

WERELD EN ZENDING

Tijdschrift voor interculturele theologie

2 | 2006

BEKERING

Wereld en Zending

Tijdschrift voor interculturele theologie

jaargang 35 | nummer 2 | juni 2006

ISSN 0165-988X

BEKERING

Wereld en Zending

is een oecumenisch tijdschrift voor interculturele theologie, geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

Wereld en Zending

beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van kerken en christenen in zes continenten.

Wereld en Zending

gaat uit van de overtuiging dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving. Christenen zetten zich hiervoor in in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending

wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen die zich beroepshalve bezighouden met missiologie, en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In dit tijdschrift proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending

verschijnt vier maal per jaar, en wordt uitgegeven door uitgeverij Kok te Kampen, de Nederlandse Missieraad (NMR) te 's-Hertogenbosch, de Nederlandse Zendingsraad (NZR) te Utrecht, Missio Nederland te 's-Gravenhage, Missio België te Brussel, het Comité van Missionerende Instituten (CMI) te Brussel en de Verenigde Protestantse Kerk in België (VPKB) te Brussel.

Kernredactie

dr. Frans Damen
dr. Mechteld Jansen
dr. Rogier van Rossum, voorzitter
dr. Thessa Ploos van Amstel, eindredacteur

Redactie

dr. Dick Akerboom
drs. Jan Brock
prof. dr. Bert Broeckerkaert
drs. Jan Dumon
drs. Kathleen Ferrier
drs. Mella Halussy
Jaap Hansum
prof. dr. Volker Küster
drs. Wout van Laar
drs. Cokkie van 't Leven
dr. H. Noordegraaf
prof. dr. Karel Steenbrink
prof. dr. Lieve Troch
drs. Huub Vogelaar
dr. Hans de Wit
dr. Rob van der Zwan

Redactieadres

Centrum IIMO
dr. Thessa Ploos van Amstel
Heidelberglaan 2
3584 CS Urecht
telefoon +31 (0)30 253 20 79
e-mail gastiimo@theo.uu.nl

Uitgeversoverleg

drs. Jan Dumon
drs. Jaap Houtman
drs. Wout van Laar
dr. John Veldman

Copyright

© Uitgeverij Kok
en de redactie van *Wereld en Zending*
Overname van artikelen is alleen
toegestaan met bronvermelding en
schriftelijke toestemming van de redactie.

- 1 TEN GELEIDE
— *Mechteld Jansen en Joke van Saane, themaredactie*
- 3 Bekering: relevantie en stand van zaken
— *Mechteld Jansen en Joke van Saane*
- 13 Bekering: ervaring en vervolg
— *Connie Karsten*
- 23 Bekering als vorm van westerse cultuurkritiek
— *Henri Gooren*
- 39 Bekering: winst en verlies
— *Rein Nauta*
- 50 Paradigmatische benaderingen in de sociologie van bekering
— *Monika Wohlrab-Sahr*
- 62 Opnieuw geboren (*born again*) binnen het christendom in Ghana
— *Cephas N. Omenyo*
- 74 Roepen om gerechtigheid
Arabische christelijke en humanistische auteurs
over de Palestijnse vrijheidstrijd
— *Wilbert van Saane*
- 92 GEZICHTSPUNT: Weerkeren
— *Hans de Wit*
- 94 BEELDMEDITATIE: Hemelvaart
— *Volker Küster*
- 96 KORTWEG
- 105 BOEKBESPREKINGEN
- 110 INTERNATIONALE TIJDSCHRIFTEN

Bekering

Een plotselinge ingreep van Godswege of een geleidelijk proces van losmaking uit de ene, en hechting aan de andere groep, een verandering van mentaliteit of van gedrag? Dit nummer van *Wereld en Zending* is gewijd aan *bekering* als persoonlijk, sociaal en religieus verschijnsel.

Terwijl de strategieën en tactieken om mensen religieus te overtuigen, te veranderen en in een nieuwe groep of omgeving te lokken veelvuldig zijn bekritiseerd, kunnen we niet anders dan verbaasd zijn over de dagelijkse hoeveelheid bekeringen waarvan door bekeerlingen zelf melding wordt gemaakt. Deze verbazing hebben we in dit nummer vertaald. Het onderwerp blijkt verrassend actueel te zijn.

De wetenschappelijke belangstelling voor bekering ging gedurende enkele decennia vooral uit naar bekering tot sekten. Daar hoorde onderzoek bij naar methoden van dwang en mogelijkheden om mensen te deprogrammeren. Maar de huidige belangstelling gaat veeleer uit naar bekeringsverhalen van vaak jonge mensen in Europa en in andere continenten, die veelvuldig getuigen van een grote ommekeer in hun leven. Het betreft bekeringen tot evangelisch, charismatisch, pentecostaal christendom, maar ook bekeringen tot bijvoorbeeld de islam in vele varianten. Het gaat soms om eenmalige veranderingen, soms om doorgaande 'carrières' van bekeringen, en we hebben vele invalshoeken nodig om daar een helder zicht op te krijgen. Door de toegenomen ontmoetingen en relaties tussen mensen van zeer verschillende culturele achtergrond en migratiestromen hebben mensen meer en anders te kiezen.

We danken de auteurs die aan dit themanummer meewerkten – Connie Karsten, Henri Gooren, Rein Nauta, Monika Wohlrab-Sahr en Cephas Omenyo –, voor het brede palet aan benaderingen van bekering. We zullen in een inleidend artikel hun verschillende perspectieven alvast bij de lezers introduceren.

Als toegift treft u een uitstekend artikel aan van de hand van Wilbert

van Saane, waarin hij het woord geeft aan drie 'Palestijnse christelijke en humanistische profeten' om hun licht te laten schijnen over de kwestie-Palestina/Israël.

We danken ook de medewerkers die trouw hun bijdrage aan onze vaste rubrieken leverden. En ten slotte: een warm en hartelijk dank aan eindredacteur dr. Thessa Ploos van Amstel die ons kundig door de redactionele kanten van dit nummer gidste.

— *Mechteld Jansen en Joke van Saane, themaredactie*

Bekering: relevantie en stand van zaken

Mechteld Jansen en Joke van Saane

Mooi en spannend, bekeringen en bekeringsverhalen. Maar van waar de hernieuwde belangstelling voor dit thema in media, politiek en wetenschap? We wijzen hier op een aantal (inter)culturele en wetenschappelijke ontwikkelingen die tezamen wellicht een antwoord geven op die vraag, en de relevantie en importantie van bekeringsonderzoek onderstrepen. In het tweede deel van dit artikel zullen we die relevantie illustreren door in te gaan op de bijdragen vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines aan het onderzoek naar bekering die in dit nummer opgenomen zijn.

'Bekering is het mooiste verhaal', zegt de schrijver Willem Jan Otten', die vorig jaar met zijn roman *Specht en Zoon* de Libris-literatuurprijs won. Even leek er over Nederland een kleine golf van neokatholicisme te spoelen. Verschillende intellectuelen bekeerden zich openlijk tot het katholieke geloof, en bisschop Punt van Haarlem reageerde enthousiast: wellicht zou het land waar het geloof als eerste in crisis geraakte, ook het eerste land zijn waar de kerk er weer bovenop kwam. Wellicht juichte de bisschop te vroeg en maakten enkele bekeerde zwaluwen nog geen kerkelijke zomer. Maar een hernieuwde aandacht voor bekering zit wel in de lucht. 'Bekeringen zijn spannend', aldus de kop van het verhaal over Annelies de Cupere², een tweeëntwintigjarige studente en verwoed tennisspeelster uit Leuven. Zij kwam via de studentenvereniging Ichthus terecht bij de International Church of Evangelical Christians. Haar katholieke ouders waren ervan overtuigd dat zij zich bij een sekte had aangesloten, maar lieten haar vrij in haar keuze. Sinds haar bekering – 'Toen ging mij een licht op' – wijdt zij zich met evenveel ijver aan het gemeenteleven als eertijds aan haar tennisspel. En zij heeft nu een speciale roeping om contact te leggen met een groep van vierhonderd Chinezen, van wie er, naar haar zeggen, al velen tot geloof gekomen zijn.

Bekering in het actuele debat: schijnwerpers op moslimjongeren

Er lijken nog maar weinig woorden nodig om te verwijzen naar de

context van vele discussies die de afgelopen tijd werden gevoerd: '11 september', 'Bali', 'Madrid', 'Londen' en 'de moord op Theo van Gogh'. Deze context heeft een nieuwe impuls gegeven aan onderzoek naar de beweegredenen van jonge moslims om zich tot het radicale gedachtegoed van islamistische groeperingen te bekeren. Zo deed de Nederlandse Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst (AIVD) een onderzoek dat in december 2004 resulteerde in de nota *Van dawa tot jihad: de diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde*. In die nota speelt de term *dawa* een gewichtige rol. Die term kan op verschillende manieren uitgelegd worden. *Dawa* is een oproep, een uitnodiging om tot Gods woord te komen, en die vindt plaats via verkondiging en pastorale begeleiding. In die zin hoort het tot het takenpakket van alle imams, of zij nu in de moskee, in de gevangenis of in het ziekenhuis werken. Maar *dawa* kan ook veel fanatieker gebruikt worden: als het brengen op een steeds radicaler en agressiever pad tot gewelddadige strijd tegen alles wat een 'zuivere islam' in de weg staat. Op deze vorm van *dawa* heeft de AIVD het oog. *Dawa* staat dan gelijk aan bekering tot radicaalislamistische groeperingen en, direct of indirect, tot rekrutering voor gewapende strijd. Bij dat bekeringsproces hoort dat jongeren – niet zelden op internet aangesproken als onderdrukten die zich moeten bevrijden van de westerse verblinding – zich afschermen of zelfs helemaal isoleren van de samenleving. Verzet tegen die samenleving of deelname aan wat we parallelle samenlevingsstructuren kunnen noemen (eigen machtsstructuren en rechtsspraak), zijn dan mogelijke fasen op de weg van de bekeerling.

Ons punt hier is niet dat we dergelijke rapportages willen verdedigen of aanvallen, maar dat we signaleren dat met het zoeklicht op 'dawa-georiënteerde' groeperingen als inherent bedreigende en zelfs gewelddadige groepen, het hele concept bekering geassocieerd raakt met anti-democratie, anti-integratie en anti-vrede. Het brengt in elk geval ook met zich mee dat bekering niet meer als langzaam verdwijnend randverschijnsel in de maatschappelijke discussie afgedaan kan worden.

Voor de vraag naar het waarom van bekering tot de islam, en zeker van die tot zijn radicale varianten, is binnen de religiewetenschappen veel belangstelling. Binnen de godsdienstpsychologie wordt bijvoorbeeld specifiek onderzoek gedaan naar de motivatie van bekeerlingen. Uit dergelijk onderzoek blijkt dat de motieven om zich tot de islam te bekeren niet erg afwijken van de bekeringsmotieven bij andere religies. Dit kan bijvoorbeeld geïllustreerd worden met een onderzoek van Köse en Loewenthal uit 2000.³ Zij vonden diverse mo-

tieven die een rol spelen bij bekering tot de islam. Zo vormt de intellectuele uitdaging een belangrijk motief. Jongeren in het bijzonder zien in de islam een coherent levensbeschouwelijk systeem dat goed in elkaar zit en waaraan iets te ontdekken valt. Er is een geschiedenis, er is een traditie. Er zijn exegesen en uitzonderingen, er zijn regels en toepassingen. Dat biedt intellectuele ontwikkelingskansen voor de bekeerling: een cognitieve motivatie voor bekering. Een andere in dit onderzoek gevonden motivatie bevindt zich op het meer mystieke niveau. Mensen voelen zich aangetrokken tot de mogelijkheid zichzelf te verliezen en op te gaan in het goddelijke, als ultieme ontsnapping aan het leven van alledag. Nieuwe religieuze bewegingen, ook varianten van de islam, spelen daarop vaak bewust in. Daarnaast zien jongeren een bekering tot de islam als een experiment, het proberen waard. Ze doen een bewuste keuze en spreken op voorhand met zichzelf af die keuze na verloop van tijd te evalueren. De mogelijkheid zich weer terug te trekken uit de islam blijft nadrukkelijk aanwezig. Ook een affectief motief kan een rol spelen. Dan voelen jongeren zich emotioneel aangetrokken tot een bepaalde groep die tegemoetkomt aan affectieve verlangens. Dit kan samenhangen met de wens binnen de religieuze groep een partner op te doen, maar dat hoeft niet. Waar de bekering tot de islam samengaat met het zich afwenden van de maatschappij, is dit affectieve motief ook vaak sterk aanwezig, zowel bij het afwijzen en afgewezen worden door de maatschappij als bij de toewending tot de islam. Op meer spiritueel niveau kan daarbij ook sprake zijn van een soort *revival* binnen een bepaalde groep of richting. En een spirituele *revival* – dat weten we ook uit andere religieuze tradities, bijvoorbeeld het protestantisme – heeft vrijwel altijd aantrekkingskracht op buitenstaanders. Iedereen wil immers bij de *winning group* horen. Een laatste motief dat door Loewenthal en de zijnen gevonden werd, is dwang. Op straffe van uitsluiting uit de groep – of erger: mishandeling en moord – worden mensen dan geprest tot bekering.

Dit recente onderzoek naar motieven voor bekering laat zien dat het hier gaat om bijna universele motieven, die nu bij bekering tot de islam zijn gevonden, maar die ook herkenbaar zijn bij christelijke en andere religieuze bekeringen. Dit onderzoek laat tegelijkertijd zien dat bekering en – als sterke variant daarvan – radicalisering niet eenduidig zijn, maar ingegeven kunnen zijn door verschillende motieven. Zowel religieuze groepen als maatschappelijke beleidsmakers doen er goed aan daarmee rekening te houden.

Bekering in het actuele debat: religie en verlichting

Religie blijkt niet zo gemakkelijk van de tafel geveegd te kunnen wor-

den als decennia lang werd gedacht. Als bindmiddel of als splijtzwam, in vrijwel elk maatschappelijk debat duikt religie op, zeer tegen de verwachting in van politici en wetenschappers die een religieloos tijdperk als onontkoombaar resultaat van een voortschrijdend inzicht in de ontwikkelde wereld voorspelden. Verlichte mensen en groepen 'die door de verlichting heen gegaan zijn', zullen de religie achter zich laten, zo was het idee. En verlichting betekent bevrijding van de knellende banden die religies, vooral door hun autoritaire vormen en vormgevers, aan de gelovigen opleggen. In dat licht bezien is bekering tot een religie een anomalie, die wel verklaard moet worden door de geestelijke dwang waarmee kennelijk de religieuze overtuiging aan mensen wordt opgelegd. Wat nu te denken als bekering tot een religie veelvuldig blijft voorkomen, en als er, ook onder mensen die de geïnstitutionaliseerde vormen van religie de rug toekeren, een religieus verlangen blijft bestaan of zelfs wordt aangewakkerd?⁴

Volgens Danièle Hervieu-Léger⁵, die bekeringsonderzoek doet in Frankrijk, tonen actuele bekeringscijfers aan dat de markt van aanbod op religieus terrein zorgt voor velerlei overgangen, niet alleen tot de islam, maar ook tot jodendom, katholicisme en boeddhisme. Zij tellt bij bekeringen: allen die van de ene naar de andere religie overgaan, allen die geen enkele religieuze achtergrond hadden en tot een religieuze groep gaan behoren, en allen die nominaal wel tot een religieuze groep behoorden, maar zich pas later bewust bij die groep aansluiten. Ook haar bevindingen roepen vragen op bij het idee dat het verlichte Frankrijk zo langzamerhand religie- en bekeringsvrij gebied zal zijn.

Daar komt nog bij dat de verlichting zelf, en in het bijzonder de daarmee vaak gepaard gaande vooruitgangsgedachte, van verschillende zijden stevig wordt aangevallen. Wellicht de scherpste aanval komt van de Britse politicoloog John Gray, die er op hamert dat de seculiere credo's van de verlichting veel irrationeler zijn dan welke religie ook.⁶ Volgens Gray is de menselijke natuur veel constanter en veel wreder dan het maakbaarheidscredo van de verlichting veronderstelde. Hij vergelijkt het idee van de mens een goed wezen te maken met het idee van een kat een vegetariër te maken. Het is veel moeilijker dan we hebben gedacht. En dus moeten samenlevingen de kwade aandriften van mensen zo veel mogelijk beteugelen. Religies helpen in die beteugeling, en waar transcendentie in het spel is, kunnen culturen terughoudendheid in geweld bewerken. Gray is dan ook degene die de term 'verlichtingsfundamentalisme' naar voren heeft geschoven. Verlichtingsfundamentalisten zien de begrenzings van hun eigen kritisch denken niet. Zij plaatsen hun eigen rede altijd boven de

dogmatiek van anderen. Terwijl in het christelijk geloof in ieder geval sinds Pascal een toegestane twijfel zit ingebakken, heeft het seculiere fundamentalisme zich voor twijfels immuun gemaakt.

Toch mag dit alles ons niet uit het oog doen verliezen dat er talloze verhalen zijn van mensen die hun overgang van christendom naar scepticisme, agnosticisme, atheïsme en humanisme evenzeer als een bekering beschrijven. Die zouden wij toch niet allen onder de verlichtingsfundamentalisten willen scharen! Doen wij aan deze beweging recht als wij haar als een *de-conversion*, een ont-bekering, beschrijven, en haar dus alleen vanuit het christendom bezien? De Britse natuurkundige Steve Locks opende een uitvoerige discussie daarover op het internet, waarin hij ook zijn eigen bekering tot het atheïsme als een *total change of world view* beschreef. Bovendien deed hij een onderzoek waarbij hij alle grote organisaties van sceptici, humanisten, vrijdenkers en atheïsten aanschreef met de vraag of ook bekend was hoeveel leden deze organisaties verlieten omdat zij zich tot het christendom bekeerden. Van veel organisaties kreeg hij respons, en de tendens was overduidelijk: bij ons komt dat niet voor. Dat lijkt ons geen overtuigend wetenschappelijk bewijs, maar waar Locks voor vecht, is wel duidelijk: aandacht voor bekering van ex-christenen tot een andere levens- en wereldbeschouwing.⁷

Binnen de sociale wetenschappen die zich bezighouden met religie en bekering, is de aandacht voor bekering in omgekeerde richting groter dan binnen de theologie of christelijke groepen. Binnen de godsdienstpsychologie bijvoorbeeld wordt het concept bekering verijnd door te differentiëren tussen verschillende subvormen en definities. De term 'apostasie' wordt daarbij gehanteerd voor het verlaten van een religieus commitment voor een niet-religieus oriëntatiekader. *Deconversion* – waarvoor een adequate Nederlandse term ontbreekt – staat voor het omgekeerde proces van bekering: de bekeering verdwijnt weer. Dit hoeft overigens niet noodzakelijkerwijs gelijk te staan aan apostasie. *Deconversion* (in het bijzonder betreffende uit-tredende mensen uit christelijk-fundamentalistische en nieuw-religieuze groepen) staat inmiddels in het centrum van de belangstelling. Een goed voorbeeld voor onderzoek naar dit verschijnsel is dat van Streib en Keller uit 2004.⁸ Naast de vormen van apostasie en *deconversion* kan bekering ook de vorm hebben van intensivering of revitalisering van een geloof waarin men is opgegroeid of waartoe men alleen in naam behoorde. Men verandert dan niet zozeer van religieuze overtuiging, maar versterkt nadrukkelijk het bestaande geloof. Daarnaast kan bekering 'slechts' het verwisselen van denominatie zijn. Zeker in het geval dat beide denominaties dicht naast elkaar liggen, is

het verschil met een traditionele en radicale bekering groot, hoewel het proces qua structuur hetzelfde is. Ten slotte worden bovenstaande bekeringsstypen onderscheiden van het cyclische proces van bekering, waarin men zich in een bepaalde levensepisode aansluit bij een religieuze beweging, die in een volgende levensepisode links laat liggen, en die bijvoorbeeld aan het einde van het leven weer volop omarmt. Bekering is daarmee een zeer complex fenomeen geworden; het is bijna onmogelijk al deze verschillende varianten van bekering in één model te verdisconteren.

Nieuwe deelnemers aan het debat

De aanwezigheid van westerse en niet-westerse pentecostale christenen en kerken genereert een nieuwe inbreng in het debat. Hun openlijk spreken over bekering en hun getuigenissen dwingen de kerken die dat onderwerp verwaarlozen, tot hernieuwde bezinning. Op de wetenschappelijke agenda zorgen niet-westerse christenen ervoor dat onderwerpen als 'migratie en bekering' en 'diaspora en bekering' hoog genoteerd worden. Vragen die dan worden gesteld, zijn die naar de modellering van bekering door of in een bepaalde cultuur, de socialisering door de groep waartoe men via bekering gaat behoren en de mogelijke veranderingen in maatschappelijke betrokkenheid. Theologisch dringen deze ontwikkelingen ook tot nieuwe beschouwingen van de samenhang én het onderscheid tussen dialoog en bekering. Eveneens blijft het onderscheid van belang tussen enerzijds kerstening, het vergroten van de invloed van het christendom in de publieke ruimte, en anderzijds bekering als een toewending van een persoon of personen tot het geloof.

Theologisch dringen deze ontwikkelingen ons ook terug naar de bronnen. Bekering (*conversio*) kan de vertaling zijn van verschillende bijbelse woorden die elk hun eigen kleur hebben: *shuv* (terugkeren tot God, zich afkeren van het kwade), *gur* (naderbij komen), *epistrephein* (omkeren of terugkeren, vooral ook wat betreft het gedrag), *metanoia* (verandering van denken en mentaliteit). Bekering kan dus betekenen dat we iets naderbij komen waarop we reeds anticeperden, een herontdekking van iets wat we kwijt waren, een verandering van denken en handelen of een draai naar iets compleet nieuws. In de hernieuwde aandacht voor bekering is het nuttig op deze verschillende betekenissen bedacht te zijn. Dan kunnen we wellicht lijnen trekken naar de ontwikkelingen in het bekeringsonderzoek zoals zich dat systematischtheologisch en sociaalwetenschappelijk aan ons presenteert. Daarin valt op dat er twee sporen zijn. Eén spoor begint bij wat de mens overkómt. Langs dit spoor wordt benadrukt dat de mens zichzelf niet bekeren kan. Een ander spoor begint bij wat de mens zelf

bewerkt: bekering berust op een wilsbesluit om het eigen gedrag en het eigen denken te veranderen. Deze twee sporen zijn gerelateerd aan twee klassieke paradigma's omtrent bekering, die zowel binnen de theologie als binnen de sociale wetenschappen (godsdienstpsychologie en -sociologie) een belangrijke rol hebben gespeeld en nog steeds het debat mee bepalen. Op deze paradigma's en de discussies daaromtrent komen we in een volgende paragraaf terug.

Mede door de confrontatie met nieuwe charismatische en pentecostale inbreng van christenen die zich bij ons komen vestigen, komt de vraag opnieuw naar boven in welk spoor we over bekering denken en spreken. Daarbij lijkt het gemakkelijk een scheidslijn aan te brengen tussen een 'verouderd' spreken over bekering als een passief en emotioneel gebeuren, dat dan vooral in bevindelijke theologie (nog) aan te treffen is, en een 'vernieuwend' spreken over bekering dat de nadruk legt op de gedragsmatige en rationele activiteit van bekeerlingen zelf. Maar is deze scheidslijn wel zo duidelijk? Zou het niet zo zijn dat de ontmoetingen met christenen uit andere continenten ons doen beseffen dat wat hier als 'verouderd' wordt bestempeld, in feite niet gemist kan worden? Zou het niet zo zijn dat juist die passieve en emotionele kant van de bekering in het westerse onderzoek nogal was ondergesneeuwd, misschien omdat het verlies van het eigenmachtige, de overgave, lange tijd niet in ons wetenschappelijk denkraam paste? Maar als wij dit opperen, moet aan de andere kant ook opgemerkt worden dat in vele evangelische, charismatische en pentecostale kringen de missionaire strategie weer zeer bepaald lijkt door een instrumentele en door de maakbaarheidsgedachte gestempelde visie op bekerings technieken. Hoe is dit te rijmen met de nadruk op passiviteit en overgave? Kunnen wij, die onze eigen bekering niet kunnen bewerken, met de nodige technieken wél de bekering van anderen bewerken?

Kortom, een interculturele en interdenominatieve discussie over bekering levert voor iedere deelnemer en elk van de beide sporen belangwekkende en kritische vragen op.

Bekering als multidimensionaal verschijnsel

Tussen oude en nieuwe deelnemers aan het bekeringsdebat speelt, zoals hierboven gesignaleerd, het onderscheid tussen actieve, rationele bekering aan de ene kant en passieve, meer emotionele bekering aan de andere kant een grote rol. Het gaat hier om verschillende paradigma's, die verbonden zijn met theologische visies op de rol van God in het menselijk leven. Beide paradigma's laten zich gelden en bieden een gecompliceerd beeld van bekering, dat verschillende facetten kent.

Deze twee paradigma's staan niet alleen binnen de theologie, maar ook binnen de sociale wetenschappen tegenover elkaar. Aan de ene kant het passieve paradigma, waarbinnen de bekeerling een deterministische visie heeft, en de bekering vooral als een individueel proces beschouwt, met een sterke affectieve lading. Je wordt bekeerd door externe krachten, waartegen je eigen wil weinig inbreng heeft. De passieve bekering is eens voor het hele leven, een radicale ommekeer. Daartegenover wordt de actieve bekering gezet. De actieve bekeerling wil het bekeringsproces bewust. Je werkt aan je eigen zielenheil als een actieve zinzoeker. Dat bekeringsproces wordt opgevat als sociaal en tegelijk rationeel. De actieve bekering is meer voorlopig, zoals in een experiment. De religieuze keuze van dit moment kan op een ander moment ingeruild worden. Richardson heeft in zijn invloedrijke publicaties⁹ over bekering daaraan een derde paradigma toegevoegd: het intra-individuele versus het inter-individuele analyse-niveau. De tegenstelling van individueel tegenover sociaal wordt zo niet meer verbonden aan passieve respectievelijk actieve bekering, maar vormt een aparte dimensie. Actieve bekering kan zowel op het individu (intra-individueel) als meer sociaal (inter-individueel) gericht zijn. Hetzelfde geldt voor de passieve bekering. Daarmee is het verschijnsel bekering er alleen maar complexer op geworden. Vanuit een individuele crisis kan een zoektocht ontstaan die vorm krijgt binnen een sociaal netwerk. Bekering kan ook plaatsvinden binnen de context van een organisatie die bekering tot speerpunt maakt door in te zoomen op individuele noden. Binnen de sociale wetenschappen poogt men dan ook los te komen van de vaak vruchteloze paradigmadiscussies door bekering op te vatten als per definitie multi-dimensionaal. Om een dergelijk fenomeen goed te bestuderen zijn dan inzichten uit diverse (sub)disciplines nodig, die elkaar niet uitsluiten, maar aanvullen. Dit bekeringsonderzoek heeft methodologisch vaak de vorm van narratieve analyse. Dit houdt in dat bekeringsverhalen worden gezocht en beschreven. Deze verhalen worden vervolgens geanalyseerd met behulp van diverse instrumenten. Een goed voorbeeld van deze vorm van bekeringsonderzoek vormt het proefschrift van Nicolette Hijweege.¹⁰ Zij heeft bekeringsverhalen uit de bevindelijk gereformeerde traditie opgetekend en geanalyseerd vanuit cultuurpsychologisch perspectief.

Theoretisch-inhoudelijk past bij de opvatting van bekering als multi-dimensionaal fenomeen de opvatting van bekering als een proces van identiteitsconstructie. Mensen zijn voortdurend verwickeld in een dynamisch ontwikkelingsproces waarin hun identiteit steeds opnieuw vorm krijgt. Bekering is één van de mogelijke aspecten van die

identiteit. In dat proces zijn mensen selectief en gericht op eigen groei en welbevinden.

Deze opvatting van bekering als identiteitsconstructie laat ruimte voor diverse aspecten van bekering: individueel, sociaal en cultureel. Een goed voorbeeld van een theorie binnen deze opvatting is de theorie van Lewis Rambo.¹¹ Rambo beschrijft bekering in zijn model, dat hij baseert op veel voorafgaand onderzoek binnen de godsdienstpsychologie en de godsdienstsociologie, als een proces van religieuze verandering dat plaatsvindt in een dynamisch krachtenveld van mensen, gebeurtenissen, ideologie, instituties en verwachtingen. Bekering is daarmee contextueel bepaald en beïnvloed, en bovendien gestuurd door verschillende interactieve factoren. Een belangrijk uitgangspunt van Rambo is dat bekering geen enkelvoudige oorzaak heeft, geen enkelvoudig proces is, en ook geen enkelvoudige consequentie kent. In dat proces zijn wel verschillende aspecten aan te wijzen die alle bekeerlingen delen. Rambo noemt bijvoorbeeld een crisis (religieus, politiek, psychologisch, cultureel enzovoort) die in vrijwel alle gevallen voorafgaat aan de bekering en de aanleiding daartoe vormt. Een ander aspect is de ontmoeting met een contactpersoon uit de nieuwe groep die zeer bepalend is. Men voelt zich vanwege leeftijd, sekse, scholing of ideologie al dan niet aangetrokken tot de contactpersoon, hetgeen resulteert in een voortgaand proces van bekering of niet. Zo onderscheidt Rambo in totaal zeven aspecten van het bekeringsproces.¹² Dit model van Rambo geldt op dit moment als zeer invloedrijk binnen de sociale wetenschappen en illustreert het multi-dimensionale karakter van bekering als geen ander.

De bijdragen aan dit nummer

De wetenschappelijke stand van zaken en de geschetste maatschappelijke relevantie van bekering zien we terug in de artikelen over bekering in dit nummer. Karsten opent met een drietal bekeringsverhalen die als getuigenissen een krachtige functie hebben voor de verteller zelf en voor de luisteraars om hem of haar heen. Gooren schetst de brede context van het bekeringsdebat, waarbij hij vooral de godsdienstsociologie en de antropologie als vertrekpunt kiest. Bekering verschijnt als een complex verschijnsel waarop individuele, sociale en culturele factoren van invloed zijn. De individuele factor krijgt vervolgens bij Nauta gestalte in de ambivalentie tussen verzet en overgave. Deze ambivalentie zorgt voor een soort slingerbeweging, waarbij we ons nu eens sterk aangetrokken voelen tot een groep en een gedachtegoed, dan weer daarvan afkeren. Diepgewortelde verlangens en ervaringen sturen ons daarin. Wohlrab geeft een scherpe analyse van de opeenvolgende paradigmatische benaderingen van bekering door

een hele waaier aan theorieën en invalshoeken te bespreken. Omenyo ten slotte biedt het *inner perspective* vanuit de Afrikaanse pentecostale kerken. Bekering en wedergeboorte zijn daar nauw met elkaar verbonden, en vormen een dominant dogma binnen de kerken.

De verschillende artikelen laten zien dat er geen sprake kan zijn van één benadering van bekering. Binnen verschillende overtuigingen en in verschillende culturen heeft bekering een zeer uiteenlopende lading. Elke wetenschappelijke (sub)discipline belicht per definitie slechts een facet van dit verschijnsel. Er zal dan ook altijd gestreefd moeten worden naar een multidisciplinaire, multireligieuze en multiculturele wetenschappelijke benadering.

Noten

- 1 *Tertio* 276, 25 mei 2005, 8.
- 2 *Pas bekeerd*, EO-themaverhalen in *Visie*, 27 april 2004.
- 3 A. Köse en K.M. Loewenthal, 'Conversion motifs among British converts to Islam', *International Journal for the Psychology of Religion*, 2000.
- 4 Anton van Harskamp, *Het nieuw-religieus verlangen*, Kampen: Kok, 2000.
- 5 Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Parijs: Flammarion, 1999.
- 6 John Gray, *Verlichting en terreur* (Thomas More-lezing 2004), Nijmegen: Damon, 2005.
- 7 www.users.globalnet.co.uk/~slocks/conversion_asymmetrie.html.
- 8 H. Streib en B. Keller, 'The Variety of Deconversion Experiences. Contours of a Concept and Emerging Research Results', *Archiv für Religionspsychologie* 26 (2004), 181-200.
- 9 Bijvoorbeeld J.T. Richardson (redactie) *Conversion careers. In and out of the new religions*, Beverly Hills: Sage, 1978.
- 10 N. Hijweege-Smeets, *Bekering in bevindelijk gereformeerde kring. Een psychologische studie*, Kampen: Kok, 2004.
- 11 L.R. Rambo, *Understanding religious conversion*, New Haven: Yale University Press, 1993.
- 12 Rambo ziet deze aspecten als achtereenvolgende stadia: context, crisis, quest, encounter, interaction, commitment, consequences.

☞ **Dr. Mechteld Jansen** en **dr. Joke van Saane** zijn als docenten/onderzoekers werkzaam binnen de vakgroep Praktische Theologie/Sociale Wetenschappen aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam. Hun vakgebieden betreffen (intercultureel) pastoraat en geestelijke zorg (Jansen) en psychologie en godsdienstpsychologie (Van Saane).

Bekering: ervaring en vervolg

Connie Karsten

In pentecostale en charismatische¹ kerken en groepen wordt regelmatig verwezen naar, of getuigd van bekering. Hieronder verstaat men dan een bewuste keuze van een mens voor het christelijk geloof – beter gezegd: voor de persoon van Christus. Deze keuze houdt onder meer in dat men zich afkeert van zaken die bij de niet-bekeerde status horen en die gezien worden als vijandig in verhouding tot het christen-zijn. In dit artikel presenteer ik – in beknopte vorm – drie bekeringsgeschiedenissen. Het verslag van een bekeringsverhaal wordt in pentecostale kringen getuigenis genoemd. Ik zal dit woord ook hanteren bij de verlaggeving van de bekeringsverhalen. De onderstaande getuigenissen worden in de ik-vorm weergegeven. Wel zijn ze voor dit artikel op sommige plaatsen iets ingekort. De verhalen zijn willekeurig gekozen. Vervolgens reflecteer ik op de verhalen aan de hand van vijf aandachtspunten. Ik sluit af met twee opmerkingen die bij de aandachtspunten niet aan bod komen, maar die mijns inziens relevant zijn met betrekking tot het onderwerp en de gepresenteerde verhalen.

Getuigenis van M.

'Ik geloofde als kind wel in een transcendente God. Ik was enig kind en voelde me vaak eenzaam. Ik had een moeilijke puberteit, onder meer door de absentie van een vaderfiguur. Met mijn moeder had ik een moeizame relatie. Op mijn achttiende ging ik op kamers wonen. Daar ontmoette ik mijn vriendin K., die veel vertelde over haar ervaringen met God. Zij sprak over Jezus alsof Hij bij haar op de bank zat. Zelf was ik nogal nuchter. Ik vroeg steeds weer naar haar verhalen, maar bleef kritisch. K. nam op een dag een Hindoestaanse man mee naar huis, die zijn bijzondere bekeringsverhaal vertelde. Op dat moment ervoer ik de heilige Geest in hem, al kon ik dat op dat moment nog niet zo benoemen. Eén ding wist ik: God bestond, en God was tegen mij aan het getuigen door hem heen.'

'In die tijd gebeurde er een aantal nare dingen. Ik geloof dat de vijand mij wilde tegenhouden om voor Jezus te kiezen. Ik werd verkracht

door een toenmalige vriend. Ik heb God gesmeekt om in te grijpen als Hij bestond. Ineens stopte deze jongen met zijn daad. Achteraf was het heel pijnlijk. Ik heb toen aangifte kunnen doen. Wel waren er zeer pijnlijke gevolgen, zoals bijvoorbeeld veelsoortig vluchtgedrag, maken van schulden, die pas na een aantal jaren verdwenen. Het heeft jaren geduurd voordat mijn vertrouwen in mensen en in God weer een beetje hersteld was. Toch heb ik in dit proces God leren kennen.'

'Het was moeilijk om een radicale beslissing te maken. Ik ben op eigen houtje op onderzoek uitgegaan. Ik kreeg een Bijbel van K. en ging soms met haar en soms alleen naar *praise*-avonden (avonden waarop volop gemusiceerd en gezongen wordt door gospelbands en deelnemers in de zaal, met als oogmerk verkondiging voor niet-gelovigen en opbouw van gelovigen – CK). Daar heb ik God steeds een beetje toegelaten. Op mijn eenentwintigste ben ik overspannen geraakt. Ik had een commerciële baan en voelde me niet op mijn plek. Toen heb ik besloten: ik wil met God leven. Voor de rest was het leven nutteloos. Ik had echter niet de juiste mensen om me heen die me konden stimuleren. God heeft toen ingegrepen en me naar een Bijbelschool (vierjarige theologische hogere beroepsopleiding) gestuurd. Door deze school is mijn leven voorgoed veranderd. Ik heb me aangesloten bij een goede gemeente, waar ik me twee jaar geleden ook heb laten dopen (volwassenendoop door onderdompeling). Ik heb nu lieve en oprechte vrienden op school en in de kerk. Ik weet niet wat God in de toekomst met me van plan is, maar één ding weet ik wel: het leven in de waarheid is het mooiste wat er is.'

Getuigenis van S.

'Ik kan niet precies het moment van mijn bekering aanwijzen. Het proces voltrok zich in een periode. Voordat ik God leerde kennen, hield ik mij bezig met het paranormale. Ik was niet gelovig opgevoed. De dingen uit de paranormale wereld leken mij te helpen. Ook was ik in behandeling bij een psychiatrisch centrum. In plaats van vooruitgang te boeken ging het steeds slechter met mij. Uiteindelijk deed ik een zelfmoordpoging, waardoor ik moest worden opgenomen. Op dat moment ben ik niet bekeerd, maar is wel mijn bekeringsproces begonnen.'

'Er zaten een aantal christenen bij mij op de afdeling, en voor hen begon ik op mijn vloekgedrag te letten. Ook tijdens de momenten van gebed begon ik me bewust te worden waarvoor ik dankbaar was. Met een groepsgeenootje bezocht ik een *sing-in* (zie *praise*-avond – CK) in V. Ik kreeg die avond een heel vredig gevoel. Ik kan het niet precies omschrijven, maar ik wist: hier wil ik vaker heen. Ik ben toen regelmatig naar die avonden gegaan. Ik ben toen ook met iemand meege-

gaan naar een evangelische gemeente. Daar heb ik ook de Alpha-cursus (basiscursus over christelijke geloofsbeginnselen – CK) gevolgd. Ik merkte dat hoe meer ik me in God verdiepte, hoe meer rust ik kreeg. Het is niet zo dat het toen meteen helemaal super met me ging. Helaas niet, maar God heeft zo zijn wegen. Via de leiders van de Alpha-cursus kreeg ik, voor de nieuwe woonplaats waar ik ondertussen was gaan wonen, het adres van een kerk. Ik durfde daar niet alleen naar toe te gaan. Op een ochtend werd ik wakker met de sterke drang om toch naar die kerk te gaan. Dat heb ik gedaan. Die ochtend had ik het gevoel dat ik “thuiskwam”. In die gemeente heb ik me na korte tijd ook laten dopen. Soms, als ik het nu moeilijk heb, denk ik aan mijn doop en hoe ik me voelde toen ik uit het water kwam. Een precies moment van mijn bekering kan ik dus niet aanwijzen. Het is geleidelijk gegaan.’

Getuigenis van L.

‘Ik ben geboren in een niet-christelijk gezin. Mijn moeder werd sterk beïnvloed door een familielid dat pendelde en tevens lid was van de Loge van de vrijmetselarij. Het enige geluid over het bestaan van God werd door mijn joodse vader verwoord met: “God heeft zijn volk vergeten.” Hij doelde daarmee op de Holocaust, die hij en twee kinderen van vrienden hadden overleefd. Zo werd God uit ons gezin verbannen en de duivel binnengelaten.’

‘De invloed van de boze heeft ons gezin sterk in zijn greep gehad, en ik, als oudste meisje, heb daar veel onder geleden. Psychische en fysieke onderdrukking door mijn moeder – je bent een duivelsei – en misbruik door mijn oudere broer moesten worden getolereerd en geaccepteerd. Meermalen liep ik lichamelijk letsel op, zoals een hersenschudding, meerdere keren een gebroken arm en brandwonden. Stotteren, nachtmerries en verschijningen hoorden tot mijn normale leven, evenals dagdromerij, waarin ik de realiteit probeerde te ontvluchten.’

‘Ondanks alles deed ik het op de middelbare school goed en stond ik met zeventien jaar als allerjongste verkeersassistent in Amsterdam. In mijn vrije tijd studeerde ik Frans. Een collega bracht mij in contact met een van zijn vrienden, waardoor ik – bekend met uitbuiting en misbruik – al snel in een dubbelleven terecht kwam. Toen ik op negentienjarige leeftijd daarmee wilde breken, werd ik ernstig bedreigd. Ik kon bij niemand terecht, raakte overspannen en bleef thuis. Maar ook daar voelde ik me niet veilig. Ik kwam tot de overtuiging dat mijn leven verpest was en dat alleen zelfmoord mij van de angst kon bevrijden.’

‘Mijn broer vond me. Juist die avond was hij voor het eerst naar een kerkdienst van de baptisten geweest. Hij belde om hulp en kreeg me

nog net op tijd in het ziekenhuis, waar mijn maag werd leeggepompt. De hulp die mijn broer gezocht had, mondde erin uit dat ik drie weken lang dagelijks bezoek kreeg van mensen uit de kerk. Mensen die mij zagen zitten en me op zondag ophaalden om mee naar hun kerk te gaan. Aanvankelijk werd mijn angst groter, want in die kerk leek het alsof iedereen alles wist van de ander. Drie zondagen ging ik mee en luisterde naar preken waarin het was alsof de predikant mijn verhaal al kende. De derde zondag hield de predikant me bij de uitgang staande met de vraag of ik een keus wilde maken: bij de dood blijven of de uitdaging aangaan om heel anders te worden. Ik hoefde er niet over na te denken! Hij knielde neer en bad voor me.'

'De week die daarop volgde, veranderde er veel. De dokter verklaarde me gezond en ik ging aan het werk. Mijn ouders stonden versteld van de verandering, en om die te begrijpen gingen ze mee naar de kerk. Mijn angst verdween en ik kon aangifte doen van bedreiging en mishandeling.'

'Precies een jaar later was mijn verandering uitgegroeid tot een olievlek die de hele familie omvatte. Mijn vader werd na verloop van tijd diaken in de kerk, mijn moeder medeleidster van de vrouwen- en ouderenkring. Broer, zus en aangetrouwde familieleden met hun familieleden vormden een nieuwe generatie. Inmiddels genieten wij van de tweede en de derde generatie gelovigen. God heeft recht gedaan aan een kind van zijn uitverkoren volk (mijn vader) en verlorenen gevonden. Ik moet daarbij denken aan de tekst: "Het geknakte riet zal Hij niet verbreken en de walmende vlaspit zal Hij niet uitdoven" (Jesaja 42, 3).'

Aandachtspunten

Tot zo ver de bekeringsverhalen. In de volgende paragrafen reflecteer ik op deze verhalen aan de hand van de volgende vijf aandachtspunten:

- 1 de plaats die het bekeringsverhaal heeft in het levensverhaal van de persoon;
- 2 de bijbels-theologische motieven waaraan gerefereerd wordt;
- 3 de pastoraal-theologische vragen met bijbehorende consequenties voor begeleiding;
- 4 de rol die significante anderen spelen in de bekering van de genoemde personen;
- 5 de rol die deze verhalen spelen in pentecostale en charismatische kringen en groepen.

De plaats van het bekeringsverhaal in het levensverhaal

In tegenstelling tot wat vaak gedacht wordt over bekeringsverhalen,

zien wij in de bovengenoemde getuigenissen dat bekering lang niet altijd terug te verwijzen is naar één moment in de tijd. In een bepaalde periode groeit iemand toe naar een bewustwording van Gods aanwezigheid in het leven. Aan deze bewustwording worden beslissingen gekoppeld die in de loop van de tijd duidelijk worden voor de persoon, en zichtbaar voor de omgeving. Deze beslissingen hangen sterk samen met de ervaring van de persoon en bevatten cognitieve en affectieve elementen. In alle drie de getuigenissen valt op dat de bewustwording van God als ultieme bron van het bestaan en Christus als hulp voor het moeizame aardse leven plaatsvond in een periode van grote stress en narigheid. M. had een verkrachting achter de rug, S. was opgenomen in een psychiatrische instelling, en L. had vanuit de familieachtergrond en de werksituatie te maken gehad met uitbuiting en misbruik. Eenzaamheid, angst en pijn leidden bij alle drie tot gevoelens van wanhoop. Bij S. en L. leidde deze wanhoop zelfs tot een suïcidepoging. In die periode van lijden komt het godsbestaan, met daarbij de implicaties van verlossing en hulp, tot stand of wordt een sluimerend bewustzijn omtrent God geactiveerd. Die bewustwording leidt uiteindelijk tot een keuze. Dat moment wordt dan bekering genoemd.

Een opvallend verschil in de drie verhalen is dat zowel M. als S., nadat een eerste contact met de kerk tot stand was gekomen met hulp van anderen, verder zelf op (onder)zoek is gegaan, terwijl L. door haar broer is meegenomen en deze tot aan haar persoonlijke keuze haar metgezel was. Een zeer opvallend verschil in het verhaal van L. is dat haar bekering grote gevolgen heeft gehad voor de familie. Alle naaste familieleden zijn door haar krachtdadige bekering tot het christelijk geloof overgegaan. In de andere twee verhalen bleef de bekering een individuele zaak.

Bijbels-theologische motieven

In het getuigenis van M. wordt verwezen naar God die staat tegenover de grote vijand: de duivel. De duivel weerhoudt mensen ervan voor Jezus te kiezen. God is echter sterker dan de duivel. In dit geval wordt het concreet beleefd in het leven van M. God is voor haar ook een God die ingrijpt, die tussenbeide komt, die uitredding geeft en haar eenzaamheid opheft. Ook leidt Hij haar in het vinden van de concrete weg in haar leven.

S. heeft helemaal geen christelijke achtergrond. Haar 'beelden' van wie God is, zijn dan ook niet zozeer rechtstreeks uit de Bijbel afkomstig, hoewel ze zeker niet tegenover de bijbelse voorstellingen staan. God geeft haar vooral rust, en de kerk geeft haar een gevoel van 'thuiskomen'. Haar doop is een belangrijk referentiepunt, waarop zij in

moeilijke tijden terugkijkt en waaruit zij kracht put voor de situatie die op dat moment speelt.

L. heeft in haar gezin van herkomst geleden onder de gevolgen van occulte praktijken. Voor haar is God degene die haar bevrijd heeft van de donkere machten, en die haar genezen heeft. Hij is haar bron van veiligheid. De joodse wortels laten zich niet helemaal onbetuigd in haar ervaring en verslaggeving: 'God grijpt in ten gunste van zijn volk.' In dit geval is dit heel letterlijk: L.'s vader was jood. God trekt zich het lot van de zwakke aan, en is een God van genade en herstel.

Pastoraal-theologische vragen

Zoals eerder is opgemerkt, is er een treffende gelijkenis tussen deze drie verhalen, die als volgt is samen te vatten. Er is veel nood en lijden in het leven van de betrokken personen. Deze nood leidt tot wanhoop. In die periode ontstaat contact met christenen. Deze contacten leiden tot het bijwonen van christelijke evenementen of het bezoeken van een kerkdienst, zoals bij L. Tijdens het bijwonen van de bijeenkomsten groeit men als het ware naar een beslissing toe. Deze beslissing kan aangeduid worden als het bekeringsmoment.

Aan deze gegevens wil ik twee vragen verbinden. In de eerste plaats is er de vraag of de kerk/gemeente na de bekering aandacht en zorg aan de persoon besteedt met het oog op 'heel de mens'. Een kerkelijke groepering die vooral uit is op zieltjes winnen, kan veel mensen over de streep trekken, maar zal er ook weer veel verliezen als er geen aandacht besteed wordt aan de complexe problematiek die een aantal pasbekeerden met zich meedraagt. Soms is er wel aandacht voor jonge gelovigen als het gaat om verdere opvoeding in het christelijk geloof (bijvoorbeeld bijbelstudies), maar ziet men over het hoofd dat ook andere zaken nodig zijn, zoals pastorale begeleiding, psychologische hulp, praktische hulp en contacten met anderen binnen de gemeenschap. Elke situatie moet op zichzelf ingeschat worden, maar het is volgens mij belangrijk dat de kerk open ogen en oren heeft voor de noden van de pasbekeerden.

De tweede vraag die bij mij opkomt in het geval dat de bekering van een mens rechtstreeks het gevolg is van zijn/haar noodsituatie, luidt als volgt: hoe gaat die mens zich verder ontwikkelen in het christelijk geloof, als de start van zijn geloof zo nauw verbonden is met een diepe noodsituatie in zijn leven? In de praktijk zien we met betrekking tot personen die in die categorie vallen, dat de voortzetting van de weg van het christelijk geloof zich op verschillende manieren kan ontwikkelen. We zien mensen de christelijke weg vervolgen waarbij onderweg regelmatig teruggekeken wordt naar de bekeringservaring. Die ervaring blijft voor hen een bron van inspiratie en vreugde, en be-

moedigt hen wanneer het (opnieuw) zwaar wordt in het leven. Anderen verwachten naar aanleiding van de eerdere positieve ervaringen rondom hun bekering dat telkens bij 'noodweer' God op bovennatuurlijke wijze zal ingrijpen. Als dat dan niet gebeurt, raken ze teleurgesteld, en haakt een aantal van hen af. Weer anderen leven slechts een korte tijd in een soort euforie, en zodra ze bemerken dat buiten de christelijke setting een aantal problemen (nog) niet opgelost is, laten ze het geloof voor wat het is en gaan op de oude voet door.

Ik zie het als opdracht van de kerk pasbekeerden, maar ook hun die al langer christen zijn, onderwijs en begeleiding aan te bieden die ook refereren aan de gebrokenheid van deze wereld, die soms wel, maar lang niet altijd geheeld wordt. Geloof ontwikkelen dat tegen teleurstellingen en lijden bestand is, moet mijns inziens een aandachtspunt blijven, zeker binnen pentecostale en charismatische kringen, waar vaak grote nadruk ligt op overwinning en opheffing van het lijden.

Wat de personen in dit artikel betreft, kan ik vanuit persoonlijke observatie vaststellen dat zij tot nu toe standvastig zijn gebleven, hoewel hun problemen niet allemaal zijn opgelost en er zich ook voor hen regelmatig nieuwe problemen hebben voorgedaan. Voor L. vond de bekeringservaring meer dan dertig jaar geleden plaats. Zij heeft in de zending en in de plaatselijke en nationale kerk gewerkt. Zij heeft heel wat tegenslagen meegemaakt in het leven, en weet beter dan wie ook wat lijden is. Toch staat zij, wat haar geloof betreft, nog steeds vast in haar schoenen. Dat zegt overigens meer over haarzelf dan over de kerk waarin ze tot geloof kwam. Daar deed men niet echt aan begeleiding en had men de overtuiging dat men het verleden moest laten rusten.

De rol van significante anderen

In de verhalen van M. en S. spelen vrienden een belangrijke rol. M. werd door vriendin K. geconfronteerd met verhalen over Jezus. K. was ook degene die de Hindoestaanse man mee naar huis nam. Zijn krachtige getuigenis sprak M. enorm aan. K. gaf haar ook een Bijbel en ging af en toe samen met haar naar *praise*-avonden. De keuze voor het christelijk geloof is echter een eigen keuze die gerijpt is in M. zelf. De contexten waarvan zij nu deel uitmaakt (kerk en school), hebben in nieuwe contacten voorzien, die meegewerkt hebben aan bestendiging van het geloof en aan een beter kunnen omgaan met bepaalde problemen. Of K. nog 'in beeld' is, weet ik niet.

S. werd door een bekende meegenomen naar een *sing-in*. Vervolgens bezocht ze een kerkelijke gemeente, volgde ze een Alpha-cursus en kwam ze na verhuizing terecht in een nieuwe plaatselijke gemeente.

Er waren altijd wel mensen die met haar optrokken of haar meenamen, maar ze heeft zelf ook royaal initiatief getoond.

Omdat ik M. en S. persoonlijk ken, wil ik ook nog vermelden dat zij beiden vanuit hun christen-zijn streven naar een betere relatie met hun gezin van herkomst. In beide gevallen was de verhouding met een aantal van de nabije familieleden niet al te best. De bekeringservaringen hebben daarin in eerste instantie geen verandering gebracht. Doordat beiden echter initiatief hebben getoond om aan de relaties te werken en te zoeken naar verbetering, is er herstel gaande. In het verhaal van L. is een opmerkelijk feit dat haar broer (!) haar eerste reddingsboei was. De familieleden, met wie de verhouding niet al te ontspannen was, werden geraakt door haar verhaal en volgden haar in het spoor van het christelijk geloof. In het vervolg van de familiegeschiedenis is een aantal zaken hersteld die samenhangen met de bekering van de familieleden. Niet alles is uitgepraat en rechtgezet, maar er is voor L. toch een verandering ten goede merkbaar geworden in het verloop van haar verdere leven.

De rol van deze bekeringsverhalen

Bekering is een belangrijk thema in pentecostale en charismatische kringen en groepen. Om tot de kerk van Jezus Christus te horen is het niet genoeg in een christelijk gezin of in een christelijke gemeenschap te zijn groot geworden. Voor iedereen buiten en binnen de christelijke gemeenschap geldt: er moet een keuzemoment zijn. In het verleden heeft deze nadruk wel geleid tot uitsluiting van mensen die niet zo'n moment in hun levensgeschiedenis konden aanwijzen. Heden ten dage wordt daartegen gelukkig op heel veel plaatsen ruimer aangekeken, zoals ook al bleek uit de getuigenissen van M. en S. Er is oog gekomen voor het proces waarin de mens een ontwikkeling doormaakt die als eindpunt (en doorgangsmoment) benoemd kan worden als bekering. Soms is dat punt duidelijk in de tijd aan te wijzen. Soms ook niet. Dan kan men terugkijkend concluderen: er heeft een verandering plaatsgevonden. Maar ook als het tijdstip niet nauwkeurig kan worden aangegeven, wordt er wel waarde gehecht aan het inzicht dat men eens van God afgekeerd was en dat er een ommekeer, een toewending naar God heeft plaatsgevonden. Voor sommige mensen in pentecostale en charismatische kringen blijft het moeilijk te accepteren dat ook als mensen dat radicale verschil in hun leven niet kunnen aanwijzen, zij toch wel degelijk christen kunnen zijn.

Bekering is dus noodzakelijk en toegankelijk voor iedereen. De pinksterbeweging heeft vanouds arminiaanse uitgangspunten. Het is de persoonlijke keuze van de mondige mens die zelf verantwoordelijk is voor zijn leven. Hier wordt ook een duidelijk contrast zichtbaar met

de zwaardere reformatorische kerken, waarin bekering uiterst belangrijk is, maar zij alleen ervaren wordt door een enkeling, en dan ook nog volledig door God bewerkstelligd wordt.

De bekeringsverhalen worden regelmatig verteld tot opbouw van de gelovigen en als uitnodiging aan de niet-gelovigen om een keuze te maken. Wat meer spectaculaire bekeringen worden verteld vanaf het podium, zodat de hele gemeente zich daarover kan verheugen. Voorafgaand aan de doop (door onderdompeling) wordt de dopeling gevraagd: waarom laat je je dopen? Vaak volgt daarop het verhaal van de bekering van die persoon. Vanuit de bekeringservaring komt de persoon dan tot de keuze van de doop. Hieraan vooraf wordt dooponderricht gegeven, waarbij ook de oprechtheid van de keuze voor Christus en de daaruit voortvloeiende beslissing voor de doop getoetst wordt.

Mijn werkervaring van vele jaren heb ik grotendeels opgedaan in pentecostale kringen. Ik ben daardoor in de gelegenheid geweest heel veel bekeringsverhalen te beluisteren. De authentieke verhalen van mensen overtuigen mij van de realiteit van het bijbelse begrip bekering, met daarin een geloofscomponent, maar met altijd daarbij horende implicaties voor de omgang met de naaste en het kunnen 'copen' met de weerbarstigheden van het leven van alledag. Sommige van die verhalen waren indrukwekkend, andere minder spectaculair. Een groot aantal is van blijvende aard gebleken, andere waren van tijdelijke aard.

Voor dit artikel heb ik willekeurig drie personen in mijn omgeving gevraagd hun bekeringsverhaal op te schrijven. De drie verhalen vertonen nogal wat overeenkomsten, waaruit de niet gerechtvaardigde conclusie getrokken zou kunnen worden dat men zich in een crisissituatie moet bevinden om tot bekering te kunnen komen. Ik verwijs graag naar de doctoraalscriptie van René van Loon², die voor een onderzoek naar bekering en kerktoetreding van autochtone Nederlanders met een niet-christelijke achtergrond vijftien personen interviewde. Slechts een enkeling bevond zich in een crisissituatie ten tijde van de bekering en de kerktoetreding.

Noten

- 1 'Charismatisch' verwijst in dit artikel niet zozeer naar de situatie in Nederland, waar de charismatische groepen veelal voortgekomen zijn uit, of deel uitmaken van de traditionele kerken, maar naar kerken met een pentecostale inslag die geen deel uitmaken van de traditionele pinksterbeweging. Deze kerken zijn voortgekomen uit nieuwere opwekkingsbe-

wegingen (na de opwekking in Azusastreet in Los Angeles in de Verenigde Staten). Deze kerken opereren vaak zelfstandig. Er zijn overeenkomsten en verschillen met de traditionele pinksterbeweging.

- 2 René van Loon, *Hoe worden Nederlanders christen? Bekering en kerktoetreding van autochtone Nederlanders met een niet-christelijke achtergrond in de jaren 1989-1999*, doctoraalscriptie missiologie, Universiteit van Utrecht, Faculteit Godgeleerdheid, vakgroep Kerkgeschiedenis, begeleider: prof. dr. J.A.B. Jongeneel, januari 2000.

∞ **Connie Karsten** is als staflid en docent praktische theologie verbonden aan de Azusa theologische hogeschool (vierjarige hogere beroepsopleiding theologie), die gesitueerd is in de Vrije Universiteit te Amsterdam. Verder is zij als predikant parttime werkzaam in een kerkelijke gemeente in Zeist. Deze gemeente is van evangelisch-pentecostale signatuur. Daarnaast is zij parttime werkzaam als justitiepastor. Zij maakt deel uit van diverse landelijke besturen in de evangelische en pentecostale wereld.

Bekering als vorm van westerse cultuurkritiek¹

Henri Gooren

Centraal in bekering staat een verandering van religieuze overtuiging, die gepaard moet gaan met een al dan niet radicale verandering van wereldbeeld en dus van identiteit. Het bekeringsverhaal heeft altijd een publiek element, want vrijwel elke religieuze groep vraagt van de nieuwe gelovigen een openbaar getuigenis. Juist het publieke element ervan maakt bekering vaak zo controversieel, het duidelijkst te illustreren bij moslims die zich bekeren tot een christelijke kerk. Aangezien bekering zo'n dynamisch verschijnsel is, en soms van tijdelijke aard, gaven wij ons onderzoeksprogramma naar de wereldwijde groei van pinksterkerken de titel *Conversion Careers*.² Onze benadering verheldert welke factoren van invloed zijn op bekering, en hoe deze elkaar soms versterken. In dit artikel geef ik eerst een overzicht van, en een kritiek op het onderzoek naar bekering. Vervolgens werk ik de nieuwe benadering van bekeringscarrières verder uit en gebruik ik die om bekering bij nieuwe moslims in Nederland te analyseren. Wat zijn de cruciale factoren die een rol spelen in het besluit van sommige Nederlanders om moslim te worden tijdens een bepaalde fase van hun leven? Ik sluit af met een korte conclusie.

Onderzoek naar bekering

William James³ inspireerde een traditie in de godsdienstpsychologie die bekering vooral ziet als een reactie op een persoonlijke crisis: angst, verslaving, gedragsproblemen. De archetypische versie van het christelijke bekeringsverhaal is immers: ik had veel problemen en leefde in zonde, maar dankzij Jezus heb ik nu een nieuw leven. Toentertijd werd bekering vaak gezien als een functionele oplossing voor de crisis, waaraan de betrokkene zelf met hulp van een religieuze groep vorm kon geven.

In de jaren zestig en zeventig werd echter een stroming prominenter die benadrukte dat de religieuze groep zijn bekeerlingen manipuleerde en hersenspoelde. Hierbij speelde de opkomst mee van nieuwe religieuze bewegingen als Hare Krishna, dominee Moons Verenigings-

kerk en Bhagwans Rajneeshies. De 'deprogrammeerbeweging' exploiteerde de morele paniek onder ouders die zagen dat hun kind de opleiding eraan gaf om in een religieuze commune zichzelf beter te leren kennen. Maar zelfs zonder gedwongen ontvoeringen door de deprogrammeerbrigade bleek bekering tot nieuwe religieuze bewegingen voor vrijwel alle jongeren slechts een tijdelijke fase in hun ontwikkeling (Bromley en Shupe 1979; Long en Hadden 1983).

Het wetenschappelijke failliet van hersenspoeling als bekeringstheorie werd mede gestimuleerd door de opkomst van een nieuwe en spoedig dominante stroming in de godsdienstsociologie. John Lofland en Rodney Stark betoogden al in 1965 dat de sociale netwerken van de (potentiële) bekeerling bepalend waren voor de religieuze groep waarin deze terecht kwam.⁴ Als basisvoorwaarde noemden zij dat er sprake was van een crisis, waarvoor de oplossing in een religieus perspectief werd gezocht. Indien de affectieve banden met leden van de groep sterker waren dan banden met niet-leden, zou een bekering (vrijwel) altijd het gevolg zijn. Tegenwoordig zeggen Stark en Finke: 'Conversion is seldom about seeking or embracing an ideology; it is about bringing one's religious behavior into alignment with that of one's friends and family members.'⁵

Het bekeringsmodel van Lofland en Stark keert terug in een ware hausse aan onderzoeken naar bekering, vooral in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw. Sinds de jaren negentig komt bekering tot de islam steeds hoger op de agenda te staan, vooral bij westerlingen. Een belangrijk cultureel-antropologisch onderzoek naar bekering is dat van Horton (1971, 1975a, 1975b) over bekering in Afrika. Horton benadrukt dat de traditionele religies niet zozeer minder rationeel zijn dan wereldreligies als wel *narrower in focus*. Zoals Hefner (1993: 22) zegt: 'Horton concludes that it is the dissolution of microcosmic boundaries that propels people toward more universalistic doctrines.' Ook zonder de komst van het christendom of de islam waren Afrikanen binnen hun traditionele religies waarschijnlijk een opperwezen gaan aanbidden. Positief aan Hortons model is het idee van Afrikanen als actieve actoren, niet als passieve slachtoffers. Een minpunt is het verwaarlozen van de invloed van politieke structuren en macht. Recente bundels met antropologische inzichten in het verband tussen bekering en culturele identiteit zijn Hefner (1993), Van der Veer (1996) en Buckser en Glazier (2003).

Naar een synthese van bekeringsbenaderingen

Wat zijn nu de beste elementen van de conventionele benaderingen van bekering, die gesynthetiseerd zouden moeten worden in onze nieuwe benadering: de bekeringscarrière? Ik noem alleen de hoofdlijnen.

In navolging van William James ([1902] 1958) moet de nadruk op de subjectieve *religieuze ervaring* worden hersteld, aangezien die verwaarloosd werd in de procesbenaderingen van bekering, geïnspireerd door Lofland en Stark (1965). Dit hangt samen met de noodzaak te komen tot een nieuwe conceptualisering van het individu die noch te voluntaristisch, noch te deterministisch is.

Bekering in enge zin betekent een al dan niet radicale verandering van wereldbeeld en *identiteit*. Travisano's empirische indicatoren van enerzijds bekering als *rupture with a former identity* en anderzijds *ubiquitous utilization of the convert identity in all areas of life*⁶ zijn nog steeds relevant in contemporaine studies van religieuze verandering in de hele wereld.

Waarschijnlijk ligt het concept *spoiled identity*⁷ (Greil 1977; Goffman 1959, 1963) aan de basis van veranderingen in individuele religieuze participatie tijdens iemands leven. Overal ter wereld komen mensen soms in aanraking met nieuwe problemen, die op hun beurt nieuwe oplossingen noodzakelijk maken (Greil 1977; Heirich 1977). De *spoiled identities* veranderen sommige mensen in *religieuze zoekers* (Straus 1979). De zoektocht wordt echter altijd beperkt door hun eerdere culturele en religieuze *socialisatie* (Greil 1977). Socialisatie is bovendien altijd *gender*-specifiek.

Mensen hebben verschillende manieren om de voors en tegens van lidmaatschap van een religieuze groep te overwegen en maken dus altijd een impliciete of expliciete kosten-batenanalyse (Gartrell en Shannon 1985; Gooren 1999; Stark en Finke 2000). *Commitment* aan de nieuwe religieuze groep wordt opgebouwd door het aanleren van *rollen* (Bromley en Shupe 1979; Long en Hadden 1983). Ook hierbij is de invloed van *gender* van groot belang.

Het is verhelderend iemands bekeringscarrière te analyseren met behulp van de begrippen *incorporating activities* (recrutering en monitoring van de *(pre-)affiliates*), *creating activities* (het expliciet maken van de vereisten voor lidmaatschap van een bepaalde religieuze groep) en *shaping activities*, welke het gedrag van de *(pre-)affiliate* vorm geven door middel van een gedragscode en het toepassen van sancties (Long en Hadden 1983). De empirische *indicatoren* van bekering, zoals ontwikkeld door Snow en Machalek (1983, 1984), moeten zorgvuldig worden geoperationaliseerd om de veranderingen in de niveaus van religieuze participatie te analyseren. Meer onderzoek is nodig om te testen of 'biografische reconstructie' daadwerkelijk de enige ware indicator van bekering is (Staples en Mauss 1987). De ontwikkeling van een *master attribution scheme*, de neiging af te zien van analogische metaforen en het centraal stellen van de rol als bekeerling moeten eveneens empirisch aangetoond worden bij bekeerlingen (vergelijk Rambo 1993). Wellicht zijn deze drie indicatoren slechts

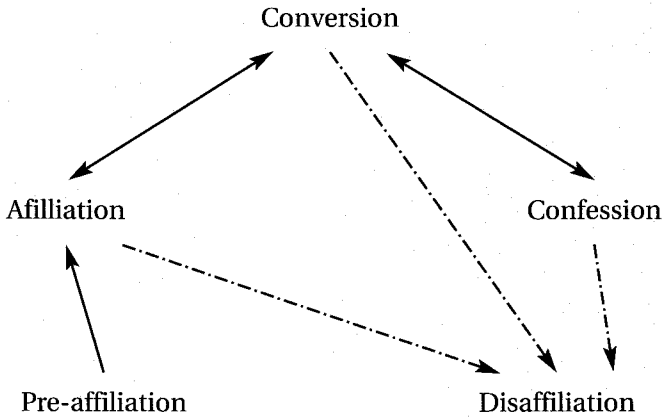
aanwijzingen van een algemener religieus *commitment* (Staples en Mauss 1987).

Spoiled identity, religieuze zoekers en bekering in enge zin worden duidelijk beïnvloed door significante anderen (familieleden, vrienden en bekenden) uit de *sociale netwerken* waartoe het individu behoort (Lofland en Stark 1965; Snow en Phillips 1980; Greil en Rudy 1984; Kox en anderen 1991). Uit de literatuur blijkt duidelijk dat bijna iedereen, mannen *en* vrouwen, via sociale netwerken gerekruteerd wordt door religieuze organisaties. Rekrutering wordt beïnvloed door de concurrentie die plaatsvindt tussen de verschillende religieuze groepen op de meeste plaatsen in de wereld (Gooren 2006b). Deze religieuze concurrentie betekent dus dat een *religieuze markt* reeds bestaat en functioneert. Meer onderzoek in verschillende culturele contexten is nodig om te analyseren hoe deze religieuze markt precies werkt. Staatsregulering van religie is een belangrijke externe invloed hierop (Chesnut 2003; Gill 1998; Stark en Finke 2000). De methoden waarmee religieuze organisaties concurreren op de lokale – en wellicht ook nationale – religieuze markt, moeten zorgvuldig worden beschreven en geanalyseerd. Welke *rekruteringsstrategieën en -methoden* gebruiken religieuze groepen om de aandacht van mensen te winnen? Gebruiken religieuze organisaties vormen van cultuurkritiek, bijvoorbeeld via een *cultuurpolitiek*, om leden te winnen?

Ten slotte moeten de mogelijke *culturele factoren* die verschillen in niveaus van religieuze participatie veroorzaken, zorgvuldig worden beschreven en geanalyseerd (vergelijk Horton 1975a, 1975b; Hefner 1993; Buckser en Glazier 2003). Rambo (1993) kan helpen deze invloeden met andere factoren te integreren, zoals wij ook doen in de bekeringscarrière.

De bekeringscarrière als nieuwe benadering

Een gedetailleerd overzicht van de bekeringscarrière als nieuwe benadering van religieuze verandering is te vinden in Gooren (2005). We hebben de bekeringscarrière gedefinieerd als 'the member's passage, within his or her social and cultural context, through levels, types and phases of church participation' (Droogers, Gooren en Houtepen 2003: 5-6).⁸ De bekeringscarrière is een systematische manier om veranderingen in het niveau van individuele religieuze participatie te analyseren. De vier essentiële elementen van deze benadering zijn: een typologie met vijf niveaus van religieuze participatie, de noodzaak van een levenscyclusbenadering, de systematische ordening van de vele factoren die invloed hebben op veranderingen in individuele religieuze participatie en een betere conceptualisering van individuele religieuze onvrede met de oorspronkelijke groep.⁹



De individuele niveaus van religieuze participatie in de bekeringscarrière-benadering

Een typologie van religieuze participatie

Een essentieel onderdeel van de bekeringscarrière-benadering is het ontwikkelen van een typologie van religieuze participatie die meer dimensies heeft dan alleen maar bekering en kerkverlating. Na een kritische evaluatie van literatuur uit psychologie, culturele antropologie, sociologie en theologie kwam ik tot een selectie van vijf verschillende niveaus van individuele religieuze participatie (zie Gooren 2006a):

- *Pre-affiliation* is de term die ik gebruik voor het wereldbeeld en de sociale context van potentiële leden tijdens de eerste contacten met de nieuwe religieuze groep. Sommige kerken gebruiken termen als 'bezoeker' of 'onderzoeker', sommige godsdienstsociologen de term 'religieuze zoeker'.
- *Affiliation* verwijst naar formeel lidmaatschap van een bepaalde religieuze groep, echter zonder dat dit een centraal aspect van iemands leven of identiteit vormt.
- *Conversion* (hier in de enge zin van het woord) verwijst naar een (radicale) personele verandering van wereldbeeld en identiteit. Deze is gebaseerd op zowel zelfrapportage als toeschrijving door anderen, leden van dezelfde religieuze groep, maar ook buitenstaanders (bijvoorbeeld familieleden).
- *Confession* is een term uit de theologie voor een identiteit als *core member*, met een hoog participatieniveau binnen de nieuwe religieuze groep en een sterke zendingsdrift tegenover niet-leden.
- *Disaffiliation* verwijst naar een gebrek aan participatie in een religieuze groep. Deze categorie omvat eigenlijk verschillende soorten. Het kan ver-

wijzen naar een individuele, niet-georganiseerde spiritualiteit (bijvoorbeeld *new age*), maar het kan ook staan voor een niet-kerkelijke religieuze identiteit: ofwel een *apostate* die een vroeger lidmaatschap nu verwerpt, ofwel een inactief kerklid dat zichzelf nog steeds ziet als een gelovige van een bepaalde kerk. In het laatste geval kan de grens tussen *affiliation* en *disaffiliation* fluïde zijn.

Affiliation, conversion, confession en *disaffiliation* zijn de dynamische niveaus van individuele religieuze participatie, maar ze volgen niet noodzakelijk een bepaalde chronologische volgorde in de bekeringscarrière (zie het schema). Iemand kan van *affiliation* naar *conversion* gaan (zoals kerkleiders graag zien), maar ook vice versa. Op soortgelijke wijze kunnen mensen van *conversion* naar *confession* gaan (en vice versa). Uit de literatuur blijkt duidelijk dat velen ook daadwerkelijk gaan van *affiliation, conversion* of zelfs van *confession* naar *disaffiliation*. De vele termen die voor dit laatste beschikbaar zijn (apostasie, *backsliding*, wegvallen, inactief worden, kerkverlating) geven al aan dat dit verschijnsel maar al te vaak voorkomt.

Een levenscyclus-benadering

Aangezien veranderingen in het niveau van religieuze participatie op elk moment tijdens de levensloop, de bekeringscarrière, van mensen kunnen plaatsvinden, is een levenscyclus-benadering noodzakelijk. Vrijwel alle literatuur over religieuze veranderingen (waarschijnlijk negentig procent, zie Gooren 2006a) gaat eigenlijk over bekering tijdens de adolescentie. Daarom is het belangrijk dat een meer systematische benadering de verschillende niveaus van religieuze participatie tijdens de verschillende levensfasen van het leven duidelijk onderscheidt en analyseert. Op z'n minst zouden vijf levensfasen zorgvuldig gedifferentieerd moeten worden: jeugd, adolescentie, huwelijk, *midlife* en pensionering.

Factoren bij religieuze participatie en bekering

Het eerdergenoemde wetenschappelijk onderzoek toont aan dat er bij bekering ten minste vijf soorten factoren meespelen: ten eerste factoren die te maken hebben met *persoon* en karakter, ten tweede *institutionele factoren* die te maken hebben met de rekruteringsmethoden en de bekeringskenmerken van de desbetreffende religieuze groep en zijn unieke elementen (doctrine, ritueel, ervaring enzovoort), ten derde *sociale factoren*, te weten de bestaande sociale netwerken van de (potentiële) bekeerling, ten vierde *culturele factoren*, waarbinnen ik – zeker in het huidige tijdsgewricht – tevens politieke factoren zou opnemen (het gaat dan vooral om etnische verschillen die samenvallen met religieuze verschillen en om bekering als vorm van impliciete of meer expliciete cultuurkritiek), en ten vijfde de *toe-*

valsfactoren. Als een persoonlijke crisis toevallig samenvalt met het zien van een aansprekende religieuze boodschap in de massamedia (televisie, internet) of een ontmoeting met warme en ondersteunende zendelingen, is de kans groter dat men zich ertoe aangetrokken voelt. Aangezien bekering zo'n dynamisch verschijnsel is, en soms van tijdelijke aard, gaven wij ons onderzoeksprogramma naar de wereldwijde groei van pinksterkerken de titel *Conversion Careers*. Onze benadering verheldert welke factoren van invloed zijn op bekering, en hoe deze elkaar soms versterken.

Om de bekeringscarrières in kaart te brengen vertrouwen we op een systematische combinatie van verschillende methoden: open en gesloten interviews, levensverhalen (*life histories*) en participerende observatie in religieuze groepen. De precieze operationalisering van de vijf niveaus van religieuze participatie verschilt per religieuze groep, want deze is deels afhankelijk van de eisen die elke groep aan zijn nieuwe leden stelt.

De benadering van bekeringscarrières doet geen poging om bekering te plaatsen op het niveau van het individu, de (religieuze) groep of de samenleving als geheel, zoals veel sociologische benaderingen hebben gedaan in het verleden. In plaats daarvan proberen we de bepalende factoren op elk van deze drie niveaus te identificeren en daarbij speciale aandacht te besteden aan hun *interacties*. Als voorbeeld zal ik nu de benadering van bekeringscarrières toepassen op bekering tot de islam in Nederland.

De bekeringscarrières van nieuwe Nederlandse moslims

Islam betekent letterlijk overgave en is zowel een religie als een leefwijze. Het woord 'bekering' speelt niet de rol die het in christelijke groepen heeft, maar de islam heeft wel vijf duidelijke regels die in alle stromingen hetzelfde zijn. De vijf zogenaamde *zuilen van de islam* zijn een belangrijke institutionele factor in het bekeringsproces van nieuwe moslims in Nederland. Om moslim te worden is het formeel voldoende de volgende geloofsbelijdenis uit te spreken, met twee moslims als getuigen: 'Er is geen god behalve God, en Mohammed is zijn profeet.' Ten tweede worden moslims geacht dagelijks vijfmaal te bidden, met het gezicht naar Mekka gewend. Ten derde moet een ware moslim de armen helpen. Ten vierde moet elke moslim gedurende de maand Ramadan overdag vasten. Ten slotte wordt elke moslim geacht éénmaal de *hadj* (bedevaart) naar Mekka te verrichten.

Uit de studies van Abdel Razaq (2005)¹⁰, Crijnen (1999)¹¹ en Speelman (2001)¹² komt een bepaald profiel van de nieuwe, autochtone moslims naar voren. Het betreft in veel gevallen blanke, hogeropgeleide vrouwen van tussen de dertig en de veertig.¹³ De grote meerderheid in Crij-

nen (1999: 9) is oorspronkelijk katholiek opgevoed, maar reeds tijdens de puberteit en adolescentie onkerkelijk geworden. Vrijwel allen hebben een hogere beroepsopleiding of een universitaire opleiding. Zes van de veertien karakteriseren zichzelf als religieuze zoekers. De meest extreme bekeringscarrière onder deze zoekers liep van geboorte in een 'vrijzinnig' rooms-katholiek gezin, deelname aan de orthodox-katholieke Focolare-beweging, een opleiding tot psychologe, participatie in de vredesbeweging en de Communistische Partij Nederland, via interesse in het jodendom tot de islam (Crijnen 1999: 142).

De gemiddelde leeftijd waarop bekering tot de islam daadwerkelijk plaatsvond, was ongeveer 28.¹⁴ Het totale bekeringsproces vergde zelden meer dan drie of vier maanden (Crijnen 1999: 45). Het belangrijkste obstakel vormden de negatieve reacties van familie, collega's en vrienden. Wellicht staan de meeste bekeerlingen daarom een weinig krampachtige (en meestal tamelijk open) invulling van de islam voor. Opvallend veel neomoslims zijn actief in de mystieke soefi-stroming.

Voor twee derde van Crijnens informanten verliep het eerste contact met de islam via de huwelijkspartner. Overigens is er altijd al een grote groep bekeerlingen die via hun partner in contact komen met de nieuwe religie, waarbij niet zelden de bekeerling uiteindelijk strenger in de leer wordt dan de partner zelf. Dit is in overeenstemming met het verschijnsel dat bekeerlingen vrijwel altijd strikter zijn dan de geboren gelovigen. Verschillende informanten meldden dat zij een 'extreme fase' van enkele maanden doormaakten na hun bekering tot de islam (Crijnen 1999: 47, 92, 145). Bij een enkeling was deze extreme fase ook na vele jaren niet afgerond.

In een aantal gevallen is sprake van 'intellectuele bekeringen'. Enkele belangrijke aantrekkelijke aspecten van de islam worden meer dan eens genoemd. Het feit dat het zo'n praktische religie is, met 'een eenvoudige dogmatiek (er is één God, van wie je erachter moet zien te komen wat Hij van je wil), heel concrete voorschriften (van hoe je met de burens dient om te gaan tot en met op welke manier je je moet reinigen na het doen van je behoefte) en een reeks gebeden als vaste rustpunten in de dag' (Crijnen 1999: 92). Veel bekeerlingen noemen de islam 'rationeler' dan het christendom, met zijn onbegrijpelijke erfzonde en goddelijke Drie-eenheid (Crijnen 1999: 109, 125, 135). Het sterke gemeenschapsgevoel blijkt een belangrijke aantrekkingskracht, die bovendien transnationale aspecten heeft (Crijnen 1999: 93, 136).

Nieuw is de belangrijke rol die het internet tegenwoordig speelt, bijvoorbeeld in de zoektocht naar een zuivere islam die niet sterk verbonden is met een bepaalde cultuur. Het internet maakt een volledig

intellectuele bekering mogelijk van mensen die hun kennis van het net halen en pas in tweede instantie (of nooit?) een moskee bezoeken. De autoriteit en de macht van religieus leiders, imams evenzogoed als dominees, worden hiermee rechtstreeks ondergraven. Dit schept voor jonge bekeerlingen de mogelijkheid binnenshuis steeds radicalere teksten te vinden en die een centrale plaats in hun leven te geven, zelfs zonder dat de religieuze organisaties hierop vat hebben.

Het godsdienstsociologisch onderzoek maakt het echter aannemelijk dat een groot aantal bekeerlingen na enkele jaren geen lid meer zal zijn van de desbetreffende religieuze groep. Bekering is voor velen, zeker voor adolescenten, een tijdelijke fase in hun identiteitsontwikkeling. Maar het is moeilijk zicht te krijgen op dit verschijnsel, aangezien alle religieuze groeperingen minutieus bijhouden hoeveel nieuwe leden er binnenkomen, maar zelden of nooit hoeveel er daadwerkelijk binnen *blijven*.

Enige relativering is dus nuttig, mede gezien de beeldvorming in de massamedia over de massale bekering van autochtone (lees: blanke) Nederlanders tot de islam. Hoewel altijd wordt gemeld dat het aantal autochtone bekeerlingen toeneemt, wordt duidelijk dat betrouwbare cijfers ontbreken. Crijnen (1999: 8) schat dat slechts ongeveer één procent van het totale aantal moslims in Nederland niet geboren is in de islam, en komt zo tot ongeveer zesduizend op een totaal van zevenhonderdduizend. Abdel Razaq schat in zijn dissertatie dat in West-Europa in totaal vijftientigduizend moslimbekeerlingen leven.¹⁵

Bekering tot de islam als westerse cultuurkritiek

De cultuurkritiek en het stigma die verbonden zijn met bekering, worden door de religieuze groep bewust gebruikt als rekruteringsmechanisme. In godsdienstsociologisch onderzoek is uitgebreid gedocumenteerd dat bekering vrijwel altijd de bestaande sociale netwerken van de bekeerling volgt (Lofland en Stark 1965; Snow en Phillips 1980; Greil en Rudy 1984; Kox en anderen 1991). Dat het boekje *Raadgeving voor nieuwe moslims* van de omstreden El Tawheed-moskee de bekeerlingen oproept geen genegenheid te koesteren voor christenen, joden en andersdenkenden is dus volstrekt rationeel en zelfs zeer functioneel. De concurrentie van alternatieve sociale netwerken wordt hiermee immers uitgeschakeld of in ieder geval sterk verminderd, wat de betrokkenheid van de bekeerling zal verhogen.

Een gedegen artikel in de Volkskrant¹⁶ inventariseerde zes vormen van cultuurkritiek, genoemd door nieuwe moslims als motivaties voor hun bekering tot de islam. Deze variëren van de legitimatie van een traditionele *gender*-rol van vrouwen als moeder tot de grote onderlinge saamhorigheid onder moslims. Dit laatste wordt gecontrasteerd

met de kille 'westerse stress-samenlevingen'. Gehekeld worden ook het 'wezenloze consumentisme' en het dominante hedonisme in de Nederlandse samenleving. Moslimbekeerling Rabi'a (29): 'Alles mag maar in Nederland: roken, drinken, seks. Ik ben bang dat als mijn zoon vijftien is en alle kinderen uit zijn klas naar de disco gaan, ik hem niet kan tegenhouden.' De Koran wijst alcohol categorisch af en kan mensen eventueel helpen hun problemen ermee te overwinnen. Al deze cultuurkritieken zijn terug te vinden bij de informanten van Crijnen (1999: 46, 79, 85, 94). Bepaalde onderdelen ervan worden ook geuit in de evangelicale kerken in Nederland. Zouden de nieuwe moslims zich nooit aangetrokken hebben gevoeld tot deze stromingen? Er zijn hiervoor weinig indicaties te vinden.¹⁷

Conclusie

Het is opvallend hoeveel parallellen er zijn tussen de toetreding van Nederlanders tot de islam, de wereldwijde trend van bekering tot pinksterkerken en de eerdere bekeringen tot nieuwe religieuze bewegingen. Deze overeenkomsten en de morele paniek over het verschijnsel kunnen nieuw licht werpen op de vermeende massaliteit van de huidige bekering tot de islam. Wat valt op aan de bekerings-carrières van nieuwe moslims in Nederland?

Het betreft in bijna alle gevallen jonge volwassenen die in een fase van identiteitsvorming zitten en religie gebruiken om richting te geven aan hun leven. De gemiddelde leeftijd van bekering ligt rondom de achtentwintig. Maar er is ook een aantal gevallen van bekering op latere leeftijd: midden dertig of midden veertig. Geen enkele informant is ouder.

De meeste bekeerlingen ontvingen een religieuze, vaak katholieke, socialisatie in hun jeugd. Onderzoek toont duidelijk aan dat de aantrekkingskracht van nieuwe religieuze bewegingen en pinksterkerken sterker is bij mensen met een religieuze achtergrond. Bovendien is er een groot reservoir van *religieuze zoekers* van alle leeftijden.

Een derde parallel is te vinden in de meerderheid van vrouwen die zich bekeren tot de islam. Ook dit is geheel in overeenstemming met het wereldwijd geconstateerde verschijnsel dat vrouwen in het algemeen religieuzer zijn dan mannen, er meer behoefte aan hebben hieraan uiting te geven en religie – zelfs een traditionele patriarchale religie – vaker gebruiken om *empowerment* te bereiken in hun eigen leven en respect te eisen van mannen. Overigens komen velen tot de islam door een huwelijk met een moslim, wat de eerdergenoemde bekering van Stark en Finke (2000: 117) over de invloed van vrienden en familie bevestigt.

Veel bekeringen tot de islam in het Westen lijken gemotiveerd te worden door diverse vormen van maatschappelijk protest en cultuurkri-

tiek. Bekeerlingen zijn actief op zoek naar alternatieve cultuurpatronen.¹⁸ Bovendien versterkt de cultuurkritiek de behoefte om zich met het eigen uiterlijk te onderscheiden van niet-moslims. Vrouwen kunnen dit doen door het dragen van de hoofddoek en (soms) het afwijzen van make-up, mannen door het laten staan van een baard en soms het dragen van Arabische kleding. De nieuwe identiteit wordt dan expliciet geuit in het dagelijks leven, wat leidt tot stigmatisering en soms tot onaangename ervaringen in de publieke sfeer. Hierdoor worden de bekeerlingen voortdurend geconfronteerd met de consequenties van hun keuze en wordt hun *commitment* in stand gehouden (Staples en Mauss 1987). Opnieuw kan hierbij gewezen worden op afwijkende kledingcodes bij nieuwe religieuze bewegingen (de oranje Rajneeshies) en bij reformatorische groepen – met identieke gevolgen.

Bekering tot de islam blijkt dus inderdaad een *rupture with a former identity* (Travisano 1970: 598) voor Nederlandse bekeerlingen te zijn. Toch is er weinig terug te vinden van een *spoiled identity* (Goffman 1963). Eventuele kosten-batenanalyses van bekering tot de islam lijken meer achteraf (en ad hoc) gemaakt te worden dan tijdens het bekeringsproces zelf. Alleen bij een groep religieuze zoekers die ook geëxperimenteerd hebben met andere religieuze opties, lijkt er meer reflectie vooraf op de keuze voor islam te zijn geweest.

De meeste bekeerlingen proberen krampachtigheid in hun beleving van de islam te vermijden en een open houding aan te nemen. De duidelijke leefregels en de mystieke kant van islam (soefisme) zijn populair. Mensen selecteren zelf de elementen uit de islam die relevant zijn in hun leven (vergelijk *bricolage*, Lévi-Strauss 1970). Moskebezoek krijgt gewoonlijk minder nadruk; bovendien kiest men de moskee op kritische wijze (zie bijvoorbeeld Crijnen 1999: 121, 127). Dit betekent dat *affiliation* bij moslims moeilijker te definiëren is dan bij christenen.

Zeker de vrouwen lijken zelf te willen bepalen welke invulling ze geven aan de verwachte sociale rollen binnen de islam in Nederland. Toch kunnen ze niet ontkennen dat hun status als moslimbekeerling een centrale rol speelt in hun leven (vergelijk Snow en Machalek 1984; Staples en Mauss 1987). Indien niet uit eigen keuze, dan zeker door de reacties van familie, collega's en vrienden. Hier gaat de eerder genoemde bewering van Stark en Finke (2000: 117) over bekering als 'het op één lijn brengen van je religieuze gedrag met dat van je vrienden en familie' bepaald niet op.

Ten slotte spelen culturele factoren een zeer belangrijke rol, niet alleen in de vorm van cultuurkritiek, maar juist ook gezien de nauwe verwevenheid tussen de islam en de Arabische taal en cultuur. Nederlandse neomoslims zijn via hun eigen bekeringscarrières zelf actief

vorm aan het geven aan een nieuwe, westerse variant binnen de islam.

Noten

- 1 Dank aan de aanwezige leden van het onderzoeksteam van *Conversion Careers* voor hun kritische commentaar: André Droogers, Miranda Klaver, Regien Smit en Peter Versteeg. Eveneens dank aan mijn IIMO-collega's Wil van der Bercken, Martha Frederiks en Karel Steenbrink.
- 2 A. Droogers, H. Gooren en A. Houtepen, *Conversion Careers and Culture Politics in Pentecostalism. A Comparative Study in Four Continents*, onderzoeksvorstel, ingediend bij het themaprogramma 'The Future of the Religious Past' van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO), 2003.
- 3 W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York: New American Library, [1902] 1958.
- 4 J. Lofland en R. Stark, 'Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective', *American Sociological Review*, 30 (1965) 6, 862-875.
- 5 R. Stark en R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2000, 117.
- 6 R.V. Travisano, 'Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations', in G.P. Stone en H.A. Faberman (redactie), *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Waltham MA: Ginn-Blaisdell, 1970, 594-606, 598, 605.
- 7 Het begrip *spoiled identity* is afkomstig van Goffman (1963).
- 8 Onze invulling van de bekeringscarrière verschilt dus van die van Richardson (1978), die de term *conversion career* als eerste gebruikte.
- 9 Deze individuele religieuze onvrede wordt hier niet behandeld (zie voor details Gooren 2005).
- 10 S.S. Abdel Razaq, *Neo-Muslim Intellectuals in the West and Their Contributions to Islamic Thought and the Formation of Western Islam* (dissertatie, Universiteit Leiden), 2005.
- 11 T. Crijnen, *Nieuwe moslims. Veertien portretten van Nederlandse en Vlaamse nieuwe moslims*. Amsterdam: Bulaaq, 1999, 9.
- 12 G. Speelman, (2001). *Keeping Faith. Muslim-Christian Couples and Interreligious Dialogue* (dissertatie IIMO, Universiteit Utrecht), Zoetermeer: Meinema, 2001.
- 13 De selectie in Crijnen (1999) omvat acht interviews met vrouwen en zes met mannen.
- 14 De oudste bekeerlingen in Crijnen (1999) waren 46 en 38 jaar; de jongste was tussen 18 en 20 jaar.
- 15 S.S. Abdel Razaq, *Neo-Muslim Intellectuals in the West and Their Contributions to Islamic Thought and the Formation of Western Islam* (dissertatie, Universiteit Leiden), 2005.

- 16 J. Groen en A. Kranenberg, 'Gruwen van je land', *De Volkskrant* (Het Ver-
volg), 17 september 2005.
- 17 Wellicht wordt de cultuurkritiek van evangelicale christenen minder seri-
eus genomen, omdat deze immers ook terug te vinden is bij politici als
Donner en Balkenende?
- 18 Velen in Latijns-Amerika – niet alleen vrouwen overigens – bekeren zich
bijvoorbeeld tot pinksterkerken mede uit weerzin tegen het dominante
machismo in de samenleving (Gooren 1999).

Literatuur

- S.S. Abdel Razaq, *Neo-Muslim Intellectuals in the West and Their Contribu-
tions to Islamic Thought and the Formation of Western Islam* (disserta-
tie, Universiteit Leiden), 2005.
- D. Austin-Broos, 'The Anthropology of Conversion. An Introduction, in
A. Buckser en S.D. Glazier (redactie), *The Anthropology of Religious Con-
version*, Lanham: Rowman en Littlefield, 2003, 1-12.
- N. Bourque, 'How Deborah Became Aisha. The Conversion Process and
the Creation of Female Muslim Identity' (paper van het symposium *Gen-
der and Conversion to Islam*, Nijmegen, 16-17 mei 2003).
- D.G. Bromley en A.D. Shupe, "'Just A Few Years Seem Like A Lifetime". A
Role Theory Approach To Participation in Religious Movements', in
L. Kriesberg (redactie), *Research in Social Movements, Conflicts, and
Change 2*, Greenwich CT: JAI Press, 1979, 159-185.
- A. Buckser en S.D. Glazier (redactie), *The Anthropology of Religious Con-
version*, Lanham: Rowman en Littlefield, 2003.
- R.A. Chesnut, *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*,
New York: Oxford University Press, 2003.
- T. Crijnen, *Nieuwe moslims. Veertien portretten van Nederlandse en
Vlaamse nieuwe moslims*, Amsterdam: Bulaaq, 1999.
- J.V. Downton jr., 'An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and
Commitment. The Case of Divine Light Mission', *Journal for the Scientific
Study of Religion* 19 (1980) 4, 381-396.
- A. Droogers, H. Gooren en A. Houtepen, *Conversion Careers and Culture
Politics in Pentecostalism. A Comparative Study in Four Continents*
(onderzoeksvoorstel, ingediend bij het themaprogramma 'The Future of
the Religious Past' van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk
Onderzoek), 2003.
- C.D. Gartrell en Z.K. Shannon, 'Contacts, Cognitions, and Conversion. A
Rational Choice Approach', *Review of Religious Research* 27 (1985) 1, 32-48.
- J.-M. Gaudeul, *Called from Islam to Christ. Why Muslims Become Chris-
tians*, Crowborough UK: Monarch Books, 1999.
- A. Gill, *Rendering Unto Caesar. The Catholic Church and the State in Latin
America*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

- E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City NY: Doubleday, 1959.
- E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewoods Cliffs NJ: Prentice-Hall, 1963.
- H. Gooren, *Rich among the Poor. Church, Firm, and Household among Small-scale Entrepreneurs in Guatemala City*, Amsterdam: Thela, 1999.
- H. Gooren, 'Reconsidering Protestant Growth in Guatemala, 1900-1995', in J.W. Dow en A.R. Sandstrom (redactie), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, Westport CT: Greenwood/Praeger Press, 2001, 169-203.
- H. Gooren, 'The Conversion Careers Approach. Why People Become and Remain Religiously Active' (paper bij het congres Society for the Scientific Study of Religion), Rochester NY, 3-5 november 2005.
- H. Gooren, H. 2006a. 'Reassessing Conventional Approaches to Conversion. Towards A New Theoretical Synthesis', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2006 (a).
- H. Gooren, The Religious Market Model and Conversion: Towards A New Approach, *Exchange* 35 (2006) 1, 39-60 (b).
- A.L. Greil, 'Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements', *Sociological Analysis* 38 (1977) 2, 115-125.
- A.L. Greil en D.R. Rudy, 'What Have We Learned From Process Models of Conversion? An Examination of Ten Case Studies', *Sociological Focus* 17 (1984) 4, 305-323.
- R.W. Hefner (redactie), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- M. Heirich, 'Change of Heart. A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion', *American Journal of Sociology* 83 (1977) 3, 653-680.
- R. Horton, 'African Conversion', *Africa* 41 (1971), 85-108.
- R. Horton, 'On the Rationality of Conversion. Part One', *Africa* 45 (1975), 219-235 (a).
- R. Horton, 'On the Rationality of Conversion: Part Two', *Africa* 45 (1975), 373-399 (b).
- W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York City: New American Library, [1902] 1958.
- P.J. Kahn en A.L. Greene, "'Seeing Conversion Whole". Testing A Model of Religious Conversion', *Pastoral Psychology* 52 (2004), 3, 233-258.
- A. Kose, *Conversion to Islam. A Study of Native British Converts*, Londen: Kegan Paul, 1996.
- W. Kox, W. Meeus en H. 't Hart, 'Religious Conversion of Adolescents. Testing the Lofland/Stark Model of Religious Conversion', *Sociological Analysis* 52 (1991) 3, 227-240.
- J. Lofland en R. Stark, 'Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective', *American Sociological Review* 30 (1965) 6, 862-875.

- Th.E. Long en J.K. Hadden, 'Religious Conversion and the Concept of Socialization. Integrating the Brainwashing and Drift Models', *Journal for the Scientific Study of Religion* 22 (1983) 1, 1-14.
- A.D. Nock, *Conversion*, New York: Oxford University Press, 1933.
- R.F. Paloutzian, J.T. Richardson en L.R. Rambo, 'Religious Conversion and Personality Change', *Journal of Personality* 67 (1999), 6, 1047-1079.
- L. Posten, *Islamic Daiwah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- L.R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven en Londen: Yale University Press, 1993.
- L.R. Rambo, 'Theories of Conversion. Understanding and Interpreting Religious Change', *Social Compass* 46 (1999), 3, 259-271.
- J.T. Richardson (redactie), *Conversion Careers. In and Out of the New Religions*, Beverly Hills: SAGE, 1978.
- J.T. Richardson en M. Stewart, 'Conversion Process Models and the Jesus Movement', in J.T. Richardson (redactie), *Conversion Careers. In and Out of the New Religions*, Beverly Hills: SAGE, 1978, 24-42.
- J.T. Richardson, 'The Active vs. Passive Convert. Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research', *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (1985) 2, 163-179.
- D.A. Snow en R. Machalek, 'The Convert as a Social Type', in R. Collins (redactie), *Sociological Theory*, San Francisco: Jossey-Bass, 1983, 259-289.
- D.A. Snow en R. Machalek, 'The Sociology of Conversion', *Annual Review of Sociology* 10 (1984), 167-190.
- D.A. Snow en C.L. Phillips, 'The Lofland-Stark Conversion Model. A Critical Reassessment', *Social Problems* 27 (1980) 4, 430-447.
- C.L. Staples en A.L. Mauss, 'Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion', *Journal for the Scientific Study of Religion* 26 (1987) 2, 133-147.
- R. Stark en R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2000.
- R.A. Straus, 'Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment', *Sociological Analysis* 40 (1979) 2, 158-165.
- R.V. Travisano, 'Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations', in G.P. Stone en H.A. Faberman (redactie), *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Waltham MA: Ginn-Blaisdell, 1970, 594-606.
- P. van der Veer (redactie), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, New York: Routledge, 1996.
- M. Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt: Campus, 1999.

☞ **Henri Gooren** (1967) studeerde van 1985 tot 1991 culturele antropologie aan de Universiteit Utrecht, met als specialisaties Latijns-

Amerika, religie en ontwikkelingsvraagstukken. Na zijn promotie in Utrecht in 1998 heeft hij gepubliceerd over rooms-katholicisme, protestantisme, pentecostalisme en mormonisme in Latijns-Amerika. Van 1999 tot 2003 werkte hij bij het onderdeel Maatschappij- en gedragswetenschappen van NWO in Den Haag. Hij is nu verbonden aan het Centrum IIMO (Theologie, UU) en verricht nieuw onderzoek naar bekeringscarrières in Nicaragua. E-mailadres: hgooren@theo.uu.nl.

Bekering: winst en verlies

Rein Nauta

Wie wil zich bekeren? Het is een vraag die, als deze betrekking heeft op religieuze verandering, in een tijd waarin sprake is van een steeds toenemende onverschilligheid ten aanzien van het geloof, geen erg grote relevantie lijkt te hebben. De kerken lopen immers leeg; de meeste jongeren missen, zelfs wanneer ze theologie gaan studeren, de meest basale kennis omtrent de in onze streken nog dominante religie, die van het christendom. Voor zover er nog iets heilig is, lijkt dat eerder bezit te zijn dan iets wat het materiële transcendeert. Toch is er in de verlichte cultuur die de moderne samenleving kenmerkt, waarin wetenschap en technologie domineren, ook sprake van een tegenstroom, van een zoeken naar iets wat zin biedt en een diepere betekenis geeft aan het bestaan. Er zijn er die juist zoeken naar een fundering van de eigen identiteit in meer dan materiële verworvenheden of te waarderen prestaties die hen onderscheiden van anderen. In die cultuur, waarin de merkwaardige paradox zich voordoet dat een groeiende welvaart en bestaanszekerheid samengaan met een toenemend gevoel van onzekerheid – juist omdat de risico's van verlies steeds groter lijken te worden –, is er ook een stijgende interesse in het religieuze waar te nemen. Sommigen bekenen zich tot een 'ietsisme', anderen tot een minimale religie, weer anderen tot een traditie die de nadruk legt op plicht en zelfverloochening.

Meer dan misschien op het eerste gezicht het geval schijnt te zijn, is er in onze cultuur veelvuldig sprake van religieuze bekeringen. Mensen wenden zich niet alleen af van het geloof, maar wenden zich ook toe tot wat zij als geloof verstaan. Deze nieuwe interesse in religie is niet alleen te vinden bij hen die zonder God zijn opgegroeid, want ook vele traditionele gelovigen zijn zoekers geworden. Niet meer zeker van datgene waarvan zij eens overtuigd waren, zoeken ze naar religieuze expressies die beter passen bij wie zij thans menen te zijn. Mensen veranderen dus wel, soms, even. Waar het de religie betreft, blijkt steeds dat er tussen kerken en godsdiensten sprake is van enig

grensverkeer: katholieken worden hervormd, en gereformeerden islamiet. Ook heeft de geïnstitutionaliseerde religie nog steeds enige aantrekkingskracht voor zoekers van buiten de kerk: sommigen bezwijken voor de katholieke verleiding, anderen worden gestimuleerd door evangelicale opwekkingsdiensten, en weer anderen verliezen zich in de stilte van de Quaker-meeting. Voor de meesten echter is bekering vooral een terloopse afkeer, een zich afwenden van wat als bedrog werd doorzien of als van geen belang meer terzijde werd geschoven. Men verlaat de religieuze cultuur waarin men zich niet meer thuis voelt omdat men zich niet meer voelt passen bij degenen die daarin zijn achtergebleven. Maar in het spreken over bekering gaat het toch meestal over meer dan alleen maar een verandering of opzegging van lidmaatschap. Bekering heeft vooral een existentiële waarde. Bekering is dan de verandering die een nieuw perspectief biedt op het leven en het eigen bestaan. Waar zinloosheid heerste, de zin van alles verloren leek, waar men vervreemd was van zichzelf en anderen, worden nieuwe betrekkingen gevonden en is hoop op een beter leven gewekt. Men bekeert zich, zou men ook kunnen zeggen, om zichzelf te worden.

Bekering is steeds een affaire die het hele bestaan raakt, ongeacht of nu het heil wordt gezocht in een restauratie van het verleden, gepoogd wordt tot een vernieuwing van het leven te komen door een inkeer naar binnen, of een nieuwe toekomst zich opent door een radicale transformatie van gedrag en handelen. Elke religieuze bekering vertoont elementen die representatief zijn voor de zojuist omschreven varianten. Het resultaat van de bekering is daarom ook altijd een optelsom van winst- en verliesposten, van vooruitgang en stagnatie. Om die verschillende effecten nader te onderzoeken worden hieronder motivatie, proces en dynamiek van de bekering doorgelicht en worden vooral de aard en de betekenis van het charisma van de gene die tot bekering beweegt, geanalyseerd.

Motief: zin en orde

Bekering is een poging een uitweg te zoeken uit een situatie van vervreemding waarin men zichzelf is kwijtgeraakt. Het is een poging zin en orde te stichten waar chaos heerst.

De meest expliciete vorm van vervreemding is schaamte. Als men zich schaamt, ziet men zichzelf als door de ogen van een ander, is men vreemd geworden voor zichzelf. Die schaamte is het meest direct op te vatten als een narcistische kwetsing: de eigen persoon is miskend, het gevoel van eigenwaarde blijkt misplaatst te zijn geweest. In Augustinus' *Belijdenissen*, een verslag van zijn bekering, meldt hij

vooral schaamtevolle gebeurtenissen – de ‘diefstal’ van enkele peren, het niet luisteren naar een vriend – als momenten in zijn eigen leven die hem als icoon van eigen onwaardigheid steeds zijn bijgebleven. Deze gebeurtenissen zijn onthouden. Niet omdat er schuld gevoeld werd om de overtreding van een regel, wat door een correcter gedrag te verhelpen zou zijn. De gebeurtenissen die Augustinus zich herinnert als tekenend voor zijn verkeerde bestaan, vervullen hem met schaamte juist vanwege hun schijnbare trivialiteit. Zij geven hem bloot in alle nietswaardigheid en tonen zijn bestaan als bepaald door achteloosheid en onachtzaamheid. Zij treffen de totale persoon, zoals bij het laten van een wind of het slaan van een flater, wanneer mensen wel door de grond zouden willen zakken om zich aan de ogen van anderen te onttrekken. Maar in het tonen van de schaamte, het meest intieme en kwetsbare zelf, stelt Augustinus zich ook open voor de onvoorwaardelijke acceptatie door een machtige en welwillende ander. Veel bekeringen zijn zo ingegeven door een narcistische problematiek, waarbij het zoeken van een ander met wie men zich verbinden kan opdat men zelf weer beter worde, de uiteindelijke drijfveer is. De onvoorwaardelijke acceptatie wordt vooral gevonden als men zich overgeeft aan een perfecte ander. Kenmerkend voor die narcistische preoccupatie die de bekering motiveert, is dat anderen alleen maar gezien kunnen worden als een verlengstuk van het eigen zelf; zij dienen er alleen maar toe de eigen behoeften en tekorten aan en in te vullen. Juist de verbinding met een afwezig, maar machtig object, God, belooft liefde zonder verplichtingen. De onmogelijkheid door geven en nemen stabiele relaties met anderen aan te gaan wordt verholpen in de overgave aan een ander die alleen maar geeft, een ander die eigenlijk gezien wordt in het verlengde van het eigen zelf. In een van de interviews die psychologe Chana Ullman (1989) met bekeerlingen heeft gehouden, zegt een *born-again* christen: ‘Wat belangrijk is, is dat de heilige Geest in je is; die leidt je wanneer je dreigt te vervallen in boosheid, afgunst of lust.’ Aan de ene kant bevestigt Gods leiding zo het eigen zelf, maar tegelijkertijd wordt ook de nietswaardigheid van het ik benadrukt. Alleen door een fusie met een ander die perfect en onfeilbaar is, is het eigen ik, hoewel besloten in zichzelf, te transformeren tot goed en waardig. Dezelfde paradox bepaalt de dynamiek van de roeping. Het is een persoonlijk wonder, waardoor men zich uitverkoren voelt boven anderen en waardoor de waarde van een onwaardig zelf wordt bevestigd. Bekering en roeping zijn zo beide een verdediging tegen de twijfel aan en in het eigen bestaan. Geroepen te zijn bevestigt de eigenwaarde waaraan men was gaan twijfelen. Zo interpreteert wellicht ook de apostel Paulus zijn bekering als roeping, als verhoging en ondersteuning van een minderwaardig zelf. In vele moderne bekeringsgeschiedenissen laat de per-

soon zich niet zien als zondig en overladen met schuld, maar als onecht, leeg, niet-authentiek, van zichzelf vervreemd. De bekering vervult wat leeg was, maakt weer levend wat dood leek te zijn.

Proces: eenzaamheid en vriendschap

Op verschillende manieren is het proces van bekering door onderscheiden auteurs beschreven en gestructureerd. Ofschoon Paulus' bekering op de weg naar Damascus voor velen nog steeds het prototypische model van bekering is – plotseling, van buitenaf, passief, cognitief – wordt in een nieuwer paradigma meer nadruk gelegd op de activiteit van de bekeerling zelf. Vooral bij allerlei nieuwe religies blijkt dat mensen zichzelf beschouwen als actieve zinzoekers. De beslissing zich te voegen bij een specifieke religieuze groepering wordt op rationele wijze genomen en draagt daarom al bij tot een zekere mate van zelfbevestiging. Oude overtuigingen en gedragingen worden ingeruild voor nieuwe, maar niet altijd volledig en zeker niet altijd in een spontane zelfovergave. Er vindt onderhandeling plaats over de aard en de omvang van de vereiste wijziging in opvattingen en gedrag. Bekeerlingen proberen de groep of beweging uit, zonder zich al meteen volledig te committeren. Het komt vaak voor dat ideeën pas veranderen nadat men al lid geworden is van de nieuwe groep. Een totale acceptatie van alle groepsopvattingen is onwaarschijnlijk. Bekeren wordt zo toch zelden tot niet meer dan een doen alsof, uitproberen, toetsen. Bekering is dan vooral een rollenspel, dramatisch, maar voorlopig.

Een belangrijk kenmerk van het bekeringsproces heeft te maken met de affectieve intensiteit van de relatie tussen bekeerling en bekeerder. In het door Lofland en Stark (1965) uitgewerkte basismodel is de interactie tussen bekeerling en bekeerder van centrale betekenis, en vriendschap de culminatie van een ontwikkeling die tot deze beslissende fase leidt. De emotionele eenzaamheid van de potentiële bekeerling wordt doorbroken doordat er vriendschappelijke relaties met anderen worden aangegaan, degenen die een oplossing of interpretatie voor de ervaren problemen kunnen bieden. En ook in Paulus' bekering gaat het uiteindelijk om het bevrijdende effect van de vriendschap – de ontmoeting met Ananias. Wellicht is het meest kenmerkende van de crisis die aan de bekering voorafgaat, het gevoel van eenzaamheid, van vervreemding, van gemis aan binding en banden. Als dan een ander je als vriend tegemoet treedt – je als 'broeder' begroet en zo op paradoxale wijze de schijn van zelfverzekerdheid doorbreekt en je bewust maakt van eigen eenzaamheid –, is de weerstand verdwenen en is men open voor alles wat de ander presenteert en representeert (Nauta 1989).

De betekenis van vriendschap als noodzakelijke, zij het wellicht niet voldoende, voorwaarde voor bekering kan plausibel worden gemaakt met behulp van een balanstheoretisch model. De kern van deze theorie is dat verondersteld wordt dat mensen streven naar consistentie, naar een cognitief evenwicht. Als bekering gezien wordt als een verandering in attitude, verklaart de theorie over cognitieve consistentie waarom vriendschap zo belangrijk is voor de verandering. Door vriendschap te gebruiken als missionaire strategie worden positieve relaties ontwikkeld. Bij afwezigheid van externe referenties – vervreemding, isolement en eenzaamheid zijn de indicatoren van de crisis waarin de bekeerling leeft – volgt op vriendschap bijna vanzelfsprekend een overname van het gedachtegoed van de nieuwe vriend. Soms zal een dergelijke bekering impliceren dat men oude vrienden vergeet. Vriendschap moet in termen van bekering misschien worden gerelativeerd. De nieuwe vriend is vooral een goede buur. Het is namelijk vooral via *weak ties* (zwakke schakels) in relatienetwerken, dat informatie wordt getransporteerd en bekering wordt gerealiseerd. Echte vriendschapsnetwerken vertonen een homogeniteit die resistent maakt tegen invloeden van buiten. Het maakt plausibel waarom conservatieve kerken groeien, terwijl de meer verlichte en vrijzinnige kerken leden verliezen. Het verschil is te vinden in de permeabiliteit van het sociale netwerk.

In het model van Lofland en Stark (1965) wordt dus vooral duidelijk dat bekeringen niet alleen inhoudelijk bepaald zijn – de congruentie tussen groepsideologie en individuele deprivatie –, maar dat ook het vormaspect – het bestaan van affectieve relaties tussen bekeerlingen en bekeerders – van groot gewicht is. Affectieve relaties, vriendschapsbanden, zijn zo belangrijk omdat ze direct belonend zijn. Ze vergroten het gevoel van eigenwaarde en het vertrouwen in de medemens. De nadruk op liefde en broederschap helpt een sfeer van vertrouwen te creëren waarin openheid mogelijk is. Door deze openheid voor en van anderen, en door sociale vergelijking en modellering, wordt de ontwikkeling van een nieuwe identiteit gestimuleerd. Warmte, vriendschap en openheid dragen ertoe bij dat bekeerlingen zich spiegelen aan het gedrag en het oordeel van al bekeerden en zich willen houden aan de regels die gelden in de groep. Ze zijn dan bereid zich te gedragen overeenkomstig de rol die van een bekeerling wordt verwacht. Als zij zich zo aanpassen, lijkt het gedrag (hoewel regelgeleid) onder eigen controle te staan. Daardoor wordt het gevoel van eigenwaarde versterkt. Juist in de onderlinge verhoudingen, in de gezelligheid, zijn er directe en concrete opbrengsten die bekering aantrekkelijk maken, los van welke ideologische overtuiging ook. Mensen verlangen naar bevestiging, naar erkenning en waardering. Zij heb-

ben er veel voor over die te ontvangen, zelfs als dat betekent dat men er een nieuw geloof voor moet accepteren.

Charisma: macht en begrip

Bekering is een interactief proces. Er is sprake van iemand die verandert en een ander die doet veranderen. Over degene die als bekeerder optreedt, is in het voorafgaande al iets gezegd. Deze treedt op als vriend of vriendin. Diens rol is het meest effectief wanneer de potentiële bekeerling afgezonderd wordt van de buitenwereld en van het verleden. Isolatie is effectief in elk leerproces; het richt de aandacht door een beperking van stimuli. Daarom gaan kinderen ook naar school om te leren. In die afgesloten ruimte – ideologisch, sociaal of fysiek – krijgen taal, gedragingen en ervaringen een specifieke betekenis. Daarin wordt het mogelijk over geloof en twijfel te spreken op een manier die in het alledaagse verkeer zonder zin zou zijn. In zo'n intensieve interactie wordt ook duidelijk wat de voordelen van de bekering kunnen zijn. Naast het krijgen van een nieuw perspectief op het bestaan en het vinden van affectieve bevrediging in de omgang met vrienden worden ook manieren geleerd om religieuze problemen tot een oplossing te brengen en ook gewonere crises uit het dagelijks leven te lijf te gaan. Het belangrijkste is dat men iemand vindt die op overtuigende wijze leiding geeft aan het leven. In veel bekeringen is de figuur van de leider, de goeroe, de profeet of de ziener, van beslissende betekenis als voorbeeld en rolmodel. Het charisma van de leider laat zien dat deze op bijzondere wijze toegang heeft tot het domein van het heilige. Het charisma wordt afgeleid uit diens bijzondere kwaliteiten van begrip en inzicht, uit diens vermogen te vertolken van wat men – misschien pas dan – als het eigen probleem ervaart. Zulke charismatische kwaliteiten vindt men bij leiders van de nieuwe evangelicale *mega-churches* in Amerika en in Drachten, maar ook bij sommige imams, politici of ondernemers. Zulke leiders belichamen de idealen, deugden en ervaringen die door anderen worden nagestreefd.

Hoewel, net als de bekering zelf, ook charisma een interactief fenomeen is – de charismatische leider biedt een rolmodel, geeft richtlijnen voor gedrag, en bevestigt de waarde van de persoon, terwijl de volgeling de behoefte van de leider aan bevestiging, adoratie en gehoorzaamheid bevredigt –, is er in de leider toch blijkbaar iets wat van bijzondere aantrekkingskracht is. De Amerikaanse psychiater Kohut wijst in dit verband op diens narcistisch deficit, dat kan leiden tot een bijzondere uitstraling van kracht. In normale gevallen leert het kind geleidelijk dat het niet het centrum van de wereld is. Als ouders de paradijselijke toestand van het primaire narcisme verstoren, door er

niet te zijn wanneer het kind ze nodig heeft of net niet die aandacht te geven die het verlangt, reageert het kind daarop met het scheppen van twee innerlijke werkelijkheden die dragers zijn van die unieke eenheidservaring met de kosmos: het kind maakt een grandioos beeld van zichzelf en het ontwikkelt een geïdealiseerd beeld van de ouder. De veronderstellingen 'ik ben volmaakt' en 'jij bent volmaakt, maar ik ben deel van jou' zijn de twee illusionaire configuraties die ertoe leiden de oorspronkelijke narcistische perfectie in stand te houden. Het kind heeft deze hulpconstructies alleen maar nodig om het te bevrijden uit de roes van het volmaakte. Die almachtsfantasieën en idealisering en moeten echter falen opdat de eigen psychische structuur het kind weerbaar maakt voor de confrontatie met een werkelijkheid die imperfect en bedreigend is. Soms is echter de schok van het falen te groot. Dat blijkt wanneer een kind dat zich in de liefde van de moeder machtig en sterk voelde, plotseling en onverwacht door haar in de steek wordt gelaten en haar empathie en steun moet missen. In plaats van het narcisme op te geven moet het kind nu gebruik maken van het geloof in eigen uitzonderlijkheid. Dan leert het, noodgedwongen, te manipuleren, te dreigen, te charmeren en te berekenen hoe het de eigen zin kan doordrijven. Alleen gelaten ontkent het de eigen eenzaamheid. In een analyse van verschillende leiders van nieuwe religieuze bewegingen, van sektarische cultorganisaties, toont de Amerikaanse antropoloog Len Oakes (1997) aan dat een dergelijke ontwikkelingsproblematiek kenmerkend was voor velen van de door hem onderzochte charismatici. Het geloof in eigen kracht is niet alleen een attributie van dankbare volgelingen, maar wortelt ook in een tragisch gevoel van verlatenheid en de onmogelijkheid zich te verstaan met het *reality principle*. Het resultaat van dit alles is dat het kind 'superempathisch' wordt met zichzelf en de eigen behoeften, waarbij de wereld als een extensie van het eigen ego wordt beleefd. Zo iemand is tegelijkertijd *in* de wereld en niet *van* deze wereld, en daardoor juist in staat de problemen van het gewone leven te diagnosticeren en oplossingen aan te dragen. De talenten die hij of zij ontwikkelt om te kunnen overleven ondanks de eigen narcistische kwetsuur, doen de charismaticus beschikken over een geheimzinnige resonantie met de tijd en met zijn eventuele volgelingen.

Dynamiek: aanpassing en verzet

Soms is echter het vooruitzicht dat men om de geliefde te winnen mee zal moeten naar de kerk, minder bedreigend dan haar eis het geloofsgoed van die vreemde traditie te omarmen. Sommigen bekeren zich liever als het alleen maar gaat om een aanpassing in gedrag. De Franse sociaal-psycholoog Serge Moscovici heeft uiteengezet waarom een aanpassing in gedrag – schijnbaar de ultieme overgave aan een

nieuwe ideologie – minder kost en makkelijker gaat dan het zich bekeren tot een nieuwe overtuiging. Ter verklaring moet dan worden aangenomen dat mensen ten diepste weigeren zich volledig aan te passen aan anderen, maar dat zij evenmin erg veel van anderen willen afwijken. Mensen hebben dus ambivalente houdingen ten opzichte van meerderheid en minderheid. De opvattingen van een minderheid worden niet automatisch verworpen omdat ze strijdig zouden zijn met de norm, noch wordt het standpunt van de meerderheid altijd zonder verzet overgenomen omdat het overeenkomt met wat hoort. Meestal zal men zich tamelijk passief aansluiten bij wat een meerderheid vindt, terwijl de opvattingen van een minderheid alleen maar actief kunnen worden overgenomen. De opvattingen van een minderheid zijn per definitie deviant, en vragen dus om een nadere verificatie. Een deviante en dus ongeloofwaardige bron roept veel meer cognitieve reacties op. Het ene tegenargument na het andere wordt opgeworpen in een poging de ander van diens ongelijk te overtuigen. Een bijkomend en onvoorzien effect is echter dat op die manier de boodschap, uitgezonden door zo'n bron, veel beter zal worden onthouden dan informatie die gelegitimeerd wordt door wat een meerderheid gelooft. Geloofwaardigheid lijkt vaak een obstakel te zijn voor het verwerken en onthouden van informatie; liever gelooft men het wel. Hoewel een minderheid vaak beschuldigd wordt van vooroordeel en vooringenomenheid, is het desalniettemin juist daardoor niet ondenkbaar dat in de discussie sommigen worden bekeerd. Immers, als men als eenling met een meerderheid wordt geconfronteerd die er een van het eigen standpunt afwijkend oordeel op na houdt, zal men, omwille van de lieve vrede en gedwongen door de wens tot sociale acceptatie, eerder geneigd zijn zich te conformeren, te doen alsof men het eens is met die meerderheid. In interactie met een deviante minderheid is er echter een ontologische kwestie in het geding. Het gaat om de vraag hoe de werkelijkheid in elkaar zit. Geconfronteerd met een dominante meerderheid gaat het meestal alleen om een pragmatische afstemming en aanpassing van reacties. De oplossing van een eventueel verschil van mening met een meerderheid wordt gezocht in een aanpassing in het publieke domein. Men conformeert zich openlijk aan het standpunt van de meerderheid, terwijl men zich privé de eigen mening voorbehoudt. Een conflict met een minderheid vraagt echter om een oplossing in de private sfeer. Hoewel men naar buiten toe van geen verandering laat blijken, bestaat de kans dat men al strijdend innerlijk overtuigd raakt van de juistheid van het oordeel van de tegenpartij. Deze verschillende dialogische reacties worden ingegeven door de wens gezichtsverlies te vermijden en sociale waardering te behouden. Als men het eigen oordeel zou opgeven door zich te conformeren aan een dominante meerderheid,

zou de kern van het eigen ik verdwijnen. Als men openlijk een deviante minderheid zou volgen, plaatst men zich buiten het publieke discours. Moscovici's analyse van bekering wordt zo een afweging van aanpassing en verzet. Het akelige is echter dat men door zich te verzetten juist zichzelf bekeert, terwijl men door zich schijnbaar aan te passen de deviant kan blijven die men is.

De dynamiek van de bekering als gedomineerd door de ambivalentie van verzet en overgave lijkt overeenkomsten te vertonen met die welke typerend is voor de oedipale relatie tussen vader en zoon (Murpy 1979). In de christelijke bekering is zonde een rebellie tegen Gods soevereiniteit. Maar als men de eigen hulpeloosheid erkent, is het aanbod van Gods genade in Christus de enige hoop in leven en sterven. Die bekering tot Christus volgt pas na een periode van strijd. Centraal in dit puriteinse bekeringsmodel staat de religieuze ontwikkeling die begint bij een louter cognitief inzicht in eigen kleinheid, en eindigt in de existentiële ervaring van een persoonlijk falen. De intensiteit van deze ervaring veroorzaakt een diep gevoel van verlorenheid en hopeloosheid. Alleen door het accepteren van het aanbod van genade valt de bekeerling een gevoel van bevrijding en verzoening ten deel. De drie psychologische mechanismen die in deze bekering een rol spelen, zijn identificatie, introjectie en displacement. Het zijn precies de processen die ook een rol spelen bij de oplossing van het oedipale conflict tussen vader en zoon. Dat conflict betreft de strijd tussen vader en zoon om de liefde van de moeder. Aanvankelijk is er de symbiotische eenheid van de zoon met de moeder. De vader is daarin de rivaal van de zoon. Tussen vader en zoon bestaat zo een wezenlijk conflict, en in dit conflict heeft de zoon geen kans op enige winst. Zijn positie is hopeloos en hulpeloos: de vader is als tegenstander overweldigend. De straf van de jaloerse vader die de zoon diens mannelijkheid dreigt te ontnemen, maakt het conflict verschrikkelijk. De enige oplossing is dat het kind zich overgeeft, zich identificeert met de vader. De overname, introjectie, van diens opvattingen, normen en waarden wordt de basis van het geweten, het superego. Door de overname van het vaderlijke perspectief wordt degene die bedreigde, op paradoxale wijze getransformeerd tot bevrijder. De vader verlost de zoon uit de enge band met de moeder die bescherming biedt, maar ook klein houdt en verstikt. De vader geeft de zoon zelfstandigheid bij de gratie van diens overgave, en bevrijdt zo diens begeerte tot vrije affectie. In de oplossing van het conflict tussen eigenliefde en naastenliefde identificeert de bekeerling zich met een machtige held, wiens eigenschappen hij overneemt en opneemt in het eigen geweten. De liefde die eerst op het eigen ik was gericht, wordt verplaatst naar God en naaste, terwijl de agressie wordt verplaatst van de ge-

richtheid op de Vader naar de zondaar zelf en de zonde. De gevolgen van de bekering zijn minstens drieërlei. Een eerste gevolg is de dominantie van het geweten. De recente bekeerling is vaak rigoureuus en rigide, dualistisch. Hij weet hoe het hoort, wat te doen, wat te denken. Een tweede gevolg, voortvloeiend uit het voorafgaande, is een zekere verlegenheid in het hanteren van verscheidenheid. Waar de egostructuur zwak is, heeft men moeite met het hanteren van nieuwe situaties, maakt ambivalentie onzeker, uit bescheidenheid zich in twijfel en wantrouwen, en is men alleen zeker van zichzelf wanneer men principieel meent te handelen door Gods geboden te onderhouden. De eigen wil wordt vervangen door wat van buiten moet – het eigen leven is het slagveld van de strijd tussen God en de duivel. Onder die omstandigheden is de predestinatie-ervaring reëel, en wordt zonde ervaren als alles wat autonoom is, wat men zelf verlangt. Een derde gevolg is een sterk communalisme. Affectie richt zich op de eigen gemeenschap, die der heiligen, terwijl agressie verplaatst wordt naar buitenstaanders en afvalligen. Ongeacht de religieuze interpretatie lijkt zo de christelijke, maar ook elke andere bekering waarin ter bestrijding van de eigen twijfel een rigide religieus schema wordt overgenomen ter bevrediging van het verlangen naar zin en orde, tot een aanzienlijke, maar ook dubieuze psychologische winst te leiden. Eenheid met een machtige ander bevredigt de narcistische verlangens, terwijl de eenzaamheid wordt vergeten wanneer men opgenomen is in de kring der ingewijden.

Ook Augustinus was zo'n zoeker naar orde en helderheid. Hij wilde zijn zoals een Romeins burger behoorde te zijn. Iemand die heerst over de begeerte, en niet een ongeciviliseerd type dat aan de onbeheersbaar schijnende driften ten onder gaat. Dan is te begrijpen dat ook Augustinus, wanneer zijn moeder hem te nabij komt, het christendom, als vaderreligie, uiteindelijk omarmt, en later terugblikkend op die strijd verzucht: 'Te laat heb ik U lief gekregen, (...) te laat heb ik U lief gekregen!' (*Belijdenissen*, X, xxvii, 38).

Literatuur

- J. Lofland en R. Stark, 'Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective', *American Sociological Review*, 30 (1965), 862-875.
- M.G. Murphey, 'The psychodynamics of Puritan conversion', *American Quarterly*, 31 (1979), 135-147.
- L. Oakes, *Prophetic charisma – the psychology of revolutionary religious personalities*, Syracuse NY: Syracuse University Press, 1997.
- R. Nauta, *Over bekering*, Groningen: Jan Haan, 1989.

- R. Nauta, 'De verloren zoon. Enkele psychologische aspecten van Augustinus' bekering,' *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 46 (1992), 199-211.
- Ch. Ullman, *The transformed self - the psychology of religious conversion*, New York: Plenum Press, 1982.

⇒ **Rein Nauta** is hoogleraar godsdienst- en pastoraalpsychologie aan de faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de Universiteit van Tilburg. Hij heeft onder meer gepubliceerd over bekering, feest, ritualiteit, motivatie, teleurstelling en gebed.

Paradigmatische benaderingen in de sociologie van bekering

Monika Wohlrab-Sahr

Wanneer we vanuit een sociologisch perspectief naar religieuze bekering kijken, doen we er goed aan onze visie te verbreden. Historici leren ons hoe anders bekering in vroegere situaties in veel gevallen was dan wat we er tegenwoordig van vinden. En zelfs wanneer we tegenwoordig een blik in de verschillende regio's van de wereld werpen, zien we hoe anders de betekenis van bekeringsprocessen is in verschillende sociale milieus. Ook al zijn er vele spannende en belangrijke empirische gebieden voor onderzoek naar bekering waarmee we ons kunnen bezighouden, ik zal mij hierna concentreren op een paar fundamentele conceptuele vragen. Ik zal de verschillende sociologische debatten over bekering van elkaar scheiden, waarbij ik zal proberen erachter te komen wat deze debatten ons wellicht te zeggen hebben om de conceptuele instrumenten van onderzoek naar bekering te verhelderen.

We kunnen de geschiedenis van het onderzoek naar bekering zien als een opeenvolging van paradigma's die het verschijnsel benaderden met verschillende centrale vragen. Als we dat doen, wordt duidelijk dat met deze 'paradigmatische' benaderingen verschillende kanten van het verschijnsel zichtbaar worden, en dat het verschijnsel zelf verandert. Dit levert wetenschappelijke vooruitgang op voor zover bepaalde 'blinde vlekken' van vroeger onderzoek worden ontsloten. Maar het houdt ook in dat vragen die door vroegere benaderingen beantwoord waren, uit het zicht raken, en hoe twijfelachtig deze antwoorden misschien zijn geweest. In het volgende rangschik ik de relevante sociologische benaderingen in het onderzoek naar bekering rondom drie centrale vragen die – naar mijn mening – kenmerkend zijn voor de verschillende benaderingen. Deze vragen zijn: 'Waarom?', 'Wat?' en 'Hoe?'.

Het groeperen van sociologische benaderingen volgens deze vragen legt te veel nadruk op de kenmerken van de verschillende benaderingen. Tot op zekere hoogte 'bedenk' ik een soort controverse die in de

'werkelijke' academische geschiedenis niet prikkelend is geweest. Maar dit kan nuttig zijn voor zover deze de verschillende soorten logica van theorieconstructie aan het licht brengt, en van de constructie van het empirisch gebied. De scheiding van vroegere benaderingen vindt gewoonlijk plaats via een nieuwe manier van het formuleren van de centrale vraag van een bepaald onderzoeksgebied.

Aan het eind doe ik een voorstel dat bedoeld is om enkele beperkingen van vroegere benaderingen te boven te komen zonder het niveau van het debat tekort te doen, rondom de waarvoor-vraag. Maar dit voorstel heeft beslist zijn eigen blinde vlekken.

Waarom bekeren mensen zich?

Terwijl de godsdienstpsychologie zich sinds het begin van de twintigste eeuw bezighoudt met het verschijnsel religieuze bekering, begon een onafhankelijk sociologisch onderzoek naar bekering pas in de jaren zestig. Het begon met een artikel dat als een 'klassieke' sociologische tekst moet worden beschouwd: *Becoming a World-Saver* van Lofland en Stark (1965). De auteurs ervan ontwikkelden een 'kwalitatief procesmodel' van bekering door het uitwerken van de wederzijds bepalende en versterkende factoren die uiteindelijk leiden tot religieuze bekering. In hun model gaat het om de opeenvolging en interactie van zeven factoren. Zij vatten hun procesmodel als volgt samen:

Voor bekering moet iemand

- 1 langdurige, hevige spanningen ervaren
- 2 binnen een religieus probleemoplossend perspectief,
- 3 hetgeen hem ertoe brengt zichzelf te definiëren als religieus zoeker;
- 4 de ontmoeting met de aspirant-bekeerling moet plaatsvinden op een keerpunt in zijn leven,
- 5 waarin een affectieve band wordt gevormd (of al bestaat) met één of meer bekeerlingen,
- 6 waar binding met zaken buiten de nieuwe godsdienst afwezig of ge-neutraliseerd is,
- 7 en waar hij, om actief lid te worden, wordt blootgesteld aan een intensieve interactie

(Lofland en Stark: 874).

Voor elk van deze stappen geven de auteurs de kenmerken van de voorwaarden die kunnen leiden tot de onderbreking van het proces of tot het afdwalen ervan in een andere, niet-religieuze richting. Twaalf jaar later, bij een herziening van hun artikel, meldde Lofland dat sommige van de voorwaarden die ze vroeger noodzakelijk hadden geacht voor bekering, te algemeen waren geweest en daarom niet echt be-

langrijk. Hij voegde hieraan toe dat gedurende de jaren zestig en zeventig de groep mensen die ontvankelijk waren voor religieuze bekering, enorm was gegroeid. Niet alleen degenen die zich al binnen een religieus probleemoplossend perspectief hadden georiënteerd, werden bekeerlingen van nieuwe religieuze bewegingen, maar ook politiek georiënteerde mensen. Ook gaf hij critici toe dat het oude model was uitgegaan van een grotendeels passieve bekeerling. Het is mijn indruk dat hij door dit toe te geven vooral het dominante perspectief in de jaren zeventig accepteerde dat zich – in tegenstelling tot theorieën over hersenspoeling – richtte op de bewuste, strategische participant. Dit kan worden gezien als een vroege versie van wat later werd geïdentificeerd als ‘rationele keuze’.

Het lijkt geen twijfel dat Lofland en Stark een complex procesmodel van religieuze bekering presenteerden. Maar de vragen waarom mensen bekeerlingen kunnen worden, wat bekering eigenlijk is, en hoe een proces kan worden geïdentificeerd als bekeringsproces, worden nauwelijks aan de orde gesteld. Een andere open vraag is of er manieren van religieuze verandering zijn die geen bekering zijn. Dit brengt mij bij mijn tweede type centrale vragen, de vraag ‘Wat?’, en bij mijn tweede ‘paradigma’ van sociologisch onderzoek naar bekering.

Wat is bekering? Bekering en andere religieuze verandering

Hoe meer sociologen zich bezighielden met het verschijnsel bekering, des te meer kwam een bepaalde vraag, waarmee William James (1999) zich al had beziggehouden, terug op de agenda. Hoe kan bekering worden onderscheiden van andere vormen van religieuze verandering? En hoe verhoudt bekering zich tot louter verandering van lidmaatschap van een groep?

Het vergelijken van bekering met de verandering van lidmaatschap van een religieuze beweging is in overeenstemming met ons gemeenschappelijk begrip van religieuze bekering. We spreken over iemand als ‘bekeerling’ wanneer die van het protestantisme overgaat naar de katholieke kerk, of van het katholicisme naar de islam. Maar zelfs bij dit alledaagse gebruik van de term ‘bekering’ maken we gewoonlijk onderscheid tussen mensen van wie wij denken dat ze ‘overtuigde’ bekeerlingen zijn en mensen die hun lidmaatschap alleen maar om pragmatische redenen veranderen, zonder verdere consequenties. Het negeren hiervan betekent dat we negeren dat er verschillende manieren zijn om lid te worden van een religieuze groep en dat nieuw lidmaatschap en bekering nauw verwante, maar geen identieke verschijnselen zijn.

Pogingen om zich een preciezer beeld te vormen van bekering beginnen meestal met het veranderingsproces. Maar dan doet zich de vraag voor hoe bekering zich verhoudt tot religieuze ontwikkeling en tot veranderingsprocessen die daarmee op één lijn liggen. Deze vraag is in de vroege pastorale theologie en ontwikkelingspsychologie aan de orde gesteld.

In de sociologie ontwikkelde zich een benadering die bekering identificeerde als een radicale identiteitsverandering. Theoretisch verwijzen deze benaderingen naar George Herbert Mead. De term 'bekering' wordt dan toegepast op de verandering van iemands taalveld en denkwereld (Travisano 1970; Snow/Machalek 1983, 1984), die worden 'bepaald door een groep individuen die een gemeenschappelijk sociaal proces van ervaring en gedrag voortzetten en eraan deelnemen' (Mead 1973: 129). Het impliceert een radicale herinterpretatie en reorganisatie van iemands leven en autobiografie (Travisano 1970).

Ook Heirich (1977) testte de verklarende waarde van vroegere studies over bekering. Hij vergeleek een groep katholieke pinkstergelovigen, die beweerden gedoopt te zijn door de heilige Geest, met een andere groep katholieken, die – naar hun eigen mening – niet bekeerd waren. Hij testte mogelijke verklarende factoren als stress, socialisatie en de directe invloed van sociale netwerken. Zijn bevindingen waren dat er slechts weinig verifieerbare invloed was van psychologische stress of vroegere socialisatie. De invloed van sociale netwerken was alleen evident voor degenen die al aan een of andere religieuze zoektocht waren begonnen. De conclusie van Heirich was dat zulke pogingen om tot een verklaring te komen iets kunnen zeggen over het pad dat de bekering zou inslaan onder een specifieke populatie, maar ze kunnen niet zeggen wat achter de religieuze zoektocht zit en wat het antwoord erop is.

Daarom stelde hij een fundamenteel andere analytische focus voor, waarbij hij verwees naar de kennissociologie van Alfred Schütz en diens notie van de aard van het dagelijkse leven. 'Ik verwijs naar de bevestiging van een besef van fundamenteel houvast – een die een duidelijke basis geeft voor het begrijpen van de realiteit, die betekenis en oriëntatie verschaft voor het begrijpen van iemands situatie en het handelen in relatie daarmee' (Heirich 1977: 673). Bekering moet daarom worden opgevat als 'het proces van het veranderen van een besef van geworteld zijn in een werkelijkheid'. In dit perspectief zijn de interessante vragen over religieuze bekering niet: wie zullen veranderen of wanneer ze zullen veranderen, maar veeleer de volgende:

- Welke omstandigheden vernietigen duidelijkheid over het geworteld zijn in de werkelijkheid (zowel voor individuen als voor collectiviteiten)?
- Hoe wordt een alternatief besef van houvast bevestigd op manieren die diverse waarnemers ertoe brengen het serieus te nemen? Welke ingrediënten moet het hebben? Wat moet het kunnen doen? Hoe wordt het onder hun aandacht gebracht? Onder welke omstandigheden zal een alternatief besef van geworteld zijn in de werkelijkheid (of besef van houvast) door velen gedeeld worden?' (Heirich: 674).

Met zo'n verandering in het perspectief zijn causale verklaringen niet geheel onnodig. Maar het is interessanter te vragen in welk opzicht het nieuwe wereldbeeld een oplossing biedt die aantrekkelijker is dan de oude manieren van reageren op stress. Om overtuigend te zijn zou elk causaal argument verbanden moeten laten zien tussen religieuze inhoud en persoonlijke ervaring. Heirich concludeert: 'Bekeerlingen vormen misschien altijd een klein deel van de bevolking. Liever dan ze te behandelen als mensen met een afwijking, die moeten worden verklaard in termen van variaties van de status quo, zouden we meer aan de weet kunnen komen over zowel hun ervaring als over sociale processen in het algemeen indien we ze benaderen als mensen die een uniek uitkijkpunt hebben voor het onderzoeken van het verschijnen en verdwijnen van het besef van geworteld zijn in de werkelijkheid' (Heirich: 677).

In overeenstemming met deze argumentatie introduceerde Jones (1977) expliciet Kuhns concept van het paradigma (Kuhn 1976) in de sociologie van de bekering. Bekering wordt dan gezien als een verschuiving van paradigma, een *Gestalt switch* met betrekking tot een 'paradigmatische', sociaal gestructureerde manier van naar de wereld kijken.

Het werd steeds duidelijker dat het omgaan met bekering en bekeerlingen impliceert dat men zich bezighoudt met zeer specifieke vormen van sociale constructies en sociale typering. Daarom verschoof de aandacht naar de vraag *hoe* in de processen van sociale interactie mensen eigenlijk aan de weet komen dat ze met een bekeerling praten.

Hoe presenteren bekeerlingen zich?

De pogingen om zich een beeld te vormen van bekering namen een nieuwe wending toen ze sociologische benaderingen insloten als symbolisch interactionisme, kennissociologie of ethnomethodologie. Er begon ook in methodologische termen een nieuw debat dat een

ander licht wierp op de oudere studies. Nu kwamen het constructieve karakter van bekeringsverhalen en – in overeenstemming daarmee – de bekeerling als sociaal type (Snow en Machalek 1983) in zicht. Deze ontwikkeling bracht een nieuw besef voort van het soort gegevens waarmee men werkt bij het analyseren van bekeringsverhalen. Hun authentieke karakter en hun sociale vorm werden nu van belang. Met het oog op de feiten waarvan ze verslag uitbrachten, leken bekeringsverhalen evenwel steeds minder betrouwbaar. Zoals Taylor (1976: 18) zei, konden ze niet worden gebruikt als gegevens over de condities en identiteit van vóór de bekering, maar alleen over die van ná de bekering. Daarom moest bekering worden beschouwd als een bewering, eerder dan als een feitelijk verslag (Kilbourne en Richardson 1988: 16). Als we dit serieus nemen, zou dat inhouden dat er geen enkele wijze is om informatie te verkrijgen over de oorzaken van bekering uit bekeringsverhalen. Wat er voor de onderzoeker te doen overblijft, is slechts de analyse van de narratieve constructie zelf.

Taylor was vooral geïnteresseerd in de verklaring van de procedures door middel waarvan religieuze bekering ontstaat in bepaalde contexten (Taylor 1976: 20): een bekeerling moet – om door zijn medegelovigen te worden geaccepteerd – praten 'als een bekeerling'. Daarbij verwijst hij naar bepaalde strategieën door middel waarvan zijn identiteit als bekeerling wordt geaccepteerd. Binnen dit sociologische perspectief is het niet van belang waarom mensen bekeerlingen worden, maar veeleer met welke communicatieve strategieën zij zich als bekeerlingen voor het voetlicht brengen.

Snow en Machalek (1983, 1984) probeerden zulke strategieën empirisch te verifiëren. Ze werkten specifieke indicatoren uit voor wat betreft het praten en de stijl van argumenteren van bekeerlingen die duidelijk maken dat de desbetreffende persoon echt een bekeerling is. Aan zijn communicatiestrategieën, aan de retorica van de bekering, kent men de bekeerling. In deze benadering wordt de vraag 'Hoe (praat een bekeerling)?' een antwoord op de vraag 'Wat (is bekering)?'.

Wat vooral van belang was bij deze benadering, was de poging om de ontoereikendheid van vroegere studies te verbeteren. Door hun causale verklaringen verwaarloosden deze studies de vraag hoe een bekeerling als zodanig wordt geïdentificeerd. Bij deze nieuwe benadering dienden de retorische kenmerken als instrumenten om de formele structuur van bekeringsverhalen te analyseren. Dit was een belangrijke stimulus voor het onderzoek naar bekering. Maar tegelijkertijd impliceerde het een vernauwing van het perspectief. Het richten

van de aandacht op het communicatieve patroon – het ‘hoe’ van de presentatie – laat de patronen van praktijk en ervaring buiten beschouwing. Dientengevolge is een bekeerling iemand die praat als een bekeerling.

Walter Sprondel (1985) introduceerde een nieuw perspectief in het debat door de aandacht te richten op de context van ideologische groepen waarin bekering plaatsvindt. Hij benadrukte dat bekeringsverhalen als ‘radicale veranderingen in de “structuur” van subjectieve wereldbeelden’ het bestaan vooronderstellen van een min of meer ontwikkelde ideologie van zowel een gemeenschap als een instantie van deze ideologie (Sprondel 1985: 551). Hij zag bekering als een toegang tot zulke groepen, functioneel gerelateerd aan de doelen en problemen van deze groepen. Als ideologische groepen worden ze gekenmerkt door het zoeken naar één betekenis, die elk detail in de binnen- en buitenwereld zijn specifieke plaats geeft in een ‘geheel’ (Sprondel 1985: 553). Maar daar deze orde slechts een belofte is, wordt deze transcendentale aanduiding vervangen door de individuele ervaring van een geordende wereld, vooral de ervaring van een persoonlijke eenheid. Een concept waarin alles afhangt van individuele ervaring, blijft niettemin onzeker. De oplossing is deze ervaring te objectiveren en haar in bepaalde procedures te institutionaliseren. Daarom wordt de toetreding tot ideologische groepen geïnstitutionaliseerd in de vorm van bekering en bekeringsverhalen. Voor de bekeerling en zijn partners in de interactie functioneren bekeringsverhalen als een document van de oprechtheid en de geloofwaardigheid van de verandering die hij heeft ondergaan (Sprondel 1985: 556).

Thomas Luckmann (1985) en Bernd Ulmer (1988) hebben in een dergelijk perspectief het bekeringsverhaal gedetailleerder behandeld. Ook deze auteurs richten zich op de linguïstische vormen en communicatieve strategieën die in bekeringsverhalen worden gebruikt. Ze leggen de nadruk op de mechanismen door middel waarvan het profane en het sacrale, het oude en het nieuwe worden onderscheiden, en religieuze betekenis en de identiteit van een bekeerling tot stand worden gebracht. Wat van belang is, is dat de fase vóór de bekering wordt voorgesteld als een crisis, en dat de fase ná de bekering wordt voorgesteld als de verlossing ervan. Het is niet van belang over wat voor crises de bekeerlingen spreken en hoe ze door middel van bekering worden opgelost. Zulke analyses leveren interessante beschrijvingen op van formele structuren en communicatieve strategieën, maar ze zijn onbelangrijk voor de inhoud van de verhalen en voor de specifieke canon waarnaar de bekering verwijst.

Niettemin is er één punt dat verder gaat dan de persoonlijke analyse: de vraag naar de functie van bekeringsverhalen. Sprondel wijst op de plaatsvervangende functie die het individuele getuigenis van verandering vervult voor de utopische aanspraken van ideologische groepen. Luckmann en Ulmer benadrukken de communicatieve functie van bekeringsverhalen voor het documenteren van persoonlijke verandering in het openbaar.

Maar wat een open vraag blijft, is waarom bekering zin heeft voor individuen, en waarom ze eigenlijk in de zeer onwaarschijnlijke situatie terecht komen van het plaatsvervangend vertegenwoordigen van het utopia van ideologische groepen. Verder blijft het een open vraag waarom het voor sommige mensen zin heeft zich te bekeren tot de islam of de Jehova's getuigen in plaats van tot een andere gemeenschap. Ook dit perspectief kan worden benaderd met een bepaalde vraag: de vraag 'Waarvoor?'

Waar is bekering goed voor?

Het was vooral de antropoloog Peter Stromberg (1985, 1990, 1991), die probeerde te ontdekken hoe het symbolische niveau van religieuze taal en metaforen verband houdt met het niveau van de ervaring van de bekeerling. Stromberg begint bij de vraag hoe religieuze betrokkenheid tot stand komt (Stromberg 1991). Hij suggereert dat deze tot stand komt door processen waarin symbolische verwijzingen worden veranderd in aspecten van ervaring, en ervaring wordt veranderd in zinvolle culturele symbolen. Hij maakt onderscheid tussen referentiële en constitutieve functies van symbolen, waarbij hij verwijst naar het onderscheid tussen symbolen als modellen 'voor iets' en 'van iets' van Clifford Geertz (1987) en het onderscheid van Susanne Langer (1984) tussen 'discursieve' en 'presentationele' symbolische vormen. Tegen deze achtergrond wordt het tot stand komen van ideologische betrokkenheid gezien als een verbintenis met een uitwisseling tussen referentiële en constitutieve aspecten van symbolisme. Anders dan alleen maar belang te stellen in de retorica van de bekeerling benadrukt Stromberg dat bekering niet simpelweg een verandering is van narratieve stijl. 'Het is veeleer zo dat een symbool en een bepaalde narratieve stijl samen voorkomen om een ervaring te scheppen die wordt gevoeld, maar niet noodzakelijkerwijs wordt gekend' (Stromberg 1991: 123). Een symbool verandert in een aspect van ervaring, en de bekeerling vertrouwt zich toe aan een cultureel systeem waarmee hij zich op het meest persoonlijke niveau verbonden voelt.

In mijn eigen werk over bekering tot de islam volgde ik een dergelijke benadering, maar vroeg specifiek naar het verband tussen biografie

en bekering. Ik beschouw dit als een mogelijkheid om verder te gaan dan de formalistische vernauwingen van het constructivistische paradigma zonder de methodologische inzichten ervan te verwaarlozen. Ik wilde onderzoeken waarom bekering zin heeft vanuit een biografisch perspectief; met andere woorden: wat de functie ervan is voor de biografie. De vraag 'Waarvoor?' moet niet alleen worden gesteld met betrekking tot feitelijke communicatieve situaties en hun 'communicatieve problemen', zoals de constructivistische benadering suggereert. Zij is ook van toepassing op de tijdelijke structuur van de biografie. In mijn onderzoek was de vraag: met welk biografisch probleem houdt bekering tot de islam verband, en wat is de probleemoplossing die met de bekering verbonden is? De inhoud speelt een belangrijke rol bij de beantwoording van deze vraag, omdat men moet aantonen waarom het de islam is, met zijn specifieke symbolen, zijn leefregels en zijn kenmerkende – soms provocerende – eigenschappen waarnaar aspirant-bekeerlingen verwijzen.

In mijn studie over bekering tot de islam in Duitsland en de Verenigde Staten (Wohlrab-Sahar 1999a) reconstrueerde ik drie typen bekering tot de islam, gerelateerd aan de functie die de bekering vervulde in de biografie. Deze typen verwijzen naar drie verschillende ervaringsgebieden en karakteristieke problemen die ermee samenhangen (dat wil zeggen: typische referentieproblemen). Door bekering kunnen deze problemen onder woorden worden gebracht en specifieke oplossingen krijgen. Wanneer ik spreek van 'oplossing', wordt dit bedoeld in een strikt functioneel perspectief; het impliceert geen connotatie van 'goede oplossing', en het impliceert ook niet een bewuste strategie van de bekeerling. Vanuit een normatief perspectief kunnen sommige van deze oplossingen feitelijk als nogal precair worden gezien. Wanneer ik spreek van referentieproblemen en oplossingen, verwijs ik ook niet naar de eigen expliciete redeneringen van de bekeerlingen. Ik presenteer een analytisch resultaat van biografisch materiaal dat afkomstig is van de interviews, maar niet een persoonlijke theorie van de geïnterviewde zelf om zijn bekering te verklaren. Ik vind dat er een duidelijk onderscheid moet zijn tussen het religieuze of alledaagse perspectief van de bekeerling en het sociologische perspectief van de analist. De tweede heeft de eerste nodig als zijn materiaal, maar ze zijn niet hetzelfde.

Kijkend naar de typen van referentieproblemen die ik in mijn onderzoek identificeerde, stelde ik vast dat het eerste probleemgebied betrekking heeft op kwesties van seksualiteit en relaties tussen de seksen. Kenmerkend zijn ervaringen van persoonlijke devaluatie die voortkomen uit het schenden van normen met betrekking tot seksu-

aliteit en relaties tussen de geslachten, alsook ervaringen van het uit-eenvallen van een maatschappelijke orde betreffende de man-vrouw-verhoudingen. Bekering tot de islam maakt de symbolisatie en de articulatie van deze ervaringen mogelijk, en hierdoor wordt een proces van probleemoplossing in gang gezet. Met het vaststellen van nieuwe grenzen, regels en interpretaties wordt een nieuwe – soms rigide – orde geschapen die een revaluatie van de persoon impliceert. Ik heb op deze oplossing en op de functie van de bekering die daarmee gepaard gaat, het etiket 'implementatie van eer' geplakt.

Het tweede probleemgebied heeft betrekking op zaken van sociale mobiliteit. Kenmerkende ervaringen zijn mislukte pogingen tot opwaartse mobiliteit en het verlies aan erkenning dat ermee gepaard gaat. Door bekering kunnen deze pogingen ofwel worden gestabiliseerd ofwel vervangen door een alternatieve carrière, waardoor nieuwe erkenning kan worden verkregen. Deze stabilisatie is nauw verbonden met de religieuze heroriëntatie en neemt de vorm aan van een 'methodisering van het levensgedrag'. Dit is de tweede functie van bekering tot de islam.

Het derde probleemgebied heeft betrekking op zaken van nationaliteit en etniciteit. Kenmerkend zijn ervaringen van onzekerheid over de vraag waar men bij hoort. Deze vragen worden relevant niet alleen in de publieke, maar ook in de privésfeer. Van specifiek belang is het toeschrijven van collectieve of sociale identiteiten die om bepaalde redenen niet als behorende bij zichzelf kunnen worden beschouwd, of die sociale uitsluiting voorschrijven. Het zou kunnen zijn dat er aan oude vormen van onderscheid en verwantschap niet meer gerefereerd kan worden. Bekering tot de islam vervult in deze gevallen de functie van 'symbolische emigratie en symbolische strijd'. Door de islam komt er een nieuw soort wereldomvattend verband in de zin van een 'veronderstelde gemeenschap' in het spel.

Deze probleemgebieden en het type ervaringen die daarbij horen, laten zien dat zonder verwijzing naar iemands specifieke biografie bekering alleen oppervlakkig kan worden begrepen. Mijn resultaten laten zien dat de specifieke dynamiek van bekering is dat biografische crisiservaringen die niet konden worden opgelost met andere, niet-religieuze middelen, of waarvoor andere oplossingen niet aanwezig waren, nu symbolisch en ritueel kunnen worden gearticuleerd in een religieus raamwerk of referentiekader. De probleemoplossing gaat daarmee gepaard. Daarom spreek ik over bekering als over de *symbolische transformatie van crisiservaring*.

Als we kijken naar de opeenvolging van verschillende benaderingen van bekering in de sociologie is het niet toevallig dat de overaccentuering van bepaalde aspecten tegenbewegingen oproept. De gerichtheid op causale verklaringen veroorzaakte een nauwkeuriger blik op de vorm van bekering zelf en op de communicatieve constructie van identiteit. De gerichtheid op de linguïstische vorm van bekering prikkelde tot de vraag naar de onderliggende biografische functie. In de toekomst zullen er stellig verdere tegenbewegingen zijn.

Uit het Engels vertaald door Jacob Sants

Literatuur

- Clifford Geertz, 'Religion als kulturelles System', in Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main, (1966) 1987, 44-95.
- Max Heirich, 'Change of Heart. A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion', *American Journal of Sociology* 83 (1977), 653-680.
- William James, *The Varieties of Religious Experience*, Toronto (1901/1902) 1999.
- Kenneth R. Jones, 'Some Epistemological Considerations of Paradigm Shifts. Basic Steps Towards a Formulated Model Of Alternation', *The Sociological Review* 25 (1977), 253-271.
- Brock Kilbourne en James T. Richardson, 'Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories', *Sociological Analysis* 50 (1988), 1-21.
- Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main, 1976².
- Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge, 1957.
- Robert J. Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism*, New York, 1961.
- John Lofland en Rodney Stark, 'Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective', *American Sociological Review* 30 (1965), 862-875.
- John Lofland, "'Becoming a World-Saver" Revisited', in: J.Th. Richardson (redactie), *Conversion Careers*, Beverly Hills, 1978, 10-23.
- Thomas Luckmann, 'Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen', in: F. Neidhardt, M.R. Lepsius en J. Weiss (redactie), 'Kultur und Gesellschaft', speciale aflevering (27) van *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen, 1986, 191-211.
- George Herbert Mead, *Geist, Identität, Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1973.

- David A. Snow en Richard Machalek, 'The Convert as a Social Type', in: R. Collins (redactie), *Sociological Theory* 1, San Francisco 1983, 259-289.
- David A. Snow en Richard Machalek, 'The Sociology of Conversion', *Annual Review of Sociology* 10 (1984), 167-190.
- Walter M. Sprondel, 'Subjektives Erlebnis und das Institut der Konversion', in: B. Lutz (redactie), *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984*, Frankfurt am Main/New York, 1985, 549-558.
- Peter Stromberg, 'Ideological Language in the Transformation of Identity', *American Anthropologist* 92 (1990), 42-56.
- Peter Stromberg, 'The Impression Point. Synthesis of Symbol and Self', *Ethos* 13 (1985), 56-74.
- Peter Stromberg, 'Symbols into Experience. A Case Study in the Generation of Commitment', *Ethos* 19 (1991), 102-126.
- Bryan Taylor, 'Conversion and Cognition. An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge', *Social Compass* 23 (1976), 5-22.
- R.V. Travisano, 'Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations', in: G.P. Stone en H.A. Faberman (redactie), *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Waltham, 1970, 594-606.
- Bernd Ulmer, 'Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses', *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), 19-33.
- Monika Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt am Main, 1999 (a).
- Monika Wohlrab-Sahr, 'Biographieforschung jenseits des Konstruktivismus?', *Soziale Welt* 50 (1999), 483-494 (b).

∞ **Monika Wohlrab-Sahr** is hoogleraar in de sociologie van religie aan de Universiteit van Leipzig, lid van het bestuur van de Associatie van Duitse Sociologen en lid van de Council van de International Society for Sociology of Religion.

Opnieuw geboren (*born again*) binnen het christendom in Ghana

Cephas N. Omenyo

In dit artikel worden de bewegingen in Ghana besproken die 'opnieuw geboren worden' als voorwaarde voor bekering zien. De religieuze beweging in Ghana die in de jaren zestig van de twintigste eeuw veel bekeerlingen trok, was die van de African Independent Churches (AIC). De AIC beloofden nijpende problemen op te lossen, maakten de dienst aantrekkelijker en benadrukten onder meer genezing en voorspoed. Andere religieuze bewegingen volgden.

De Ghanees heeft, net als de meeste Afrikanen, de gave zich aan te passen aan, en positief te reageren op nieuwe psychosociale omstandigheden en menselijke noodsituaties waarmee hij te maken krijgt. Daarom kan men proberen de 'heilsgeschiedenis' van Afrikanen in het algemeen en van Ghanezen in het bijzonder op het spoor te komen. Het is bijvoorbeeld mogelijk bekeringsijverigen en bekeerlingen in de oorspronkelijke Afrikaanse religies te onderscheiden.¹

Voor Afrikanen moet godsdienst een functionele betekenis hebben, in de zin dat zij antwoord geeft op dwingende existentiële vragen, zoals K.A. Busia waarnam bij de Ashanti van Ghana: 'De goden worden met respect behandeld als zij goed doen, en met minachting als zij erin falen goed te doen.' Als de Ashanti tot het inzicht komen dat hun goden niet in staat zijn te doen wat er van hen verwacht mag worden, zullen zij deze godsdienst achter zich laten en kiezen voor goden die machtiger zijn. Hetzelfde kan gezegd worden van vele andere etnische groepen in Ghana. Afrikaanse godsdiensten hebben, in het algemeen gesproken, inderdaad een sterke neiging zich aan te passen aan andere godsdiensten en godsdienstige denominaties zolang deze aan hun hooggespannen verwachtingen voldoen. Dat betekent dat aanhangers van de ene godsdienst veelvuldig overgaan naar een andere godsdienst. Dit veranderingsproces doet zich vooral voor in het christendom, waar sprake is van een grote uittocht uit de grote historische kerken naar ten eerste, omstreeks de jaren vijftig, de Afrikaanse onafhankelijke kerken (AIC), vervolgens, in de jaren zestig, naar de evangelisch christelijke kerken en daarna, in het bijzonder in

de jaren zeventig en tachtig, naar de pinkster- en charismatische kerken.

Binnen het Afrikaanse christendom worden overgangsbewegingen van de ene naar de andere denominatie vooral bepaald door de zoektocht naar antwoorden op bestaande problemen. Deze bewegingen gaan gepaard met een verandering in iemands sociale status en omvatten een verandering van geloofsovertuiging die zich op haar beurt manifesteert in een opvallend verschillend sociaal gedrag (op persoonlijk vlak) en een godsdienstige praktijk in zowel persoonlijk als collectief inzicht. Onder bekering versta ik in dit artikel dus persoonlijke verandering of verandering van een hele stroming met niet alleen soteriologische implicaties, maar ook gevolgen voor iemands sociale status en verbanden.

Ik probeer een overzicht te geven van groepsbekeningen in Ghana door te letten op de belangrijkste kenmerken van vernieuwingsbewegingen die zich in Ghana hebben voorgedaan.

Afrikaanse onafhankelijke kerken / African Independent Churches

De eerste grote verandering binnen het bestaande christendom in Ghana heeft zich voorgedaan met de opkomst van de AIC. De betekenis van deze kerken schuilt in het feit dat zij in de eigen Afrikaanse omgeving zijn ontstaan, en getuigen van opvallende pogingen om geestelijke bronnen in het christendom aan te boren die een antwoord zouden kunnen geven op existentiële problemen waarmee Afrikaanse christenen worstelen.

Men kan de AIC zien als een eerste poging om het christelijk geloof een inheems karakter te geven. Deze kerken zijn te beschouwen als een soepele overgang van de eerst ontstane geloofsexpressie naar de Afrikaanse context.² Volgens Andrew Walls waren de AIC inderdaad in staat een gemakkelijke overgang te maken van de oude naar de nieuwe 'genezingsreligies'. De AIC vormden de logische verbinding tussen die twee: immers, als een christen niet langer de oude machten, maar Christus moet aanroepen, zou hij dan ook niet Christus zijn vertrouwen schenken in alle zaken waarin hij eertijds op de machten vertrouwdde?³

De AIC leggen daarom de nadruk op genezing en de gave van de heilige Geest. Hun godsdienstige viering heeft een spontaan karakter en wordt opgeluisterd met Afrikaanse muziek met trommels en dans. Dat geeft aan de godsdienstige bijeenkomst een levendig karakter en nodigt uit tot meedoen. Hun godsdienstoefening onderscheidt zich van andere godsdienstige tradities ook in de zin dat hun liturgie, zoals Rosalind Hackett terecht opmerkt, iets heeft van 'een bewuste poging om een oase van heil te scheppen, een klein beetje zuiverheid, te midden van een boosaardige en zondige wereld'.⁴

Ten gevolge van de verstedelijking is het van oorsprong sterke netwerk van familierelaties en collectieve verbanden gaandeweg verdwenen. De AIC zetten alles in het werk om dit probleem op te lossen door te pleiten voor een terugkeer naar authentieke Afrikaanse menselijke samenlevingsvormen. Zij doen dat door het vormen van nieuwe gemeenschappen die haar leden een gevoel van onderlinge verbondenheid en zekerheid geven.⁵ Deze behoefte doet zich in het bijzonder voor bij plechtigheden tijdens overgangsrituelen, als volwasenwording, huwelijk en dood.⁶ Zo heeft Kwame Bediako opgemerkt:

De geestelijke kerken staan er in het algemeen om bekend dat zij – meer dan de historische kerken – hun leden steunen in verband met traditioneel duur uitgevallen kosten bij gebeurtenissen als huwelijk en begraving. Met andere woorden: doordat zij actiever betrokken zijn bij het belang van deze aspecten van de traditionele samenleving, brengen zij de betekenis van christelijke zusterschap en broederschap beter in praktijk en herscheppen zij daarmee de traditionele Afrikaanse gemeenschapszin in christelijke zin.⁷

Een belangrijk kenmerk van de AIC is dus dat haar leden, die in gesloten gemeenschappen leven, een duidelijke eenheid vormen. Hun gemeenschapsleven is ook bepalend voor hun manier van kerk-zijn. Zo heeft Daniel Antwi opgemerkt dat 'deze vorm van gemeenschap zich heeft ontwikkeld en gestalte heeft gekregen door wat het Nieuwe Testament ons leert over incarnatie. Het woord incarnatie wil zeggen dat er sprake is van delen in één en dezelfde menselijke en kosmische *koinoonia*, net zoals het heil van Jezus Christus betekent dat allen die in Hem geloven, delen in de goddelijke *koinoonia*.'⁸ Daarom kan men zeggen dat de plaatselijke AIC-kerken 'het verzamelde volk van God belichamen, dat in eenheid verbonden door de heilige Geest, eensgezind het leven van Christus in de wereld tot uitdrukking brengt'.⁹

Uit de hierboven gegeven omschrijving van de AIC kan men opmaken dat zij grote aantrekkingskracht uitoefenen op leden van de historische kerken en op aanhangers van de traditionele Afrikaanse godsdienst die zijn overgegaan naar het christendom. Vandaar ook dat de AIC in de volksmond worden aangeduid als 'de plaats om je thuis te voelen'. Daarom hoeft men zich ook niet te verbazen over de groot-schalige uittocht van leden van de historische kerken naar de AIC in de jaren zestig. Dit gegeven heeft de aandacht getrokken op de officiële jaarlijkse synodes en bijeenkomsten van de historische kerken.¹⁰ Een van de eerste onderzoeken naar de uitdaging die de AIC stellen aan de historische kerken, werd gedaan door de Presbyteriaanse Kerk van Ghana. In 1963 organiseerde deze kerk een consultatie om een

verklaring te vinden voor de overgang van haar leden naar de AIC. In het verslag van die bijeenkomst lezen wij:

Met het oog op de grote groep mensen die de presbyteriaanse kerk verlaten, zogenaamd omdat de heilige Geest bij ons niet werkzaam is, doet de commissie aan het moderamen van de synode het voorstel over te gaan tot de benoeming van een studiecmissie. Deze commissie dient na te gaan wat deze mensen onder de bovenstaande bewering verstaan. Tevens dient zij een handreiking op te stellen over de positieve betekenis van het werk van de heilige Geest, die kan dienen om de voorlichting hierover in de hele kerk te verbeteren. Deze groep moet ook een aanwijzing geven over ruimte en plaats (zo die er al is) die moet worden gegeven aan de nieuwtestamentische profetie en het spreken in tongen in het kerkelijk leven.¹¹

Eenzelfde soort studie werd ondernomen onder vierenveertig leden van de rooms-katholieke kerk in Noord-Ghana. In dit rapport lezen wij:

Achtenzeventig procent van de respondenten houdt vol dat gaan naar deze kerken, de AIC, niet betekent dat zij hiermee de katholieke kerk hebben verlaten of haar ontrouw zijn geworden. Integendeel, met het gaan naar deze kerken willen zij laten blijken dat de katholieke kerk zich in bepaalde aspecten van geloofsbeleving tegenover hen ongelovig heeft gedragen. Het is een teken van hun geloof in Christus, als heiland van heel hun bestaan, dat zij, waar zij binnen de katholieke kerk deze ervaring van genezing moeten missen, naar de christelijke sekten gaan om die ervaring wel te beleven. Het is inderdaad zo dat deze geloofspraktijk een grote uitdaging zou moeten vormen voor de katholieke kerk.

De geloofsbeleving, de geloofspraktijk en de zedelijke sfeer binnen de AIC hebben geresulteerd in het overgaan van een massa mensen naar deze kerken. Deze uittocht heeft als drijvende kracht een Afrikaanse spiritualiteit die beantwoordt aan een duidelijke behoefte aan goddelijke ervaring in het leven van de gelovige.

Getuigenis afleggen van het geloof vormt een belangrijk onderdeel van de godsdienstige samenkomsten van de AIC, en hieruit kan men veel leren over de wijze waarop de aanhangers van de AIC zichzelf als gelovigen zien. Zij verklaren tegenover de verzamelde gemeenschap hoe God hun ogen heeft geopend om de weg te vinden en hoe zij vervolgens deze kerken met haar leiders (naar wie veelal wordt verwezen als profeten) hebben ontdekt. Ook verklaren zij hoe zij zijn genezen, en hun problemen zijn opgelost. Deze ervaringen worden door hen

begrepen als een 'nieuw leven', waarvoor zij God van harte dankbaar zijn.

De klassieke pinksterbeweging en bekering

Naast de AIC is de klassieke kerkelijke pinksterbeweging binnen het Ghanese christendom de volgende belangrijke ontwikkeling waarin de persoonlijke en collectieve geloofservaring tot uitdrukking wordt gebracht. De ontwikkeling is vooral terug te voeren op ene Peter Anim, die algemeen wordt gezien als de vader van de Ghanese klassieke pinksterbeweging (hij begon met zijn pinksterbeweging in 1971). De kerken die deel uitmaken van deze ontwikkeling, zijn voornamelijk de Christelijke Apostolische Kerk, de Kerk van Pinksteren, de Apostolische Kerk en de Gods Kerk Gemeenschappen. Deze laatste kerk werd reeds in 1931 in Ghana geïntroduceerd door zendelingen van de Amerikaanse Gods Kerk Gemeenschappen. Anders dan de eerste drie, die alle een Ghanese oorsprong hebben, heeft de Gods Kerk Gemeenschappen dus geen Ghanese wortels. Ik wil in dit artikel aandacht besteden aan de casus van de Kerk van Pinksteren, (Church of Pentecost, COP), die de grootste is in omvang en ook de snelst groeiende klassieke pinksterkerk in Ghana. Zij geeft ook een goed beeld van de klassieke pinksterbeweging in Ghana.

In de praktijk blijkt het ethisch gedragspatroon van de klassieke pinksterkerken nauw verwant met dat van de AIC. In het bijzonder in de manier waarop de gemeenschap plaats heeft en in de nadruk op de gaven van de heilige Geest, genezing en gemeenschapszin. Toch zijn er ook verschillpunten. Anders dan de AIC, die zich voornamelijk in hun prediking en in hun bediening van ambten bezighouden met genezing, exorcisme/uitdrijving van kwade machten, bescherming bieden tegen het kwade en reageren op noodsituaties die in gebeden opklinken, voegde de klassieke pinksterbeweging daar een aantal nieuwe dimensies aan toe. Zij onderwees in het bijzonder het element van de 'nieuwe geboorte', de doop op eigen geloof door onderdompeling of de doop van volwassen gelovigen, eveneens door onderdompeling, de doop door de heilige Geest en de nabije komst van de Heer (*parousia*).

De Kerk van Pinksteren leert dat berouw en bekering horen vooraf te gaan aan heiliging, die wordt gevolgd door de waterdoop. De COP is, net als de meeste andere pinksterkerken, sterker in haar mondelinge theologie dan in het vastleggen van leerstukken. Wel heeft zij een duidelijk omschreven beeld van wat een sterk geloof van een mens vermogen om uiteindelijk Jezus Christus als redder te aanvaarden. Men gelooft dat men door persoonlijke ervaring tot bekering kan komen. Een ritueel dat de klassieke pinksterbeweging duidelijk onderscheidt van de AIC, is de praktijk van doop op basis van persoonlijk geloof.

Hoewel feitelijk de waterdoop een teken is van gehoorzaamheid, waardoor de dopeling zich symbolisch identificeert met de dood, de begrafenis en de opstanding van Christus, dient volgens de COP iemand persoonlijk het volgende te geloven:

Ik ben gewassen, mijn oude leven is met Christus gestorven, ik ben binnengebracht in de gemeenschap van God. Wij zijn niet bij een 'denominatie' ondergebracht, maar behoren Christus toe (Romeinen 6, 3). (...) De doop is een plechtige handeling van inwijding, van toegelaten worden in de gemeenschap van God en maakt zichtbaar wat God met ons deed toen wij ons bekeerden en wat er met ons gebeurde toen op onze bekering ons het voorrecht werd verleend kinderen van God te worden (Johannes 1, 12-13).¹²

Aldus is het sacrament van de doop een zichtbaar teken dat de nieuwe gelovige lid is geworden van het Lichaam van Christus.¹³ Daar dit ritueel van de doop feitelijk de enige weg is om nieuwe leden tot de groep van gemeenschap van gelovigen toe te laten, heerst er tevens in de lokale gemeente een sterk groepsbewustzijn om dit proces te begeleiden. De hele gemeente is uitgenodigd om eraan deel te nemen, en dit verzekert de nieuwe bekeerling van groepsondersteuning in elke levenssituatie waarmee hij te maken krijgt. Dit alles is vervat in lied 21 van het kerkkoor:

Ik streef voorwaarts, Jezus, ik streef voorwaarts,
Wat mensen mij ook zullen aandoen, ik zal nooit terugwijken.
Samen met hen die verzaakt hebben, wil ik voortgaan.
Ik ga nu op weg, ja, ik streef al voorwaarts.¹⁴

Er heerst een sterk bewustzijn dat de gedoopte zich heeft gevoegd bij een nieuwe gemeenschap van gelovigen. Met als resultaat dat met het bewust ondergaan van de doop iemands status is veranderd en deze een nieuwe identiteit heeft gekregen. Dit bewustzijn kenmerkt de leden van de COP zozeer dat zij zich heel bijzonder voelen ten opzichte van andere christenen. Net als bij de AIC geniet de gedoopte veel steun bij zijn steungroep in geval van crisissituaties.

De COP staat bekend om de grote nadruk die zij legt op heiliging. Haar stichter Peter Anim verstond onder heiliging 'de zuivering van je hele wezen van zonde en slechtheid van het vlees. Dat begint op het moment dat wij gered zijn, en dat moet dan een dagelijkse ervaring zijn van "gewassen worden door het woord".'¹⁵

Uit de geloofsregels van de COP valt op te maken dat de bekeerling met de nieuwe status die hij heeft verworven, moet uitrijzen boven morele zwaktes als seksuele uitpattingen, overspel, diefstal, dron-

kenschap, echtscheiding en roken. Anders dan bij de AIC, die polygamie toestaan, is deze bij de COP absoluut verboden. In preken wordt bijvoorbeeld veelvuldig verwezen naar seksuele misdragingen. Als iemand wordt betrappt op een of andere overtreding, wordt hij als lid geschorst tot hij blijk geeft van oprechte bekering. Voorgangers worden met onmiddellijke ingang ontslagen wanneer bewijs van overtreding bestaat van een van de bovengenoemde verboden. In de handleiding van COP-voorgangers worden de volgende zaken als grove overtredingen genoemd: 'misbruik van kerkelijke fondsen, seksuele uitspatting, dronkenschap, valse uitleg van de leer van de kerk, onbehoorlijk gedrag dat de eenheid en voortgang van kerkenwerk belemmert, grof ondisciplinair gedrag en weigering zich coöperatief op te stellen tegenover medepastores'.

De Ghanese evangelicale bewegingen en de leer van het 'opnieuw geboren worden'

In de laatste helft van de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw vormt de opkomst van de niet-denominatieve evangelische beweging op scholen, bij opleidingen voor hoger onderwijs en vooral aan de universiteiten een belangrijke fase in de geschiedenis van het Ghanese christendom. Tot deze beweging horen het Ghanes Evangelicaal Genootschap, geleid door Enoch Agbozo, de Nationale Evangelische Associatie (NEA). Verder kan men tot deze beweging rekenen de Jonge Pleitbezorgers voor een Christelijke Associatie (YAFCA), gesticht door dominee Owusu Afriyie, het Uur van de Ontvangenis Koor en Evangelische Associatie (HOVCEA), geleid door Isaac Ababio en Schrift Eenheid (SU). Ook kan hier de Universiteit van Ghanese Gemeenschap genoemd worden, die werkzaam is in regionale instellingen en wordt geleid door de Ghanese Gemeenschap van Evangelicale Studenten (GHAFES). Naast deze lijst bestaan er vooral in de steden nog andere onafhankelijke christelijke gemeenschappen. De gemeenschappen in de hoofdstad Accra worden gecoördineerd door de Overkoepelende Raad voor Christelijke Gemeenschappen (CCCCF).

De evangelische beweging in Ghana benadrukt de soevereiniteit van God en drukt een duidelijk stempel op het gezag van de Bijbel als het uiteindelijke gezagsorgaan in zaken van geloof en praktijk en van de centrale betekenis van de dood en opstanding van Jezus Christus volgens de evangeliën. Verder legt zij een zwaar accent op de noodzaak tot verandering van leven en vertrouwen op de heilzame kracht van het evangelie. Dit leidt tot een grote en enthousiaste belangstelling voor evangelisatiewerk. Zo koos in 1979 de GHAFES als motto: 'Jezus leren kennen en hem beter bekendmaken'.¹⁶ Verder verstaat men bijvoorbeeld onder betekenis en doelstelling van de beweging: 'Van de Heer Jezus Christus getuigen als zaligmaker en God, en medestuden-

ten voeren tot een persoonlijk geloof in Hem. Belangstelling wekken voor evangelisch en missionair werk en hiervoor gebedskringen vormen'.¹⁷

In dit verband is het belangrijk op te merken dat de radicale ervaring van 'opnieuw geboren zijn' de basis vormt van het zelfbewuste gevoel van deze beweging in Ghana. De leer van de 'nieuwe geboorte' (*new birth*) wordt afwisselend aangeduid als 'opnieuw geboren worden' (*born again*), jezelf aan Christus geven (*giving oneself to Christ*), Christus kennen (*knowing Christ*) en Christus ontvangen en aanvaarden (*receiving/accepting Christ*). Deze leer is zo fundamenteel voor Ghanese evangelicalen dat zij met nadruk zeggen dat iedereen deze ervaring persoonlijk moet beleven. Bovendien moet iedereen zich de exacte datum van zijn 'nieuwe geboorte' kunnen herinneren. De 'nieuwe geboorte' wordt stapsgewijs als volgt omschreven:

- 1 Je moet accepteren dat je een zondaar bent.
- 2 Je moet accepteren dat Jezus voor je zonden gestorven is.
- 3 Je moet erkennen dat Jezus Christus als enige je zonden kan vergeven.
- 4 Je moet je van je zonden afwenden tot Christus door Jezus Christus in je leven toe te laten.
- 5 Je moet een nieuw leven beginnen.

De meest gangbare basisbijbelteksten die worden gebruikt om de boodschap van de 'nieuwe geboorte' te duiden, zijn Johannes 3, 1-36 en 1 Petrus 1, 23. De ethische dimensie van de leer van de 'nieuwe geboorte' wordt eveneens sterk benadrukt. De ethische spiritualiteit van de Ghanese evangelicalen wordt gekenmerkt door heiligheid. Persoonlijke heiligheid en rechtvaardigheid, die voor hen logisch voortvloeien uit de 'nieuwe geboorte', worden zo sterk onderstreept omdat spiritualiteit en levensstijl niet te scheiden zijn. Onder heiligheid wordt verstaan: de wereld de rug toekeren, met als gevolg dat het drinken van alcohol, seks voor het huwelijk en buitenechtelijke seks, roken en gokken onder evangelicalen strikt verboden zijn. Vandaar dat deze gedragsregels ook veelvuldig aan de orde worden gesteld in preken en groeps gesprekken.

Deze ethische heiligheid bepaald ook de huwelijkskeuze. Leden van de evangelicale beweging moedigen hun medeleden ertoe aan te trouwen binnen hun eigen gemeenschappen of in evangelicale zuster gemeenschappen. De achterliggende gedachte is dat iemand die de status heeft gekregen van 'wedergeboren zijn', geen ongelovige partner dient te kiezen, die wellicht geen christen is. Uit vrees dat zo'n keuze onverenigbaar is met de doelstelling van de evangelicale beweging, is een gedoopte christen van een andere kerk, van wie niet kan worden vastgesteld dat hij 'wedergeboren' is, geen aanvaardbare

keuze. Bovendien worden ongelovigen (niet-christenen) gezien als haarden van overspel, die daarom vermeden moeten worden als huwelijkspartners.¹⁸ Deze verantwoorde huwelijkskeuze wordt ondersteund door de volgende bijbeltekst:

Loop niet in een en hetzelfde span met ongelovigen. Wat is de verwantschap tussen gerechtigheid en wetteloosheid? Wat heeft licht met duisternis te maken? Waarin lijken Christus en Beliam op elkaar? Wat hebben een gelovige en een ongelovige gemeen? Wat heeft de tempel van God met afgoden te maken? (2 Korintiërs 6, 14-16a, Nieuwe Bijbelvertaling).

Een praktisch gevolg van het accent dat de evangelicalen leggen op heilig levensgedrag, is de afscheiding van leden van de grote historische kerken. De evangelicalen zijn geneigd een scherpe scheidslijn te trekken tussen hen die 'wedergeboren' zijn en hen die dat niet zijn. Zelfs onder voorgangers en predikanten gelden sommigen als 'wedergeboren' en anderen niet. Zij die niet 'wedergeboren' zijn, worden niet als christenen aangemerkt. Het onderscheid tussen deze categorieën komt voort uit het feit dat men ervan uitgaat dat iemand, wanneer hij 'wedergeboren' is, een 'nieuwe schepping' is, en één geest is met de Heer (1 Korintiërs 6, 17). De persoon in kwestie heeft dus een nieuwe status en een nieuwe identiteit verworven, die gepaard gaat met een bepaald heilig levensgedrag. Zo kregen de evangelicale gemeenschappen de status van een nieuwe christelijke gemeenschap, onderverdeeld in gemeenschappen van 'wedergeboren' christenen die zich allen bewust zijn van het feit dat zij anders zijn dan andere christenen.

Evangelische/charismatische vernieuwing in de historische kerken

Zeker is dat de evangelische beweging haar weg heeft gevonden in de historische kerken. Leden van de evangelische beweging die uit overtuiging lid waren van de grote, historische kerken, besloten in het algemeen hun kerken niet te verlaten maar erin te blijven om op evangelicale/charismatische wijze nieuw leven in die kerken te blazen. Zo slaagden zij erin een aantal van hun leerstellingen, geestelijke ervaringen en praktijken betreffende hun beweging in de verschillende gebedsgroepen in te voeren en zelfs evangelicale/charismatische bewegingen in de desbetreffende kerken te introduceren.¹⁹

Een belangrijk leerstellig accent dat in de historische kerken werd ingevoerd, was de vraag van 'opnieuw geboren' zijn. Zij trokken een scherpe scheidslijn tussen hen die 'opnieuw geboren' zijn en hen die geen 'nieuwe geboorte' hebben meegemaakt. Zelfs in het ambt bevestigde predikanten zijn onderverdeeld in hen die 'opnieuw geboren' zijn en hen die dat niet zijn. Deze onderscheiding heeft veel spanning

gen veroorzaakt in een aantal historische kerken. Zo zullen bijvoorbeeld leden van deze beweging bij voorbaat alleen 'opnieuw geboren' predikanten vragen hun huwelijk in te zegenen, omdat zij menen dat het succes van hun huwelijk afhangt van de heiligheid van de dienstdoende voorganger.

De schrijver dezes heeft opgemerkt dat 'sommige kerkleiders de vernieuwingsbewegingen zien als "sekten in de kerk" en de vrees koesteren dat zij uiteindelijk een schisma zullen veroorzaken'.²⁰

De neopinkster-/charismatische kerken

De neopinkster-/charismatische kerken vormen de laatste vernieuwingsbeweging binnen het Ghanese christendom. Het gaat hier om onafhankelijke pinksterkerken uit de jaren tachtig. Zij zijn voortgekomen uit de niet-denominatieve evangelicale pinkstergemeenschappen zoals wij die hierboven hebben geschetst. Zij verschenen op het Ghanese godsdienstige toneel tijdens de economische recessie aan het eind van de jaren zeventig en het begin van de jaren tachtig. Deze recessie heeft voor de Ghanezen veel problemen met zich meegebracht. Hun boodschappen werden door veel jonge christenen opgevat als antwoord op de sociale en economische situatie waarin het land toen was komen te verkeren.

Hun boodschap was min of meer een mengelmoes van leerstellige accenten van de pinkster- en evangelicale bewegingen, van traditionele Afrikaanse godsdienstige ideeën en geestelijke ervaringen en van invloeden van Amerikaanse en Europese geloofsbewegingen. Hun boodschap was eenvoudig en aantrekkelijk. Zij benadrukten dat de heilige Geest voor gelovigen een zekere gave was om het kwaad te weerstaan en om hen ertegen te beschermen. Zij beloofden 'bevrijding' en 'voorspoed'. Zij geloven dat het christendom een volledig pakket van godsdienstige voorzieningen is dat zowel 'nieuwe geboorte', waterdoop en geestesdoop, waarvan het spreken in tongen het bewijs is, als bevrijding, genezing en 'voorspoed' omvat. Daarom is volgens hen een 'wedergeboren' christen iemand die al die voordelen tezamen geniet. Daarom heeft zo iemand ook vanzelfsprekend recht op succes, welbevinden, kracht, sociale verheffing, promotie, prestatie, vooruitgang, welvaart, voorspoed en alles wat het leven de moeite waard maakt en welbevinden en harmonie belooft.

Concluderend kunnen we zeggen dat leden van de AIC, hoewel zij geen 'zuiver' begrip hebben van bekering, zich bewust zijn van de nieuwe positie die zij ontvangen wanneer zij deel gaan uitmaken van de desbetreffende kerken. Zij geloven dat hun nieuwe positie en identiteit hun recht geeft op een aantal privileges, zoals lid worden van

een nieuwe gemeenschap van gelovigen. Vandaar ook hun sterke gemeenschapsbesef (*koinoonia*), dat hen onderscheidt van anderen. Het begrip van de leer van de 'nieuwe geboorte' onder Ghanese evangelicalen, pinksterchristenen en charismatische christenen komt erop neer dat zij een nieuwe en legale status ontvangen als kinderen van God en dat deze positie hun in hun leven voorspoed en succes verzekert. Verder geeft deze nieuwe status automatisch het recht van een christelijke familie en een christelijke gemeenschap deel uit te gaan maken. En zo nemen 'wedergeboren' christenen, vanuit het besef van de nieuwe identiteit die zij hebben gekregen, zelf de organisatie van hun gemeenschappen of nieuwe kerken ter hand. Dit idee van een nieuwe status is terug te vinden in alle verschillende manieren van 'wedergeboren' christen zijn. Hierbij zijn inbegrepen de leden van de historische kerken, die om hun zelfbewuste uitstraling vanwege hun nieuwe status en de identiteit die zij zich hebben verworven, soms worden gezien als een 'kerk in de kerk'.

Uit het Engels vertaald door Jaap van Slageren

Noten

- 1 Zie Terence O. Ranger en I.N. Kimambo (redactie), *Historical Study of African Religion – With Special Reference to Central and Eastern Africa*, Londen: Heinemann, 1972, 2; K. Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995, 212.
- 2 Zie Cephas Omenyo, 'Charismatic Churches in Ghana and contextualization', *Exchange*, 31 (2002) 3, 260.
- 3 Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll/Edinburgh: Orbis Books/T&T Clark, 1996, 117.
- 4 Geciteerd in Cephas Omenyo, 'Charismatic Churches in Ghana and contextualization', 272.
- 5 Zie C.G. Baëta, *Prophetism in Ghana*, 130-133.
- 6 Cephas N. Omenyo, 'Essential Aspects of African Ecclesiology. The case of the African Independent Churches', *PNEUMA. The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 22 (2000) 2, 237.
- 7 Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995, 67.
- 8 Daniel J. Antwi, 'A sense of community. An African Perspective of the Church as *Koinonia*', *Trinity Journal of Church and Theology* 6 (1996) 10.
- 9 Cephas N. Omenyo, 'Essential Aspects of African Ecclesiology', 236.
- 10 Ik heb de reacties en antwoorden op deze beweging, die een ware doorn in het vlees van de historische kerken bleek te vormen, verwerkt in een

Ph.D.-studie, getiteld: *Pentecost outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2002, 102-198.

- 11 Zie het rapport over de *Congregational prayer meetings. What has happened to our prayer services?*, gepubliceerd door de Worship Committee of the Presbyterian Church of Ghana, 1963, 1.
- 12 Zie E.K. Larbi, *Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity*, Accra: Centre for Pentecostal and Charismatic Studies, 2001, 265.
- 13 Ibidem.
- 14 Vertaald door Larbi, 266 (cursivering van mij).
- 15 *Christian Choruses*, 9
- 16 Het GHAFES-rapport dat de algemeen secretaris heeft gepresenteerd aan de vergadering van de Algemene Commissie, gehouden in de Commonwealth Hall van de Universiteit van Ghana, Legon (Ghana), 23-25 maart 1991.
- 17 De versie uit 1981 van de GHAFES-constitutie, artikel V.
- 18 Zie Samuel Brefo Adubofuor, *Evangelical Parachurch Movement in Ghanaian Christianity 1950 – Early 1990s*, proefschrift, verdedigd aan de Universiteit van Edinburgh, 1994, 124.
- 19 Zie Cephas Omenyo, *Pentecost Outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2002, 96.
- 20 Ibidem, 9.

☞ **Dr. Cephas N. Omenyo** (1959) is universitair hoofddocent in het wezen van het Afrikaanse christendom, kerkgeschiedenis, zending en nieuwe godsdienstige bewegingen (in het bijzonder de studie van de pinkster- en charismatische beweging) aan de Universiteit van Ghana in Legon. Hij promoveerde in 2002 aan de universiteit van Utrecht. Hij is lid van de commissie voor de dialoog van de World Alliance of Reformed Churches (Genève) en de pinksterbeweging.

Roepen om gerechtigheid

Arabische christelijke en humanistische auteurs over de Palestijnse vrijheidsstrijd

Wilbert van Saane

Extremisme is troef in Israël/Palestina deze dagen.¹ Enerzijds, aan Israëlische zijde, heeft een successie van 'haviken' unilateraal beslist over de toekomst van de Palestijnse gebieden. Vooral de bewindsperioden van Netanyahu en Sharon hebben een vervreemdende en antagonistische uitwerking op de Palestijnen gehad. Anderzijds hebben reactieve, terroristische groepen als Hamas en Islamitische Jihad gebruik gemaakt van de zwakte en corruptie van het Palestijns Gezag onder Yasser Arafat en Mahmoud Abbas. Zij hebben zich geprofileerd als de enige legitieme verdedigers van Palestina. Deze trend culmineerde in januari 2006 in de verkiezingsoverwinning van Hamas. De vruchten van deze polarisering zijn bitter: duizenden verloren het leven. Meer dan ooit is er behoefte aan gematigde stemmen. Die middenweg vinden wij bij een aantal Arabische christelijke en humanistische auteurs. In dit artikel volgen wij de gedachten van Albert Hourani (een politiek-sociologisch perspectief), Edward Said (een historisch en cultuurfilosofisch perspectief) en Naim Ateek (een theologisch perspectief). Hourani, Said en Ateek zijn alle drie bruggenbouwers die met één been in de Arabische wereld en met één been in het Westen staan. Helaas zijn zij roependen in de woestijn, gehoord door noch de Arabische wereld noch het Westen. Maar nog is het niet te laat om naar hen te luisteren en zo tot een dieper verstaan van de Palestijnse strijd voor gerechtigheid te komen.

Albert Hourani en het onrecht van de stichting van de staat Israël

Albert Hourani (1915-1993) werd geboren in een Libanees, protestants immigrantengezin in Manchester, Engeland, maar verloor nooit het contact met de plek waar zijn familie vandaan kwam: Marjayoun in Zuid-Libanon, vlak bij de grenzen met Israël en Syrië. Alleen al in geografisch opzicht plaatst deze stad Hourani in het midden van de discussie over Israël/Palestina. Hourani was een academicus, maar in de jaren veertig werkte hij als Midden-Oostenadviseur voor de Britse overheid. Hourani voelde zich zo betrokken bij het lot van Palestina/Israël dat hij in 1945 dienst nam bij het *Arab Office*, een organisatie die was opgericht om tegenwicht te bieden tegen de zionistische

propaganda in het Westen. Al snel werd hij de belangrijkste stem van deze organisatie.

Al in 1943 waarschuwde Hourani de Britse overheid voor de desastreuze gevolgen van onbeperkte joodse immigratie naar Palestina in combinatie met het honoreren van de zionistische aspiraties. Dit zou blijvende haat van de Arabische wereld tegen het joodse volk en het Westen tot gevolg hebben, geloofde hij. De stichting van een joodse staat was geen oplossing voor het 'joodse probleem', veeleer een complicatie. De joodse gemeenschap zou in een eigen staat blootstaan aan de vijandschap van de Arabische bevolking, die zich geëxcommuniceerd zou weten.

Het probleem-Palestina/Israël stond voor Hourani in het bredere raamwerk van het einde van het koloniale tijdperk. Hourani was een overtuigd voorstander van panarabisme: de principiële en praktische eenheid van alle Arabische landen. Deze grootse, postkoloniale staat moest staan op de schouders van het Ottomaanse rijk, maar met een democratischer en meer seculier elan. Volgens Hourani kon een modern, gematigd panslavisme een belangrijke inspiratiebron voor de nieuwe staat zijn, maar toch zou seculier nationalisme het leidende principe moeten zijn. Vandaag aan de dag klinkt het onwerkelijk, maar halverwege de twintigste eeuw was de roep om moderne, seculiere staten niet ongewoon in de opkomende Arabische wereld. Totalitaire regimes en opkomend islamisme hebben deze beweging gefrustreerd en uiteindelijk bijna uitgewist.²

De positie van de christelijke minderheid zou in deze Arabische staat gelijk moeten zijn aan die van de moslimmeerderheid. De meeste christenen in het Midden-Oosten zijn *Arab by origin and Muslim by culture*, geloofde Hourani. Daarom hoeft hun plaats in de grote Arabische staat niet problematisch te zijn. Op vergelijkbare wijze kan een joodse minderheid bestaan, ook al wordt de staat gedomineerd door moslims. Daarom adviseerde Hourani namens het *Arab Office* de Britse en Amerikaanse regering de stichting van de staat Israël niet toe te staan. Het was, vond Hourani, schrijnend onrecht dat

een reeds lang gesettelde populatie immigranten ontvangt zonder dat haar toestemming wordt gevraagd en tegen haar bekende en expliciete wil – het is onrecht dat een meerderheid een minderheid wordt gemaakt in haar eigen land – het is onrecht dat haar zelfbestuur wordt onthouden tot dat de zionisten in de meerderheid zijn en daarvan kunnen profiteren.³

Het is geen wonder dat Hourani tegen het verdelingsplan van de Verenigde Naties van 1947 was. Hij vreesde (terecht) dat een nieuwe joodse staat voor de zionisten een opstap zou zijn om meer land te claimen. De staat Israël was een garantie voor blijvend conflict in de

regio. Deze vrees deelde Hourani met de meeste Arabische leiders. Maar Hourani was wellicht de enige Arabische denker van zijn tijd die, naast zijn kritiek, een positieve invalshoek behield wat de massale joodse immigratie naar Palestina betreft: voor de eerste keer in de moderne wereldgeschiedenis hadden joden, christenen en moslims de kans om te bewijzen dat vreedzaam samenleven in een gemeenschappelijke, seculiere staat mogelijk was.

Juist om die reden was ook een binationale staat in Israël/Palestina voor Hourani geen optie, althans niet als binationaal betekent dat de nadruk op de etnische factor zou komen te liggen; dan zouden de twee volken immers voor altijd gedoemd zijn te strijden om de macht in de ene staat. Hourani's oplossing was eenvoudig: Arabieren moeten de (democratisch) regerende meerderheid blijven in de ene groot-Arabische staat; in deze ene natie zouden joden van harte welkom zijn om, als minderheid met gelijke rechten en gelijke kansen, volop mee te doen in het democratische proces.

In de daaropvolgende jaren werd Albert Hourani diep teleurgesteld: teleurgesteld in de Britse overheid, die er niet in slaagde de joodse immigratie onder controle te houden en het lijden van de Arabische bewoners van Palestina te beperken; teleurgesteld in de Verenigde Staten van Amerika, die de motor en de belangrijkste supporter van het zionisme werden; teleurgesteld in de Arabische overheden, wier aanval op Israël een militaire mislukking was en wier regering zo ondemocratisch was dat het Arabische volk zijn politieke zelfvertrouwen verloor.⁴ Na de stichting van de staat verliet Hourani gedesillusioneerd het politieke toneel en koos hij voor een academische carrière in Oxford. Misschien was zijn vertrouwen in de krachten van liberalisme en secularisme te groot geweest, zijn hoop dat de Arabische wereld zich kon omvormen tot een tolerante samenleving te westers. Niettemin doet zijn visie op de seculiere staat verfrissend aan: een plaats waar een veelheid aan etniciteiten en religies vrij kan floreren zonder dat dit leidt tot sektarisme. In een tijd waarin religie en politiek zich steeds inniger met elkaar vervlechten, moet deze boodschap blijven klinken.

De eerste les die wij van Hourani leren is dat sinds het begin van het conflict verdeling van het land geen oplossing is, maar veeleer een garantie voor blijvend conflict. De *one state solution* is de enige begaanbare weg. De tweede les is dat de weg naar vriendschap tussen West en Oost, tussen Occident en Oriënt, sinds 1948 via Palestina/Israël loopt. De leefomstandigheden van de Palestijnen zullen de lakmoestest van de westerse houding ten opzichte van de Arabische wereld blijven. Vandaag aan de dag moet die houding helaas gekarakteriseerd worden met Hourani's term 'excommunicatie': de excom-

municatie van de Palestijnse bevolking op hun eigen erf weerspiegelt de excommunicatie van de Arabische wereld als geheel.

Edward Said en het onrecht van het politieke zionisme

Hoewel Edward Said (1935-2003) afkomstig was uit een protestantse Palestijnse familie, kan hij onmogelijk de spreekbuis van Arabische christenen gemaakt worden, eenvoudigweg omdat hij altijd een expliciet niet-religieuze, humanistische positie heeft ingenomen. Maar zonder zijn inzichten zou onze blik op Israël/Palestina te zeer vertroebelen; geen andere analyse is tegelijkertijd zo diepgravend en zo praktisch. Suids persoonlijke betrokkenheid begon in 1948, toen het onroerend goed van zijn familie geconfisqueerd werd terwijl de familie zich in Egypte bevond. Het werd hun niet toegestaan terug te keren naar Palestina/Israël. Edward Said heeft het grootste deel van zijn buitengewoon productieve academische carrière doorgebracht aan Columbia University.

In het meesterwerk *Orientalism* analyseert Said Franse en Engelse negentiende-eeuwse literatuur. Daarin ontdekt hij wat hij oriëntalisme noemt, 'een stijl van denken, gebaseerd op het maken van een ontologisch en epistemologisch onderscheid tussen "de Oriënt" en (meestal) "de Occident".⁵ De invloed van dit oriëntalisme op het Europa van de negentiende eeuw was enorm, gelooft Said. Het baande de weg voor het westerse imperialisme in Azië. Oriëntalisme werd een manier om naar 'het Oosten' te kijken, een manier om mentale controle te krijgen over dat enorme gebied dat openlag voor kolonisatie. Ondanks alle literaire en academische pretenties overdreef het oriëntalisme de raciale, etnische en nationale verschillen tussen West en Oost schromelijk. Zo creëerde het een hoge barrière die de mensen van 'het Oosten' – en daarmee de ervaring van menselijk lijden van de gekoloniseerde volken – aan het imperialistische oog onttrok.

In *Culture and Imperialism* gaat Said verder in op dit thema van imperiale machtsuitbreiding. Hij wijst op de vele overeenkomsten tussen het negentiende-eeuwse Europese imperialisme en het optreden van de Verenigde Staten van Amerika vandaag.

Er is altijd het beroep op macht en nationaal belang in zaken die de 'mindere' volken aangaan; er is dezelfde destructieve ijver wanneer het even iets moeilijker wordt, of wanneer de *natives* opstaan en een inschikkelijke en impopulaire leider verwerpen die, verstrikt in de netten van de imperiale macht, daardoor in het zadel werd gehouden; er is de vreselijk voorspelbare ontkenning dat 'wij' uniek zijn, en niet imperialistisch; dat wij de fouten van vroegere machten niet zullen maken. Zoals de Vietnam- en de Golf-oorlog hebben bewezen, wordt deze ontkenning standaard gevolgd door het herhalen van dezelfde fouten. Erger nog is de verbazingwekken-

de, hoewel meestal passieve, collaboratie van intellectuelen, artiesten en journalisten met deze praktijken; hun posities zijn binnenslands progressief en vol bewonderenswaardige sentimenten, maar het tegenovergestelde zodra als het gaat om wat overzee in hun naam wordt gedaan.⁶

Said merkt op dat het westerse imperialisme de ideale voedingsbodem vormde voor de geboorte en groei van het zionisme. Als seculiere beweging was het zionisme een dochter van het 'nobele' en 'verlichte' Westen, dat bereid was een 'ontaard' en 'onwaardig' Oosten tot een uitbreiding van zichzelf te maken. Het zionisme was echter een dochter met een eigen karakter. In tegenstelling tot de Europese koloniale machten miste het zionisme een visie op de bewoners van het te koloniseren land. Sterker nog: het zionisme beschouwde het heilige land als een leeg land, en negeerde de Palestijnse Arabieren die eeuwen lang in het land hadden gewoond, totaal. 'Een land zonder volk voor een volk zonder land', luidde de slagzin. Natuurlijk wisten de zionistische leiders dat de werkelijkheid er anders uitzag, maar zij beschouwden de inheemse bevolking van Palestina als 'redelijk gemakkelijk te hanteren'. Onteigening en verwijdering van de arme *natives* moet gebeuren 'op discrete en omzichtige wijze', zo leest Said in Theodor Herzls dagboeken.⁷

Zoals gezegd: als typisch imperialistische beweging erfde het zionisme de discriminerende cultuur van het westerse imperialisme, zodat het verblind was voor het menselijk lijden dat het de Palestijnen bracht. Een prominent voorbeeld van dat blinde, discriminerende perspectief is de visie op het land. In het traditionele imperialisme worden de *natives* op stereotiepe wijze beschouwd als slechte beheerders van het land. Het land ligt als het ware te wachten om gered te worden van de barbaren, opdat de koloniale weldoeners het 'op de juiste manier' kunnen cultiveren. Said vindt deze onrechtvaardige visie op het land vooral in de geschriften van de zionistische leider Chaim Weizmann.

Het is alsof God de aarde van Palestina heeft bedekt met rotsen, moerassen en zand, waardoor haar schoonheid alleen maar ontdekt kan worden door degenen die haar liefhebben en hun leven zullen wijden aan de heiling van haar wonden.⁸

In de loop van de tijd kreeg het zionisme een meer religieuze rechtvaardiging in de verwijzing naar het bijbelse Israël. In het tijdperk van de dekolonisatie zou het seculier-imperialistische zionisme niet sterk genoeg zijn om Israëls onderdrukkende beleid te legitimeren. De creatie van een religieus geïnspireerde 'archeologie' en 'teleologie' veranderde Israëls verovering in een gerechtvaardigde herovering.

Edward Said analyseert niet alleen de zionistische ideologie, maar ook haar exacte implementering. Het zionisme heeft altijd oog voor de praktische details gehad. Palestina was niet alleen het beloofde land, maar ook het land dat was opgemeten, in kaart gebracht en verdeeld. In de eerste helft van de twintigste eeuw werden grote lappen grond opgekocht en beheerd door organisaties als het Joods Nationaal Fonds. Aan Palestijnse zijde ontbraken dergelijke organisaties om gewicht in de schaal te leggen tegenover deze joodse voortvarendheid. De Palestijnen namen ten onrechte aan dat het voor hen voldoende was het land te bewonen en te bezitten. Zij kwamen bedrogen uit. Na de stichting van de staat Israël in 1948 en de bezetting van de Westoever en de Gazastrook in 1967 versnelde joodse (vaak militaire) wetgeving het proces van landovername.

Landverwerving en onteigening van Palestijnen mag vanuit zionistisch perspectief volkomen legitiem lijken, als wij Suids analyse van de imperialistische mechanismen in gedachten houden, komt het ons voor als machtsmisbruik en onrecht. De Israëlische strategie is gebaseerd op het discriminerende principe van een staat die etnische en religieuze homogeniteit nastreeft, en waarin Palestijnen daarom minder rechten genieten.

Het zionisme en Israël voor joden en het zionisme en Israël voor niet-joden zijn twee verschillende dingen. Het zionisme heeft een scherpe lijn getrokken tussen joden en niet-joden; Israël heeft een uitgebreid systeem ontwikkeld om deze twee gescheiden te houden, zoals de alom bewonderde kibboetsen (volkomen apartheid), waaraan nog nooit een Arabier deelgenomen heeft.⁹

Edward Said levert bijtende kritiek aan het adres van het zionisme en zijn westerse (pleeg)ouders. Maar dat betekent niet dat hij eenzijdig is. Zoals ik hieronder nog zal laten zien, sluit hij de ogen niet voor misstanden aan Palestijnse zijde. Bovendien komt hij met constructieve voorstellen voor verzoening en herstel. Maar eerst bekijken wij een derde aspect van de onrechtvaardigheid van het zionisme, aan de hand van onze derde denker: Naim Ateek.

Naim Ateek en het onrecht van het religieuze zionisme

Naim Stifan Ateek (geboren in 1937) is een Palestijnse episcopale theoloog en geestelijke. Aan het begin van zijn boek *Justice and Only Justice* introduceert Ateek zichzelf. In dit gedeelte zien wij dat zijn bevrijdingstheologische perspectief geaard is in zijn eigen ervaring.

Ik ben een Palestijn. Ik was net elf geworden toen de zionisten in 1948 mijn vaderstad Beisan (Beth Shean) bezetten. Wij hadden geen leger om

ons te beschermen. Er was geen gevecht, geen verzet, er waren geen dodelijke slachtoffers; we werden eenvoudigweg overgenomen, bezet, op woensdag 12 mei 1948. (...) Veertien dagen leefden we onder de bezetting. Op 26 mei ontbood de militaire gouverneur de leidende mannen van de stad. Op het militaire hoofdkwartier deelde hij hun koeltjes mee dat alle bewoners binnen enkele uren uit Beisan vertrokken moesten zijn. Mijn vader pleitte: 'Mijn familie en ik kunnen nergens heen. Sta ons toe in ons huis te blijven.' Maar het botte antwoord luidde: 'Als jullie niet vertrekken, zullen we jullie moeten doden.' (...) Toen de mensen zich verzamelden in het centrum van de stad, verdeelden de soldaten ons in twee groepen: christenen en moslims. De moslims werden de Jordaan over gestuurd, naar het toenmalige Transjordanië (nu Jordanië). De christenen werden met bussen naar de buitenwijken van Nazaret gereden en daar afgezet, want Nazaret was niet door de zionisten bezet. Binnen enkele uren was onze familie vluchteling geworden, voor altijd uit Beisan verdreven.¹⁰

Het uitgangspunt van Ateeks denken is het onrecht dat hem en zijn volk is aangedaan. Hij gaat vervolgens uitgebreid in op het bijbelse denken over de gerechtigheid van God en gerechtigheid in de menselijke samenleving. Hij roept de kerk op haar cruciale rol als vredestichter serieus te nemen, en hij gelooft in een uitweg uit het Israëliisch-Palestijnse conflict. Maar tot het hart van zijn pleidooi komt hij in zijn bespreking van *De Bijbel en bevrijding*. Hierin legt hij uit hoe een biblicistische hermeneutiek kan leiden tot politiek misbruik van de Bijbel aan beide kanten van de Israëliisch-Palestijnse waterscheiding.

Sinds de stichting van de staat [Israël] hebben sommige joodse en christelijke uitleggers het Oude Testament veelal gelezen als een zionistisch document; hierin zijn zij zo ver gegaan dat het voor Palestijnse christenen bijna weerzinwekkend was. Dientengevolge is het Oude Testament onder de [Palestijnse] geestelijken en leken in onbruik geraakt en is de kerk niet in staat gebleken om te gaan met de dubbelzinnigheden, vragen en paradoxen van het Oude Testament – zeker waar het de directe toepassing op gebeurtenissen in het Palestina van de twintigste eeuw betreft.¹¹

Maar er staat meer op het spel dan de status van het Oude Testament alleen: het gaat om de vraag wie God is. De God in wie christelijke en joodse zionisten geloven, lijkt een ander karakter te hebben dan de God die Palestijnse christenen aanbidden, hoewel zij zichzelf op dezelfde Schriften baseren. Als uitweg uit deze impasse stelt Ateek een radicaal christocentrische hermeneutiek voor; hierbij maakt hij op barthiaanse wijze onderscheid tussen het geïncarneerde Woord en het geschreven woord van God.

Het *Woord* van God dat is vlees geworden in Christus, interpreteert voor ons het *woord* van God in de Bijbel. Om God te begrijpen begint een Palestijnse christen daarom, zoals iedere andere christen, bij Christus, en gaat hij dan terug naar het Oude Testament en voorwaarts naar het Nieuwe en verder.¹²

In het licht van Christus (het vleesgeworden Woord) behoeven christenen daarom niet de theologie en de beweringen achter alle bijbelpassages te onderschrijven. Dat betekent volgens Ateek echter niet dat grote delen van de Bijbel hun betekenis verliezen. Verhalen als dat over de val van Jericho blijven waardevol voor ons, omdat zij ons ont-hullen hoe mensen vroeger, in een vroeg stadium van Gods openbaring, Gods karakter zagen. Dat vroege begrip is nu vervangen door Gods openbaring in Christus. In het verhaal over Jericho zien wij dus duidelijk hoe wij fouten kunnen maken in ons begrip van God en hoe dat begrip sindsdien is gegroeid. Zelfs binnen het Oude Testament is dat proces van een groeiend begrip van Gods karakter zichtbaar: het nationalistische begrip van God wordt vervangen door het begrip van een rechtvaardige, universele God. Het verhaal over Nabot en Achab (1 Koningen 21), een passage met bijzondere relevantie voor de Palestijnse situatie, noemt Ateek van deze ontwikkeling een goed voorbeeld.

Het moge duidelijk zijn dat er in Ateeks theologie geen ruimte is voor een bijzondere theologische binding tussen het joodse volk en het land, hoewel hij erkent dat de staat Israël in het land Palestina van grote historische betekenis is voor joden wereldwijd. Gods zorg strekt zich uit over alle landen en alle volken van de wereld. De oudtestamentische landbeloften zijn vervuld in de komst van Christus, en daarom zijn alle claims op land in de naam van God tevergeefs. Het door Christus geïnaugureerde koninkrijk van God is de nieuwtestamentische tegenhanger van het land in het Oude Testament.

Zo kan Ateek het religieuze zionisme betitelen als 'een achteruitgang van de joodse gemeenschap in de geschiedenis van een lang vervlogen periode, naar haar meest elementaire en primitieve vormen van godsbegrip'.¹³ Dit is echter een regressie met enorme politieke implicaties. Want zolang nationalistisch-religieuze visies de politieke besluitvorming domineren, zal er meer vernietiging en minder zegen zijn voor Palestina.

Ateek wil zijn werk graag begrepen zien als een Palestijnse roep om gerechtigheid. Hij beseft echter dat gerechtigheid alleen niet genoeg is om een oplossing te brengen in het Israëliisch-Palestijnse conflict. Rechtvaardigheid en vergevingsgezindheid zijn vereist van beide partijen. We kunnen zelfs om meer vragen: een eenduidige keuze voor vrede in de bijbelse zin van heelheid, gezondheid en veiligheid.

Hier richt Ateek zich vooral tot zijn volksgenoten. Kiezen voor vrede betekent dat Palestijnen een joodse staat in Palestina zullen moeten accepteren. Net als Albert Hourani gelooft Ateek dat een binationale staat geen vrede kan waarborgen. Ook al zouden joden en Palestijnen in deze staat aanvankelijk gelijke rechten hebben, de joden zouden al snel in een kansarme minderheid te midden van een Palestijnse meerderheid veranderen. Ateeks oplossing wijkt echter af van die van Hourani en Said. Hij gelooft dat – onder de huidige omstandigheden – de *one state solution* onmogelijk is geworden door het grote wederzijdse wantrouwen. Daarom moet Israël Israël blijven, en bestaan naast een Palestijnse staat. Door oprichting van deze staat op de Westoever en de Gazastrook moeten de Palestijnen hun recht krijgen. Deze oplossing kan volgens Ateek werken onder drie voorwaarden. Ten eerste moeten de Palestijnen het joodse lijden in de Holocaust erkennen. Ateek gaat hierin heel ver: hij vindt zelfs dat de Holocaust als de afdoende en enige reden kan gelden voor de Palestijnse erkenning van de staat Israël. (Edward Said heeft zich, zoals wij nog zullen zien, fel tegen dit idee gekeerd.) Ten tweede moet Israël het lijden dat het de Palestijnen heeft aangedaan, erkennen en zich ervan bekeren. Ten derde moet Jeruzalem geïnternationaliseerd worden en dienen als een gedeelde (niet: verdeelde!) symbolische hoofdstad van beide naties. Vervulling van deze voorwaarden is het bewijs dat beide partijen de vrede zijn toegewijd.

Er is veel af te dingen op Naim Ateeks bijdrage; vooral in zijn bijbelse hermeneutiek lijkt hij soms eclecticisch te werk te gaan. Toch legt hij terecht de vinger bij het misbruik van de Bijbel als politiek handboek. Onrecht kan en mag niet bijbels gelegitimeerd worden, omdat de God van Oude en Nieuwe Testament een God van gerechtigheid is.

Edward Said en het onrecht van het zogenaamde vredesproces

Het moge duidelijk zijn dat voor Arabieren, inclusief de christenen onder hen, de geschiedenis van het zionisme en de staat Israël weinig meer is dan een opeenstapeling van onrecht. We kunnen op dit punt een wedervraag stellen: er is toch het vredesproces, zoals dat begonnen is na de eerste intifada? Er zijn toch de Oslo-akkoorden en de Routekaart naar vrede? Heeft Israël daarin geen welwillendheid laten zien, geen enorme concessies gedaan? Voor antwoorden op deze vragen kunnen we wederom bij Edward Said terecht, die tot zijn dood in 2003 de ontwikkelingen in zijn thuisland bleef analyseren.

Said laat ons weinig illusies, wat de rechtvaardigheid van de in 1993 gesloten Oslo-akkoorden betreft. De Palestijnen trokken in Oslo aan het kortste eind, want zij gaven officieel hun claims op 78 procent van het voormalige mandaatgebied Palestina op. De resterende 22 procent (de Gazastrook en een deel van de Westoever) werd in verschil-

lende zones met verschillende graden van Palestijnse onafhankelijkheid onderverdeeld. De akkoorden zelf kwamen dus neer op een herformulering van de Israëlische hegemonie in heel Palestina/Israël. Bovendien waren de plannen voor de vijfjarige interimperiode die na Oslo inging, te vaag. De meeste afspraken werden niet nagekomen, omdat de Israëli's hun agressieve kolonisatiepolitiek doorzetten, hetgeen leidde tot terroristische aanslagen, hetgeen Israël op zijn beurt als argument gebruikte om de beloofde terugtrekking op te schorten: het was – kortom – een vicieuze cirkel.

Gedurende deze interimperiode (1994-1999) verarmde de Palestijnse bevolking sterk. De groeiende frustraties kwamen tot een hoogtepunt in 2000: Yasser Arafat weigerde nog langer aan het Israëlische machts spel mee te werken; hij tekende de Camp David-akkoorden niet (juli 2000), een stap waarvoor Edward Said hem prijst. Na bijna een decennium gewillige instemming met de Israëlische agenda was het Arafat nu toch te veel geworden. Want volgens de Camp David-voorstellen

mag Israël 78 procent van het voormalige mandaatgebied Palestina behouden, en daarbovenop strategische delen van de resterende 22 procent; kan het een scherpe scheiding blijven maken tussen joden en niet-joden; behoudt het geheel Jeruzalem; mag het doorgaan met de gewraakte wet aangaande de terugkeer; blijft het controle behouden over water, grenzen, en veiligheid; en zal het nooit zijn historische verantwoordelijkheid onder ogen hoeven te zien voor het verdrijven van een heel volk om zelf te kunnen bestaan.¹⁴

Camp David is een omslagpunt gebleken. Na de mislukking van het overleg kwam het vredesproces in de impasse waarin het nog steeds verkeert. Het is de vraag of er een weg terug is.¹⁵ In september 2000 provoceerde Ariel Sharon de Palestijnen door zijn bezoek aan de Al Aqsa-moskee; de tweede intifada brak uit en bracht meer geweld dan de eerste intifada ooit gedaan heeft. De dialoog tussen de Israëlische overheid en het Palestijns Gezag werd gestaakt en Arafats hoofdkwartier werd herhaaldelijk omsingeld. Na Arafats dood leek er met Mahmoud Abbas een terugkeer mogelijk naar 'Oslo', nu in de vorm van de Routekaart. De Routekaart was een modificatie van de Oslo-akkoorden, maar minder voorwaardelijk en explicieter over de noodzaak van een Palestijnse staat. Maar de Palestijnen hadden het vertrouwen in internationale voorstellen verloren en hadden bovendien genoeg van de compromissen en de corruptie van hun eigen vertegenwoordigers, in het bijzonder de Fatah-top. De verkiezingsoverwinning van Hamas in januari 2006 zegt veel over het ongenoegen en de hopeloosheid van het volk: het is een vlucht in geweld en extremisme.

Said concludeert dat de autonomie die Israël het Palestijnse volk wil geven, een gemaskeerde vorm van imperialisme is. Drie vormen van imperialisme komen samen in de manier waarop Israël de onderdrukking van het Palestijnse volk vorm geeft. Als eerste stap wordt de inheemse bevolking gemarginaliseerd als een exotische, overbodige werkelijkheid, economisch krachteloos; het is haar alleen toegestaan in reservaten te leven en te werken als dagloners of premoderne boeren, of zelfs dat niet meer. Dit is het model van de Amerikaanse indianen. De tweede stap is dat van deze reservaten eilanden worden gemaakt, van elkaar gescheiden door *bypass roads* die alleen toegankelijk zijn voor Israëli's. In deze 'Bantustans' wordt de lokale bevolking slechts een beperkte vorm van gemeentelijke overheid toegestaan. Dit is het Zuid-Afrikaanse apartheidmodel. Ten slotte wordt aan een *chief* of een groep leiders een bevoorrechte status gegeven in ruil voor onvoorwaardelijke medewerking. Tot het jaar 2000 vervulde Yasser Arafat deze rol. Dit is het negentiende-eeuwse Franse en Britse model. Overigens signaleert Said deze imperialistische houding bij vrijwel alle vooraanstaande politieke stromingen in Israël. Het gaat hun om de realisering van dezelfde zionistische ideologie: het terugwinnen van het bijbelse joodse thuisland voor de staat Israël. De rechtervleugel van het politieke establishment heeft openlijk verkondigd dat de Palestijnen vreemdelingen zijn in Palestina/Israël, en dat het gehele land aan Israël alleen toebehoort. Maar zelfs de 'vredestichters' uit de Arbeiderspartij, zoals Shimon Peres en Yossi Beilin, maken er geen geheim van dat zij vinden dat Jeruzalem onverdeeld joods moet blijven en dat de meerderheid van de Westoever-nederzettingen niet onderhandelbaar zijn. Likuds positie zweeft tussen deze twee extremen: in deze partij vindt zowel een ideologische, radicale stroming als een pragmatische stroming onderdak. Ariel Sharon heeft de afgelopen jaren de laatste stroming vertegenwoordigd. De door hem geïnitieerde terugtrekking uit Gaza is een voorbeeld van pragmatische politiek: aan het ene front (Gaza) land opofferen, zodat aan het andere front (Westoever) gewonnen kan worden.

Naast deze beschuldiging van imperialisme vraagt Said zich af hoe racistisch de Israëliëse benadering van het vredesproces is. Want joodse levens lijken meer waarde te hebben voor de staat Israël dan Palestijnse. Israël biedt geen verontschuldigen aan wanneer op de Westoever of in Gaza onschuldige slachtoffers worden gemaakt. De afgelopen jaren zijn op de Westoever vele huizen met de grond gelijk gemaakt om ruimte te maken voor nieuwe nederzettingen, en is Gaza herhaaldelijk gebombardeerd als vergelding voor Palestijnse terreurdaden. Said schrikt er zelfs niet voor terug Israëls optreden als 'etnische zuivering' te duiden. In één adem veroordeelt hij met dezelfde term de terreur van radicale Palestijnse groepen. Maar voor deze ter-

reur kan hij meer begrip opbrengen, omdat zij geprovoceerd is door de Israëli's en voortkomt uit 'onrecht, armoede, en een gefrustreerde politieke wil'.¹⁶

Is er een uitweg?

Ondanks een uiterst kritische en negatieve evaluatie van de huidige impasse ziet Said een ontsnappingsroute uit de moerassen van haat. De enige hoop voor Israël/Palestina is dat Israëli's en Palestijnen elkaars geschiedenis van lijden erkennen en beseffen dat er meer is dat hen verenigt dan wat hen scheidt.

Het is van essentieel belang dat de Palestijnen de geschiedenis van het joodse lijden erkennen, in het bijzonder de Holocaust. In de afgelopen tijd zijn er in de Arabische wereld stemmen opgegaan die het joodse lijden in de Tweede Wereldoorlog hebben gebagatelliseerd. Edward Said stelt zich hiertegen fel teweer. Het is uiterst belangrijk dat Palestijnen de Holocaust en zijn relatie tot de staat Israël begrijpen. Niettemin mag de Holocaust nooit de reden zijn waarom Palestijnen de staat Israël erkennen. In Saids seculiere humanisme kunnen alleen onze gemeenschappelijke humaniteit en gelijkheid de basis zijn voor wederzijdse erkenning.

Zoals de Palestijnen het joodse lijden moeten onderkennen, mag ook van Israëli's verwacht worden dat zij het Palestijnse lijden op waarde schatten; dat zij de verantwoordelijkheid voor dit lijden op zich nemen; en dat zij de noodzakelijke compensatie geven. Said ziet beemoedigende tekenen in de Israëli'sche samenleving. In de afgelopen jaren heeft een groep historici van de 'nieuwe school' een aantal mythen omtrent de stichting van de staat Israël ontmaskerd (bijvoorbeeld de mythe dat de Palestijnen door hun leiders werd geadviseerd het land te verlaten, en dat zij niet door Israëli'sche soldaten werden gedwongen; en de mythe dat de Britten zich tegen het zionisme keerden in plaats van het te bevorderen).

Maar Edward Said heeft meer te zeggen tot zijn eigen Palestijnse volk. Naast de erkenning van het joodse lijden moet het ook de eigen samenleving reorganiseren. Tot op heden hebben de Palestijnen de fouten in de Israëli'sche samenleving altijd weten aan te wijzen, maar hebben zij nog niet de vinger op de zere plekken in hun eigen territoria weten te leggen. Zelfkritiek is van groot belang, want corruptie, uitstel van wettelijke procedures, censuur, martelingen en ondemocratische verkiezingen zijn gemeengoed onder de Palestijnen, zoals in de gehele Arabische wereld het geval is. Said is heel beslist wanneer hij beweert dat het Palestijns Gezag weinig meer voorstelt dan een maffia, voornamelijk geïnteresseerd in eigen gewin.

Het is tijd, zegt Said, dat het slagveld in Israël/Palestina wordt verplaatst van de straat naar het intellect. De gehele Arabische wereld

moet wakker worden uit haar slaap van de rede. Er moet meer open discussie worden toegelaten en er moeten meer instituten worden gecreëerd waardoor burgers in het democratische proces kunnen participeren. Dergelijke instituten brengen immers een morele integriteit en beslistheid die nu totaal afwezig lijken te zijn. Pas wanneer die morele kracht en beslistheid er zijn, kunnen de Palestijnen terecht appelleren bij de internationale gemeenschap, en kunnen de immorele daden van Israël aan de kaak gesteld worden.

Geheel tegen de 'mode' in gelooft Said dat twee staten, een Israëliëse en een Palestijnse, nooit vrede zullen brengen voor Israël/Palestina. Wat dat betreft, zijn er lessen te leren van verdelingsplannen elders in de wereld, zoals in India en Pakistan. Bovendien heeft de recente geschiedenis het lot van de Israëli's en dat van de Palestijnen alleen maar meer met elkaar vervlochten. Er is een aanzienlijke minderheid Palestijnen binnen Israël, en veel joodse nederzettingen bevinden zich vlak bij Palestijnse dorpen en steden. De twee volken kunnen elkaar eenvoudigweg niet negeren!

Oslo was gedoemd te mislukken, omdat de toekomst van Palestina/Israël als een toekomst van twee staten werd gepland. Oslo ziet een toekomst van radicale scheiding tussen de twee volken in plaats van een gemeenschappelijk leven van joden en Palestijnen. Wat het Midden-Oosten vandaag nodig heeft, is niet scheiding, maar een besef van seculier burgerschap. Dat is volgens Said een concept waarin 'elk individu dezelfde burgerrechten heeft, niet gebaseerd op ras en religie, maar op gelijke rechten voor iedereen, gegarandeerd door een grondwet'. Dat concept moet de plaats innemen van ieder plan om Israël/Palestina van 'de vijand' te zuiveren. 'De keuze is tussen apartheid aan de ene kant en gerechtigheid en burgerschap aan de andere kant.'¹⁷

Roepen om gerechtigheid

Albert Hourani, Edward Said, en Naim Ateek hebben ieder een eigen invalshoek en hebben ieder hun eigen voorstellen voor de toekomst van Palestina/Israël. Hourani stond in zijn tijd vierkant achter een onverdeelde, seculiere, democratische staat, waarin een Arabische meerderheid regeert. Hij was fel tegen verdeling van Palestina/Israël. Vandaag aan de dag gelooft bijna niemand meer in die ene staat. De pijn en het wantrouwen hebben diep wortel geschoten in de harten van zowel joden als Arabieren. Bovendien heeft de Arabische wereld zich niet in staat getoond seculiere, democratische staten op te bouwen. Het is daarom begrijpelijk dat Naim Ateek op pragmatische gronden pleit voor twee staten die, op grond van wederzijdse erkenning en een rechtvaardige verdeling, vreedzaam samenleven. Edward Said laat echter op overtuigende wijze zien dat verdeling niet

werkt. Hij keert terug naar Hourani's oplossing, maar hij wil, in tegenstelling tot Hourani, alle gewicht van de etnische factor af halen en alle gewicht leggen op seculier, niet-etnisch en niet-religieus gebonden burgerschap. Onderschat Said de religieuze en tribale component die zo prominent aanwezig is in alle Arabische samenlevingen? De drie auteurs stemmen overeen in hun nadruk op het grove onrecht dat de Palestijnen is aangedaan. Israël is hiervoor grotendeels verantwoordelijk en dient dit recht te zetten. Hoe armzalig het politieke en morele niveau aan Palestijnse kant ook is, zolang er aan Israëlische zijde geen bereidheid is de blijvende aanwezigheid van de Palestijnen in het land te erkennen en de verantwoordelijkheid voor het hun aangedane lijden op zich te nemen, zo lang kan van de Palestijnen geen berusting in hun situatie worden verwacht. Helaas schijnt deze bereidheid nauwelijks aanwezig te zijn in de Israëlische samenleving van vandaag. Het feit dat Sharon de scheidingsmuur kon bouwen en daarmee grote lappen grond uit de Gazastrook kon annexeren (zonder al te veel protesten van Israëlische zijde), was daarvan een overtuigend bewijs.

Hourani, Said en Ateek zijn het ook eens over de dieperliggende oorzaken van het conflict. Het is de kunstmatige scheiding tussen 'wij' en 'zij', tussen West en Oost, tussen Occident en Oriënt. Deze door het westerse imperialisme gecreëerde scheiding is de bron van vervreemding. Alleen echte ontmoeting en eerlijke dialoog kunnen deze kloof overbruggen. Twee staten, gescheiden door economische, sociale, ideologische en zelfs fysieke muren, zullen de twee volken nooit de kans geven deze ontmoeting te ervaren. Daarom leiden de huidige joodse segregacionistische politiek en de Arabische anti-joodse (soms zelfs antisemitische) houding de partijen alleen maar tot meer haat. Hourani, Said en Ateek zijn drie Palestijnse profeten, die hun eigen volk, het Israëlische volk en de wereld wakker willen schudden. Maar in een pragmatisch en polariserend politiek klimaat worden hun stemmen nauwelijks meer gehoord. De Israëlische politiek is geradicaliseerd, en met Hamas aan de macht in de Palestijnse gebieden wordt een oprechte ontmoeting wel heel moeilijk. Hardhorendheid en hardheid hebben zich meester gemaakt van Palestijnen en Israël's, van Oriënt en Occident. Deze hard(horend)heid wordt meesterlijk in beeld gebracht in een gezamenlijke productie van een Palestijnse en een Israëlische filmmaker, Michel Khleifi en Eyal Sivan. In hun schrijvende documentaire *Route 181* laten zij gewone Israël's en gewone Palestijnen die langs de geografische scheidingslijn van het verdeelingsplan van de Verenigde Naties van 1948 wonen, aan het woord.¹⁸ Ik sluit dit artikel af met een beschrijving van een scène die de pijnlijke alledaagse werkelijkheid in Palestina/Israël in beeld brengt:

Een jonge Israëlische soldaat met een schrandere uiterlijk zit met zijn collega's achter een automatisch geweer op een gepantserd voertuig. Hun post is een verlaten kruispunt in wat ooit een gegoede Palestijnse wijk geweest moet zijn, maar wat nu een Westoever-spookstad *under curfew* is. Een dreigende bulldozer komt piepend voorbij. Tijdens het interview controleren de soldaten drie Palestijnse voertuigen: een man die zijn moeder naar het ziekenhuis brengt, een ambulance, een brandweerauto.

De filmmakers vragen de soldaat wat hij ervan zou vinden een maand lang opgesloten te zitten, zoals de Palestijnen in de wijk waar hij op patrouille is. De soldaat zegt dat hij het geen straf zou vinden. Hij zou zijn tijd gebruiken om Franz Kafka's *Het proces* nog eens te lezen. De absurditeit van Kafka correspondeert met de absurditeit van de situatie in Israël/Palestina, vindt hij. 'Onze wereld is kafkaësk.' Maar enkele minuten later in het interview beweert hij: 'Het is belangrijk hier te zijn, want als je zionist bent, ben je ook soldaat.' Wat hij verder zoal leest? 'Griekse filosofen, Maimonides, maar ook twintigste-eeuwse filosofie, zoals Buber en Levinas.' De journalisten vragen hem daarop of hij 'de banaliteit van het kwaad' kent.

'Wie heeft dat geschreven? Is het een boek of een concept ...?' Nee, Hannah Arendt kent hij niet.

Een van de filmmakers geeft een omschrijving van de term, die op dat kruispunt op die dag op de Westoever wel heel treffend klinkt: 'De banaliteit van het kwaad is wanneer normale mensen, mensen die filosofie lezen, dingen doen ...'

De soldaat valt hem in de rede: '... die extreem zijn?'

'Nee, een serie schijnbaar onbelangrijke daden doen die, bij elkaar opgeteld, een groot kwaad vormen.'

Het antwoord verraadt dat de soldaat het niet begrepen heeft. 'Wat voor daden dan ...? Wat voor daden?!'

Dan komt er een officier in een gepantserde jeep aangereden en draait de soldaat de camera de rug toe. Einde gesprek.

Noten

- 1 In dit artikel gebruik ik om principiële redenen zo veel mogelijk de samengestelde termen Palestina/Israël en Israël/Palestina om te verwijzen naar het gehele voormalige mandaatgebied Palestina (alle gebieden die vandaag onder Israëliësch en onder Palestijns bestuur vallen). Dit gehele gebied wordt door beide volken als thuisland geclaimd. Zie voor verdere verheldering van de terminologie Sonia K. Weaver, *What is Palestine/Israel? Answers to common questions*, Winnipeg en Akron PA: Mennonite Central Committee, 2004.
- 2 1967 wordt veelal als keerpunt genomen: het seculiere panarabisme was failliet en de moslimwereld begon zich te herdefiniëren tegenover het

- nieuwe Israëlisch-Amerikaanse kolonialisme dat in Arabische ogen was geïnitieerd gedurende de Zesdaagse oorlog. Zie Ibrahim M. Abu-Rabi, *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Londen en Sterling VA: Pluto Press, 2004, 57 en verder.
- 3 Geciteerd in Abdulaziz A. Al-Sudairi, *A Vision of the Middle East. An Intellectual Biography of Albert Hourani*, Oxford: Centre for Lebanese Studies/IBTauris, 1999, 117.
 - 4 Hourani expliciteert zijn visie op de periode na 1948 in *History of the Arab Peoples*, Londen: Faber and Faber, 1991.
 - 5 '[Orientalism is] a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between "the Orient" and (most of the time) "the Occident"'; Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979, 2.
 - 6 'There is always the appeal to power and national interest running in the affairs of lesser peoples; there is the same destructive zeal when the going gets a little rough, or when natives rise up and reject a compliant and unpopular ruler who was ensnared and kept in place by imperial power; there is the horrifically predictable disclaimer that "we" are exceptional, not imperial, not about to repeat the mistake of earlier powers, a disclaimer that has been routinely followed by making the same mistakes, as witness the Vietnam and Gulf wars. Worse yet has been the amazing, if often passive, collaboration with these practices on the part of intellectuals, artists, journalists whose positions at home are progressive and full of admirable sentiments, but the opposite when it comes to what is done abroad in their name.' Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books, 1994, xxiii.
 - 7 Geciteerd in Moustafa Bayoumi en Andrew Rubin (redactie), *The Edward Said Reader*, New York: Vintage Books, 2000, 128.
 - 8 'It seems as if God has covered the soil of Palestine with rocks and marshes and sand, so that its beauty can only be brought out by those who love it and will devote their lives to healing its wounds.' Geciteerd in *The Edward Said Reader*, 141.
 - 9 'There are Zionism and Israel for Jews, and Zionism and Israel for non-Jews. Zionism has drawn a sharp line between Jew and non-Jew; Israel built a whole system for keeping them apart, including the much admired (but completely apartheid) kibbutzim, to which no Arab has ever belonged.' Geciteerd in *The Edward Said Reader*, 162.
 - 10 'I am a Palestinian. I had just turned eleven in 1948 when the Zionists occupied my hometown, Beisan (Beth Shean). We had no army to protect us. There was no battle, no resistance, no killing; we were simply taken over, occupied, on Wednesday, May 12, 1948. (...) We lived under occupation for fourteen days. On May 26, the military governor sent for the leading men of the town; at military headquarters, he informed them quite simply and coldly that Beisan must be evacuated of all its inhabitants within a few

hours. My father pleaded with him, "I have nowhere to go with my family. Let us stay in our home." But the blunt answer came, "If you do not leave, we will have to kill you." (...) As people gathered at the center of the town, the soldiers separated us in two groups, Muslims and Christians. The Muslims were sent across the Jordan River to the country of Transjordan (now Jordan). The Christians were taken on buses, driven to the outskirts of Nazareth, and dropped off there, since Nazareth had not yet been occupied by the Zionists. Within a few hours, our family had become refugees, driven out of Beisan forever.' Naim Stifan Ateek, *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1989, 7-10.

- 11 'Since the creation of the State [of Israel], some Jewish and Christian interpreters have read the Old Testament largely as a Zionist text to such an extent that it has become almost repugnant to Palestinian Christians. As a result, the Old Testament has generally fallen into disuse among both [Palestinian] clergy and laity, and the Church has been unable to come to terms with its ambiguities, questions, and paradoxes – especially with its direct application to the twentieth century events in Palestine.' *Justice and Only Justice*, 77.
- 12 'The *Word of God* incarnate in Jesus Christ interprets for us the *word of God* in the Bible. To understand God, therefore, the Palestinian Christian, like every other Christian, begins with Christ and goes backward to the Old Testament and forward to the New Testament and beyond them.' *Justice and Only Justice*, 80.
- 13 'A retrogression of the Jewish community into the history of its very distant past, with its most elementary and primitive forms of the concepts of God.' *Justice and Only Justice*, 101.
- 14 'Israel can continue to possess seventy-eight percent of Mandatory Palestine as its own, plus strategic parts of the twenty-two percent that remain, maintain a rigid separation between Jews and non-Jews, keep all of Jerusalem, go on with the invidious Law of Return, continue to control water, borders, security, and never have to deal with its historical responsibilities as having forcibly displaced an entire people in order to come into existence.' Edward W. Said, *The End of the Peace Process. Oslo and After*, New York: Vintage Books, 2000, 358.
- 15 De perceptie van Israël en het Westen is in het algemeen dat Arafat met zijn weigering in te gaan op de voorstellen van de toenmalige Amerikaanse president Bill Clinton een gulden kans gemist heeft; het aanbod was immers een Palestijnse staat in Gaza en op bijna de gehele Westoever, Oost-Jeruzalem als hoofdstad, een internationale veiligheidsmacht en onbeperkte terugkeer van vluchtelingen naar de Palestijnse gebieden. Zie bijvoorbeeld het boek van Dennis Ross, the voornaamste onderhandelaar van Camp David: *The Missing Peace. The Inside Story of the Fight for Middle East Peace*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2004, 5.

- 16 Said, *The End of the Peace Process*, 317.
17 Said, *The End of the Peace Process*, 285.
18 Michel Khleifi en Eyal Sivan, *Route 181. Fragments of a Journey in Palestine-Israel*, Mementoi, Sourat Films, Sindibad en WDR, 2004.

∞➤ **Wilbert van Saane** werd in 2002 door de Gerefomeerde Zendingsbond (GZB) uitgezonden naar Beiroet (Libanon) om als predikant te werken in het Philemon-project. In dit project gaat het om gemeentebouw en diaconaal werk onder vreemdelingen in Beiroet.

Weerkeren

Hans de Wit

'Een weergekeerde, een gekeerde, een omgekeerde. Daar zijn we mooi klaar mee', zegt de moeder tegen haar bekeerde echtgenoot in Jan Siebelinks roman Knielen op een bed violen. Voor de vader is bekering een moment van vervoering. Het is de wereld van buitenaf zien, van buiten de sterfelijkheid, vanuit een ander, een volgend leven. Je verliest alle gewicht; gewicht verliest zijn betekenis; zonnebloemen worden zonnen; alle geluid sterft weg; je hoort het klagen van de doden die je gekend hebt. En dan is er die stem die je overweldigt, je op de grond slaat: 'Het glas van zijn horloge was gebroken. (...) De wijzers stonden onvermurwbaar stil, op vijf minuten over half vier.'

Bekering – een massief woord, dat schroom en afstand oproept, of verlegenheid, vooral voor gelovigen uit de westerse mainline-kerken. Maar als je er op begint te letten, zie je haar overal, die bekering, in een eindeloze hoeveelheid gedaanten en uitmonsteringen. Naar bekering kijken wordt dan ook altijd naar jezelf kijken. Dan wordt het woord een vraag. Bekering omvat immers een veld van ervaringen die door mensen als fundamenteel voor hun bestaan ervaren worden. Bekering, zo laten bekeerden zien, is omkeren en weerkeren tegelijk, zoet en bitter, afscheid en thuiskomen. In Siebelinks roman is het zoet voor de zoon: 'De jongen keek zijn vader vol bewondering aan. (...) "Een stem uit de hemel ...", dat wilde hij later ook meemaken.' Bitter is het voor de moeder. Ze spuugt op de geloofsgenoten van haar man: 'Onverwacht kwam er een vloedgolf dat ze de oefenaar onderspuugde. Toen er niets meer viel over te geven, ontspande haar gezicht een ogenblik en verscheen een weemoedige uitdrukking. Margje schudde langzaam haar hoofd, strak naar een punt op de grond starend: "Ik verdraag het niet meer."

Die twee elementen – het bittere van het afscheid en het zoete van het thuiskomen – zijn in alle religieuze tradities te vinden, ja, staan meestal aan de wieg ervan. Jeremia beschrijft zijn bekering met de metafoer van de overval, een verkrachting bijna: 'HEER, u hebt mij verleid, en ik ben bezweken, u was te sterk voor mij en hebt mij in uw greep gekregen.' En ook hier het bittere van het afscheid: 'Alle lieden met wie ik

bevriend ben, loeren op mijn val. (...) Dag in dag uit lachen ze om mij, iedereen bespot mij' – maar eveneens het zoete van het thuiskomen: 'Maar de HEER staat mij ter zijde als een machtig krijgsman.' Later zal Bonhoeffer de metafoor uitwerken: 'U, U bent begonnen. U hebt mij achternagezeten; U hebt mij verlost en het hoofd op hol gebracht.'

Goed kijken naar je eigen ervaring en bekeringsverhalen helpt je te ontdekken waar je schroom en verlegenheid vandaan komen. Vuur en zoete vervoering, een stem, een blikseminslag, de wereld van buitenaf zien, als vanuit een volgend leven – het hoort er allemaal bij. Maar waarom vind ik slechts een paar van die bekeringsverhalen zo indrukwekkend, en de meeste gewoon niet te pruimen? Komt dat doordat de meeste niets méér te melden hebben dan de zoete vervoering van het zelf? Verhalen waarin niets op het spel staat dan de eigen status, waarin bekering een eindstation, een soort diploma en niet het begin van een nieuwe weg is. Bekering als trampoline naar zelfvervolmaking, en niet het moeizaam zoeken en tasten op de weg der gerechtigheid. Is in de christelijke traditie bekering tot de Ander niet ook altijd het begin van een nieuwe weg naar anderen toe, omwille van anderen? Bekering als hard werken, vechten om je gevoeligheid niet te verliezen, terughal, stilte, twijfel – zo heeft in ieder geval Jeremia zijn bekering beschreven. Zo beschrijft ook Bonhoeffer wat bekering is: 'Duizenden gemeenteleden en dominees in ons land lopen gevaar onderdrukt en vervolgd te worden vanwege hun getuigenis voor de waarheid. Zij hebben deze weg niet uit eigendunk of eigenmachtigheid gekozen; ze hadden geen andere keus. Vaak tegen hun wil, tegen hun vlees en bloed – omdat God hun te machtig was geworden, omdat ze God niet konden weerstaan.' Ja, daarin heeft Bonhoeffer gelijk, met dit soort 'weergekeerden, gekeerden, omgekeerden' zijn de machten nog niet klaar.

Hemelvaart

Op het schilderij 'Hemelvaart' van Bagong Kussudiardja (Indonesië, olieverf op linnen) lijkt Jezus Christus tegen het gewelf van de hemel aan te dansen. Slechts gekleed in een gerafelde lendendoek die stijf staat van de viezigheid, is zijn lichaam vervuld van een zeldzame lichtheid en lichtintensiteit. Zijn voeten heeft Hij gekruist, terwijl zijn benen een ovaal vormen. Zijn armen houdt Hij opgeheven in de houding van iemand die aan het bidden is, de handpalmen naar de hemel gekeerd. Doordat Hij zijn hoofd in zijn nek houdt en Hij zijn gezicht heeft toegewend naar de hemel, is het onmogelijk een duidelijke indruk te krijgen van zijn gelaatstreken. Zijn licht naar rechts gebogen lichaam zweeft als het ware door de afbeelding. Dit effect wordt versterkt door de eveneens van links naar rechts vliegende feniks. Tegelijkertijd geeft de elegante witgrijze verentooi die de achtergrond van dit alles vormt, structuur aan het geheel. De gracieuze boog in de lange hals van de vogel volgt de lichaamshouding van de dansende Christus. De kosmische danser keert terug naar zijn eigen huis in het heelal. De nieuwe schepping van de wereld in Jezus Christus is zojuist begonnen.

— Volker Küster

uit het Duits vertaald door Freek Bakker

Bagong Kussudiardja (1928-2004) was niet alleen een batikkunstenaar en schilder; als bekend choreograaf leidde hij in Yogyakarta ook een eigen dansschool. Christelijke motieven vormen slechts een klein onderdeel van zijn rijke oeuvre.





Kerken tegen 'kleine wapens'

Handel in, en misbruik van wapens zorgen voor onnoemelijk veel leed en ontnemen vele burgers het leven. Het onderwerp komt aan de orde in een vergadering van de Verenigde Naties, eind juni, begin juli. Van allerlei kanten, ook vanuit de kerken, wordt campagne gevoerd, de *control arms campaign*, om de internationale regels voor de wapenhandel aangescherpt te krijgen, zodat kan worden voorkomen dat wapens in verkeerde handen vallen of voor verkeerde doeleinden worden gebruikt. Een van de initiatiefnemers voor een internationaal wapenverdrag is Nobelprijswinnaar aartsbisschop Desmond Tutu. Ze krijgen de volle steun van de Wereldraad van Kerken en van het Vaticaan.

In Nederland trekken Pax Christi, Amnesty International, Oxfam Novib en Unicef de kar. Ze hebben de Nederlandse overheid opgeroepen zich actief in te zetten voor het verbeteren van de controle op de wapenhandel, inclusief de controle op het Nederlands wapenexportbeleid. Hoewel de Nederlandse regering zich de laatste maanden positief heeft uitgesproken over een dergelijk verdrag, is de inzet daarbij ongeveer gebleven. Het kabinet lijkt voorstander

van niet-bindende afspraken tussen staten over onder meer de wapenhandel, maar dat is naar de mening van Pax Christi en anderen niet voldoende. De Raad van Kerken heeft zich uitgesproken, de Nederlandse bisschoppen beraden zich op een reactie naar minister-president Balkenende. Ook gemeenten en parochies worden opgeroepen de campagne te steunen.

Volgens schattingen van de Verenigde Naties circuleren er zo'n zeshonderdduizend kleine wapens in de wereld, en die veroorzaken jaarlijks meer dan een half miljoen dodelijke slachtoffers. Van de 49 grote conflicten in de jaren negentig werden er 47 uitgevochten met kleine wapens. Van de armste 34 landen ter wereld zijn er ook nu 22 op een of andere manier betrokken bij conflicten waarin ze worden gebruikt. Kleine wapens zijn volgens de Verenigde Naties ook de voornaamste oorzaak van honger en geweld in de (Derde) Wereld. Want niet alleen zijn er door wapengeweld jaarlijks een half miljoen dodelijke slachtoffers, maar op elk dodelijk slachtoffer, zo wordt geschat, zijn er ook nog zeker twee zwaargewonden. En het zijn bijna altijd jonge mensen in de kracht van het leven, die eigenlijk een belangrijke rol hadden kun-

nen en moeten spelen bij de vooruitgang en de ontwikkeling van een land.

Pax Christi en IKV samen verder

De leden van Pax Christi, katholieken die van vrede werk willen maken, en het Interkerkelijk Vredesberaad (IKV), een beraad van verschillende kerken, hebben besloten de krachten te bundelen. De twee vredesbewegingen gaan hun werkorganisaties samenvoegen in een nieuwe stichting. Vanaf 1 januari 2007 gaan ze ook het leeuwendeel van hun werk onder één directie, één raad van toezicht en vanuit één kantoor (in Utrecht) uitvoeren. Beide organisaties blijven wel bestaan en ook activiteiten onder eigen vlag uitvoeren. Wat ze al samen deden, en wat ook niet verandert, is de Vredesweek, die dit jaar van 16 tot en met 24 september plaatsvindt.

Voedselbanken

Ze schieten als paddestoelen uit de grond, de voedselbanken in Nederland. En dat omdat er ook in ons rijke land steeds meer mensen en gezinnen zijn waar de eindjes niet meer aan elkaar geknoopt kunnen worden. De Derde Wereld in Nederland dus. In Nederland werd de eerste voedselbank opgezet in 2001 in Rotterdam, en dat initiatief werd daarna overgenomen in andere steden en regio's. Inmiddels zijn er, verspreid over Nederland, meer dan vijftien voedselbanken, die zich verenigd hebben in Voedselbank Nederland. Daarnaast zijn er tal van andere soortgelijke initiatieven ontstaan. Inmiddels gaat het om ongeveer vijftig projecten, en dat aantal groeit nog steeds.

Informatie daarover stond kortgeleden in het december-themanummer van *Vliegers*, het bulletin van de vereniging Urban Mission in Nederland en België. *Vliegers* is te bestellen via bidriessen@hetnet.nl.

Eerbetoon Hans Brenninkmeijer

In Zuid-Afrika verscheen kortgeleden een boek over de Nederlandse missionaris Hans Brenninkmeijer. De titel ervan is *The Bridge Builder*, de bruggenbouwer. De dominicaan vertrok eind jaren vijftig als missionaris naar Zuid-Afrika. Hij leidde er de dominicaanse gemeenschap en werd er in 1977 bisschop van Kroonstad. Als lid van de bisschoppenconferentie heeft hij een belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling van de katholieke kerk in dat land en in de strijd voor gerechtigheid van de zwarte Zuid-Afrikanen. Bisschop Brenninkmeijer stierf in 2003 aan kanker. Aan het boek werkten veel van zijn vrienden mee. De redactie van het boek was in handen van Philippe Denis en Kees Keijsper, en het is uitgegeven door Cluster Publications in Pietermaritzburg, Zuid-Afrika.

Encycliciek

Hulpinstellingen van katholieke signatuur moeten zich meer laten leiden door liefde, zo vindt de aartsbisschop die de pauselijke raad *Cor Unum* voorziet. *Cor Unum* is de Vaticaanse organisatie voor caritas en ontwikkelingssamenwerking. Katholieke organisaties moeten zich onderscheiden door hun evangelische inspiratie en geloof, en zich niet laten leiden door 'wereldse ideologieën'. De katholieke organisaties

voor caritas en ontwikkelingssamenwerking doen dat ook, laat *Cordaid* weten. De inspiratiebron voor het werk is het katholieke denken zoals dat in de sociale leer van de kerk is geformuleerd: respect voor het leven, solidariteit met de medemens, rechtvaardigheid en zorg voor de schepping.

Franciscus Xaverius

Het jaar 2006 is voor veel katholieke kerken in Azië een jubileumjaar. Op 7 april 1506, vijfhonderd jaar geleden, werd Franciscus Xaverius in het Spaanse Baskenland geboren. Hij bracht het katholicisme naar Azië, tot in Japan. De festiviteiten zijn al op 3 december vorig jaar begonnen, de sterfdag van de heilige. Bij zijn schrijn in Goa (India) komen al het hele jaar duizenden pelgrims, katholieken en niet-katholieken. Ook in Japan vieren de katholieken zijn geboortedag met allerlei evenementen. Franciscus, een van de gezellen van Ignatius van Loyola, werd door hem op missiereis gestuurd naar het (kort tevoren door Vasco da Gama ontdekte) India. Hij stichtte er verschillende kerkgemeenschappen. Via Indonesië kwam hij in 1549 in Japan, waar hij twee jaar verbleef. Op reis naar zijn volgende reisdoel, China, stierf hij in 1552. In 1622 werd hij heilig verklaard. Franciscus Xaverius is in de rooms-katholieke kerk een van de patronen van de missie.

Kinderen in de knel

Ruim achthonderd zestig miljoen kinderen ter wereld leven aan de afgrond van de samenleving en zijn slachtoffer van verschillende vormen

van ellende en misbruik. Dat zijn de schokkende cijfers van een Vaticaans onderzoeksbureau, die gepubliceerd werden in het rapport *Herod – The killing of the innocent continues* (Herodes – de moord op onschuldige kinderen gaat door). Wereldwijd werken tweehonderdelf miljoen kinderen tussen de vijf en veertien jaar; honderdzeventien miljoen van hen werken onder gevaarlijke omstandigheden, honderdtwintig miljoen fulltime. De meeste kinderarbeid is te vinden in Azië. Belangrijke oorzaak van dit probleem is onder meer dat meer dan vijftig miljoen kinderen op papier niet eens bestaan. Ze worden niet geregistreerd wanneer ze geboren worden.

Volgens schattingen zijn er ongeveer driehonderdduizend kindsoldaten, die gedwongen worden te strijden. Dat gebeurt in meer dan veertig landen. Een groot deel van hen is tussen de tien en veertien jaar. Ruim twintig miljoen kinderen leven in vluchtelingenkampen, en er zijn over de hele wereld zo'n honderdtwintig miljoen straatkinderen, de helft in Latijns-Amerika. Velen van hen zijn slachtoffer van geweld, seksueel misbruik of drugs. Ze komen vaak uit ontworpen families en wonen in sloppenwijken. Vaak zijn ze tussen de vijf en zestien jaar oud. Veelal lijken het alleen jongens, maar dat komt doordat meisjes veel minder zichtbaar zijn. Die worden vaker gedwongen te werken in de huishouding of de prostitutie.

Volgens het Vaticaan worden ongeveer vier miljoen meisjes op een of andere manier verhandeld. Ook worden zij vaak gedwongen uitgehuwelijkt op zeer jonge leeftijd. Twee

derde van de kinderen die niet naar school gaan, zijn dan ook meisjes. Dit leidt tot analfabetisme op latere leeftijd. Op dit moment kunnen zeshonderd miljoen meisjes niet lezen of schrijven. Andere tragedies waarvan kinderen het slachtoffer zijn, zijn honger en AIDS. In 2005 stierven drie miljoen mensen aan AIDS, vijfhonderdduizend van hen waren kinderen. Honger was de doodsoorzaak van elf miljoen kinderen onder de vijf jaar.

Mondialisering jaarthema arbeidspastoraat

De nieuwe jaarbrochure van het arbeidspastoraat (DISK) kreeg de titel *De wereld wordt kleiner – denk ruim*. Het steeds meer wereldwijd worden van de economie is een uitdaging voor missie en zending in Nederland, ook een uitdaging aan de wereld van de arbeid. De mondiale economie is immers niet alleen een economie van de rijken in de wereld, maar ook een economie van de rijken in de rijke landen. Het boekje bestaat uit drie delen. Allereerst informatie. Die is vooral afkomstig uit een verklaring van reformatorische kerken die in 2004 in Accra (Ghana) bijeenkwamen over geloven en economie, gerechtigheid dus. De kerken uit het Zuiden hebben daar luid en duidelijk laten horen hoe hun mensen lijden onder de economische mondialisering. En vooral ook aangegeven wat er vanuit de bijbelse verbondsgedachte veranderen moet; en dat liegt er niet om. Voor de verwerking zijn er gespreksvragen. Het tweede deel bestaat uit bouwstenen voor liturgie: een preekschets, gebeden, liederen

enzovoort, te gebruiken voor de (katholieke) Zondag van de Arbeid en de (protestantse) bid- en dankdagen voor gewas en arbeid. Voor wie met kinderen en jongeren met dit thema aan de slag wil, zijn er handvatten in deel drie. Meer informatie over het thema, websites, boeken enzovoort is te vinden in het vierde deel, en de volledige Accra-verklaring in het vijfde.

Allochtone rooms-katholieken

De groeiende rooms-katholieke parochies van alloctonen in Nederland moeten voorgangers uit hun midden voortbrengen. Zowel priesters uit de landen van herkomst als teruggekeerde Nederlandse missionarissen die hun taal en cultuur kennen, zijn steeds moeilijker te vinden. Dat zeiden de schrijvers van het boek *Een gebedshuis voor alle volken* bij de presentatie in maart van dit jaar. Nederland telt naar schatting achthonderdduizend allochtone christenen, onder wie ook een groot aantal katholieken. Nu al bezoekt in Amsterdam meer dan een kwart van de katholieke kerkbezoekers op zondag een viering van een alloctonengemeenschap. Ze zijn vaak georganiseerd naar taal (Spaans of Engels) of naar land van herkomst (Indonesië, Polen, Vietnam). Het is volgens de onderzoekers van belang dat in eigen kring reclame wordt gemaakt voor kerkelijke beroepen. Met eigen voorgangers kan ook bijgedragen worden aan een meer 'interculturele kerk'. *Een gebedshuis voor alle volken* verscheen bij Boekencentrum in Zoetermeer.

Vietnam

Voor het eerst sinds vele jaren heeft een bestuurder van de franciscanen in Rome zijn medebroeders in Vietnam mogen bezoeken. Dat gebeurde afgelopen februari door minister-generaal José Rodríguez Carballo. De franciscaanse provincie in Vietnam werd zevenenzeventig jaar geleden opgericht en telt nu honderdwtintig minderbroeders franciscanen. Ongeveer zeventig jonge Vietnamezen zijn met een opleiding bezig. Pater Carballo bezocht ook de twee klooster-gemeenschappen van zusters clarissen in het land.

Water belangrijk voor vrede

Voorafgaand aan het Wereld Water Forum in maart in Mexico heeft het Vaticaan een document uitgebracht waarin wordt gesproken over water als 'essentieel, onvervangbaar element om de voortgang van het leven te garanderen'. De toegang tot veilig water is een mensenrecht, aldus het document. 'Als geschenk van God is water een vitaal element dat essentieel is om te overleven, en daarom heeft iedereen er recht op.' Het document, in feite een update van een in 2003 verschenen verklaring, heet in het Engels *Water, an Essential Element for life*.

Juist omdat schoon water van levensbelang is, is het ook een belangrijke factor voor vrede in de wereld, vindt het Vaticaan. Het verwacht dat de toegang tot water echter ook steeds meer een bron van conflicten vormt. Regeringen en internationale organisaties zullen daarom hun inspanningen moeten vergroten om ervoor te zorgen dat iedereen toegang heeft tot

schoon water. Ook de prijs van het water speelt hierbij een belangrijke rol. Nu is het zo dat mensen die in armoede leven, vaak meer moeten betalen voor drinkwater en sanitaire voorzieningen dan mensen in meer welvarende gebieden.

— Zenit

Arnulf Camps overleden

Zondag 5 maart overleed pater Arnulf Camps o.f.m. op 81-jarige leeftijd. Arnulf Camps, voor zijn familie altijd Pièrre gebleven, maar voor de franciscaner minderbroeders en de buitenwacht Arnulf, werd geboren in 1925 in Eindhoven. Na het gymnasium bij de augustijnen in Eindhoven trad hij onverwacht in bij de franciscanen. Hij studeerde theologie in Weert en Fribourg, waar hij in 1957 promoveerde op de delegatie van de jezuïeten aan het Mogoel-hof. In de marge van dat onderzoek ontdekte hij in 1967 een oudste westerse grammatica van het Sanskriet en andere manuscripten van Heinrich Roth. Arnulf Camps was van 1957 tot 1961 hoogleraar missiologie en islamologie in Karachi, en later hoogleraar aan de universiteit in Nijmegen, nu de Radboud Universiteit, tot zijn emeritaat in 1990.

In de tweede helft van de vorige eeuw speelde hij een belangrijke rol in het denken over missie en zending in Nederland en internationaal. Hij zag missie niet als bekering, maar in de vorm van interreligieuze dialoog, en was daarmee zijn tijd vooruit. In 1973 was hij (in Driebergen) de stuwende kracht achter de oprichting van de International Association of Mission Studies (IAMS), waarvan hij van 1974

tot 1978 ook de eerste algemeen voorzitter was. Hij stond mede aan de wieg van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO), waarvan hij van 1981 tot 1991 ook voorzitter van het dagelijks bestuur was. Hij was, tot de ontbinding in januari 2005, voorzitter van de landelijke stuurgroep interreligieuze dialoog van Cura Migratorum, het katholieke vreemdelingenpastoraat. Ook in deze functie pleitte hij voor dialoog tussen moslims en christenen, zowel aan de basis, in de woonwijken, als tussen theologen. Vele jaren was hij tevens lid van de redactie van *Wereld en Zending*.

Zowel oecumenisch als binnen zijn eigen katholieke wereld was hij een krachtig organisator met een groot netwerk. Goedmoedig, maar, als het even kon, ook snel en doortastend, zonder al te lang vergaderen. En altijd met een pittige grap op het einde of bij moeilijke ogenblikken. Hij hield van het kleine detail in kerkhistorisch onderzoek, vooral naar de Aziatische geschiedenis, maar pleitte daarnaast ook voor de grote lijnen van de interreligieuze dialoog en het verlaten van een westerse superieurokoloniale houding. Wij houden hem in gedachten als een onvervaarde, communicatieve broeder van Franciscus.

— JB/KS

Sleutels tot vermindering armoede

Er zijn drie 'sleutels' om te komen tot uitroeiing van de armoede: verbetering van de handelscondities, verdubbeling van de ontwikkelingshulp en kwijschelding van de schuldenlast van de armste landen. Dat zei

monseigneur Migliore in een pleidooi tijdens een bijeenkomst van de Commissie voor Sociale Ontwikkeling van de Verenigde Naties. Hij riep daarbij de internationale gemeenschap op de belofte na te komen wereldwijd de armoede uit te roeien. De commissie was bijeen om de resultaten van het eerste decennium tot uitroeiing van de armoede (1997-2006) te evalueren. Hoewel wereldwijd het aantal mensen dat onder de vastgestelde armoedegrens leeft, in de periode van 1981 tot 2001 is gedaald van veertig naar eenentwintig procent, leven nog te veel mensen in grote armoede. Vooral in Afrika ten zuiden van de Sahara is nauwelijks vooruitgang te zien. Sterker nog: het aantal Afrikanen dat moet leven van minder dan één dollar per dag, is sinds 1980 bijna verdubbeld, van 165 naar 315 miljoen. Halvering van de extreme armoede in 2015 is een van de acht millenniumdoelstellingen.

PKN-voorman heeft weer meer vertrouwen in katholieke kerk

Naar aanleiding van de eerste bijeenkomst op weg naar de derde Europese Oecumenische Assemblee (Sibiu 2007) zei PKN-voorman Bas Plaisier dat duidelijke signalen dat de rooms-katholieke kerkleiding de oecumene belangrijk vindt, hem optimistischer hebben gestemd dan voorheen. Na een ontmoeting met paus Benedictus XVI concludeerde Plaisier: 'De oecumene wordt vanuit Rome duidelijk gestimuleerd.' In de afgelopen jaren had Plaisier, net als protestantse collega's in andere Europese landen, het gevoel dat de oecumene 'in het slop' was geraakt.

Vooral het document *Dominus Iesus* uit 2000, waarin het Vaticaan de visie van de rooms-katholieke kerk bekrachtigt dat de protestantse kerken geen echte kerken zijn, had hem onaangenaam getroffen. De krachtige steun voor de oecumene uit Rome heeft hem nu 'met enige hoop vervuld' dat meer samenwerking, onder meer in missionair en diaconaal werk, mogelijk is.

De Europese Oecumenische Assemblée is een initiatief van de Conferentie van Europese Kerken (KEK; Plaisier is lid van het algemeen bestuur ervan) en de Raad van Europese Bisschoppenconferenties (CCEE). Het thema is: 'Het licht van Christus schijnt over allen. Hoop voor vernieuwing en eenheid in Europa'. Lees verder op de website www.eea3.org.

— ANP / Zenit

Fusie gereformeerde organen

De Reformed Ecumenical Council (REC) en de World Alliance of Reformed Churches (WARC) gaan fuseren tot een nieuw orgaan, de World Reformed Communion (WRC). De fusie werd 2 februari aangekondigd in een gemeenschappelijk schrijven van Clifton Kirkpatrick, voorzitter van de WARC, en Douwe Visser, voorzitter van de REC. Beide kerkleiders schrijven dat de fusie een zegen zal zijn voor de hele oecumenische beweging en de verzoening in de wereld. De twee organisaties zijn samen goed voor meer dan tachtig miljoen protestanten wereldwijd. De WARC, met de hoofdzetel in Genève, vertegenwoordigt vijfenzeventig miljoen christenen uit honderdzeven landen. De REC, gevestigd in het

Amerikaanse Michigan, vertegenwoordigt twaalf miljoen mensen in veertig kerken. Ook kerken die nog geen lid zijn van een van de organisaties, maar wel de principes onderschrijven, worden uitgenodigd zich aan te sluiten.

— *Nieuwsbrief Kerknet Vlaanderen*

Ook christelijke minderheden boeten voor spotprenten

Als reactie op de publicatie van spotprenten van de islamitische profeet Mohammed moeten in tal van landen de christelijke lokale minderheden het ontgelden. In Indonesië, waar overigens vaker kerken worden aangevallen door extremisten, zijn in de afgelopen tijd christenen het mikpunt geweest van gewelddadig protest. Ook in Pakistan, Libanon en de Palestijnse gebieden vrezen de christelijke minderheden voor wraakacties van opgehitste moslims. In Beiroet werd een kerk met stenen bekogeld, en werden traditionele Mariabeelden langs de weg vernield en gebouwen in een christelijke wijk bestormd. Op 29 januari kwamen bij zes bomaanslagen op Iraakse kerken drie mensen om het leven, twee moslims en één christen. Veel christenen in Irak vermoeden dat de aanslagen zijn gepleegd naar aanleiding van de spotprenten over de profeet Mohammed.

— rknieuws.net/katholieknederland.nl

Syrisch-orthodoxe kerk vraagt erkenning aan in België

De Syrisch-orthodoxe Kerk in België (Syrisch-orthodoxe Kerk van Antiochië) heeft een aanvraag tot erkenning als religie ingediend. Dat meldt

het christelijke opinieweekblad *Tertio*. In België zijn de katholieke, protestantse, anglicaanse, joodse, islamitische en orthodoxe eredienst officieel erkend. De vertegenwoordiging van de orthodoxe eredienst wordt behartigd door de Grieks-orthodoxe metropoliet van België, monseigneur Panteleimon. Onder de orthodoxe eredienst ressorteren Russisch-orthodoxen, Roemeens-orthodoxen enzovoort, allen zogeheten oosters-orthodoxen. De Syrisch-orthodoxen zijn echter oriëntaals-orthodoxen, een van de redenen waarom ze een eigen erkenning nastreven.

Een officiële erkenning door de staat maakt middelen vrij voor de salarissen van geestelijken en voor het aanstellen van godsdienstleraren. De aanvraag tot erkenning van een religie zet een lange procedure in gang.

— *rknieuws.net / Tertio*

Commissie over statuut katholieken in Griekenland

De Griekse president Carolos Papoulias heeft in januari gesproken met paus Benedictus XVI en met de Vaticaanse staatssecretaris kardinaal Sodano. Naar verluidt komt er een bilaterale commissie die het juridisch statuut van de katholieken in Griekenland gaat bestuderen. Griekse katholieken hebben in het verleden al herhaaldelijk geprotesteerd tegen de discriminatie waarvan zij het slachtoffer zijn. In Griekenland is meer dan vijftien procent van de bevolking orthodox. De orthodoxe kerk in Griekenland is almachtig. In de Griekse kerk zijn tot in de hoogste regionen traditionele antirooms-katholieke tendensen sterk vertegen-

woordigd. De betrekkingen met Rome zijn verbeterd sinds het historische bezoek van Johannes Paulus II aan Athene in mei 2001, toen hij vergiffenis vroeg voor het onrecht dat de orthodoxen was aangedaan.

— *rknieuws.net*

Oecumenische reizen

De Stichting Oecumenische Ontmoetingen Rotterdam organiseert in 2006 diverse groepsreizen. De reizen gaan naar Libanon, orthodox Oost-Europa en door Egypte en Jordanië. Overal worden kerken, kloosters en musea bezichtigd. In maart en november staan twee weekenden naar de abdij van Chevetogne op de agenda. In april wordt verder nog een vijfdaagse groepsreis georganiseerd voor niet-jongeren naar de oecumenische kloostergemeenschap van Taizé. Lees verder op de website www.oecumont.nl.

Laatste kans: 'De Bijbel nu'

'De Bijbel nu' is een multimediale presentatie die laat zien dat de inhoud van het boek veel meer om ons heen is dan we in eerste instantie wellicht denken. Ons hele leven kunnen we ermee in aanraking komen. 'De Bijbel nu' is een mix van beelden, teksten, geluid en muziek, in een theateropstelling gedurende 25 minuten op een groot aantal schermen geprojecteerd. De presentatie is nog tot 16 juli 2006 te zien in het Bijbels Museum, Herengracht 366-368, Amsterdam, (020) 624 24 36.

SKKN luidt noodklok

Duizenden kunstschaten in Nederlandse kerken en kloosters komen in

gevaar doordat de organisatie die de kunst registreert, de Stichting Kerkelijk Kunstbezit in Nederland (SKKN), vanaf 2008 geen subsidie meer krijgt van het rijk. De stichting krijgt subsidie van het ministerie van onderwijs, cultuur en wetenschappen, waarmee zestig procent van de kosten van onderzoek en archivering wordt betaald. De SKKN brengt namens overheid en kerken het Nederlandse kunst- en cultuurbezit van onder meer rooms-katholieke en protestantse kerken in kaart, zodat dit als 'nationaal cultuurbezit' niet verloren gaat. Zij begon daarmee in 1977, en heeft in ruim vierenhalfduizend kerkgebouwen in totaal 155.000 kunstobjecten geïnventariseerd. Directeur Mart van der Sterre vreest vooral voor protestantse kerken. 'Waar de rooms-katholieken en de oud-katholieken een duidelijk beleid hebben voor het in kaart brengen van kerkelijk erfgoed, ontbreekt dat bij de protestanten. Die denken allemaal dat zij toch niets van waarde bezitten, maar dat is onzin. Ook daar komen we eeuwenoude avondmaalsstellen tegen, waarvan de koster op het punt staat de kan in de prullenbak te gooien "omdat hij lekt".'

— *Nederlands Dagblad*

Turkse christenen en de Europese Unie

In de positie van christelijke minderheden in Turkije is enige vooruitgang opgetreden, mede als gevolg van de toenadering die het land zoekt met de Europese Unie over toetreding.

Maar dit proces is erg kwetsbaar. Dat bleek op de studiedag van de Katholieke Vereniging voor Oecumene over Turkije en de Europese Unie vanuit het perspectief van de christelijke minderheden. Volgens drs. Shukri Demir is er in Turkije enige vooruitgang te bespeuren als het om vrijheid van meningsuiting en godsdienst gaat, alsook om de rechten van minderheden in het land. Demir is Syrisch-orthodox en vluchtte in 1980 met zijn ouders naar Nederland, waar hij nu een studie politicologie en geneeskunde afrondt. 'Ik denk dat een voortgaande dialoog tussen Turkije en de Europese Unie goed is voor de christelijke minderheden. Daarbij is het belangrijk dat die minderheden zelf actief bij de dialoog betrokken worden.' Dr. Gerrit Steunebrink, docent godsdienst- en cultuurfilosofie aan de Radboud Universiteit in Nijmegen, vernam bij een audiëntie bij de in Istanbul zetelende Grieks-orthodoxe oecumenisch patriarch Bartholomeos dat deze absoluut vóór toetreding van Turkije tot de Europese Unie is. 'En hij zei dat bij een afwijzing van Turkije de repercussies niet te overzien zijn, al helemaal niet als die afwijzing geschiedt vanwege het islamitische karakter van het land.' Bij repercussies denkt Steunebrink aan het tot stilstand komen van het in Turkije gaande zijnde moderniseringsproces, het onder grote druk komen te staan van het Turkse seculiere staatsbestel en het ter discussie stellen van het Turkse NAVO-lidmaatschap.

— *Nederlands Dagblad*

Roelf Haan, *Economie van de eerbied. Kanttekeningen bij het bijbels spreken over geld en goed*, Zoetermeer: Meinema/Oikos/Solidaridad, 2005, 191 bladzijden, ISBN 90-211-4069-1, € 14,50

Mondialisering staat op de kerkelijke agenda en daarmee ook de vragen van geloof en economie, die daarmee onlosmakelijk verbonden zijn. Wie zich, individueel en in groepsverband, fundamenteeler wil bezinnen op deze vragen, doet er goed aan het boek over de 'economie van de eerbied' van de hand van Roelf Haan ter hand te nemen. De auteur is econoom en 'leken-theoloog' met een protestantse achtergrond (het boekje is voor een deel uit preken ontstaan). Het betreft een uitgebreide heruitgave van een gelijknamige publicatie uit 1985, waarvan ook een Engelse vertaling verscheen.

Steeds vanuit een aantal bijbelteksten belicht de auteur in korte stukken van ongeveer zes bladzijden vragen van geloof en economie. De eerste veertien hoofdstukken komen uit de eerdere publicatie en zijn heel licht bewerkt. Daardoor vinden we er veel voorbeelden in uit de jaren zeventig en tachtig, mede gestempeld door Haans docentschap in Buenos Aires. Dat is echter geen onoverkomelijk bezwaar, omdat veel voorbeelden helaas nog actueel zijn en omdat het geen afbreuk doet aan de inhoud van het betoog. De hoofdstukken vijftien tot en met eenentwintig zijn nieuw en gaan nadrukkelijk in op het huidige debat over globalisering.

Haan schreef geen systematische verhandeling, maar laat vanuit bijbelgedeelten zien welke fundamentele vragen en inzichten van geloof en ongelooft aan de orde zijn. Economische vragen zijn allereerst geestelijke vragen. Zo komt Haan tot een scherpe kritiek op het gangbare economisch denken. Dit richt zich op het eigenbelang en de middelen om dit zo efficiënt mogelijk te bereiken. De Bijbel gaat uit van andere waarden, zoals gerechtigheid, en redeneert vanuit de kwetsbare andere. 'Ben ik mijns broeders hoeder?', is de centrale vraag. In het hoofdstuk waarin de titel van het boek terugkomt, behandelt de auteur het vijfde gebod: 'Eer uw vader en uw moeder'. De economische betekenis hiervan is dat kwetsbare, economisch niet meer productieve mensen niet terzijde mogen worden gesteld, maar juist geacht moeten worden. Bijbels spreken over economie staat daarmee vaak tegenover modern economisch denken. In beschouwingen over de stad in de Bijbel laat Haan zien dat 'de stad' staat voor verabsolutering van macht en voor onderdrukking en uitbuiting. Haan is op grond hiervan kritisch over economische macht, maar, mede ingegeven door zijn Latijns-Amerikaanse ervaringen, ook over staatsbureaucratieën en militair-economische veiligheidssystemen. Zo exegetiserend en associërend komt Haan tot allerlei verrassende zienswijzen en peilingen van het tijdsgebeuren.

Mijn vragen betreffen onder meer de gehanteerde methode. Vanuit bijbelteksten springt de auteur over naar het heden door parallellen te laten zien tussen wat er in de Bijbel aan de orde komt en het heden. Soms zou je dan in de schakel van redeneringen een aantal analytische en argumentatieve tussenschakels meer willen zien om te kunnen beoordelen of de vergelijking zo opgaat als Haan suggereert. Een tweede vraag die ik heb, betreft de handelingsaanwijzingen. Het gaat Haan vooral om een 'omdenken', een nieuwe levenshouding vanuit het geloof. De handelingsmogelijkheden blijven daarmee op de achtergrond. We vinden onder meer een pleidooi voor de ontwikkeling van eerlijke, duurzame en milieuvriendelijke markten vanuit een ander besef van kosten. Maatschappelijk verantwoord ondernemen moet hierin een rol spelen. Dat Haan dit noemt, is niet toevallig. De organisatie waarvan hij voorzitter is, Solidaridad, is immers een van de pioniers in het opzetten van concrete activiteiten in dezen, zoals de Max Havelaar-koffie, de rechte banaan enzovoort. Zonder af te willen doen aan de waarde van deze activiteiten is exploratie van meer handelingsmogelijkheden echter noodzakelijk. Deze zouden zeker aan de orde moeten komen in het verdere gesprek nadat men de inspirerende inzichten van het boekje tot zich heeft genomen.

— Herman Noordegraaf

Russel Viljoen, *Jan Paerl, a Khoikhoi in Cape Colonial Society 1761-1851*, Leiden/Boston: Brill, 2006, ISBN 90-04-15093-5, 213 bladzijden, € 73,00.

Op basis van archieven van de Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) in Den Haag is uitgeverij Brill begonnen met de publicatie van een serie studies over de Nederlandse invloed op de geschiedenis van Azië en Zuid-Afrika. Het eerste deel, geschreven door de Zuid-Afrikaanse auteur Russel S. Viljoen, handelt over de Kaapse profeet Jan Paerl, een khoikhoi leider die een volksopstand organiseerde tegen de blanke trekboeren en vervolgens een onderkomen vond bij de daar gevestigde Zending van de Broedergemeente. Het betreft hier een proefschrift uit 2003, in Leiden verdedigd, dat nu in een prachtige Brill-editie is verschenen.

De eerste betekenis van het boek is dat het inzicht geeft in de manier waarop de eerste VOC-handelaren en scheepvaarders in 1652 op weg naar Batavia vanuit hun steunpunt in de Kaap contact zochten met de zwarte bevolking. Dat waren de zogenoemde Hottentotten (het woord betekent zo iets als stotteraar) of Khoikhoi, welvarende herdersgemeenschappen, die melk, kaas, vlees en huiden ruilden voor gereedschap, wapens en alcoholica. Naarmate er meer Nederlanders

en hugenoten binnenkwamen met belangstelling voor het boerenbedrijf, werden de Khoikhoi gaandeweg van hun weidegebieden verdrongen. Vervolgens zien we hen aan het werk als veeverzorgers in dienst van blanke boeren. Velen van hen stierven door besmetting met de pokken, en zij die overleefden, raakten verslaafd aan de drank of werden als slaaf verhandeld. Deze trend werd versterkt door de trek van boeren (trekboers) op zoek naar nieuw land, waarbij inheemse boeren, al dan niet met instemming van de plaatselijke overheid, van hun land werden gezet.

In die context schetst de auteur de geschiedenis van Jan Paerl, zoon van een Khoikhoi moeder en wellicht een Europese vader. Aan de hand van historische documenten en lokaal onderzoek brengt hij stap voor stap en zeer gedetailleerd de dramatische gebeurtenissen in beeld die zich omstreeks 1788 in Stellenbosch voltrokken. Jan Pearl profileert zich als profeet, genoemd 'Onze Lieven Heer', en geeft zich over aan apocalyptische voorspellingen. Daarmee moedigt hij zijn volgelingen aan hun blanke kleren en bezittingen te verbranden, hun vee af te slachten en in de bergen op een teken 'van boven' te wachten om de blanken van hun bezittingen te verjagen en in hun bloed te laten vergaan. Maar een aantal zich verdacht gedragende Khoikhoi wordt gearresteerd en slaat door; zo weet de blanke gemeenschap van Stellenbosch op het nippertje aan een slachting te ontkomen. De boosdoeners ontgaan hun straf niet, behalve Jan Paerl, die aan zijn belagers weet te ontkomen en zich anoniem te paard van het ene gebied naar het andere verplaatst. Wanneer men hem later op het spoor komt, volgt er evenwel geen veroordeling en treedt hij met zijn gezin in dienst van een blanke boer. Na het overlijden van zijn vrouw zoekt hij aansluiting bij de Broedergemeente, waar hij op hoge leeftijd als hooggewaardeerd gemeentelid overlijdt.

Uit het laatste feit valt op te maken dat de uit Nederland geïmporteerde en op zuivere rechtsbeginselen gebaseerde blanke rechtspraak in de Kaap in strafzaken milder oordeelde dan de lokale besturen van 'trekboeren' wenselijk en noodzakelijk achtten om hun gezag tegenover de zwarte gemeenschappen te tonen. Toch wordt dit element in dit boek onvoldoende met aanvullende informatie uitgediept. Een ander element dat in dit boek onderbelicht blijft, is de positie van Jan Paerl binnen de Broedergemeente. We zien weliswaar dat Paerl door de leiding van deze eerste missionaire gemeenschap in Zuid-Afrika wordt ingeschakeld voor een verkenningsstocht naar een nieuwe vestigingsplaats, maar de schrijver maakt niet duidelijk hoe Paerl binnen deze gemeenschap zijn idealen voor een rechtvaardige samenleving kwijt kan. Of zoekt Paerl, zoals de schrijver suggereert, zijn toevlucht tot 'de broeders' slechts om aan zijn blanke belagers te ontkomen? Uit de archieven van de Hernhutters valt op te maken dat de pioniers van

deze gemeenschap van het begin af aan sterk de zijde hebben gekozen van de achtergestelde Khoikhoi en veel aan hun geestelijke en maatschappelijke emancipatie hebben bijgedragen. Het lijkt dus aannemelijk dat Paerl zich volledig heeft weten te herkennen in de doelstellingen van deze gemeenschap, en met volle overtuiging aan het geestelijk leven van deze gemeenschap heeft deelgenomen. Met deze enkele kritische opmerkingen spreek ik graag mijn waardering uit voor dit zeer informatieve, helder gecomponeerde en met fraaie foto's en kaarten geïllustreerde geschrift.

— Jaap van Slageren

Jean Halpérin en Hans Ucko (redactie), *Worlds of Memory and Wisdom. Encounters of Jews and African Christians*, Genève: WCC Publications, 2005, ISBN 2-8254-1429-8, 180 bladzijden, € 16,00

In de jaren zeventig, tachtig en negentig van de vorige eeuw kwamen meer dan eens joden en Afrikaanse christenen bijeen om te spreken over de betekenis van sporen van een gezamenlijke joodse en Afrikaanse traditie voor de geschiedenis van de mensheid. Verslagen van deze bijeenkomsten, waarbij het Vaticaan en de Wereldraad van Kerken bij toebuurt betrokken waren, laten zien dat beide tradities kunnen putten uit een rijkdom aan oude volkswijsheid in de vorm van historische gebeurtenissen, verhalen en spreekwoorden om het leven gaande te houden, en tevens een grote erfenis aan scheppingsvoorstellen, die het mogelijk maakt een positieve visie op de geschiedenis te ontwikkelen. Een drietal bijeenkomsten, in Nairobi in 1986 en in Johannesburg en Yaoundé in 1995, werd belegd onder auspiciën van de Wereldraad van Kerken, de Continentale Raad van Afrikaanse Kerken en de afdeling Internationale Dialoog van het Joods Wereldcongres. In het geschrift *Worlds of Memory and Wisdom* kijken de joodse professor Jean Halpérin, lid van het Joods Wereldcongres, en de christen-jood Hans Ucko, secretaris van de afdeling Interreligieuze Ontmoeting en Dialoog van de Wereldraad, terug op deze drie ontmoetingen.

Deels vinden we in dit geschrift een herhaling van wat al eerder was vastgelegd in de conferentieverlagen. Maar naar aanleiding van wat in Johannesburg en Yaoundé naar voren was gebracht, zien wij de auteurs dieper ingaan op een aantal aspecten van de dialoog tussen jodendom en christelijk Afrika. Dat betreft bijvoorbeeld het aspect van onderdrukking, uitsluiting en discriminatie, waaronder zowel joden als Afrikanen geleden hebben. De genocide van Rwanda in 1994, het politiegeweld in Soweto tijdens de laatste fase van het Zuid-

Afrikaanse apartheidregime en vele andere gevallen van massale moordpartijen in Afrika zijn niet los te denken van de verschrikkingen van de Sjoa. De situatie van de joodse weeskinderen aan het einde van de Eerste Wereldoorlog achten zij vergelijkbaar met de vernietiging van sociale en familieverbanden in Afrika als gevolg van groot-schalig politiek geweld en de ziekte AIDS. Geïnspireerd door joods en Afrikaans gedachtegoed wijzen zij ook op ontwikkelingen die getuigen van een heilzame tegenbeweging. 'In de vitaliteit van de Afrikaanse religieuze erfenis, die wordt gevoed door het getuigenis van het Eerste en het Tweede Testament, schuilt de hoop op een vernieuwing van het volksleven en op herstel van geschonden familie-verhoudingen' (bladzijde 82).

In dit verband herinneren zij aan het joodse woord 'sjaloom' en het Zuid-Afrikaanse gezegde 'ubuntu', die beide eenheid, heelheid, vrede en vriendschap tot uitdrukking brengen. 'Sjaloom' en 'ubuntu' bieden ook perspectief om voorbij de dodelijke cyclus van geweld, lijden en haat te werken aan genezing en herstel via kleine stapjes op de weg van verzoening en vrede. Feitelijk is het zo 'dat, wanneer men het ge-laat van de ander uit het zicht verliest, woede het gevaar in zich draagt in afgodendienst te veranderen, tenzij men er met 'sjaloom' en 'ubuntu' in slaagt dit tij te keren' (bladzijde 124). Met deze visie geven de auteurs aan dat wij nog veel van de toekomstige dialoog tussen joden en Afrikaanse christenen mogen verwachten. Wellicht spreken zij met dit geschrift impliciet de behoefte uit aan een nieuwe conferentie om de joodse en de Afrikaanse gezichtspunten nog dichter bij elkaar te kunnen brengen en op elkaar af te stemmen.

— *Jaap van Slageren*

Swedish Missiological Themes 2005/5 heeft drie zeer uiteenlopende artikelen. De schepping en val van Adam in Bijbel en Koran worden vergeleken door Löfstedt. Naast veel overeenkomsten is de redding van de islamitische Adam door Gods vergeving (in tegenstelling tot de christelijke erfzonde) het grote verschil. Een historische studie gaat over de Dii in Noord-Kameroen. Het christendom kwam daar tussen 1934 en 1960, geholpen door lutheranen uit Noorwegen, in grote rivaliteit met de oprukkende islam. Ten slotte een bijdrage over jonge mensen in een megakerk in Costa Rica: in een onzekere maatschappij vinden jonge mensen daar steun bij elkaar, maar de groei van de neopinksterbeweging schijnt er uit te zijn.

— KS

In *Zeitschrift für Mission* 2005/4 heeft Olaf Schumann harde woorden voor protestantse leiders die 'in zichzelf verkramppt zijn' (*incurvatum in se ipso*), alleen de eigen traditie willen zien en de ogen sluiten voor de islamitische traditie. In deze tijd van verscherpte tegenstellingen is een kritische, maar vooral open houding ten opzichte van moslims nodig. Roland Thie schrijft over het probleem van te gemakkelijk behoren tot een geloofsgroep: hier een volkskerk in Tanzania. Detlef Blocher neemt de zendingsorganisaties zelf onder de loep en vergelijkt het personeelsbeleid van drie bewegingen. Hoe zit het met selectie, salaris, pensionering, vorming en dergelijke? Heel praktisch allemaal. Meer theologisch is K.C. Abraham over leven in een multireligieuze wereld. De verschillen die tot conflicten leiden, zijn bijna nooit de leerstelling, maar de sociale, en 'waar is waar de armen wat aan hebben'. Dat lijkt een rare definitie, maar wordt stevig onderbouwd.

— KS

Missio Apostolica. Journal of the Lutheran Society for Missiology 2005/2 wordt uitgegeven in Amerika en heeft onder meer een bijdrage over de specifieke wijze waarop lutheranen missie bedreven hebben: nogal piëtistisch, vrij van politiek, met veel gebed en Bijbel. Missie gaat vaak over de brengers, maar Kenneth Behnken geeft een mooi portret van de zoekers. Er zijn verscheidene bijbelstudies in dit nummer, waaronder een over Barnabas, Paulus en de synode van Jeruzalem waar zoveel vrijheid los van de joodse wet werd gegeven. Frederic Baue pleit voor een 'missionaris-minstreef', een artiest dus, die het geloof veel beter zou kunnen brengen dan de doorsnee zwoeger-missionaris.

— KS

Naar aanleiding van de veertigste verjaardag van de beëindiging van het Tweede Vaticaans Concilie zet Heribert Bettschneider in *Verbum-*

SVD 2005/2 de theologische discussie voort over enkele gevoelige kwesties betreffende de dialoog met de islam zoals die in enkele conciliedocumenten werden gepresenteerd: de theologische betekenis van de islam, de persoon van Jezus en de idee van de Drievuldigheid. Philip Gibbs van zijn kant gaat in op de dialoog van het christendom met de traditionele godsdiensten (*primal religions*). De ervaringen die hij heeft opgedaan in dialoogprogramma's in Papua New Guinea, interpreteert hij in het perspectief van Aloysius Pieris' helikoptertheorie omtrent kosmische en metakosmische religies: wanneer iemand zich bekeerd heeft van een kosmische naar een metakosmische religie, blijft hij toch in gesprek met zijn/haar kosmische godsdienst, want die zit in het bloed. Augustine Kanjamala reikt een bijbels model aan voor de inculturatie, opdracht voor elke lokale kerk. Hij presenteert daartoe de geschiedenis van het Oude Testament als een creatief project van inculturatie van het volk Gods door voortdurende conflicten en spanningen met andere volkeren heen. Verder zijn er drie bijdragen over de betekenis van het bekende Anthropos Instituut en het tijdschrift *Anthropos – Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde*, gesticht door P. Wilhelm Schmidt.

— JB

In *Verbum-SVD* 2005/3 levert Roman Malik een interessante analyse van de receptie die de besluiten van het Tweede Vaticaans Concilie – via omwegen en met een gevoelige vertraging – hebben gekend in de katholieke kerk in China. Van zijn kant heeft de Italiaanse missionaris Ennio Mantovani gemerkt dat de Maleisische mythologieën een evolutionistische tendens vertonen. In datzelfde perspectief probeert hij vervolgens de christelijke heilsboodschap te formuleren. Voor Thomas Malipurathu heeft missionaire dialoog een dimensie *ad extra* en een *ad intra*. De dialoog *ad extra*, met de niet-christelijke godsdiensten, behoort samen te gaan met de dialoog *ad intra* van de christelijke zendingsgemeenschap. Hij meent daarvan een illustratie te vinden in het Concilie van Jeruzalem.

— JB

In *Verbum-SVD* 2005/4 worden nog bijdragen gewijd aan de missionair belangrijke conciliedocumenten *Ad gentes* en *Lumen gentium* en de bijdrage daaraan van de Sociëteit van het Goddelijk Woord. Ook *Dignitatis humanae*, de verklaring over de godsdienstvrijheid, komt uitvoerig aan bod, in het artikel van Ferdinand Nwaigbo over democratie en godsdienstvrijheid in Nigeria. Voorwaar geen geringe opgave voor dit land: een multiculturele en multireligieuze samenleving met een nog jonge democratie en een groeiende invloed van de islam.

— JB

Nog verkrijgbare losse nummers

- 2006 | 1 Waarheidsaanspraken en
 tolerantie
2006 | 2 Bekering

Thema's van geplande nummers

- 2006 | 3 Christendom in Latijns-Amerika
2006 | 4 School – kerk – staat



Postbus 5018, 8260 GA Kampen,
fax +31 (0)38 331 17 76
e-mail abbonementen@kok.nl

Abbonementsprijzen

Nederland € 31,50 per jaar
België € 32,95 per jaar
landen buiten de Benelux € 38,00 per jaar

Losse nummers

€ 8,50 (exclusief verzendkosten)

Het abonnementsjaar loopt van januari tot en met december.

Abbonementen worden stilzwijgend verlengd, tenzij minimaal zes weken voor het einde van de abonnementsperiode een schriftelijke opzegging ontvangen is.

Adreswijzigingen graag drie weken vóór de ingangsdatum schriftelijk doorgeven.

BEKERING

Protest

Veel bekeringen tot de islam in het Westen lijken gemotiveerd te worden door diverse vormen van maatschappelijk protest en cultuurkritiek.

Henri Gooren

Identificatie

In de oplossing van het conflict tussen eigenliefde en naastenliefde identificeert de bekeerling zich met een machtige held wiens eigenschappen hij overneemt en opneemt in het eigen geweten.

Rein Nauta

Crisis

De specifieke dynamiek van bekering is dat biografische crisiservaringen die niet konden worden opgelost met andere, niet-religieuze middelen, nu symbolisch en ritueel kunnen worden gearticuleerd in een religieus raamwerk.

Monika Wohlrab-Sahr

Verandering

Binnen het Afrikaanse christendom heeft de overgang van de ene denominatie naar de andere ook een verandering van persoonlijke sociale status tot gevolg.

Cephas Omenyo