast aan de uniciteit en universaliteit van Jezus en zijn evangelie, maar kent daaraan een relatieve betekenis toe, d.w.z. wil niet uitsluiten dat daarbuiten eveneens unieke en universele openbaringen en godsdienstige figuren te vinden zijn, die ten opzichte van Jezus van complementaire betekenis kunnen zijn, zoals dit omgekeerd overigens evenzeer het geval kan zijn. Voor zijn benadering van de christologie beriep Knitter zich ondermeer op Schillebeeckx's 'Mensen als verhaal van God'. Deze theologie van de godsdiensten leidt er allesbehalve toe dat missie geen zin meer heeft. Missie heeft wel degelijk zin, blijft tot het hart van het christelijk geloof en de kerk behoren, doet dit alleen nogal wezenlijk anders dan voorheen het geval was. Sün-dermeier's bijdrage was een introductie van een in april a.s. te verschijnen publicatie van de VEKD en van de Arnoldsheimer Konferenz samen. Had Vaticanum II in katholieke kring openheid ten aanzien van de

andere godsdiensten bepleit, in lutherse kring miste men tot nu toe nog steeds zo iets. De publicatie betekent in dit opzicht een inhaalmanoeuvre en zal naar mijn indruk de officieel kerkelijke visie van katholieken en lutheranen dicht bij elkaar doen uitkomen.

J. van Lin

Colloquium 'De Universaliteit van het Christendom' in Leuven

N.a.v. het emeritaat van prof.dr. Frank de Graeve had aan de KU Leuven op 21-22 februari een colloquium plaats, 'Universality of Christianity'. Prof. de Graeve heeft zijn leven gewijd aan onderzoek en cursussen in Vergelijkende Godsdienstwetenschap.

Door de inbreng van A. Shorter (Londen), J. Dupuis (Rome), J. v. Bragt (Nagoya), G. D'Costa (Londen) en de Nederlanders L. Bartels (Addis Abeba), A. Camps (Nijmegen) en W. Logister (Tilburg), had dit colloquium internationale allure en een internationaal niveau.

Volgens Shorter 'is er geen universeel christendom zonder inculturatie', maar 'dan moet die inculturatie wel spontaan van beneden komen'. Het kan niet zo zijn dat dat proces begeleid wordt vanuit een centraal bestuur in Rome. 'Inculturation from below is the only way for inculturating the faith'. En 'universality is not given, but a vocation, a call' en deze veronder-

stelt 'a polycentric church'. Dupuis, vele jaren werkzaam in India en thans professor aan Gregoriana, Rome, rapporteerde over verschillende belangrijke congressen van Indische theologen die, in het spoor van de FABC-vergadering van Tapei 1974, evangelisatie zien als dialoog met de culturen, religies en armen van Azië. Ook pleitte hij voor de plaatselijke kerk als agent van de inculturatie. Wat de dialoog met de religies betreft achtte hij een uitsluitend theocratische houding niet juist, als christen moet je ook christocentrisch blijven. 'En daarbij geloven dat Christus' leven, dood en verrijzenis van universele betekenis zijn'. Bartels presenteerde een boeiend verhaal over het godsgeloof bij de Oromo in Ethiopië. Als antropoloog heeft hij eerst lange tijd geluisterd naar hun geloof in een 'God des hemels', die zich in schepselen manifesteert. Pas na lange tijd werd Bartels gevraagd te vertellen over zijn God. De boodschap van Christus, als incarnatie van de 'God des hemels' bleek dicht te liggen bij hun godsopvatting: sommige Oromo beweerden hun eigen godsdienst nu beter te begrijpen. Camps presenteerde de 'compleet vergeten' abbé Bourgade die als Franse aalmoezenier in Tunesië werkzaam was rond 1850. Hij schreef drie boeken over islam en dialoog. Hij kwam tot de overtuiging 'dat alle mensen gelijk waren en in staat zijn van elkaar te leren'

en dat 'moslims meer tot dialoog bereid zijn dan gedacht wordt'. Hij stelde zich geen vragen naar de universaliteit van het christendom, maar hij vond wel dat missie 'moet bestaan in dialoog, in elkaar begrijpen, als pelgrims onderweg'. Het was voor Van Bragt evident 'dat het christendom in Japan absoluut niet geïncultureerd is, reden waarom zo weinig Japanners christen zijn geworden'. De uitdaging ziet hij 'in de sterk economieën consumptiegerichtesamenleving'. Deze zou door 'alle krachten van het goede moeten worden gekeerd'. Daarom denkt hij aan praktische samenwerking met boeddhisten. Inculturatie is in Japan 'een dynamische relatie' en niet zozeer een theoretisch gesprek. Aan Logister was gevraagd het controversiële onderwerp van de uniciteit van Jezus Christus te behandelen. 'De kerk is katholiek, niet omdat ze geografisch over de hele wereld verspreid is, maar omdat ze de bijdrage van alle andere (religies) nodig heeft'. Logister is van mening dat bijv. de sterke klemtoon op 'Zoon van God' (wat een eschatologische term is) onverdraagzaamheid, superioriteit en overheersing met zich meebrengt. Hij vraagt zich af 'of de christenen niet teveel gestopt hebben in de openbaring van het evangelie'. Ook het bijbels monotheïsme kan gemakkelijk tot exclusiviteit leiden. 'Wij moeten werken met de enkele woorden die wij van Jezus hebben en Hem niet overladen'.

'Wij moeten Christus niet interpreteren in exclusieve of in absolute zin'. Jezus is wel normatief voor de levenswijze van de christenen. Uiteindelijk doet ook Logister geen uitspraak over Jezus' uniciteit, maar vraagt hij om 'een echt wetenschappelijk en niet dogmatisch onderzoek naar de concrete weg waarop Jezus zich als religieus mens gemanifesteerd heeft'. Het voorlopige behoud is: 'niet exclusief interpreteren' en 'authenticiteit is belangrijker dan uniciteit'.

T. van Bijnen

Nieuw China-tijdschrift

In maart verscheen in Vlaanderen het eerste nummer van het nieuwe driemaandelijkse tijdschrift 'Christenen en China'. Het is het informatieblad van de gelijknamige Contactgroep. Zowel de groep als het tijdschrift willen op de eerste plaats goed informeren over de kerken in China en begrip bijbrengen voor o.a. de pijnlijke toestand van de verdeelde katholieke kerk. Nummers kunnen bekomen worden op het Secretariaat 'Christenen en China', Zavelstraat 60, B-3010 Kessel-LO (Leuven), t.a.v. zr. C. Vandenbogaert.

T. van Bijnen

Kanttekeningen bij de encycliek 'Redemptoris Missio'

Onlangs verscheen de nieuwe encycliek van Paulus Johannes II 'Redemptoris Missio. Over de blijvende geldigheid van de missie-opdracht'. Jan van Lin en Pieter Holtrop werden bereid gevonden enkele kritische kanttekeningen bij dit geschrift te plaatsen vanuit rooms-katholieke resp. protestantse achtergrond.

Jan van Lin

Missio! Moet dat nog?

1. Een encycliek uit bezorgdheid.²

Drie missie-encycloeken in 25 jaar tijd.³ Ad Gentes (AG) in 1965. Evangelii Nuntiandi (EN) in 1975). En dan nu Redemptoris Missio (RM). Waarom drie encycloeken zo dicht op elkaar? Wat is er aan de hand?

Paus Johannes Paulus II schreef zijn encycliek Redemptoris Missio ondermeer omdat hij zich ernstig zorgen maakt over een aantal opvattingen die sinds Vaticanum II in de katholieke kerk met betrekking tot missie zijn ontstaan. '...het elan voor de missie van de kerk onder niet-christenen⁴ verzwakt; dit feit moet allen die in Christus geloven zorgen baren' (RM 2). Waarop deze bezorgdheid precies betrekking heeft, wordt duidelijk in de vragen waarop hij in zijn encycliek een antwoord meent te moeten geven. 'Is de missie onder de niet-christenen nog wel actueel? Is zij niet vervangen door de dialoog tussen de godsdiensten? Is verheffing van de mens niet een voldoende oogmerk? Sluit de eerbied voor het geweten en de vrijheid niet elk voornemen om te bekeren uit? Kan men niet in onverschillig welke godsdienst het heil vinden? Waarom dus nog missie?' (RM 4).

Vragen als deze raken volgens de paus het hart van de boodschap van Jezus Christus, van het christelijk geloof en de Kerk. Dit is ernstig! Een Kerk die leeft vanuit het geloof dat zij getuigenis moet afleggen van de boodschap die gelegen is in het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus

van Nazareth kan het zich niet veroorloven te zwijgen als dit soort vragen opkomt. Bestaande twijfels en onduidelijkheden omtrent missie dienen te worden opgeheven.

De kanttekeningen die ik in deze bijdrage bij de encycliek wil maken beperken zich tot het thema dat in de encycliek centraal staat: de 'missio ad gentes'. De vragen die ten aanzien hiervan bestaan zijn zojuist gegeven. Welk kernprobleem ligt volgens de paus aan vragen als deze ten grondslag? Wat is zijn antwoord op dit probleem? Welk perspectief ligt in dit antwoord besloten voor een voortgaande theologische reflectie op de 'missio ad gentes'? Dit zijn de drie vraagpunten waarlangs deze bijdrage is opgebouwd.

2. Kernproblemen

2.1 Onjuiste visies op missie

De paus constateert dat er voor missie geringe belangstelling bestaat. Dit gebrek aan belangstelling komt volgens hem voort uit onverschilligheid.⁵ Hieraan liggen ten grondslag: a. onjuiste theologische visies en b. een godsdienstig relativisme dat tot de opvatting leidt dat 'de ene godsdienst de andere waard is' (RM 36). Christelijk geloof verdraagt zich bijvoorbeeld niet met de opvatting, dat het bij heil en missie om sociaal-economische, politieke en ook culturele bevrijding op zich gaat, met voorbijgaan aan de religieuze dimensie daarvan. Een 'antropocentrisch' verstaan van missie dient dan ook te worden afgewezen. Naar christelijke overtuiging is het al evenmin aanvaardbaar te stellen dat de aanwezigheid en de komst van het Rijk Gods los van Jezus Christus en de Kerk gedacht kunnen worden (RM 17). Op een 'rijkcentrisch' verstaan van missie dient dan ook afwijzend gereageerd te worden. Als het met betrekking tot andersgelovigen om heil en verlossing van godswege gaat kan de rol van Jezus Christus en de Kerk daarin niet verzwegen worden (RM 18 en 47). Een 'theocentrisch' verstaan van missie is dan ook niet verdedigbaar. De hieruit voortkomende weerstand tegen missie in het algemeen en in het bijzonder tegen de 'missio ad gentes' noemt de paus vooral dan verradelijk, wanneer geprobeerd wordt voor deze opvattingen een grondslag in Vaticanum II te vinden (RM 36).

In dit alles steekt een negatieve tendens, die de paus met zijn encycliek wil helpen overwinnen. Hij wil in deze situatie stelling nemen. En dat niet alleen omdat het aantal mensen dat Christus niet kent nog steeds toeneemt, maar vooral ook omdat de afname van missionair engagement op een ernstige geloofscrisis wijst (RM 2 en 3). Christenen die geloven dat alleen in

Jezus Christus het definitieve Woord van God verschenen is, dat God zich in Hem als enige Redder geheel heeft geopenbaard en in Hem aan mensen de weg heeft gewezen om tot Hem te komen, kunnen zich niet veroorloven van dit geloof geen getuigenis af te leggen. Zij mogen niet verzwijgen dat God door Jezus' kruisdood aan de mens voorgoed zijn waarde en bestaanszin in de wereld heeft teruggeschonken (RM 2). De paus doet in dit verband een beroep op theologen en persmensen zich in deze verbondenheid met de Kerk ('sentire cum Ecclesia') met deze problematiek te engageren.

2.2 Godsdienstig relativisme

De vragen waarop de paus in zijn encycliek met name een antwoord wil geven, maken duidelijk dat in wat hij 'godsdienstig relativisme' noemt voor hem wel de meest belangrijke oorzaak gelegen is van de 'twijfels en dubbelzinnigheden' (RM 2) die er in de katholieke gemeenschap over missie bestaan. Als God zich inderdaad, zoals volgens verschillende theologen op basis van uitspraken van het Tweede Vaticaans Concilie geconcludeerd mag worden, ook buiten Jezus van Nazareth en de kerk om aan mensen openbaart, hoe staat het dan met de unieke en universele betekenis van Jezus Christus?⁶ Dit is naar mijn mening inderdaad wel de meest centrale vraag, waarmee christenen in de afgelopen decennia bij de bezinning op hun houding ten opzichte van andersgelovigen geconfronteerd worden. De encycliek maakt duidelijk dat de paus de opvatting dat God zich ook buiten Jezus Christus en de kerk om aan mensen openbaart en verlossing mogelijk maakt, niet deelt. Een dergelijke visie kan zich volgens de encycliek in ieder geval niet op Vaticanum II beroepen.

De katholieke kerk wijst, zo verklaarde het Tweede Vaticaans Concilie in haar 'Verklaring over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten' (NA), niets af van wat voor de mensen in het boeddhisme, het hindoeïsme, de islam en het jodendom heilig is; niet zelden is daarin een straal te vinden van de Waarheid die alle mensen verlicht. Dit is een van de meest gebruikte en meest gewaardeerde uitspraken van Vaticanum II, wanneer in katholieke kring wordt nagedacht over de verhouding tussen christenen en andersgelovigen. De encycliek 'Redemptoris Missio' staat vol met verwijzingen naar soortgelijke uitspraken van het Concilie. Wat dit betreft sluit de encycliek, naar mijn indruk, naadloos aan bij Vaticanum II⁷ en bij Evangelii Nuntiandi (EN 53). Opvallend verschil met deze stukken is dat hieraan in RM systematisch en uitvoerig aandacht wordt geschonken, en dat met name gewezen wordt op de rol die de Heilige Geest in het leven van andersgelovigen speelt.⁸

Hoe belangrijk de plaats van de Heilige Geest in de 'missio ad gentes' is,

wordt ondermeer duidelijk uit wat de paus schrijft naar aanleiding van de interreligieuze ontmoeting van Assisi enkele jaren geleden: deze ontmoeting 'heeft mijn overtuiging willen bevestigen dat ieder authentiek gebed opgewekt wordt door de Heilige Geest, die op geheimnisvolle wijze tegenwoordig is in het hart van ieder mens' (RM 29).

Dit is de ene kant van het godsdiensttheologisch verhaal van de encycliek. De andere is de gelovige overtuiging dat Jezus Christus 'de enige Redder is van allen, de enige die God kan openbaren en naar God kan voeren' (RM 5). Anders dan in AG en EN wordt hieraan in deze encycliek heel systematisch en uitvoerig aandacht geschonken. In geen andere naam is redding gelegen dan in die van Jezus Christus de Nazoreeër (cfr. Hand. 4, 10.12). Jezus Christus is de enige middelaar tussen God en de mensen (cfr. 1 Tim. 2, 5-7; cfr. Heb. 4, 14-16). In Hem heeft God zich op de meest volledige wijze doen kennen. God heeft in Hem willen wonen 'in heel zijn volheid, om door Hem het heelal met zich te verzoenen, door Hem alleen' (Col. 1, 13-14, 19-20). Het is juist deze unieke bijzonderheid van Christus die Hem een absolute en universele betekenis verleent. Hij vormt het centrum en het doel van de geschiedenis (RM 6). En precies omdat Jezus Christus deze plaats inneemt in Gods heilsgeschiedenis, mogen de geestelijke rijkdommen en andere gaven door God aan ieder volk gegeven niet van Hem worden losgemaakt. God heeft Hem als enige en universele bemiddelaar aangesteld. 'Gedeeltelijke bemiddelingen van verschillende soort en orde zijn niet uitgesloten, maar deze ontlenen hun betekenis en waarde uitsluitend aan de bemiddeling van Christus en kunnen niet gezien worden als parallelle en complementaire bemiddelingen' (RM 5). De mensen kunnen alleen door Christus in gemeenschap met God treden, onder de werking van de Geest.

Maar wat heeft Jezus Christus van doen met wat in het leven van andersgelovigen waar en goed is? Alles, zegt de encycliek. Maar wat dan en hoe dan? Antwoord op deze vragen lijkt nodig om de plausibiliteit aan te geven van de uitspraak dat zowel vastgehouden dient te worden aan de overtuiging dat Gods verlossende betrokkenheid bij het leven van andersgelovigen, als aan de overtuiging dat dit alles van doen heeft met Jezus' verlossende kruisdood en verrijzenis. Kernachtig verwoordt de encycliek deze visie als volgt: 'Het is dus waar dat een begin van verwerkelijking van het Rijk zich ook buiten de grenzen van de Kerk in de gehele mensheid kan bevinden, in zover deze leeft uit de "evangelische waarden" en zich opent voor de werking van de Heilige Geest, die blaast waarheen Hij wil' (vgl. Joh. 3, 8).

Men moet hieraan onmiddellijk toevoegen dat deze tijdelijke dimensie van het Rijk onvolledig is als zij niet georiënteerd is op het Rijk van Christus, dat in de kerk aanwezig is en gericht is op de eschatologische volheid (RM

20). Hierin ligt misschien wel het meest brandende probleem besloten dat in de afgelopen jaren in godsdiensttheologische discussies centraal is komen te staan: hoe kan aan beide gelovige overtuigingen tegelijkertijd vastgehouden worden?

3. Beantwoording van een grondvraag

Naar zijn kern is het antwoord van de encycliek op deze vragen gelegen in de opmerking, dat de kerk Jezus kent en belijdt als 'de Christus, de Zoon van de levende God' (Mat. 16, 16),⁹ die zich 'door zijn menswording in zekere zin met ieder mens' heeft 'verenigd' (RM 6). Uitvoeriger geformuleerd is deze opvatting van de paus te vinden in diens eerste encycliek 'Redemptor Hominis'. Daarin schrijft hij dat de mens, ieder mens zonder enige uitzondering – dus ook de andersgelovige mens – door Christus is verlost, en dat Christus als het ware één is geworden met de mens, met ieder mens zonder enige uitzondering, zelfs als deze laatste zich hiervan niet bewust is (RH 14). Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken dat in de komende jaren indringend aandacht geschonken moet worden aan wat de godsdiensttheologische relevantie van dit antwoord kan zijn. Over de vraag hoe de verlossende betrokkenheid van Jezus Christus door de Heilige Geest bij het leven van andersgelovigen het beste begrepen kan worden, is meer duidelijkheid nodig dan de encycliek naar mijn mening geeft.

Nemen we twee voorbeelden uit de encycliek om aan te duiden dat meer helderheid nodig is dan de encycliek wat dit betreft geeft: a. 'De verrijzenis geeft aan de boodschap van Christus, aan zijn handelen en aan heel zijn zending een universele draagwijdte. De leerlingen bemerken dat het Rijk reeds aanwezig is in de persoon van Jezus en langzamerhand gevestigd wordt in de mens en in de wereld door middel van een geheimenisvolle band met Hem' (RM 16). Woorden als 'een geheimenisvolle band' bieden theologisch onvoldoende duidelijkheid en houvast; b. 'Wij moeten eraan vasthouden, dat de Heilige Geest aan allen de mogelijkheid schenkt om, op een eigen wijze die aan God bekend is, aan het paasmysterie (Jezus' verlossende kruisdood en verrijzenis, vL) deel te hebben' (RM 28). De opmerking 'op een eigen wijze die aan God bekend is' brengt de godsdiensttheologische discussie niet wezenlijk verder.

4. Perspectieven

Gezien wat zojuist gezegd is denk ik dan ook dat het van uitermate groot belang is dat de theologie zich in de komende jaren intensief blijft bezinnen op de vraag hoe christenen aan de ene kant belijden dat God tot heil van mensen in het leven van andersgelovigen werkzaam is, en aan de ande-

re kant tegelijkertijd zeggen te geloven dat alleen in Jezus Christus verlossing gelegen is. De gelovige overtuiging dat Jezus Christus en in Hem het christelijk geloof uniek is en deze uniciteit de verhouding tussen christenen en andersgelovigen beslissend bepaalt, heeft mijns inziens een grotere theologische plausibiliteit nodig dan in de encycliek gegeven wordt. Dan ook kan helderder worden wat voor christenen van deze tijd verstaanbaar en precies bedoeld wordt als de encycliek schrijft: 'Al wat de Geest bewerkt in het hart van de mensen in de geschiedenis van de volkeren, in de culturen en de godsdiensten, vervult een rol van voorbereiding op het evangelie en verwijst naar Christus, het Woord dat vlees is geworden, door de werking van de Geest, zodat Het als de volmaakte mens allen kon redden en alles in zich recapituleren' (RM 29). Als theologen willen ingaan op het uitdrukkelijke verzoek van de paus om zich met de problematiek van de 'missio ad gentes' te engageren, dan ligt hier een uitgelezen mogelijkheid. Voor een uitermate belangrijk deel is het antwoord op de vraag 'Missie! Moet dat nog?' immers mede afhankelijk van het antwoord op de vraag die ik zojuist als kernprobleem in de hedendaagse theologie van de godsdienst heb geformuleerd.

In juli 1990 vond in Bandoeng (Indonesië) de 5e Assemblé van de federatie van Aziatische Bisschoppenconferenties (FABC) plaats. De bekende Filippijnse theoloog Arevalo stelde ter bespreking in werkgroepen een discussiestuk op over 'The Church in Asia and Mission in the 1990s'. Arevalo wijst er in zijn discussiestuk op dat in veel publicaties die in de afgelopen jaren in Azië verschenen zijn radicale vragen gesteld worden over de uniciteit van Christus in het geheel van de heilsgeschiedenis. Dit is geen geheim, merkt Arevalo op. Nogal wat aandacht concentreert zich bij deze vragen op de these van 'de mythe van de christelijke uniciteit'.¹⁰ Enkele Aziatische theologen pleiten met collega's in het Westen voor een voluit pluralistische theologie van de godsdiensten, die naar haar diepste kern uiteindelijk uitloopt op een gelijkheid van godsdiensten ('whose bottomline is finally a parity of religions'). Maar ook al is dit zo, zo constateert Arevalo, de katholieke bisschoppen in Azië blijven in hun verklaringen over missie en interreligieuze dialoog consistent vasthouden aan de 'traditionele visie' op de uniciteit van Jezus Christus als de enige middelaar van Gods heilsgeschiedenis.¹¹

Ik denk dat de godsdiensttheologische situatie zoals Arevalo die hier voor Azië schetst typerend is voor wat er op dit moment wereldwijd in alle christelijke kerken met betrekking tot de theologische bezinning op de verhouding tussen christenen en andersgelovigen speelt. De grote verdienste van de encycliek is, zoals ik eerder al opmerkte, dat deze de met name sinds Vaticanum II in katholieke kring 'traditionele visie' op deze verhouding theologisch systematischer uitwerkt dan in Ad Gentes (en an-

dere stukken van Vaticanum II) en in Evangelii Nuntiandi gedaan is. De encycliek mag beschouwd worden als een eerste officiële reactie van de zijde van de kerkelijke leiding¹² op die ontwikkelingen in de theologie van de godsdiensten die de these van de 'mythe van de christelijke uniciteit' voorstaan, overigens zonder daarmee te willen pleiten voor een 'gelijkheid van de godsdiensten', zoals Arevalo mijns inziens ten onrechte meent te moeten vaststellen.

- 1 Verklaring van enkele afkortingen: RM (Redemptoris Missio), NA (Nostra Aetate), AG (Ad Gentes), EN (Evangelii Nuntiandi), GS (Gaudium et Spes), DV (Dei Verbum), LG (Lumen Gentium), RH (Redemptor Hominis). De encycliek Redemptoris Missio is in een Nederlandse vertaling uitgegeven door de afdeling Pers en Publiciteit van het Secretariaat van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland, Postbus 13049, 3507 LA Utrecht.
- 2 Zie P. Marcello Zago, 'Redemptoris Missio' de Jean-Paul II: Un cri pour la mission. In: *Omnis Terra* 23 (Février 1991), pp. 59-66. In het Engels: P. Marcello Zago, John Paul II's 'Redemptoris Missio': A Cry for Mission. In: *Omnis Terra* 25 (February 1991), pp. 59-66.
- 3 De encycliek 'Redemptoris Missio' (RM) is gedateerd 7 december 1990. Dit is op de dag af 25 jaar na het verschijnen van het door het Tweede Vaticaanse Concilie goedgekeurde 'Decreet over de missieactiviteit van de Kerk' (AG). En op een dag na is dit 15 jaar na publicatie van de uit de Bisschoppensynode van 1974 voortgekomen apostolische aansporing over de 'Verkondiging van het Evangelie aan de mensen van deze tijd' (EN).
- 4 De paragrafen 55-57 staan onder het kopje 'De dialoog met de broeders van andere godsdiensten'. Het zou voor de encycliek beter zijn geweest, indien deze terminologie overal consequent was gebruikt in plaats van 'niet-christenen', met dien verstande althans dat daarvan gemaakt zou zijn 'De dialoog met de zusters en broeders van andere godsdiensten'. Zie Card. F. Arinze (voorzitter van de Pauselijke Raad voor Inter-religieuze Dialoog), 'Encourager le dialogue inter-religieux. Reflections sur la récente Encyclique du Souverain Pontifice "Redemptoris Missio"'. In: *L'Osservatore Romano*, 5 mars 1991, p. 8.
- 5 Zie ook Kard. J. Tomko, *L'Osservatore Romano*, 29 janvier 1991, p. 5.
- 6 Kardinaal Jozef Tomko zal als prefect van de 'Congregatie voor de Evangelisatie der

- Volkeren' ongetwijfeld bij het schrijven van deze encycliek betrokken zijn geweest. Het is in dit verband zeer verhelderend eens te lezen hoe hij met een vraag als deze omgaat. Zie hiervoor: Kardinaal Jozef Tomko, 'Missionary Challenges to the theology of Salvation'. In: *FABC Papers*, no. 50, pp. 15-29. Het betreft hier een lezing die hij in 1988 te Rome hield tijdens een congres over 'Salvation Today'. Tomko reageert hierin met name op de godsdiensttheologische opvattingen van Knitter, Panikkar, Vanunkal en Amaladoss. De kardinaal verwees overigens zelf naar dit congres bij de presentatie van de encycliek (*L'Osservatore Romano*, 29 janvier 1991, p. 1). Zie Paul K. Knitter, 'Kein Absolutheitsanspruch und doch missionarisch? Een lezing gehouden tijdens een conferentie (8-10 maart 1991) te Loccum (Duitsland). In deze lezing weerlegt Knitter de kritiek van kardinaal Tomko en de encycliek op wat hij 'de pluralistische theologie van de godsdiensten' noemt. Voor meer informatie hierover verwijst ik naar de kroniek verderop in dit nummer.
- 7 Zie ook AG, no.'s 3, 9 en 18; GS, no.'s 3, 10, 11 en 13; DV, no.'s 3, 4 en 6; LG, no.'s 16 en 17.
 - 8 Waarschijnlijk doelde kardinaal Tomko hierop toen hij bij de presentatie van de encycliek opmerkte dat de eerste drie hoofdstukken daarvan 'talrijke theologische nieuwigheden' bevatten. Zie: *L'Osservatore Romano*, 29 janvier 1991, p. 5.
 - 9 De encycliek verwijst hierbij uitdrukkelijk naar het Credo van de concilies van Nicea en Constantinopel.
 - 10 Zie John Hick and Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*. Orbis Books, Maryknoll 1987. Een belangrijke selectie van bijdragen uit dit boek zijn in het Nederlands vertaald en uitgegeven. In: P.N. Holtrop en L. Minnema (red.), *Voor Hem een ander? Ontwerpen van een pluralistische theologie des religies*. Meinema, 's-Gravenhage 1990.

- 11 C.G. Arevalo, 'The Church in Asia and Mission in the 90s', *FABC Papers* no. 57b, pp. 4-5. Het is tegen de achtergrond van deze opmerking heel interessant een studie van de Theological Advisory Commission van de FABC te lezen: 'Theses on Interreligious Dialogue. An Essay in Pastoral Theological Reflection', *FABC Papers*, no. 48. De Commissie is samengesteld uit leden van alle bisschoppenconferenties. De Commissie als geheel hechtte tijdens een bijeenkomst in Singapore in april 1987, na twee jaar studie en consultatie, haar goedkeuring aan dit stuk. Verhelderend is evenzeer: 'Living Together with Sisters and Brothers of Other Faiths. An Ecumenical Consultation.' Singapore, July 5-10, 1987. *FABC Papers*, no. 49.
- 12 Voor drie niet-officiële standpuntbepalingen verwijst ik naar een lezing van kardinaal Tomko vermeld in voetnoot 4, en naar wat P.

Rossano, de vorige algemeen secretaris van het 'Secretariaat voor de niet-christenen' hierover te zeggen heeft: P. Rossano, 'Christ's Lordship and Religious Pluralism'. In: A.G. Anderson and T. Stransky (ed.), *Faith Meets Faith*, New York/Grand Rapids 1981, pp. 20-35. Zie ook Francis Arinze, 'The Catholic Church and Dialogue with Followers of Other Religions'. In: *Discernment*, 4 (3, 1990), pp. 7-21.

Dr. J. van Lin (1939) is studietoelatingsecretaris van PMW Nederland. Hij studeerde theologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, in 1974 promoveerde hij op het proefschrift 'Protestantse theologie der Godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938)'. Hij is voorzitter van de sectie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken in Nederland.

Pieter Holtrop

De schrale wind van de nieuwe lente

De redactie van Wereld en Zending heeft ook mij als protestants missionair gevraagd een reactie te geven op de nieuwe encycliek. Een toezegging doen is één, haar waarmaken een tweede. Het viel mij zwaarder dan ik had verwacht: het is een massief stuk, waaruit op het eerste gezicht niet duidelijk wordt in welk opzicht het meer te bieden heeft dan het decreet over de missie-activiteit *Ad Gentes* (1965) en de apostolische exhortatie *Evangelii Nuntiandi* (1975), op welke twee stukken deze nieuwe encycliek zegt voort te bouwen. Lijnen uit de vroegere documenten worden samengevoegd, echter niet met het doel om een nieuw missiologisch-missionair perspectief te ontvouwen. De intentie van het decreet is m.i. vooral om een correctie, toe te passen op recente theologische experimenten en trends en om van daaruit op te wekken tot een nieuw enthousiasme voor de missio ad gentes.

Theologische fundering

Alvorens in te gaan op een paar hoofdlijnen uit de encycliek eerst iets meer over de theologische fundering die eraan ten grondslag ligt. Op dit punt valt een duidelijk verschil met *Ad Gentes* te constateren. Door dat document zien wij een heilshistorische, trinitarische lijn lopen, als volgt weer-

gegeven: plan van de Vader (AG 2), zending van de Zoon (AG 3), zending van de Geest (AG 4), zending van de Kerk (AG 5). Via een drietal uitwaaiingen betreffende de verhouding van 'mission' en 'missions' (AG 6), de relatie tussen heil in Christus en de andere heilswegen (AG 7), en de overeenkomst en spanning tussen Evangelie en aspiraties van mensen (AG 8) mondt dat uit op een beschrijving van het eschatologisch perspectief, waarin 'de Kerk als een oogst, vanuit de vier windstreken zal verzameld worden tot het Rijk Gods' (AG 9). In deze encycliek is de trinitarisch-heilshistorische lijn sterk afgezwakt, de dynamiek ontbreekt, het blikveld is veel meer statisch en ruimtelijk ingevuld. De volle nadruk ligt op de Kerk, als de – zij het voorlopige – concretisering van het heilsplan van God en de focus van zowel de christologie als de pneumatologie. Zo loopt het eerste hoofdstuk, het hoofdstuk waarin de nadruk wordt gelegd op het definitief karakter van Gods openbaring in Jezus Christus, uit op een bevestiging van de Kerk als 'universeel sacrament van het heil' (9). In het tweede hoofdstuk, dat gaat over het Rijk van God als uitdrukking en werkelijkheid van het goddelijk heilsplan, wordt de Kerk getypeerd als 'kiem, teken en werktuig' van het Rijk (18). Het derde hoofdstuk, over de Heilige Geest, geeft een omschrijving van de Kerk als het huis waar de Geest allen doet binnengaan (24).

Nogmaals, deze encycliek wijkt inhoudelijk niet af van de vorige concilie-documenten. Alleen de focus is veranderd. Of anders gezegd: de trinitarisch-heilshistorische dynamiek (hoe men daar theologisch ook over mag denken) uit de concilie-jaren is tot stilstand gekomen in een voor mijn besef vóórconciliair concept van een zich in de tijd en geschiedenis uitbreidende kerk. Missie is mensen binnenvoeren in de Kerk, die zich vormt rond hiërarchie en de Heilige Stoel.

Christomonisme

Zoals gezegd, de encycliek is bedoeld als een oproep tot een nieuw missionair elan, maar biedt weinig tot vernieuwing inspirerende perspectieven. Al op de eerste bladzijde wordt met een beroep op het Nieuwe Testament gesteld dat de openbaring en het heil in Christus definitief, volledig en universeel is en dat Christus de enige Bemiddelaar is tussen God en de mensen. 'Verre van een obstakel te zijn voor de opgang naar God, is deze enige en universele bemiddeling van Christus de weg die God zelf vastgesteld heeft, en Christus is zich daarvan geheel bewust. Gedeeltelijke bemiddelingen, van verschillende soort en orde, zijn niet uitgesloten, maar deze ontlene hun betekenis en waarde *aansluitend* aan de bemiddeling van Christus en kunnen niet gezien worden als parallelle en complementaire bemiddelingen' (5). Het is één bepaalde christologie, die men als een

'christologie van boven' kan typeren, dus één waarin de tonen van de Colossenzen- en de Efeziërsbrieven en het Evangelie van Johannes zwaar in meeklinken. Het is ook de enige geldige christologie van waaruit de verhouding tussen christendom en andere religies bepaald moet worden. Hetzelfde geluid dat klonk in Vaticanum II en binnen de Wereldraad van Kerken in de jaren 60, moet volgens deze encycliek ook in de jaren 90 blijven klinken en hiermee gaat de encycliek voorbij aan nieuwe inzichten die vooral nieuwtestamentisch onderzoek heeft opgeleverd. Wij zijn ons bewust geworden van de pluriformiteit van christologische uitspraken in het Nieuwe Testament. Deze hebben ons voorzichtig gemaakt één bepaald Jezusbeeld en één bepaalde daarop gebaseerde theologie, die van de incarnatie en verhoging, te laten overheersen. Ook hebben we leren inzien dat men doxologische uitspraken uit de genoemde nieuwtestamentische brieven niet mag verstaan als metafysische leeruitspraken en dat is precies wat er in deze encycliek wel gebeurt. Van een onderscheid tussen het Woord (Logos) en Jezus Christus, tussen de 'Christus van het geloof' en de 'historische Jezus', een onderscheid waarin ruimte ontstaat voor een 'theocentrische' christologie, een theologie die aandacht heeft voor die woorden in het Nieuwe Testament, waarin Jezus niet Zichzelf, maar God en Zijn rijk in het middelpunt stelt, en een christologie 'van beneden', een christologie die opmerkzaam is op de historische, aardse Jezus, is in deze encycliek geen sprake. 'Christus is niemand anders dan Jezus van Nazareth en deze is het Woord van God dat mens is geworden voor het Heil van allen' (6). Met kracht wordt zijn eenheid, en daarmee in feite één bepaalde christologie geponeerd. De vragen van, om maar een paar namen te noemen, Samartha of Ariarajah betreffende het christomonisme, betreffende Christus als 'de God van de christenen' blijven aldus onbeantwoord. Ook de suggestie (bijvoorbeeld in 4) dat men, in navolging van de concilievaders, ernst zou willen maken met de trinitarische geloofsbelijdenis, wat zou kunnen betekenen dat men grote aandacht besteedt aan een theologie van de Schepping en het werk van de Heilige Geest in relatie tot, liever: als *duiding* van de gestalte van Christus, lijkt mij ook niet waargemaakt in deze encycliek. Van een werkelijk gesprek over een nieuw verstaan van de waarheid in Christus wordt geen heil verwacht. De Kerk weet alles al en daaraan zal de bevrijdingstheologie of een zwarte theologie weinig kunnen bijdragen. 'Tedere aanwezigheid van de Geest moet met waardering en dank aanvaard worden, maar het onderscheiden ervan is een taak van de Kerk waaraan Christus Zijn Geest geschonken heeft om haar tot de volle waarheid te brengen' (29).

Sterk personalistisch

Het tweede hoofdstuk van de encycliek handelt over het Rijk van God dat omschreven wordt als een soort uitvergroting van de bestaande Kerk, ondanks – of misschien: dankzij – de sterke nadruk op het transcendente karakter van het Rijk. Weliswaar wordt er een aantal misvattingen omtrent de voorstelling van het Rijk Gods genoemd, maar die zijn zo generaliserend dat ze nauwelijks hout snijden. Tevergeefs zoekt men in het document naar het Rijk Gods als kritische werkelijkheid, tegenover de wereldwerkelijkheid, en daarmee berooft men zich van de mogelijkheid kritiek uit te oefenen op het in zichzelf gesloten, economisch, politiek, militair georganiseerde wereldsysteem te kwalificeren als 'systeem van de dood' (Vancouver). Er staan weliswaar in de encycliek prachtige zinnen over bevrijding en redding als de 'twee gebaren', die de zending van Jezus karakteriseren, maar de invulling van die twee (14) beperkt zich tot genezing van ziekte en lijden en bevrijding van zonden. De optiek van de encycliek is sterk personalistisch: het wezen van het Rijk is 'de gemeenschap van alle mensen, met elkaar en met God' (15), en heeft geen oog voor de, wat men zou kunnen noemen, 'straten' waar het Evangelie in de prediking van Jezus gehoord wordt en die Hem hebben uitgedaagd tot andere, nieuwe woorden over God en de wereld. Uit de encycliek blijkt meer bezorgdheid over de Kerk dan over de wereld en hoe uit die bezorgdheid garen valt te spinnen voor de missio ad gentes is mij niet duidelijk. Ik kan mij evenmin onttrekken aan de indruk van een zekere naïviteit als ik aan het eind van de encycliek lees over een 'nieuwe lente' voor het Evangelie waarvan de dageraad reeds zichtbaar is. Ook ik behoor tot de geloofsoptimisten, maar dat is eerder ondanks dan dankzij de waargenomen werkelijkheid. Misschien zouden de opstellers van deze encycliek toch maar weer eens op bezoek moeten gaan 'in de steden en de dorpen'. Het zou hen ertoe kunnen brengen de nu volgende passage uit de encycliek te herschrijven: 'Bij het naderen van het derde millennium van de verlossing bereidt God een grote christelijke lente voor, waarvan de dageraad reeds zichtbaar is. Zowel in de niet-christelijke als in de van oudsher christelijke wereld komen de volken immers geleidelijk dichterbij de evangelische idealen en waarden en de Kerk beijvert zich dit te bevorderen. Er blijkt een nieuwe eensgezindheid van de volken met betrekking tot deze waarden: de afwijzing van geweld en oorlog; de eerbied voor de menselijke persoon en zijn rechten; het verlangen naar vrijheid, rechtvaardigheid en broederschap; het overwinnen van racisme en nationalisme; de bevestiging van de waardigheid van de vrouw en de erkenning van haar waarde' (86).

Het zal u niet ontgaan zijn dat ik niet blij ben met deze encycliek, en dat wordt vooral veroorzaakt door het besef dat zij diegenen in de kou laten

staan die in de nieuwe werkelijkheid van religieus pluralisme en een dubieus mondiaal, economisch heerschappijsysteem rekenschap proberen af te leggen van de hoop die in hen is. Hen in de eerste plaats zou een encycliek moeten bemoedigen en inspireren, maar dat gebeurt hier niet.

Dr. P.N. Holtrop (1943) was van 1977 tot 1982 als docent kerkgeschiedenis en oecumenica verbonden aan de Theologische Hogeschool in Ujung Pandang, Sulawesi (Indonesië). Hij is

sinds 1987 hoogleraar missiologie en oecumenica aan de Theologische Universiteit in Kampen.

J. Hick en P. Knitter, The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll, New York 1987, 227 p.

Door een misverstand werd deze recensie niet in nummer vier van 1990 geplaatst. De recensie moet gelezen worden tegen de achtergrond van het artikel van Kraan, 'De Ander centraal'. In dat artikel werd uitgebreid ingegaan op dit boek. Zie ook zijn literatuurlijst in datzelfde nummer (red.).

Deze opstellen, twaalf in getal, zijn het resultaat van een bijeenkomst te Claremont, California in 1986. De opstellen proberen een brug te slaan tussen christenen en andersgelovigen door aanzetten te geven tot een pluralistische theologie van de religies. De opstellen zijn in drie groepen ingedeeld: 'The Historico-cultural bridge: Relativity', 'The Theologico-mystical bridge: Mystery' en 'The Ethico-practical bridge: Justice'. bekende auteurs als Hick, Knitter, Panikkar, Cantwell Smith, Samartha en Gilkey staan borg voor kwaliteit. Maar ook andere opstellen, zoals die van Yagi, zijn de moeite waard.

Een onmisbare en mooie, uitdagende bundel van hoge kwaliteit. Ieder die zich bezighoudt met de interreligieuze dialoog en een theologie van de religies kan aan dit boek niet voorbijgaan. Dat de bundel vele vragen oproept of openlaat zal duidelijk zijn. In een artikel in Wereld en Zending 1990/4 ben ik met enkele auteurs van dit boek die discussie vast aangegaan. Vermeldenswaard is nog dat vijf opstellen al in het Nederlands vertaald zijn. Zie voor de titel de door mij samengestelde literatuurlijst in genoemd nummer.

J.D. Kraan

W.A.R. Shadid en P.S. van Koningsveld, Vooroordelen, onbegrip en paternalisme. Discussies over de Islam in Nederland, De Ploeg, Utrecht 1990, 140 p., f22,50.

Het boek is een verzameling van artikelen. Graag aanbevolen om ter harte te nemen. Tegelijk een opwekking vooral kritisch te lezen. In het artikel 'Het "raadsel" van de islam' bespreekt Van Koningsveld Kraemer, Van Leeuwen, Berkhof en Bijlefeld. Kwalijk is dat Bijlefeld in de verdachtenhoek blijft staan. Van Koningsveld merkt wel op dat Bijlefelds opvattingen sinds 1959 niet dezelfde gebleven zijn, ...getuige een verslag van Bo-

land in 'Woord en Dienst'... Van Koningsveld gaat blijkbaar af op een verslag van Boland terwijl Bijlefeld zich ontwikkeld heeft tot één van de meest toonaangevende islamologen van onze tijd, jarenlang dé editor van het gezaghebbende tijdschrift 'The Muslim World'. Heeft van Koningsveld in Bijlefelds artikelen van de laatste tientallen jaren niet gelezen dat hij zowel *de iure* als *de facto* de islam erkent? Schrijven D.C. Mulder, D. Bakker, H. Mintjes, A. Wessels, J. Slomp en vele anderen ook nog over het 'raadsel' van de islam, of is er een nieuwe start gemaakt? Zijn zij allemaal nog bevooroordeeld of is Van Koningsveld bevooroordeeld omdat hij meent te weten dat van protestants-christelijk erf niets goeds te verwachten valt als het over de islam gaat?

Ten aanzien van het christelijk onderwijs kunnen soortgelijke opmerkingen gemaakt worden. Allereerst horen we niets van bepaalde ontwikkelingen, zoals het meewerken van een moslim aan uitgaven van de Mondiale Werkplaats te Zeist. Daarnaast krijgt de christelijke school geen krediet. Shadid en Van Koningsveld pleiten er in hun nabeschouwing voor dat christelijke scholen toestaan dat moslim-leerlingen islamitisch godsdienst-onderwijs ontvangen. Ze vermelden niet dat ondergetekende als officiële functionaris van kerk en christelijk onderwijs daar al jaren voor gepleit heeft, ook via een artikel van 45 blz. in het boek 'Ontmoeting van moslims en christenen', een boek dat de auteurs klaarblijkelijk ontgaan is. De ontwikkelingen in Ede, waar islamitisch godsdienst-onderwijs op een christelijke school (inmiddels een samenwerkingsschool) ingevoerd is, worden onvoldoende verwerkt: op p. 79 wordt alleen verwezen naar een bepaalde fase in Ede (de afloop leest een zeer wakkere lezer op p. 88), maar onvermeld blijft dat islamitisch godsdienst-onderwijs op een christelijke school gepraktiseerd is.

Uiteraard horen we ook niet dat de gewraakte heer Gerritsen in zijn functie als secretaris van het protestants-christelijke platform 'Intercultureel Onderwijs' in samenwerking met moslims bijna een project over islamitisch godsdienst-onderwijs op de basisschool voltooid heeft. In het artikel 'De dilemma's van de "Ontmoetingsschool"' worden we getroffen door aanvechtbare uitspraken. Er wordt beweerd dat op deze school evangelisatie van islamitische en hindoe-leerling niet principieel is losgelaten. Zo gezegd klopt dat niet. Bij de meeste lezers zal zo'n zin de verkeerde beelden oproepen. Het is uitdrukkelijk niet de bedoeling van ontmoetingsscholen om andersgelovige leerlingen van hun eigen godsdienst te vervreemden. Voorts kunnen Shadid en Van Koningsveld maar moeilijk begrijpen dat er moslimouders zijn die bewust voor christelijk onderwijs kiezen. Steeds weer wordt herhaald dat het christelijk onderwijs de leerlingen goed kan gebruiken of dat moslimouders amper wisten wat ze deden toen ze hun kinderen opgaven. Er wordt voorbij gegaan aan het

feit dat uitgebreide gesprekken vooraf met de ouders plaatsvinden. Shadid en Van Koningsveld zeggen: 'Uit onderzoek is gebleken dat islamitische ouders vaak niet voldoende worden voorgelicht over de identiteit van de P.C. school...' (p. 77). Daarbij wordt verwezen naar een rapport van Van Esch en Rovers. Dat rapport is nogal aanvechtbaar, voor het christelijk onderwijs niet bijster vriendelijk en ten dele verouderd.

Een laatste opmerking. In een publicatie vermeldde de heer Gerritsen dat andersgelovigen betrokken zijn geweest bij de samenstelling van bepaalde boeken. Shadid en Van Koningsveld trekken dat eigenlijk in twijfel, zie het tendentieuze stukje op p. 78 dat begint met 'Dit wekt ten onrechte de suggestie...'. We lezen daar ook '...dat het initiatief van de Ontmoetings-school een extra bron van polarisatie binnen de etnische groepen zelf zal vormen...' Ziedaar, het christelijk onderwijs als veroorzaker van onenigheid binnen andersgelovige groepen... Maar die verbroekeling bestond al lang, zoals de auteurs op p. 8 v. uiteengezet hebben. Logisch dat verschillende moslims verschillend kiezen. Mogen ze alstublieft? Over paternalisme gesproken!

J.D. Kraan

In Zusterschap: teksten van vrouwen wereldwijd verzameld.

Red. Henny Hooymans, Gonny Luijpers-de Man.

Protestantse Stichting tot Bevordering van het Bibliotheekwezen en de leetuurvoorlichting in Nederland (tegenwoordig Publivorm, LL) i.s.m. Sectie 'De Vrouw in Kerk en Samenleving' van de Raad van Kerken, Voorburg 1989, 79 pp.

De overheersende indruk die de 41 wereldwijd verzamelde gebeden, gedichten en andere teksten van vrouwen achterlaten is het hartstochtelijk verlangen naar echt leven. Een leven waarin aperte armoede, vernedering en negatie niet langer vanzelfsprekend zijn, maar veeleer 'verzadiging', erkenning en een zekere argeloosheid ('Zalig zij die lachen...' (62)).

Ondanks deze gezamenlijke noemer is solidariteit tussen vrouwen niet vanzelfsprekend. Gezien de grote verschillen in sociale en culturele herkomst zijn belangen niet altijd dezelfde en soms zelfs tegengesteld. Zusterschap gaat daarom uit boven solidariteit. Het 'begint bij het erkennen en respecteren van verschillen en in het herkennen van eenzelfde proces van lijden en opstanding in al deze stemmen' (achterkaft).

De bundel is uitgegeven in het kader van het Oecumenisch Vrouwencennium van de Wereldraad van Kerken (1988-1998). Omdat dit tienjarenprogramma niet alleen op zusterschap, maar vooral ook op solidariteit tussen vrouwen en mannen in de kerken gericht is, hoop ik van harte dat de bundel ook bij laatstgenoemden weerklank zal vinden.

L. Lagerwerf 108

Jan A.B. Jongeneel, Protestantse zendingsperiodieken uit de negentiende en twintigste eeuw in Nederland, Nederlands-Indië, Suriname en de Nederlandse Antillen; een bibliografische catalogus met inleiding, IIMO Research Publ. 30, Leiden 1990 (besteladres: Publivorm, Voorburg, 070-3871007), 140 pp., f19,75.

Wetenschappelijke zendingstijdschriften en populaire zendingsbladen, daarvan kenden wij, als in de zending geïnteresseerden, er allemaal wel een aantal, maar wie had gedacht dat prof. Jongeneel er in geslaagd zou zijn meer dan 500 titels te vinden, om deze daarna zeer gedetailleerd gerubriceerd te presenteren? Zijn aanvankelijke lust tot inventarisatie groeide uit tot een ware verzamelwoede, en daarvan ligt thans het resultaat voor ons in een voorlopige afsluiting.

Het begrip zendingsperiodieken is wel wat ruim benaderd. Zo komen we ook vele theologische uitgaven en kerkbladen tegen, die het licht hebben gezien in de oudere en jongere kerken, welke vanuit de Nederlandse zending overzee gegroeid zijn. Dit lijkt mij echter toch juist wel een welkome uitbreiding van het onderhavige onderzoek.

De lange bibliografische catalogus is, na enige inleidende hoofdstukjes, zeer overzichtelijk gerangschikt in 23 rubrieken. De titels daarvan luiden bijv.: zendingsopleiding, individuele, genootschappelijke, kerkelijke zending; jeugd-, studenten-, vrouwen-, inwendige-, joden-, islam-, medische zending; met voorts ook gespecificeerde aandacht voor de in de titel genoemde gebieden. Een algemene literatuurlijst en registers completeren deze publicatie. Jongeneels speurzin en verzameldrift hebben ons als missionarissen, en trouwens alle beoefenaars van wetenschap betreffende de niet-westerse wereld onder voormalig Nederlands bewind, met deze uitgave een uiterst waardevolle abundantie aan documentatiemateriaal verschaft.

I.H. Enklaar

N.A. van der Leer (eindred.), 'Gezegend en gezonden'. Gemeenteopbouw en gemeentegroei binnen het Nederlandse Baptisme – over de spanning tussen het bewaren van de traditie en de missionaire vernieuwing van de gemeente, Publiciteitscommissie van de Unie der Baptisten gemeenten in Nederland, Bosch en Duin 1990, 138 pp.

Het boekje, dat helaas slecht gebonden is, geeft verslag van een onderzoek naar het functioneren van baptistengemeenten in de context van de verstedelijkte Nederlandse samenleving, tussen kerk en vrije groep. De onderzoeksgroep heeft 6 gemeenten geanalyseerd met behulp van een analyse-schema, dat in de eerste bijlage is weergegeven. Uit de analyse blijkt dat er een drietal redenen van bestaan van de betreffende gemeenten kan worden aangewezen. Ze zijn óf missionaire gemeente in de grote stad óf bewaren

in de gesecculariseerde cultuur de traditie van het geloof óf ze fungeren als toevluchtsoord (eventueel gemeentelijk alternatief) voor gelovigen uit andere kerken en evangelische groepen. Deze bestaansredenen sluiten elkaar niet uit, maar horen bij elkaar in de ene geschiedenis van de machtsontplooiing van de opgestane Heer. Wanneer ik de studie goed begrepen heb, dan zijn deze drie typen daarom in potentie ook missionair. Bij de analyse is verder gebleken dat de volgende punten van beslissende betekenis zijn voor de levenskracht van een baptistengemeente: het leiderschap (1), de structuur van de gemeente (2), de verhouding tot para-kerkelijke bewegingen (3), de aandacht voor de reeks 'vieren-leren-dienen-delen' (4), de spanning tussen vernieuwen en bewaren (5), de plaats van de gemeente in haar maatschappelijke en kerkelijke omgeving. De publicatie is ook voor niet-baptisten van betekenis vanwege de informatie over de geschiedenis en de actuele situatie van de baptistengemeenten in Nederland. De schrijvers hebben geen wetenschappelijke pretenties. Ik zou het boekje tot de 'pastorale wijsheidsliteratuur' willen rekenen. Er wordt veel moeite gedaan om de betreffende gemeenten te adviseren vanuit hun eigen karakter, met name op de punten van het bewaren van de identiteit en de missionaire mogelijkheden.

K.A. Schippers

J. Heyndrickx (red.), Philippe Couplet, S.J. (1623-1693): The Man Who Brought China to Europe, Monumenta Serica Monograph Series; 22, Steyler Verl. Nettetal, 1990, 260 pp.

Dit werk is de neerslag van de werkzaamheden van het symposium over Philippe Couplet, gehouden in 1986 te Leuven en georganiseerd door de Ferdinand Verbieststichting, K.U. Leuven. Verschillende onderzoekers behandelen bepaalde aspecten uit het leven en werk van deze Mechelse jezuïet uit de 17e eeuw.

P. Gordts beschrijft in zijn artikel Couplets familiale achtergrond. C. von Collani schetst Couplets missionaire houding ten aanzien van Chinezen op basis van zijn werk Confucius Sinarum Philosophus. A. Chan beschrijft Couplets inspanningen en bijdragen tot de inculturatie van de kerk in China. P. Demaerels artikel is een historische studie van Couplets contacten met Nederlanders en het VOC te Batavia. T.N. Foss geeft een korte beschrijving van Couplets reis naar Europa vergezeld van twee jonge Chinezen met het doel Rome te overtuigen om Chinese christenen tot priester op te leiden. J. Witek schetst de rol die Couplet heeft gespeeld bij het begin van de Franse jezuïetenmissie in China. E.J. Malatesta beschrijft Couplets laatste reis naar China. D.E. Mungello's artikel bespreekt de betekenis van Couplets Tabula Chronologica Monarchiae Sinae voor de Europese kennis van China. K. Lundbaek heeft het over de be-

tekenis van Couplet in de geschriften van de Duitse 18e-eeuwse geleerde T.S. Bayer. Lin Jinshui tenslotte schetst de recente ontwikkelingen van het Chinese onderzoek over de SJ-missionarissen in de Volksrepubliek China. Al bij al vormen deze bijdragen een niet onbelangrijke stap voorwaarts in de studie van het leven en werk van Philippe Couplet en ook in het schrijven van zijn biografie, een werk dat de F. Verbieststichting in de nabije toekomst hoop te voltooiën.

P. Taveirne

Pierre Pradervand, Een ander Afrika. De stille boerenrevolutie, Bijeenpublicatie, 's-Hertogenbosch 1990, 256 pp., f34,50.

Dit boek van de Zwitserse socioloog Pradervand berust op 25 jaar Afrika-ervaring. Het is een weerslag van gesprekken met honderden boerengroepen in Senegal, Mali, Burkina Faso, Kenia en Zimbabwe.

'Al in de jaren zeventig begreep een aantal ontwikkelingsexperts in de Sahel dat het beter was de bevolking in haar verwachtingen te begeleiden dan haar nieuwe werkwijzen op te leggen' (p. 126). Het is deze thesis die Pradervand bewijst met honderden experimenten van boeren en boerinnen die aan de basis werken. De auteur heeft daarbij vooral oog voor de werking van '6-S' = Se Servir de la Saison Sèche en Savanne et au Sahel', 'Nu veruit de belangrijkste boerenorganisatie in de Sahel' (p. 13).

Zeer positief is de integrale aanpak, die in de cultuur van de Afrikaanse dorpen geworteld is. Als vanzelfsprekend hoort religie daarbij. 'Vaak benadrukken de boeren zelf dat ontwikkeling voor hen geen zin heeft, als ze ook geen spirituele betekenis en diepgang heeft' (p. 240). Naast collectieve velden, collectieve opslagplaatsen, alfabetiseringsklassen en een kraaminrichting is er in een aantal dorpen bijgevolg ook in de bouw van een moskee voorzien. In ieder geval moet 'alles in harmonie zijn met onze tradities en de waarden van ons islamitisch geloof', verklaren de boeren in Senegal (p. 240).

Een heel bevattelijk boek dat inderdaad veel leert over een 'stille revolutie': 'Voor mij gaat Afrika vooruit... Wie iets dieper graaft, stuit op grote verrassingen. Mensen op het platteland hebben zichzelf cultureel, sociaal en economisch aan de armoede ontworsteld' (p. 140).

"Een ander Afrika" gaat hier van hand tot hand. De inhoud wordt besproken en uitgediept door de boerengemeenschappen en de groepen in de dorpen,' schrijft een boerenleider, Ibrahim Seck uit Senegal. Een groter compliment is niet denkbaar.

T. van Bijnen

Harald Einzmann, Ziarat und Pir-Muridi Golra Sharif, Nurpur Shahan und Pir Baba. Drei Muslimische Wallfahrtstätten in Nordpakis-

tan, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1988, 177 pp. + 62 ongenummerde zwartwit-foto's, DM 54.—.

Bedevoarten naar graven van heiligen uit een ver verleden en/of naar de plaatsen waar hun nazaten als charismatische leiders vandaag zetelen zijn in Pakistan erg in trek. De heilige wordt in het Urdu pir (spreek uit: pier) genoemd. Zijn leerling/volgeling heet een murid. Ziarat is een bedevaart. Dit verklaart de titel. Men zou denken dat modernisme en rationalisme, die reeds meer dan een eeuw ook in de islam van het Indo-Pakistaanse subcontinent, met name via het onderwijs en het islamitisch reveil, veel discipelen hebben gemaakt, geleidelijk aan dit oerconservatieve 'pirisme' een einde zouden hebben gemaakt. Niets is minder waar. Het bloeit als nooit tevoren. Honderdduizenden vooral eenvoudige gelovigen trekken naar deze bedevaartsoorden, vooral tijdens de *urs* of het jaarfeest van de heilige. Tussen 1964 en 1968 maakte ik die enkele dagen durende feesten mee in Pakpattan op vijftig kilometer van mijn toenmalige woonplaats Sahiwal. Het heiligdom in Pakpattan dateert uit de 13e eeuw. De zilveren deur bij het graf van Baba Farid gaat enkele nachten per jaar open. Wie kans ziet er dan door heen te gaan, kan verzekerd zijn van een plaatsje in de hemel. Anderen stellen dat alleen navolging van de pir de weg naar de hemel baant. Einzmann behandelt de pir van Pakpattan niet, maar wel drie andere zeer invloedrijke. De belangrijkste is die van Golra Sharif, vlak bij de dubbelstad Rawalpindi-Islamabad, die jaarlijks meer dan 100000 bezoekers trekt. Einzmann heeft de geschiedenis, leer, organisatie, werkwijze en invloed van drie bedevaartsplaatsen nauwkeurig beschreven. Die van Pir Baba bevindt zich in het bergdal Swat, een van de mooiste streken van het land, de twee andere liggen op korte afstand van de nieuwe hoofdstad en krijgen daardoor een versterkte uitstraling. Het heiligdom in Swat heb ik nooit bezocht. Van de heiligdommen verbonden aan het centrum in Nurpur ken ik er slechts enkele. Maar Golra Sharif heb ik tijdens een negenjarig verblijf in Rawalpindi des te beter leren kennen. Het wist met succes aan nationalisering onder het auqaafstelsel (Auqaaf zijn vrome stichtingen bijv. voor het beheer van moskeeën) te ontkomen. Ik ben ettelijke malen de gast geweest van de levende pir, heb naast hem mogen zitten tijdens qawalkis (liederen ter ere van god, Muhammad en de stichter van de Quadiriyya soefiorde), heb zittingen meegemaakt tijdens welke hij barakat dispenseerde voor zieken, ongelukkigen, kinderlozen enz. Wanneer ik dan het boek van Einzmann lees zie ik het weer allemaal voor mij. De ruim zestig foto's helpen daar ook bij. Jammer dat ze niet genummerd zijn! Ik verheug me er over dat dit boek is verschenen. Het geeft een zakelijke en grondige beschrijving van het hele gebeuren. Ik begrijp dat de auteur geen Urdu heeft gestudeerd, anders zou hij de fotografisch weergegeven pagina's Urdu tekst wel hebben vertaald... Des te opmerkelijker vind ik zijn

prestatie. Ten onzent hebben A. Camps (Vox Theologica) en M. Geijbels (Al Mushir) al eerder over het pirisme in Pakistan geschreven. Einzmanns studie geeft een 'insiders' relaas waarover de westerse islamkunde nog niet beschikte. Alleen: waarom heeft Einzmann zijn boek niet in het Engels laten vertalen, dan zou men het ook in Pakistan kunnen lezen. We attenderen de lezer tenslotte nog op een nieuw overzicht van moslim-heiligdommen en grafmonumenten, de zgn. dargahs in India, uitgegeven door C.W. Troll, *Muslim Shrines in India*, Oxford University Press, 1989, 327 pp. dat het verouderde werk van John A. Subhan nu definitief heeft vervangen.

J. Slomp

A. Lambo (red.), Oecumenisme. Opstellen aangeboden aan Henk B. Kossen ter gelegenheid van zijn afscheid als kerkelijk hoogleeraar, Amsterdam 1989, 220 pp.

De afscheidsbundel voor de Amsterdamse doopsgezinde kerkelijke hoogleeraar en jarenlange voorzitter van de Nederlandse Zendingsraad, prof.dr. H.B. Kossen, spreidt een opvallende veelkleurigheid ten toon. Van enige ordening van de bijdragen is niets te bespeuren. Toch heeft deze veelzijdigheid ook wel weer een zekere charme en is ongetwijfeld mede een weerspiegeling van Kossens eigen persoon en werk.

Omdat het te ver zou voeren van elke bijdrage (19 in getal) de auteur en titel te noemen, beperk ik me tot het aanstippen van een aantal voor de oecumenische bezinning interessante bijdragen en denk dan met name aan N.T. Bakkers 'Kritische kanttekeningen bij Calvijns heiligingsleer'; aan S.E. Hofs uiteenzetting over de 'Status Controversiae' in de lutherse Formula Concordiae van 1577; aan S. Voolstra's boeiende kleine 'catechismus voor de dienaren der gemeente' en vooral aan J.H. Yoders beoordeling van de veranderingen die het debat over de kinderdoop naar aanleiding van de Limateksten heeft ondergaan.

Niet onvermeld mag tevens blijven de sympathieke schets van Kossens eigen levensloop aan de hand van de eindredacteur A. Lambo.

M.E. Brinkman

J. Tennekes en H.M. Vroom (red.) Uitgegeven in een reeks van het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit, 176 pag., Kampen 1989

In deze boeiende bundel over een theologisch belangrijk thema, wordt met name vanuit de culturele antropologie verduidelijkt hoe onontkoombaar 'contextualiteit' is.

De cultureel antropoloog Tennekes maakt onderscheid tussen contextualiteit als 'feit' en als 'opdracht'. Hij verzet zich tegen contextualiteit als opdracht. Hierin wordt contextualiteit gezien als 'inculturatie' en 'bevrij-

ding'. In dit verband noemt hij vooral Wessels als missioloog. In een bijdrage 'De Chileense Pinksterbeweging en maatschappij-kritisch christendom in Nederland' werkt hij aan de hand van deze case studie zijn stelling nader uit. Hij ziet zowel de Chileense pinksterbeweging als het 'maatschappij-kritisch christendom' als legitieme vormen van contextualisatie. De culturele en maatschappelijke werkelijkheid waarin Chileense pinkstergelovigen en Nederlandse maatschappij-kritische christenen leven, verschilt zo dat 'men zich ten aanzien van beide varianten van christendom dan ook zou kunnen afvragen of het nog wel redelijk is te verwachten dat men elkaar als mede-gelovigen kan accepteren, om nog maar te zwijgen over de vraag of men het een en ander van elkaar zou kunnen leren' (pag. 128). Bij de beoordeling van de legitimiteit komt wel de vraag naar de 'eigenlijke' bedoeling van het evangelie naar voren. Hij ziet dit als 'een ander, een nieuw leven proberen te gaan leiden'.

Ook Vroom gaat uitvoerig in op de vraag naar criteria voor christelijke theologie. De criteria die hij specifiek ontleent aan de inhoud van het christelijk geloof zijn: sola scriptura, solus Christus en sola gratia. Hij erkent dat deze criteria ontleend zijn aan het geloofsverstaan van de Reformatie, maar lijkt tegelijk te suggereren dat ze gelden voor elke goede christelijke theologie.

De vraag hoe de R.K. theologie, de Oosterse orthodoxie of verschillende typen Derde Wereld-theologie deze vraag zouden beantwoorden, komt niet aan bod, terwijl het dan pas theologisch spannend wordt.

Omdat de bundel bijdragen bevat van docenten aan de VU, heeft de keuze beperkingen. Niettemin zijn ze interessant. Over volkscatholicisme in Noord-Chili (Van Kessel), over onaanraakbaren in India (Kooiman), over Afrikaanse en zwarte theologie (Schoffeleers), over volksgeloof in de middeleeuwen (Van Molenbroek) en over kerk en Indianen in Chili en Brazilië (Van Kessel en Droogers).

In een slotwoord schrijft Van Nieuwenhove (R.K., Nijmegen) over contextualiteit en missiologie.

Het is jammer dat Wessels (missioloog aan de VU) niet via deze uitgave aan de discussie deelneemt. Ook de academische wetenschap, culturele antropologie en theologie zouden gebaat zijn bij een echte discussie. Het is te hopen dat deze boeiende en belangwekkende bundel die discussie nog echt zal oproepen.

J.H. Schraevesande

Martien E. Brinkman en Herman Noordegraaf (red.) 'Het evangelie in het Westen. Nederlandse reacties op Lesslie Newbigin', Uitgegeven in de Vandaar-reeks als nr. 1, 123 pag., Kampen 1990.

In de discussie over secularisatie is de Brit Dr. Lesslie Newbigin een be-

langrijke rol gaan spelen. Zijn boek 'Verder dan 1984 werd in het Nederlands gepubliceerd. In 'Het Evangelie in het Westen' is een lezing die hij in 1986 in Nederland hield opgenomen. Zo kan men in beknopte vorm kennis nemen van zijn belangrijkste inzichten. Die worden in een bijdrage van Berend Veldhorst geplaatst tegen de achtergrond van de biografie van Newbigin en zijn vele missionaire activiteiten.

Bijna alle bijdragen in het boek gaan in op de voor geloof en kerk negatieve effecten van de secularisatie, zoals Newbigin die signaleert. Soms is men het in hoofdlijnen met hem eens, soms wijst men op een aantal minder goed uitgewerkte aspecten. Zo wijst Griffioen op een te sterke scheiding tussen het openbare leven en de privé-sfeer bij Newbigin.

Anderen vragen zich af of Newbigin wel diep genoeg de oorzaken gepeild heeft van de secularisatie en of de verlichting niet te snel en te gemakkelijk in de beklagdenbank komt (De Knijff, Hoedemaker).

Brattinga, secretaris van de Willibrordvereniging, vraagt zich af of het christendom door zijn verwevenheid met de westerse cultuur en de crisis kan oplossen. Het christendom moet eerst orde op zaken stellen in eigen huis. Het christendom moet zijn imperialistische bekeringszucht een poosje bedwingen. Actieve contemplatie en contemplatieve actie zijn een bescheiden evangelisatie.

In India is Newbigin vooral bekritiseerd omdat hij vanuit zijn concentratie op het dogma van de triniteit de dialoog met anders-gelovigen onmogelijk maakt. De vragen die Van Lin in zijn bijdrage stelt, gaan ook in die richting. Hij spitst die toe op de christologie van Newbigin. Zijn dogmatisch bepaalde visie op Jezus kan worden uitgedaagd door andere christologieën die berusten op nieuwer onderzoek van de bijbel. Die christologieën hebben vanuit de bijbel ook bestaansrecht en ze bieden veel meer mogelijkheden voor het gesprek met anders-gelovigen.

Ook Hoedemaker stelt het vraagstuk van de secularisatie in een meer mondiale context. Niet zo zeer vanuit de vraag naar de verhouding van geloof en cultuur, maar vanuit de 'achter de problematiek van rationaliteit en geloof verschijnende vragen van vrede, gerechtigheid en behoud van de schepping' (pag. 105).

In een afsluitend artikel trekt Brinkman op basis van de eerdere bijdragen een aantal lijnen voor verdere bezinning.

J.H. Schraevesande

Dick Kooiman, Bombay Textile Labour. Managers, Trade Unions and Officials 1918-1939, Manohar Publications, New Delhi 1989, 114 pp., Rs. 100.

Dick Kooimans studie over de textielarbeiders betreft een bijzonder boeiende episode uit de Indiase geschiedenis. Het was de tijd waarin het

verzet tegen de Britse overheersing duidelijke vormen aannam. Kooiman laat echter zien dat er veel meer aan de hand was in de Indiase samenleving. In de 19e eeuw was India één van de belangrijkste leveranciers van katoen voor de Europese textielindustrie geworden. Bombay als de 'Gateway of India' vervulde een centrale rol in handel en transport. Daar bleef het echter niet bij. Bombay ontwikkelde met voornamelijk Indiaas kapitaal en machines en expertise uit Engeland zijn eigen textielindustrie.

De duizenden textielarbeiders – in 1931 waren dat er ongeveer 136000 – werden gerecruteerd uit de dorpen in de omgeving van Bombay. Kooiman bestudeert de vragen rondom het recruterende en de organisatie van de vele arbeidskrachten, de opkomst van de vakbeweging, de rol van de Indiase communisten, en de poging van de overheid om greep op de ontwikkelingen te krijgen.

Het is bijzonder boeiend om te lezen hoe, anders dan in Europa waar de opkomst van industrie en kapitalisme de ondergang van oude agrarische feodale structuren inluidde, in India beide produktiewijzen naast elkaar bleven voortbestaan. De textielindustrie had de traditionele verzorgingsstructuren van het platteland zelfs nodig. Zieke, oude, afgematte arbeiders konden teruggaan naar hun dorpen om daar door hun familie te worden opgevangen.

Een belangrijke rol bij het recruterende van arbeiders vervulden de zogenaamde 'jobbers'. Zowel de werkzoekenden als de managers van de textiel fabrieken waren op hen aangewezen. Zij vormden de essentiële schakel tussen de traditionele plattelandssamenleving en de industrie in Bombay. Deze 'jobbers' bleven zelfs een belangrijke rol spelen na de opkomst van de vakbonden. Hoewel vakbondsbestuurders zich in principe tegen het jobber-systeem keerden, waren zij tegelijkertijd voor hun contacten met de arbeiders veelal aangewezen op deze tussenpersonen. Zij immers kenden de arbeiders en hun arbeidsomstandigheden persoonlijk, terwijl de officiële vakbondsbestuurders meer dan eens buitenstaanders waren.

Kooiman maakt dan ook duidelijk dat de communisten, die de arbeiders door middel van vakbonden en vaak met politieke motieven probeerden te organiseren, veel minder aanhang en invloed hadden dan in officiële documenten wordt gesuggereerd. Als voorbeeld laat hij zien, in tegenstelling tot veel andere studies, dat er nauwelijks of geen verband bestaat tussen de staking van de textielarbeiders in Bombay in 1924 en de zogenaamde Kanpur Communist Conspiracy Case.

Ondertussen had de explosieve situatie in de textielindustrie wel de aandacht van de overheid gekregen. Door middel van nieuwe wetgeving en het aanstellen van ambtenaren voor arbeidszaken probeerde zij de situatie onder controle te krijgen. Kooiman concludeert dat deze ambtenaren meer succes hadden in het ondermijnen van de positie van de vakbondslei-

ders dan die van de jobbers. Dit was in feite ook de bedoeling van de overheid.

Een leerzame studie voor wie geïnteresseerd is in de debatten van historici over de rol van de vakbeweging en de communistische beweging; een interessant boek voor wie meer wil weten over de geschiedenis van de arbeidersbeweging in India.

H. T. Wolters

Enthusiasm or Diffidence in Religion: A Missionary Orientation

Hans Schravessande's article has both an academic and an existential side. On the one hand he analyses the discussion on secularisation in the Netherlands and probes the crisis of the church in Dutch society. On the other hand, he observes how people critical of society are inspired by new religious movements. Perhaps some things are to be learned from the churches of the Third World.

Rob van der Zwan in his contribution compares missionary diffidence in the West with the situation in India. Progress and science have had little or no caustic effect on religion. An important factor in explaining the survival of religious consciousness is the adherence to traditions.

Ernst Henau illuminates with great insight the complex phenomenon of popular religiosity. He sets forth the elements that essentially determine the context in which evangelization and missionary activity can take place.

Gerard van 't Spijker investigates the nature of African religiosity. Through the use of funeral and mourning customs, he demonstrates how basic religious forms of expression give significance and depth to church life and activities and *vice versa*.

André Droogers, a cultural anthropologist, makes clear that the fundamental bias in seemingly sophisticated views on popular religion can only be overcome when attention is given to the common characteristic of all mankind: human beings are meaning-makers, producing sense in a context of power relations.

Sister Rosa and **Father Pedro** show how missionary involvement can be a bridge to religious experience. Corrie van der Ven gives them the opportunity to discuss their experiences in Brazilia and in the Netherlands.

Hijme Stoffels, a sociologist of religion, describes the evangelical movement in the Netherlands. The

movement appears to flourish in those areas where religious sentiments are not avoided with the result that evangelical inspiration and proclamation achieves the power of conviction. His question is thus: how can ecumenicals learn from evangelicals?

René Munnik explores the modern landscape of religious movements such as New Age. What are the important points of interest for further missiological-theological reflection? In conclusion, **Frans Verstraelen**, by way of review, traces a number of lines through the above

contributions. Through critical evaluation and summary, he comes to the conclusion that Western Christianity will only find its spirit and appeal if it allows itself to be transformed, corrected, and inspired by means of a worldwide intercultural and interreligious dialogical process.

In addition, this issue contains a **Chronicle**, a number of **Book Reviews** and **Jan van Lin** and **Pieter Holtrop** make a number of remarks on the encyclical 'Redemptoris Missio. On the survival of the missionary task' in an article in the column **Varia**.

Wereld en Zending is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk voor Nederland en België. Het is een gezamenlijke uitgave van de Nederlandse Missieraad, de Nederlandse Zendingstraad en Kok en wordt geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

Wereld en Zending beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies in kerken in de Derde Wereld. Deze ervaringen en visies worden vanuit het evangelie kritisch bekeken en geanalyseerd, steeds zoveel mogelijk in samenhang met soortgelijke ervaringen en visies in onze westerse landen.

Wereld en Zending gaat uit van de overtuiging, dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving, bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Christenen moeten deze strijd voeren in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending wil zijn een ontmoetingsplaats voor mensen die zich beroepsmatig bezighouden met missionaire wetenschappen (in de Derde Wereld en in onze westerse landen) en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkander nodig. In 'Wereld en Zending' proberen zij elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending wil ook een ontmoetingsplaats zijn van mensen die in landelijke en in plaatselijke gemeenten/parochies op het terrein van missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking een inspirerende taak hebben in begeleiding, bewustwording, bezinning en actie.

Wereld en Zending

GEPLAND VOOR 1991 E.V.

- Canberra
- 1492-1992 Europese christenen in Amerika: feest of eerherstel?
- Oost-Europa

Onderstaande losse nummers te bestellen door overmaking van f 12,50 resp. f 10,— op postgiro 5635338 t.n.v. Wereld en Zending, Amsterdam (tel. 020-6717654) of Bfrs. 210 resp. Bfrs. 170 op postrekening 000-1036109-52 t.n.v. CMI, Brussel (tel. 02-2192971).

- | | |
|---|------------------------|
| <input type="checkbox"/> Over zending en uitzending (1991/1) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| <input type="checkbox"/> De dialoog aan de basis (1990/4) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| <input type="checkbox"/> Bijbellezen in de Derde Wereld (1990/3) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| <input type="checkbox"/> Beelden van elkaar (1990/2) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| <input type="checkbox"/> Leven en strijden met de armen (1990/1) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| <input type="checkbox"/> Media en geloofscommunicatie (1989/3) | f 10,—
Bfrs. 170,— |
| <input type="checkbox"/> Organisaties voor missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking en omgaan met geld (1989/2) | f 10,—
Bfrs. 170,— |
| <input type="checkbox"/> Eerste Nederlandse zendingsconferentie (1989/1) | f 10,—
Bfrs. 170,— |
| <input type="checkbox"/> Gelovig belijden in de wereldeconomie (1988/4) | f 10,—
Bfrs. 170,— |
| <input type="checkbox"/> Christenen en andersgelovigen (1988/3) | f 10,—
Bfrs. 170,— |
| <input type="checkbox"/> Missionair België (1988/2) | f 10,—
Bfrs. 170,— |

(Prijs incl. verzendkosten)