

**CHRISTENEN EN ANDERSGELOVIGEN  
VERHALEN UIT DE PRAKTIJK  
BIJDRAGEN UIT DE THEOLOGIE**

**Hendrik Kraemer 1888-1988  
Symposion te Oegstgeest**



**WERELD EN  
ZENDING  
1988/3**



# WERELD EN ZENDING

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

17e jaargang 1988 - 3  
ISSN 0165-988X

## Redactie

Voor Nederland:

*kernredactie*

drs. Rogier van Rossum, voorz.

drs. Jan Heijke, secr.

dr. Jaap van Slageren

drs. Jan Slomp

drs. Arie Kramer, eindred.

drs. Jerry Gort

dr. Henny Groenen

dr. Roelf Haan

drs. Berma Klein Goldewijk

dr. Jan van Lin

drs. Maria Martens

drs. Hans Schraevesande

drs. Gerard Siebert

dr. Evert Tuinstra

dr. Frans J. Verstraelen

drs. Jan Voshaar

Voor België:

Toon van Bijnen

dr. Huub R. Boudin

dr. Piet Bouman

drs. Jean Lefebvre

## Directie

J. Bergmans

H.A. van Dolderen

drs. H. Lems

W. Pepers

**Wereld en Zending verschijnt vier maal  
per jaar en wordt uitgegeven door  
de Nederlandse Missieraad (NMR)  
de Nederlandse Zendingsraad (NZR)**

*Druk:* Verhaak B.V., Grave

## Adres redactie

drs. A.J. Kramer

Parklaan 9

5211 JH 's-Hertogenbosch

tel. 073-136761

Voor toezending artikelen (in tweevoud)  
en boeken ter recensie

## Abonnementsprijs

f 35,- / Bfrs 650,- per jaar

Buiten Europa f 40,- / Bfrs 745,-

Studentenabonnement f 25,- / Bfrs 450,-

Losse nummers f 10,- / Bfrs 180,-

(incl. porto)

## Administratie voor Nederland

Prins Hendriklaan 37

1075 BA Amsterdam, tel. 020-717654

Voor opgave abonnementen, adreswijzigen.  
Losse nummers bestellen door  
overmaking van f 10,- op postgiro  
5635338 t.n.v. Wereld en Zending, Am-  
sterdam of telefonisch 020-717654

## Administratie voor België

CMI, Brialmontstraat 11/01

1030 Brussel, tel. 02/2192971

Voor opgave abonnementen en adres-  
wijzigingen. Losse nummers bestellen  
door overmaking van Bfrs 180,- op post-  
rekening 000-1036109-52 t.n.v. CMI,  
Brialmontstraat 11/01, Brussel of telefo-  
nisch 02-2192971

## Copyright

Overname van artikelen alleen met toe-  
stemming van de redactie en met bron-  
vermelding

**CHRISTENEN EN ANDERSGELOVIGEN  
VERHALEN UIT DE PRAKTIJK, BIJDRAGEN UIT DE THEOLOGIE**

<i>Arie Kramer</i>	Ten geleide	181
<i>Jan van Lin</i>	Christenen en hindoes. Ontmoeting bij een crematieplechtigheid	184
<i>Piet Reedijk</i>	Geen andere Naam, maar hoe spreken wij die uit	189
<i>Ton Storcken</i>	Christenen en moslims: een dialoog van erkenning en niet van bekering	194
<i>Jan Slomp</i>	Dialoog met andersgelovigen: bijbels-theologische onderbouwing in Nederland	203
<i>redactie</i>	Met onze vragen naar Hendrik Kraemer. Levensloop Hendrik Kraemer	206
<i>Jan van Butselaar</i>	Tambaram revisited. De betekenis van de wereldzendingconferentie van 1938 kritisch bekeken	207
<i>Armand Garon</i>	Missionum Magister. Leermeester van de zending/missie. Hendrik Kraemer 1888-1988	213
<i>Jan Slomp</i>	Kraemer en de dialoog met de Islam	222
<i>redactie</i>	Wereldculturen en wereldgodsdiensten. Hendrik Kraemer Symposium, Oegstgeest, juni 1988	228
<i>Dick Mulder</i>	De dialoog tussen culturen en godsdiensten. Kraemers bijdrage in het licht van latere ontwikkelingen	230
<i>S. Wesley Ariarajah</i>	Een christelijke minderheid in een niet-christelijke culturele en religieuze omgeving, vooral in de Derde Wereld	239
<i>Elisabeth Adler</i>	Een christelijke gemeenschap in een omgeving van post-christelijke ideologieën, vooral in de Tweede Wereld	247
<i>Cees van Peursen</i>	Een christelijke gemeenschap in een gesecculariseerde wereld, vooral in de Eerste Wereld. Naar een post-secular tijdperk	254
<i>Bert Hoedemaker</i>	Hendrik Kraemer in de spiegel van de actuele oecumenische discussie. Indrukken van het symposium te Oegstgeest	259
<i>K. Steenbrink, A. Wessels, A. van Dijk, R. Kranenburg, R. Kloppenburg, J. Kamstra</i>	Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialoog met de Islam, het Hindoeïsme en het Boeddhisme. Zes artikelen over drie boeken	265
	<b>KRONIEK</b>	
	Religie relevant? – Conferentie Boeddhisme en Christendom – Jaarverslagen NZR en NMR – Statuten NMR – Israël in missionair perspectief –	285
	<b>BOEKBESPREKINGEN</b>	288
	<b>ENGLISH SUMMARIES</b>	292

## Christenen en andersgelovigen, verhalen uit de praktijk en bijdragen uit de theologie

"*Overall waar wij heengaan, was God al eerder*". Deze zin zag ik in grote letters op een tentoonstelling over vijftig jaren missiewerk door een congregatie van katholieke zusters-religieuzen. Vijfentwintig jaren geleden bij hun zilveren jubileum zouden ze deze zin waarschijnlijk niet hebben bedacht en indien wel niet hebben durven gebruiken. Het denken over missie/zending is ingrijpend aan het veranderen. Je zou zeggen: missie/zendingswerkers worden bescheidener, God krijgt meer kansen.

"*Vandaar*", gezamenlijk zendingstijdschrift van de Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland en van de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk, schreef in januari over het werk van Corry Nicolai in Friesland, Met name over haar ontmoetingen met moslims. Zij zei, het niet meer haar taak te vinden om het Christendom als de enige ware godsdienst te presenteren. Er volgden vele reacties, abonnementsopzeggingen en brieven: "Met geloof in Allah kun je niet zalig worden..."

"*Christenen en andersgelovigen*", dit thema dringt zich alom steeds meer op vanuit de ervaringen om ons heen. Het is een uiterst gevoelig onderwerp. Terecht, want het raakt aan de teerste en diepste overtuiging van tallozen. Het behoort tot die zaken waarvan men zegt: ik wist het antwoord, totdat je mij er een vraag over stelde. Dit geldt uiteraard ook voor die andersgelovigen.

### Thema-nummer

Vrij kort na een gelijksoortig thema (1986, no.2, 'Doorbraak in denken over interreligieuze dialoog?') wijdt *Wereld en Zending* weer een nummer aan "*Christenen en andersgelovigen*". Daarvoor zijn meerdere redenen.

Honderd jaar geleden werd Hendrik Kraemer geboren. Dit kan aanleiding zijn, stil te staan bij diens invloedrijke visies, met name over de relatie tussen Christendom en Niet-Christelijke Godsdiensten. Vijftig jaar geleden publiceerde Kraemer zijn befaamde boek *The Christian Message in a Non-Christian World*, basismateriaal voor de derde Wereldzendingconferentie in Tambaram in India. Wie was Kraemer, wat waren zijn visies en natuurlijk vooral de vraag: wat kunnen wij vandaag van zijn visies nog gebruiken?

In Nederland en België ontmoeten op protestante en katholieke scholen duizenden christelijke en moslimse kinderen elkaar dagelijks. Moslimse ouders mogen terecht voor hun kinderen op deze confessionele scholen, "waar over God wordt gepraat", levensbeschouwelijke vorming verwachten. Daaromheen klemmen in toenemende mate de vragen bij leerkrachten, ouders en besturen en verschijnen gelukkig ook vele nota's, brochures, lesmaterialen en boeken.

Na het vermelde, meer theoretische nummer over "de interreligieuze dialoog" werd de redactie zich er eens te meer bewust van, dat de invalshoek vanuit praktische ervaringen onmisbaar is. "Geloofsontmoeting gaat ver uit boven het niveau van wetenschap", schrijft een wetenschapper in dit nummer. Daarom opent dit nummer met een aantal ervaringen van geloofsontmoeting. Deze zijn onmisbaar voor de theologische bezinning. De ondertitel van *Wereld en Zending* geeft deze relatie sinds dit jaar met zoveel woorden aan.

## Leven en leer

Wat gaat bij dit gevoelige onderwerp voorop: het leven of de leer? Op 27 oktober 1986 kwamen op uitnodiging van de bisschop van Rome, paus Johannes Paulus II, vertegenwoordigers van elf wereldgodsdiensten te Assisi bijeen om te bidden voor de vrede, namelijk: boeddhisten, hindoes, jains, moslims, shintoïsten, sikhs, Afrikaanse stamgodsdiensten, Noord-Amerikaanse Indiaanse stamgodsdiensten, parsen, joden, christenen. In het Duitse verslagboek met alle gebedsteksten (*Die Friedensgebete von Assisi*, Herder Freiburg 1987, pag.9) schrijft kardinaal Franz König, tevens professionele godsdiensthistoricus, in het uitvoerige voorwoord: "De gebeurtenis van Assisi heeft een groot aantal godsdiensthistorische, rationalistische en theoretische discussies en methoden, interpretaties en vraagstellingen van de godsdienstwetenschap uit de tweede helft van de 19e eeuw en de eerste helft van de 20e eeuw bijna zonder woorden terzijde geschoven – met de verwijzing naar het fundament van elke godsdienst, naar het gebed."

Over deze gebeurtenis in Assisi is nog discussie gaande tussen voor- en tegenstanders, maar intussen achten wij het onmisbaar, indrukwekkende praktijkverhalen naast verhelderende theologische beschouwingen te plaatsen.

## Ontmoetingsplaats

De soms zeer grote meningsverschillen tussen christenen over de dialoog met andersgelovigen, in praktijk en theorie, vinden in *Wereld en Zending* een ontmoetingsplaats. Een ontmoetingsplaats waar elkaar bestrijdende teksten worden geweerd, waar ruimte is om met elkaar, in vrijmoedige discussie, stap voor stap evangelische verheldering te vinden. Daarbij blijft vrijmoedige behoedzaamheid geboden. Eén auteur in dit nummer waarschuwt zelfs voor het gevaar, dat een polariserende discussie zou kunnen uitlopen op een dramatisch anti-oecumenisch einde.

## Ervaringen en vragen

**Jan van Lin** opent met een gesprek met pastor J. te Velde in Assen, nauw betrokken bij de dood van een Tamil-jongen. Christenen en hindoes ontmoeten elkaar van hart tot hart bij een hindoeïstische crematieplechtigheid. Welke geloofsvragen komen dan boven bij christenen?

**Ds. Piet Reedijk** vertelt zijn pastorale ervaringen in de Oude Wijken van Rotterdam. Wat gebeurde in die jaren met zijn eigen geloof in al die ontmoetingen met andersgelovigen?

**Ton Storcken** werkte als katholiek pastor in Marokko. Het leven met moslims leerde hem de dialoog van erkenning van de moslimse en de eigen christelijke godsdienst. Een plotselinge evangelisatie-campagne van Nederlandse jongeren vanaf een camping maakte erg veel stuk.

**Jan Slomp** wijst op twee recent verschenen boeken van de Nederlandse theologen/missiologen Kraan en van Lin. Uitgaande van dialoogvragen uit de praktijk geven beiden een grondige bijbels-theologische basis aan de dialoog-opgave, ook zeer welkom bij de interne dialoog tussen christenen over hun meningsverschillen inzake het gesprek met andersgelovigen.

## Met onze vragen naar Hendrik Kraemer

**Jan van Butselaar** beschrijft de kernlijnen van de derde Wereldzendingconferentie in 1938 te Tambaram in India, waar Hendrik Kraemer een beslissende rol vervulde. De dialoog met niet-christenen was er een van de hoofdthema's met een duidelijk standpunt van Kraemer. In 1988 waren zendingsmensen, waaronder van Butselaar, opnieuw in Tambaram bijeen: wat doen wij vandaag met de ideeën van Kraemer?

**Armand Garon** geeft een uitvoerige schets van Hendrik Kraemer en zijn denkbeelden. Hij put daarvoor uit de onafzienbare rij publikaties van Kraemer. Garon is katholiek priester en lid van de missie-sociëteit van de Witte Paters. Kraemer blijkt geen 'bezit' meer te zijn van alleen protestantse zendingskringen.

**Jan Slomp** gaat na, of Kraemer, zo nauw betrokken bij het leven van vele moslimvrienden, zijn harde uitspraken over de Islam ooit heeft genuanceerd. Slomp meent, dat nieuwe theologische visies niet meer uit de voeten kunnen met Kraemers formuleringen.

#### *Hendrik Kraemer Symposion te Oegstgeest 1988*

**Dick Mulder** schetst een viertal kernideeën uit de latere boeken van Kraemer en behandelt daarna een aantal actuele dialoog-vragen over het unieke van het Christendom. Na Kraemer zijn de ideeën verder gegroeid.

**Wesley Ariarajah** gaat in op de speciale gevoeligheid van christelijke minderheden in de Derde Wereld ten opzichte van de niet-christelijke culturele en religieuze omgeving. De echte dialoog moet nog beginnen. Daarvoor is zeker ruimte, wezenlijk, als we het Christendom niet tot exclusief terrein voor Gods openbaring beschouwen.

**Elisabeth Adler** behandelt de mogelijkheden voor een dialoog van christenen met de socialistische omgeving in de Tweede Wereld, de Oostbloklanden. Kraemer stond nog helemaal in het confrontatie-denken.

**Cees van Peursen** ziet in de Eerste Wereld, het gesecculariseerde Westen, een nieuw zoeken naar zin-geving van het bestaan na een periode van grenzenloos relativeren. Daar liggen de mogelijkheden voor dialoog voor christenen met hun zinvolle bijbelverhalen.

**Bert Hoedemaker** geeft een uitvoerige samenvatting en nabeschuiving van het driedaagse Kraemer-symposion te Oestgeest.

#### *Christendom en wereldgodsdiensten*

Zes specialisten op het terrein van de godsdienstwetenschappen schrijven over drie in Nederland verschenen boeken over niet-christelijke wereldgodsdiensten: de Islam, het Hindoeïsme en het Boeddhisme.

#### **KRONIEK**

Hierin een aantal informatieve berichten.

#### **BOEKBESPREKINGEN**

De beperkte ruimte voor boekbesprekingen is gevuld met boeken over interreligieuze onderwerpen. Ter nadere informatie wordt melding gemaakt van een aantal Nederlandse publikaties over dialoog met andere godsdiensten.

Voor dit thema-nummer verrichtte een redactie-groep veel voorbereidend werk: A. Camps, G. Siebert, J. Slomp, J. Jongeneel, L. Hoedemaker. De laatste was actieve verbindingsman tussen het Oegstgeestse symposion en de redactie.

Arie Kramer  
eindredacteur

#### *Rectificatie:*

*Op de rug van de omslag van het vorige nummer, no.2 van deze 17e jaargang (1988) staat onjuist vermeld 18e jaargang.*

Jan van Lin

## Christenen en hindoes. Ontmoeting bij een crematieplechtigheid

*Een bericht in de "Drentse en Asser Courant" van dinsdag 10 november 1987: "Tamil-gemeenschap geschokt na dood landgenoten". Het bericht begint als volgt: "Onder de kleine Tamil-gemeenschap in Assen en de Nederlandse gastgezinnen die de Tamils vanaf hun komst naar Assen hebben begeleid, heerst grote verslagenheid, nu bekend is geworden dat twee Tamils uit Assen gisteren bij een auto-ongeluk in Donkerbroek om het leven zijn gekomen".*

*Sivanathan en Aumuthan, tijdens hun leven overtuigde hindoes, lagen opgebaard in het mortuarium van het ziekenhuis in Drachten. De dag na het ongeluk bracht J. te Velde, rooms-katholiek pastor in Assen, met enkele leidinggevende Tamils een bezoek aan de twee overledenen. Voor de hindoe-Tamils neemt pastor Te Velde de plaats in van een hindoe priester; ze noemen hem 'Father'.*

Ik had een gesprek met pastor te Velde over zijn ervaringen in die aangrijpende week van november 1987. In de bijdrage die hier volgt geef ik eerst dit gesprek weer, waarna ik afsluit met enkele godsdiensttheologische kanttekeningen.

### 1. In gesprek met pastor te Velde

*In het mortuarium hebben de hindoes gebeden. Ook u hebt een gebed uitgesproken en de lichamen van Sivanathan en Aumuthan met een kruisteken gezegend. Wat hebt u gebeden en waarom?*

"Ik was geschokt door de dood van deze twee Tamils. Met Aumuthan had ik regelmatig contact. Hij was een vooraanstaand en leidinggevend figuur onder de Tamils. Ik heb mijn hand op het hoofd van de doden gelegd en gebeden uit Numeri 6, 24-26: 'De Heer zegene u en Hij behoede u! De Heer doe zijn aangezicht over u lichten en zij u genadig! De Heer verheffe zijn aangezicht over u en geve u zijn vrede!'

En terwijl ik het teken van het kruis over hen maakte zei ik: 'Zegene u de almachtige God, de Vader, de Zoon en de heilige Geest'. Als priester wilde ik ter plaatse een daad van verbondenheid stellen: bidden voor een dode".

*Hoe hebben de hindoes dit ervaren?*

"Ik wist uit ervaring dat hindoes een sterk gevoel voor rituelen hebben. Zij hebben op een moment als dit behoefte aan een rite, aan woorden en gebaren die de stomheid van de dood overstijgen.

Wat ik deed, was helemaal in de geest van de overledenen en van de aanwezigen in het mortuarium. Het lag in de lijn van hun open en tolerante levenshouding dat ik precies op dat moment in woord en gebaar een verbinding met God – hoe je ook denkt dat Hij is – zou leggen. Wat ik deed lag in de lijn van de verwachtingen die de aanwezige hindoes van mij 'als priester' hadden".

*Wat heeft u bewogen zo te bidden,*

*zoals u hebt gedaan, en over Sivana-  
than en Aumuthan het teken van het  
kruis te maken?*

"Op zo'n moment zelf ben je niet zo reflexief bezig. Je handelt vanuit eerder opgedane ervaringen en vanuit overtuigingen die je gaandeweg in de ontmoeting met hindoes eigen zijn geworden.

Gevraagd naar een theologische verantwoording voor wat ik deed, denk ik te moeten zeggen dat ik op dat moment mijn God gevraagd heb bij zijn mensen te zijn en hen te zegenen. Dit was het wat me toen bezig hield. Ik heb er mij nooit zo in verdiept, maar ik weet dat hindoes allerlei gestalten van God kennen. Mogelijk hebben zij een ander verstaan van God en kennen ze Hem andere eigenschappen toe dan wij christenen. Het zal waar zijn dat hindoes neigen naar syncretisme, maar dit neemt niet weg dat 'God' voor hen een realiteit is. Ik heb er geen moment zorg over gehad dat wat ik deed niet goed zou zijn. Bij het verlaten van het mortuarium had ik een gevoel van 'zo is het goed'. Ik handelde als een christen die ten overstaan van hindoes getuigt van de hoop die in hem leeft".

*De crematiedienst vond met toestemming van u en van de voorzitter van het parochiebestuur plaats in de rooms-katholieke kerk. Welke overwegingen hebben er toe geleid deze toestemming te geven?*

"Het was aanvankelijk de bedoeling dat de crematieplechtigheid zou plaatsvinden in het rouwcentrum van het crematorium 'De Boskamp'. Later vroegen de Tamils mij of het mogelijk was de plechtigheid in de rooms-katholieke kerk te houden. Er werden veel Tamils uit het hele land verwacht; hun Nederlandse vrienden zouden meekomen. De kerk was groot genoeg om aan al deze mensen de mogelijkheid te bieden de plechtigheid bij te wonen. Verder was er in het crematorium maar beperkt tijd beschikbaar voor de te houden hindoeïstische crematieplechtigheid. In

de kerk zou het geen probleem opleveren een hindoe dienst van langere duur te houden. Hierbij kwam nog dat de kerk niet alleen een mooi gebouw is, maar ook nog eens een gewijde ruimte bood om de crematierituelen in hindoeïstijl te voltrekken. De vraag of kerkrechtelijk toegestaan kon worden dat hindoes van het kerkgebouw gebruik konden maken voor hun crematieplechtigheid heeft ons niet zo sterk beziggehouden. We hebben toestemming gegeven vanuit de overtuiging dat dit in Assen moest kunnen, gezien ook de betrokkenheid van rooms-katholieke zijde bij de opvang en begeleiding van Tamils in de stad. Achteraf hebben we tegen elkaar gezegd: 'Wat aardig dat dit in onze kerk mogelijk was'."

*Welke functie hebt u in deze plechtigheid vervuld?*

"Ik was gastheer, geen celebrant. Ik had de Tamils laten weten niet actief als priester bij de crematieplechtigheid betrokken te willen zijn. Ik was van mening dat de hindoes de bijeenkomst volgens hun eigen godsdienstige traditie moesten kunnen laten verlopen. Een hindoe priester heeft de plechtigheid geleid. Mijn aandeel in het hele gebeuren bestond in het verlenen van materiële assistentie waar dit nodig was, en voorzover dit niet tot de taak van de begrafenisondernemer behoorde. Mijn aanwezigheid was er een van een 'betrokken toeschouwer'.

De hindoe priester spreidde voor het altaar, tussen de twee opgebaarde doden, een kleed uit op de vloer. Alles wat hij nodig had om de plechtigheid volgens de hindoeïstische traditie te laten verlopen zette hij op een tafel. Hij deed zijn schoenen uit en trok een wit gewaad aan. Zo begon een enkele uren durend ritueel, waarbij wierook werd gebruikt, water gesprengeld en met een brandende kaars om de twee overledenen heen werd gelopen. Nabestaanden verichtten samen met de priester bepaalde handelingen. Er werden lange



gebeden gezegd en gezongen.

Op het einde van de plechtigheid heb ik een korte toespraak gehouden, waarin ik aangaf dat Sivanathan zijn land was ontvlucht met achterlating van vrouw en kind. Hoezeer hadden hij en zijn vrouw ernaar verlangd elkaar nog eens terug te zien... Aumuthan geloofde in vrijheid voor de Tamils, zonder geweld. Hij had de Tamil-gemeenschap in Assen bijeengehouden. Ik sloot de toespraak af met deze woorden: 'Wij zullen jullie in onze gebeden gedenken. Er zijn veel verschillen tussen het Hindoeïsme en het Christendom. Maar misschien hebben we het respect en de liefde voor het mysterie van God gemeen. Wij geloven dat God ons verdriet kent. Hij kent de namen van Aumuthan en van Sivanathan. Mogen zij voor altijd veilig en vrij zijn in het eeuwige Licht.'

*Als u nu – zeven maanden later – aan de gebeurtenissen van toen terugdenkt, hoe kijkt u daar dan tegen aan?*

"De dood van deze twee mensen heeft me nog niet losgelaten. Het was een verdrietige gebeurtenis. Ik denk dat mijn opstelling toen een goede is geweest. In 1985 kwam een groep van ongeveer honderd Tamils naar Assen. Gevraagd om hulp hebben toen ook mensen uit mijn parochie en ik zelf heel bewust ervoor gekozen hen gastvrijheid te verlenen. Wij herinnerden ons Leviticus 19, 33-34, waar geschreven staat: 'Wanneer er vreemdelingen in uw land wonen, moogt ge die niet slecht behandelen. Vreemdelingen, die bij u wonen, hebben dezelfde rechten als een geboren Israëliet. Ge moet hem zelf beminnen als uzelf, want gij zijt zelf vreemdeling geweest in Egypte. Ik ben de Heer uw God.'

Ik herinner me hoe in die dagen gastgezinnen bevriend raakten met de Tamils. Onze kerkdiensten werden ook door Tamils bijgewoond. Zij hielden ervan deze diensten mee te maken. Deze hindoes voelden zich best

thuis in onze katholieke godsdienstigheid. Zij konden er hun eigen devotie in kwijt. Omgekeerd waren katholieken welkom bij hun religieuze feesten. Zo leefden we samen en leerden we van elkaar, in de hoop en met de wil iets voor elkaar te kunnen betekenen. Zo was het toen, zo is het ook nu nog.

De gebeurtenissen rondom de plotselinge dood van Sivanathan en Aumuthan kunnen niet losgemaakt worden van dit alles. Ze pasten helemaal in de relatie die er vanaf 1985 tussen ons en de hindoes was gegroeid. Het was allemaal vanzelfsprekend."

*Hoe denkt u nu maanden later over de theologische verantwoording van alles wat u toen hebt gedaan?*

"Ik leef vanuit de overtuiging dat God een geheim is voor de mensen. Wat we niet van Hem weten, is altijd meer dan wat we wel van Hem weten. In Jezus Christus heeft Hij zich aan ons geopenbaard. Maar Hij is in Jezus toch ook versluierd gebleven.

Verder geloof ik dat andersgelovigen niet zonder toegang tot God zijn. Het Tweede Vaticaans Concilie heeft geleerd dat de Geest van God overal werkzaam is. Ik proef dat er bij hindoes een bepaald Godsbesef aanwezig is, dat zij een duidelijk contact met God hebben. Tegelijkertijd ben ik me heel goed bewust van de verschillen die er tussen het Christendom en het Hindoeïsme bestaan. Bidden zij en ik tot dezelfde God? Ik weet niet of we in ons gebed dezelfde God bedoelen. Ik zie bijvoorbeeld hoe hindoes gelatener in het leven staan. Dit blijkt als je het met hen hebt over arm en rijk, over het kastensysteem, over gerechtigheid en zorg voor anderen. Ik kom de God van de profeten van het Oude Testament, de God van Jeremias, van Nathan en Amos bij hen niet tegen. Bij hen hoor ik zo weinig over een kritische God, die mensen oproept om rechtvaardig te leven. Tegelijkertijd echter herken ik in hen een liefdevolle benadering van alles wat bestaat en van de

krachten die daarin gelegen zijn. Op kruispunten in hun leven kijken zij uit naar rituele gebaren om deze kruispunten veilig 'over te kunnen steken'. Ik vermoed en hoop dat er voor hen na de dood Licht en Vrede zal zijn. Ik kan niet geloven dat hen de hel wacht. Het oordeel over alle mensen is in Gods hand gelegen. Zal het niet zo zijn dat ook de hindoes door Hem geoordeeld zullen worden aan de hand van wat in Matteüs 25, 31-46 over het laatste oordeel geschreven staat?"

*Hoe hebben mensen in uw parochie op de gebeurtenissen van november 1987 gereageerd?*

"Zij die de gebeurtenissen van dichtbij hebben meegemaakt, reageerden zonder meer positief. Zij herkenden zich in de toespraak die ik aan het einde van de crematieplechtigheid heb gehouden. Alles wat toen gebeurde sloot voor hen aan bij de wijze waarop zij vanaf 1985 met de Tamils waren opgetrokken."

## **2. Enkele godsdiensttheologische kanttekeningen**

Onlangs verscheen in Nederland een boekje dat deze uitdagende titel meekreeg: *"Mijn geloof en dat van mijn bureu. Theologische ontdekkingen door dialoog met andersgelovigen"*. Het betreft hier een vertaling van een uitgave van de Wereldraad van Kerken. Het bevat voor mensen die plaatselijk met andersgelovigen samenleven een handreiking om zich met die andersgelovigen te bezinnen op wat ieder van hen religieus ten diepste beweegt. Het bovenstaande verhaal had daarin kunnen staan. Het leent zich uitstekend voor een nadere bezinning op de verhouding tussen christenen en andersgelovigen, in dit geval hindoes. Ik wil met mijn kanttekeningen proberen te bereiken, dat een verhaal als het bovenstaande mensen helpt beter zicht te krijgen op wat er in een ontmoeting met andersgelovigen allemaal speelt. Op

deze manier kan deze bijdrage als geheel mogelijk ook een hulp zijn om dit nummer van *Wereld en Zending* relevant te doen functioneren in pogingen van christenen op een theologisch verantwoorde wijze hun houding ten opzichte van hun andersgelovige bureu te bepalen.

### **Assen als vindplaats van theologie**

Het valt op hoe een groep van honderd Tamils aan de samenleving in Assen een religieus pluriform karakter geeft. Bij de dood en de begrafenis van Sivanathan en Aumuthan blijkt ineens hoeveel mensen direct betrokken zijn bij de in Assen levende hindoes: de pastor, het parochiebestuur, de gastgezinnen, de begrafenisondernemer en zijn mensen, de beheerders van het crematorium, waarbij best ook nog het personeel van het ziekenhuis in Drachten en de vele vrienden uit het hele land die de crematieplechtigheid meemaakten, genoemd mogen worden.

Voor al deze mensen, en met name voor de pastor, is zo'n gebeurtenis als die in november 1987 een aanleiding geweest om bewust of onbewust even "stil te staan" bij hun verhouding tot de twee doden en hun verwanten, die op dat moment heel uitdrukkelijk als hindoe tegemoet getreden wilden worden. In feite speelde zich op dat moment een "dialoog in gemeenschap" af. Dialoog en theologie der godsdiensten komen telkens tot stand in een heel bepaalde situatie en in een concreet bepaalde groep mensen. Assen is hier een uitstekend voorbeeld van. De Assense religieus pluriforme samenleving blijkt hier ineens een "vindplaats van dialoog en theologie" te zijn.

### **Theologische verantwoording**

Er zijn drie momenten in het Assense verhaal, waarop pastor Te Velde belangrijke pastorale en theologische keuzes maakte. Het eerste was het moment dat hij in het mortuarium besloot een zegengebied uit te spreken en over de doden het teken van het

kruis te maken. Het tweede was gelegen in de beslissing om het kerkgebouw ter beschikking te stellen voor het houden van een hindoeïstische crematieplechtigheid. Het slot van zijn toespraak na afloop van de plechtigheid was het derde moment. Wat op die momenten gebeurde, was het resultaat van wat er sinds 1985 aan relaties tussen de pastor en de Tamils was gegroeid. Binnen de tussen beiden gegroeide vertrouwensrelatie was over en weer voldoende ruimte voorhanden om de keuzes te maken die werden gemaakt, te bidden wat werd gebeden, te zeggen wat werd gezegd en te doen wat werd gedaan.

Niet dat alles zo helder was. Theologisch gesproken bleef er nog genoeg te vragen over. Is de God van de hindoes dezelfde als de God van de christenen? Worden ook hindoes bij het laatste oordeel geoordeeld overeenkomstig wat in Matteüs 25 geschreven staat? Welke betekenis moet in situaties als deze aan het kerkelijk recht gegeven worden? Het was duidelijk dat niet zo maar alles kon. Pastor te Velde trad tijdens de crematieplechtigheid niet op als celebrant. Onaanvaardbaar syncretisme moest vermeden worden. Duidelijk was dat er tussen de christelijke en de hindoeïstische religieuze tradities ook duidelijke verschillen bestonden.

Maar ondanks dit alles was er voldoende theologische verantwoor-

ding gelegen in wat het Tweede Vaticaanse Concilie over de verhouding tussen christenen en andersgelovigen had geleerd: de Geest van God is overal werkzaam, ook bij de hindoes. In de ontmoeting met de hindoes is God de christenen voorgegaan.

### **Wereld en Zending**

Ik denk dat er veel mensen in Nederland zijn, die een verhaal kunnen vertellen als dat van pastor te Velde. Wat betekenen deze verhalen voor de theologie en wat betekent omgekeerd de theologie voor de mensen achter deze verhalen? Het lijkt me uiterst leerzaam deze twee vragen eens als uitgangspunt te nemen bij het lezen van dit nummer van *Wereld en Zending*. Wat valt er wat dit betreft te leren van elkaars ervaringen? Wat kunnen de mensen in deze verhalen leren van vroegere en hedendaagse godsdiensttheologische ontwerpen? Het is goed dat de praktijk van de ontmoeting tussen christenen en andersgelovigen en de theologische reflectie daarop met elkaar in gesprek blijven zoals in dit nummer van *Wereld en Zending* gebeurt.

*Dr. J. van Lin (1939). Studiesecretaris PMW Nederland. Studeerde theologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, doctoraal missiologie 1969, gepromoveerd 1974 op het proefschrift "Protestantse theologie der Godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938)". Hij is voorzitter van de sectie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken in Nederland.*

Piet Reedijk

## Geen andere Naam, maar hoe spreken wij die uit?

Ervaringen van de praktische dialoog tussen christenen en andersgelovigen zijn onmisbaar, als men wil nadenken over de relaties tussen godsdiensten. Het Missiologisch Werkverband, de oecumenische studie/gespreksgroep van missiologen in Nederland, vroeg twee mensen van de praktische dialoog, hun ervaringen te vertellen als een vervolg op de meer theoretische beschouwingen rond het boek van Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religion in Wereld en Zending* (thema-nummer "Doorbraak in denken over interreligieuze dialoog?", 1986, nummer 2). Zij kregen vier vragen voorgelegd:

1. Welke verschuivingen brengt de praktische dialoog teweeg in het verstaan van evangelisatie en de missionaire opdracht?
2. Welke inzichten hebt u gewonnen inzake de mogelijkheden van dialoog?
3. Wat is de plaats en de rol van Jezus Christus?
4. Verrijkt de omgang met moslims en met de Islam uw eigen geloofs- en levensvisie?

Hier het verhaal van ds. P. Reedijk over zijn pastoraat van de gereformeerde kerken in de Oude Wijken in Rotterdam.

Ik ga in op de vragen in de volgorde waarin ze gesteld zijn. Maar ik wijs meteen op hun onderlinge samenhang. De eerste vraag over eventuele verschuivingen in het verstaan van evangelisatie en missionaire opdracht, is immers niet te beantwoorden zonder voorafgaande en blijvende bezinning op de derde vraag naar de betekenis van Jezus Christus.

### 1. Onopgeefbare kernwoorden

Eerst dus enige opmerkingen over evangelisatie en missionaire opdracht. In de Schriften treffen we hierover vooral werkwoorden aan. God is "het subject" van evangeliseren en missioneren. Hij zendt. Dit veronderstelt dat de gezonden in relatie staan tot God en zijn boodschap. Niemand wordt "zo maar" ergens op af gestuurd. Integendeel, zij die ge-

zonden worden, krijgen informatie mee over mensen en omstandigheden die ze – in hun missie – zullen ontmoeten en ervaren. Zo lezen we in Matthëus 10:16, dat Jezus tot zijn discipelen zegt: Ik zend u als schapen midden onder de wolven. Blijkens Handelingen 9 zal de apostel Paulus als gezondene veel moeten lijden omwille van de Naam van Jezus Christus. Het lijden is als het ware inherent aan het gezonden zijn. Het dat en hiermee samenhangend het wát van de verkondiging en daarmee samenhangend van de navolging brengt lijden mee.

### Onderaan

Hiermee stuiten we al direct op een moeilijk probleem. In de concrete werkelijkheid van onze ontmoeting met moslims in ons eigen land (en in geheel West-Europa) zijn namelijk

niet wijzelf maar deze moslims degenen die lijden. De Turk, de Marokkaan (en in zekere zin in nog erger mate de Pakistaan, afkomstig uit een niet-wervingsland) verkeert onder ons als moslim, als vreemdeling en als kansarme/kansloze mens onderaan de maatschappelijke sociale ladder. In de oude stadswijk Oleanderbuurt in Rotterdam zal de ontwikkeling tussen nu en over vijf jaar het volgende beeld opleveren.

Van de gehele bevolking zal 70% van buitenlandse herkomst zijn, voornamelijk Marokkanen, Pakistanen en Turken. Hiervan zal 70% tot de "sterke" leeftijdsgroep van 20 tot 40 jaar behoren. Van de beroepsbevolking zal 70% werkloos zijn. Wie deze (ambtelijke) prognose te somber vindt bedenke, dat tot dusver alle voorgaande prognoses op dit terrein achteraf te optimistisch gebleken zijn.<sup>1</sup>

### **Pijn**

Deze medemensen hebben wat het Oude Testament noemt "in hun ingewanden" de pijn van ontheemding, onrust over de kinderen, over de niet-acceptatie door vele Nederlanders. Al lezen niet al deze mensen alle Nederlandse kranten en tijdschriften, ze vernemen via eigen mond-op-mondkanalen meestal vrij snel, dat een Nederlander uit een of ander toonaangevend circuit minachtend naar hen uithaalde, dat bijvoorbeeld in het dagblad Trouw de museum-conservator Nepveu schreef over de "weezinwekkende intolerantie van moslims".

Wijzelf zagen in Rotterdam op een Pakistaanse moskee een hakenkruis geschilderd, voorzien van de tekst "Wij wensen geen Turken". Op de Turkse moskee-muur lazen we in 50 cm hoge letters "Turk go home". Een Nederlander die ons nieuwe ontmoetingscentrum wilde bekijken, verklaarde tot een der kerken in de buurt te behoren en zei: "Dat is ook wat, hier, om kerk te zijn, tussen al die Turken. Daar is geen aardigheid aan".

### **Ook nog missie/zending**

Weliswaar is het lijden van de vreemdelingen niet een gevolg van christelijke missionaire benaderingen, maar dit lijden wordt niet verzacht en eerder verhevigd wanneer christelijke missionaire benaderingen overkomen als de zoveelste uitingen van westers-christelijk superioriteitsbesef.

Naar mijn mening verdient in deze omstandigheden missie/zending de naam van missie volstrekt niet, als zij niet een op het lijden der mensen (vreemdelingen, moslims) ingaande liefde-missie is, ook al zouden de er bij gebruikte woorden zuivere repetities zijn van bijbelwoorden. Bovendien hebben we ons tussen deze mensen altijd weer de vraag te stellen: is de Heer hier vooral aanwezig in onze presentatie of in die van de lijdende mens? Wie heeft hier eigenlijk wat van wie te leren? Voor de notie "liefde-missie" verwijs ik kortheids-halve naar het Johannes-Evangelie. In hoofdstuk 3 vinden we de beroemde tekst: Alzo lief heeft God de wereld gehad dat Hij zijn eniggeboren Zoon gezonden heeft. In hoofdstuk 20 zegt Jezus, na zijn opstanding: Zoals de Vader Mij zond, zo zend Ik u.

### **Evangeliseren**

We kunnen in de omgang met de moslimse kansarme vreemdelingen in onze samenleving niet heen om de bijbelse kernwoorden zoals met name het woord *evangeliseren*. Maar we moeten zulke woorden dan ook laten zijn wat ze willen zijn: bijbelse kernwoorden. We mogen woorden als evangeliseren niet invullen vanuit een kerkelijk jargon dat veel later dan in de bijbelse tijden is ontstaan. Ik denk aan het bekende onderscheid tussen zending/missie en evangelisatie, waarbij evangeliseren beperkt is tot missioneren in eigen land onder van het evangelie vervreemde mensen, terwijl zending/missie overzee gebeurt onder mensen die vreemd zijn aan het evangelie.

We komen pas goed de strekking op

het spoor als we ons toevertrouwen aan de boodschap van Jezus in zijn "inauguratie" in Lucas 4, waar Hij Jesaja citerend zegt: de Geest des Heren is op Mij om aan armen het goede nieuws te brengen (te evangeliseren), om aan gevangenen vrijlating te verkondigen, enzovoort.

### **Opstand en verguizing**

Wie deze woorden allereerst vergeestelijkt, doet in feite niets anders dan ze ontzielen. Wie namelijk het in zulke woorden aangeduide lijden niet ernstig neemt, neemt de lijdende mens niet ernstig en neemt het evangelie niet ernstig.

In dit verband zeggen we te weinig als we van Turken en Marokkanen zeggen, dat zij moslims zijn en daárop aangesproken moeten en kunnen worden. Zij wonen namelijk in grauwe achterstandsbuurten, zijn in grote getale werkloos, hun dochters zijn er soms van door of jagen anderszins de spanning hoog op, onder hun zonen zijn er die verhard en in extreem rechts politiek vaarwater terecht komen of langzaam maar heel zeker van het geloof vervreemden. In de hierboven wel erg kort aangeduide maar hopelijk herkende context is een evangeliserende missionaire presentatie in elk geval ook dit: dat de gezondeden herkenbaar (moeten) zijn als mensen die in opstand komen tegen het boze. Waar dit gebeurt, komt het ook voor dat de gezondeden lijden te verduren krijgen door miskennis en zelfs verguizing in eigen kerkelijke kring.

### **2. Dialoog in oude stadswijken?**

Bij de vraag naar mogelijk gewonnen inzichten inzake de mogelijkheid van de dialoog moet gesproken worden in termen van enerzijds-anderzijds. Enerzijds, zo komt het mij voor, wordt er doorgaans veel te gemakkelijk gedacht aan een mogelijkheid tot dialogiseren. Het is nodig te wijzen op de taalbarrière. In de aangeprezen dialoog moet het dan over meer gaan

dan het weer en het werk. Maar dan komen de problemen pas op ons af. Het gaat immers om een dialoog waarbij christenen als zodanig zijn betrokken en waarbij zij worden verondersteld te spreken vanuit en over het christelijk erfgoed, het geloof in Jezus Christus. We moeten dan wel bedenken, dat er eeuwen nodig waren om binnen de kerk te kunnen komen tot zo iets als de christologische formulering van het concilie van Chalcedon. Heel het theologische en, naar ik vermoed, vooral filosofische apparaat van de topklaag van geleerde mensen stonden hiertoe ter beschikking. Ook onze eigen kinderen stralen echter niet van herkenning, wanneer hun op catechisatie Chalcedon wordt "uitgelegd". De dialoog met moslims, wil deze onzijdig op het christelijk erfgoed gefundeerd zijn, zal niet om Chalcedon heen kunnen. Vooral omdat moslims onmiddellijk en vrijmoedig vragen plegen te stellen naar de fundering van ons geloof in Jezus Christus als Zoon van God. De hoge taalbarrière en de kennis-ongelijkheid maken in de oude stadswijken de dialoog volstrekt illusoir.

Maar de imam dan, de geestelijke leider in de Nederlandse moskee? De imam is weliswaar een geschoold man, maar in de regel verblijft hij maar heel kort in de betreffende buurt en omdat hij snel weer afreist naar het land van herkomst is er geen stimulans om Nederlands te leren. Zodoende is de gespreksmogelijkheid met hem zeer beperkt.<sup>2</sup>

Hieraan moet nog worden toegevoegd dat we bij moslims vaak een zekere immuniteit ontdekken voor christelijke noties. Er loopt geen draadje naar het eigen stopcontact. Dit maakt van het gesprek dikwijls niet meer of minder dan een verstrenghing van twee monologen.

### **Uitstraling en verbondenheid**

We hoeven het woord dialoog voor zulke ontmoetingen niet af te schaffen als we er maar vooral een dialoog

gische houding mee bedoelen. Liever nog spreek ik dan van communicatie. Er moet iets gemeenschappelijks zijn. Althans mag er geen ik-ben-meer-dan-jij verhouding zijn. Er is best een echte ontmoeting tussen twee mensen mogelijk. Als er maar sprake is van belangeloosheid en wederzijds vertrouwen. Het gaat vooral om de uitstraling die de gespreksgeenoot meebrengt.

Daarom is er in de dialoog-kwestie ook een anderzijds: we ontvangen ook wel eens verrassende bevestigingen. Mensen blijken niet immuun te zijn voor herkenning van onbaatzichtige liefde, van authenticiteit, integer christelijk leven en de worsteling die hiervoor in het eigen bestaan gevoerd wordt.

### **3. Geen andere Naam, maar hoe uitspreken?**

Voor de beantwoording van de vraag: wat is de rol en de plaats van Jezus Christus in de ontmoeting met anders gelovende vreemdelingen in eigen land, sluit ik aan bij de discussie, opgeroepen door het boek van Paul Knitter "No other Name?" Bij de ontwikkeling van een christelijke theologie over de andere godsdiensten wordt gepleit voor de vraagstelling of de christocentrische benadering niet beter kan worden ingeruild tegen een theocentrische aanpak. Voor de argumentatie verwijs ik naar het themanummer hierover van *Wereld en Zending*.<sup>3</sup>

Volgens mij is het onvoldoende duidelijk geworden wat men nu precies bedoelt met het theocentrische concept (als het betere ten opzichte van het christocentrische). Om te beginnen gaat men niet in op de alarmerende godsverduistering, waarvan K.H. Miskotte in navolging van M. Buber gewag maakte in zijn boek *Als de goden zwijgen* (Haarlem, 1965). Het theocentrisch concept heeft geen aandacht voor de nood, verwoord door R. Rubinstein in *De God der joden na Auschwitz* (Utrecht, 1968).

Rubinstein zegt niet meer te kunnen geloven in de God van de geschiedenis en van de openbaring. Hij ervaaft alleen leegte. De vraag blijft klemmen: wat bedoelt men nu precies met een theocentrisch concept voor de ontmoeting met andere godsdiensten?

### **Dienstbaar als Christus**

Bovendien is de voorgestelde theocentrische benadering van het bestaan van andere godsdiensten ook nog niet echt afgewogen tegen de vraag wat het meebrengt als we ons voorlaatste station (namelijk de christocentrische benadering van het vraagstuk) zouden passeren. Ikzelf ben diep onder de indruk van het loflied in Philippenzen 2 over Christus die zichzelf ontledigde, die gehoorzaam was, wiens gezindheid ter navolging wordt geprezen. Hier is meer aan de orde dan een pre-existentiebetooog. Vallen hier de theocentrische en christologische gedachten niet samen?

Ik kan me in missie/zending geen theocentrische theologie voorstellen zonder de Christus-hymne van Philippenzen 2. Ik kan me evenmin een christocentrische theologie voorstellen zonder de notie van Philippenzen 2, dat Christus vanwege zijn dienstbaarheid door God, door de Vader, uitermate werd verhoogd en deswege een Naam boven alle andere uit ontving.

Het ontmoeten van moslims, vertwijfelden, ontledigden en wie maar ook, kan alleen maar als een evangeliserende en missionaire ontmoeting worden gezien, indien er iets in aanwezig is van de gezindheid van deze Christus. Buiten deze samenhang – van het loflied en van de navolging – verliezen we, denk ik, zowel de theocentrische als de christocentrische fundering van een noodzakelijk nader te ontwikkelen theologie der communicatie.<sup>4</sup>

Het gaat hier om de diepste lagen van geloof en existentie. Achter de ontlediging en de vernedering van

Christus ligt niet het nog onontdekte eigenlijke geheim, ligt niet nog een andere bron, een diepere bron, voor de weg der gelovigen.

### **Goede gezindheid**

Maar nu realiteit, in de ontmoetingen. Op een of andere manier, die ik niet doorgrond, is er nogal eens een tegenstelling tussen het theologische systeem – de beleden godsdienst – enerzijds en het beleven daarvan door gelovigen anderzijds. Het is voor mij een verbijsterende ervaring dat in grote delen der christenheid onverkort de triniteitsleer wordt omhelsd en dat tegelijk die delen der christenheid bolwerken zijn van racisme en onderdrukking.

Anderzijds lees ik in de Koran van dingen waarop ik van harte amen zeg en ik ontmoet moslims die naar mijn stellige overtuiging iets hebben van de gezindheid van Christus. Het zou m.i. een constructie zijn als we zouden zeggen dat dit – van die gezindheid – dan misschien wel eens waar kan zijn in de Islam, maar stellig niet dóór de Islam. Want we zouden dan zeggen, dat die herkenbare goede gezindheid er slechts is ondanks de Islam. Ik heb de tijden nog gekend dat zoiets ook gezegd werd met betrekking tot de diversiteit der christelijke kerken. Christus kon niet aanwezig zijn in de concepties der anderen, werd mij geleerd. De uitzonderingen waren er om deze regel te bevestigen.

### **Niemand afgeschreven**

Wat in het kader van Philippenzen 2 Gods aanwezigheid in en door de Islam, zou kunnen zijn of worden, weet ik niet te formuleren. Maar zoals Paulus geloofde, dat de voor zijn christelijke boodschap immuun zijnde joodse mensen desniettemin staande on-

der Gods barmhartigheid waren besloten, dus niet afgeschreven en vermoedelijk dan ook niet gans verstoken van de invloed van Woord en Geest, zo zou er, denk ik, veel gewonnen zijn als wij moslims zouden kunnen zien als mensen die ook onder Gods barmhartigheid zijn besloten, niet afgeschreven en vermoedelijk evenmin gans verstoken van de invloed van Woord en Geest. Waarbij we voortdurend voor de vraag staan, in hoeverre wijzelf toegankelijk zijn voor de werking van Woord en Geest.

### **4. Verrijking**

Of mijn omgang met moslims en andere andersgelovenden mijn geloofsen levensvisie heeft verrijkt, was de laatste aan mij gestelde vraag. Ik geef een bevestigend antwoord. Rekening af ik in het voorafgaande.

1. De laatste prognose is intussen weer achterhaald. In het stadsvernieuwingproces zullen vele vreemdelingen in de komende jaren minstens tijdelijk moeten verhuizen. De mogelijkheden tot meedenken over deze ingrijpende veranderingen zijn niet geruststellend.

2. Er lijkt een kentering te komen in het beleid dat men (Turkse) imams voor (te) korte tijd naar Nederland zond. Een langer verblijf zal ongetwijfeld ten goede komen aan de zorg voor de moslims met al de problemen van hun vreemdelingschap. Ook de gespreksmogelijkheden zullen toenemen.

3. Thema-nummer van Wereld en Zending "Doorbraak in denken over interreligieuze dialoog?" 15 (1986) no. 2.

4. Er zou meer onderzoek gedaan moeten worden m.b.t. de samenhang tussen de diverse Christus-concepten binnen en buiten de kerken. Het lijkt mij de vraag of, zouden we in onze tijd voor de opdracht staan voor het eerst het Christus-mysterie te verwoorden, het zouden doen in de woorden van Chalcedon. Bij de verschillende Christus-concepten buiten de kerken denk ik aan Jodendom en Islam.

*Ds. P. Reedijk (1925) was tot 1987, toen hij in de Vut ging, verbonden aan het Oude Wijken Pastoraat van de Gereformeerde kerken in Rotterdam.*



Ton Storcken

## Christenen en moslims: een dialoog van erkenning en niet van bekering

**Na het verhaal over de praktische dialoog-ervaringen van ds. Piet Reedijk op de voorgaande pagina's, geeft hier de katholieke priester Ton Storcken zijn levenservaringen met andersgelovige mensen. Hij volgt niet de vier vragen die het Missiologisch Werkverband aan hun tweeën had voorgelegd. (Zie voor deze vier vragen pagina 189). Storcken vertelt zijn eigen levensverhaal waarin hij moslimse medemensen ontmoette, ontdekte en daardoor ook zichzelf als gelovige. De vier vragen komen in Storckens verhaal overal aan de orde.**

Toen ik in september 1977 in Marokko landde en door de toenmalige aartsbisschop van Rabat werd benoemd tot derde kapelaan aan de kathedrale kerk van Rabat, was dat voor mij een groots moment. Eindelijk kon ik onderduiken in en proberen te gaan deelnemen aan een wereld die mij al vanaf 1968 in toenemende mate persoonlijk was gaan boeien.

### Doorbraak

Vanaf 1966 onderging ik op een groot seminarie in Clermont-Ferrand twee jaren thomistische filosofie. Terwijl tijdens de colleges nog steeds de godsbewijzen van Thomas van Aquino hoogtij vierden, lazen we op onze kamers de "god is dood"-literatuur en hadden we hoge verwachtingen van de uitwerking van het Tweede Vaticaanse Concilie.

Als Nederlander, gevoed door de berichten over de doorbraak binnen de katholieke kerk in Nederland, was ik een van de gangmakers wat de kerkelijke ommekeer betrof. Andere studenten wilden vooral in sociale en politieke veranderingen het nieuwe denken over kerk en wereld plaatsen. Zij namen mij op sleeptouw in de discussies met arbeiders van de Michelin fabrieken en met priester-arbeiders van de "Mission de France". In mei 1968 kwam de doorbraak. Op

het seminarie weigerden we nog langer colleges te lopen. De rector en enkele docenten namen onmiddellijk ontslag en het seminarie ging dicht. Ik had de kerk praktisch de rug toegekeerd.

### 1. Dialoog van de stilte

In Parijs ging ik vervolgens sociologie studeren. Dit kon in die dagen natuurlijk alleen, als je ook verweven was met het lot van de arbeiders. Ik werd vrijwillig medewerker van de pas opgerichte stichting "Accueil et Promotion" die de belangen van de buitenlandse werknemers behartigde. Ik gaf alfabetisatie-cursussen in een oud fabrieksgebouw dat was omgetoverd in een slaapruijmtte voor zo'n tweehonderd mannelijke gastarbeiders. In onze discussies refereerden ze doorlopend aan Koran en woorden van de Profeet, want allen waren overtuigd moslim.

Dit was mijn eerste contact met moslims. Wat mij imponeerde was niet zozeer wát ze zeiden, alswel de overtuiging en geestdrift waarmee ze God en zijn openbaringswoorden te berde brachten. Voor mij was dat iets heel nieuws. Wat wij graag hadden bereikt op het seminarie, namelijk het Evangelie terugbrengen op de werkvloer als een vanzelfsprekend gegeven in

de strijd om rechtvaardigheid en sociale gerechtigheid, vond hier zonder meer plaats. Alleen was het nu de Koran.

Daarbij kwam mijn grote verwondering over en respect voor het uitoefenen van hun religieuze verplichtingen. Na een lange werkdag werd door deze arbeiders uitvoerig tijd en ruimte voor gebed gemaakt op een wijze die mij vaak ontroerde. Er werd geld ingezameld als iemand illegaal zonder werk zat, gespaard om naar Mekka te reizen.

Mijn eigen gebedsleven was minimaal. In de kerk kwam ik praktisch niet meer. Wel stond ik op zondagmorgen nog vol overtuiging te colporteren met het links-christelijke weekblad "Témoignage Chrétien".

### **Levend geloof**

Die geraaktheid door het gebed en de vanzelfsprekendheid waarmee men met God en zijn Woord omging in een gewone discussie kon ik niet plaatsen. Deze mensen hadden nooit theologie bedreven, konden zelfs niet lezen of schrijven, maar hoefden dat ook niet om Gods woord te verstaan. Vechten voor een eerlijke boterham en sociaal recht, voor een plek op deze aarde om samen menswaardig te leven, dat gebeurde met vanzelfsprekende verwijzing naar Gods Woord.

Nieuwsgierig schafte ik mijn eerste boeken over de Islam aan: Massignon, Gardet, Rodinson, Kenneth Cragg. Mijn verwondering veranderde in bewondering. Bewondering werd respect en tenslotte beroering en liefde. Mijn contact met God in wie ik het geloof overigens niet was kwijtgeraakt, diende zich echter opnieuw aan als een overweldiging. Ik moest opnieuw mijn verhouding tot Hem bepalen, met Hem in het reine komen. Ik kon het niet meer afdoen met vast te houden aan éérs rechtvaardigheid voor allen en strijd voor gelijkheid en dan bekijken hoe het met het geloven precies zit.

### **Parttime theologie**

Na het behalen van mijn licentiaat in Parijs stapte ik naar de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat in Heerlen. Niet van ganser harte. Maar het leek de plek waar mijn zoeken serieus werd genomen. Ik hield een slag om de arm; ik wilde tevens werken, ergens samen met anderen de kost verdienen en zeker niet de hele dag bezig zijn met theologie. Ik werd parttime coördinator voor taalonderwijs bij de Limburgse Immigratie Stichting. Op de HTP werd mijn geloofshouding verdiept. Vooral de docent moraal-theologie maakte diepe indruk op me. Ik kon me weer wat terugvinden in de christelijke gemeenschap.

Twee jaren liep ik binnen het studieprogramma stage in Geleen-Lindenheuvel, waar in het grote Gezellenhuis de bewoners bijna allemaal buitenlanders waren. De meeste andere bewoners van de parochie waren afkomstig uit de Peel, Brabant en Drenthe en kampten met het drama van de mijnsluitingen.

De gewaardeerde mijnwerker werd lopende band arbeider of zeer vroegd gepensioneerd. De buitenlander werd een bedreiging en liep als eerste werkeloos met de ziel onder de arm. Binnen de geijkte vormen van parochiële activiteiten werden er enkele clubs opgericht.

### **Arabische studies**

Op de HTP was en is er nog steeds geen noemenswaardige aandacht voor de Islam en de moslims. Daarom trok ik in de zomermaanden naar Rome, waar ik aan het Pauselijk Instituut voor Arabische Studies cursussen over de Islam volgde en deelnam aan de "Journées Romaines", studie- en discussieweken over de verhouding Christendom-Islam. Ik had er lange gesprekken met Antonie Wessels, die mij leerde zien, hoe de dialoog met de Islam van doen heeft met het getuigen van twijfels en vragen als wel van verwachting en hoop. Mijn verhouding met God en hoe de-

ze via menselijke contacten, in persoonlijk gebed en meditatie vorm kan krijgen, met name aan de hand van het voorbeeld van Jezus van Nazareth, werd mij langzaam duidelijk en kreeg plaats in mijn leven. Ik besloot priester te worden, omdat ik daarin beschikbaar tot mensen en tot God de beste kansen meende te kunnen geven. Ik besloot echter geen fulltime kerkfunctionaris te worden, want ik kon steeds moeilijker vrede vinden met het instituut kerk zoals dat in het Limburgse gestalte kreeg met de komst van bisschop Gijsen. De Sociëteit voor Afrikaanse Missiën, SMA, accepteerde mijn houding. Als lid van deze missie-sociëteit werd ik priester gewijd. Na mijn wijding ging ik nog een jaar naar Londen om mij aan de School of Oriental and African Studies te verdiepen in Koran en Noord-Afrikaanse cultuur.

### **In Marokko**

Zo stond ik dus in september 1977 voor het eerst in Marokko. Ik had mijn SMA-oversten gevraagd, een lange periode in een moslimland te mogen doorbrengen, niet om te studeren maar om er een tijd helemaal in onder te duiken. Uit het voorgaande moge duidelijk zijn, dat ik uitdrukkelijk niet naar Marokko ging met een klassiek missionaire opdracht. Ik had mij allereerst bij een missionaire sociëteit aangesloten, omdat ik me niet wilde aansluiten bij het bisdom Roermond. Ik had er geen enkele behoefte aan een moslim van zijn eigen manier van omgaan met God af te brengen. Integendeel, daarvoor had ik een te diep respect voor de Islam, de Profeet en zijn volgelingen. Bovendien had ik een parttime functie bij het Nederlands Centrum Buitenlanders, NCB, te Utrecht, gestationeerd in Marokko als begeleider van het Terugkeer Projecten Programma van het Nederlandse Ministerie van Ontwikkelingssamenwerking. Marokkanen konden vrijwillig uit Nederland naar Marokko terugkeren met een gift en goedkope lening

voor een goed voorbereid en ontwikkelingsrelevant project. Ik bemiddelde bij lokale (landbouw) deskundigen en zag toe op uitvoering, bestedingen en terugbetalingen.

Ik was dus tot derde kapelaan aan de kathedrale kerk van Rabat benoemd. Deze taak als pastor was min of meer een 'must', anders zag de aartsbisschop van Rabat het niet zo met mij zitten.

Veel ideeën over missie/zending had ik (nog) niet. Toch noem ik achteraf die levensperiode tot dan toe een periode van de missionaire "dialoog van de stilte". Zelden sprak ik met moslims over mijn geloof of godsdienst, ofschoon ieder van hen wist, dat ik "van de kerk" was. Het was een vorm van religieuze dialoog, omdat mijn verhouding met God, die ik altijd via mensen en dus vooral via moslims probeerde te realiseren, er een grote rol in heeft gespeeld. Dat mag missie/zending heten. Theologen mogen dit bevestigen.

### **2. Dialoog van het hart**

Na korte tijd in Marokko zou er in mijn leven een nieuwe vorm van dialoog ontstaan, de "dialoog van het hart". Veel terugkeer-projecten waren er in 1977 nog niet en ook mijn taak als kapelaan was beperkt.

Ik had de pastorale zorg voor alle katholieken die niet van Franse oorsprong waren: Duits- en Engelstalig ambassade-personeel, wat zakenlui en enkele universiteitsstudenten van Franstalige landen beneden de Sahara. Na een half jaar besprak ik met de bisschop, dat ik veel opener contacten met Marokkanen wilde hebben. Dit was onmogelijk vanuit de pastorie van de kathedraal, door de meeste Marokkanen beschouwd als een koloniaal overblijfsel. Na een fikse ruzie met mijn pastoor hierover en een lang gesprek met de bisschop, kon ik mijn gang gaan, op voorwaarde dat ik minstens één keer per maand hem zou bezoeken om te vertellen waarmee ik bezig was en te

overleggen hoe verder te gaan. Ik zou ook blijven doorgaan met liturgie-vieringen in het Engels en Duits en met mijn catechese-lessen aan de Rabat American School.

### **De Kleine Zusters**

Ik huurde een flat in een arbeiders-wijk, vlak naast de grote bidonville van Rabat. Ik nam nog vier studenten in huis, vooral laatste-jaars om zo door het land een kring van afgestudeerden op te bouwen waarmee ik vier jaar had samengewoond. Dit heb ik vier jaren gedaan. Intussen kreeg ik op de universiteit van Fes nog een eendags baantje als docent voor het keuzevak Duits. Elke week een reis van 460 kilometer, maar in Fes ook deelgenoot in het universitaire wereldje met al zijn discussies, vergaderingen, lezingen.

In die tijd maakte ik kennis met de Kleine Zusters van Jezus, een zustercongregatie gebaseerd op de spirituele beweging van Charles de Foucauld. Bij hen kon ik mijn verhaal kwijt. Ze wilden hetzelfde als ik. Gewoon onder de mensen leven en vooral ook van hen houden. Heel concreet zonder projecten en programma's, maar geïnspireerd door gebed en meditatie toch steeds bereid, iedereen wanneer dan ook te woord te staan en aan tafel uit te nodigen. Samen met kleine mensen zorgen delen, heimwee, eenzaamheid, geldzorgen.

### **Foucauld-beweging**

Zo probeerde ik op onze flat het Foucauldiaanse leven te verwerkelijken. Ook door samen het slagen van examens te vieren, vis vangen voor het avondeten, boemeltochten door de spaarzame bars, stiekem hasj roken of bier drinken, de laatste centen bij elkaar leggend voor suiker, brood of thee. Altijd met lange discussies over de toekomst van Afrika, de oorlog in de Sahara, de corruptie, het nepotisme en altijd met veel vuur en grote verwachtingen voor de toekomst. Ik heb er vrienden voor het

leven gemaakt. Ons geloof in God en zijn presentie in ons doen en laten stonden buiten kijf, het was vanzelfsprekend. Ook voor mij.

In de Foucauld-beweging had ik een model gevonden om me solidair te voelen met en te leren houden van moslims, niet voor alles als aanhangers van een andere godsdienst maar als huisgenoten, politiek gelijkgerichten, toekomstige wereldverbeteraars. Ook de kruidenier, de kapper, de postbode, de vissers die wegens storm niet uitvoeren, de werkloze en niet geslaagde studenten, allemaal kwamen ze op de trapjes buiten zitten of binnen thee drinken. Het was een tijd met veel emoties, wellicht de fijnste tijd van mijn leven.

### **Inspiratie**

Wat inspireerde mij nu het meest in die Foucauldiaanse beweging, zoals met name beleefd door de Kleine Zusters van Jezus?

1. Bescheidenheid en vriendelijkheid in de omgang tussen mensen: geen pretenties, zeeën van tijd, de ander aan het woord laten, geen bijbedoelingen om achteraf "heler" te zijn.
2. Soberheid en opgewektheid. Zelf leefde ik vrij sober en deed ook het hele huishouden. Afdingen en kopen op de groentemarkt is een serieuze zaak. Het geeft je een moeilijk te omschrijven vreugde.
3. De reële plaats die persoonlijk gebed en meditatie innemen. Door de eerste twee punten voel je je niet meer thuis binnen de roomse liturgie met hoogmissen in de kathedraal. Je richt je eigen gebedsplekje in, sober als de gebedsruimten van de Kleine Zusters, nauwelijks te onderscheiden van de moskeën in de volksbuurten. Een plek van stilte om met jezelf en de Heer in contact te treden. Daar spreekt het hart meer dan het brevier, wordt meer gedankt en geprezen dan gesmeekt en gevraagd.

### **3. Dialoog van het leven**

Eind 1980 wilde de bisschop mij be-

noemen tot pastoor. Daar wachtte ik helemaal niet op en we hebben er lang over gediscussieerd. Onze vriendschap, zijn begeleiding en open houding naar mij dwongen mij tot aanvaarding. Ik vroeg een kleine parochie ergens in het Zuiden, ik kreeg een grotere parochie, in de stad Fes. Ik ging daar mee accoord, mede van wege mijn baantje aan de universiteit in Fes. Twee voorwaarden van mij werden vervuld. Voor het werk van de terugkeer-projecten kreeg ik een jonge Marokkaanse medewerker, Hassan Bekal. En de bisschop benoemde een fulltime pastoraal assistente, zuster Marie Jeanne Carpentier, met toestemming voor haar om te preken en verantwoording te hebben voor de catechisatie, doop- en huwelijksvoorbereiding. In mijn benoemingsbrief kreeg ik als speciale opdracht, de 150 actieve katholieken in Fes gevoelig te maken voor de waarden van de cultuur en de godsdienst van het land, waar ze meestal tijdelijk verblijven, zodat zij hun rol als christenen naar de moslims toe kunnen vervullen, zowel in Marokko als in Frankrijk. Voor mij brak een nieuwe periode aan, de periode van "dialogo van het leven".

### **Voorganger**

In de voorafgaande tijd was mijn houding tot de Islam een meer individuele zaak. Hoe staat Ton Storcken tegenover moslims en de Islam, ergens met de kerk verbonden, met een groep studenten om zich heen, werkend voor terugkeer-projecten en de universiteit van Fes.

Nu werd de vraag: hoe staat de christengemeente van Fes met haar voorganger ten opzichte van de islamitische gemeenschap waarbinnen ze als kleine groep buitenlanders met een andere godsdienst leeft?

Storcken is nu de pastoor in het grote huis naast de kerk, opvolger van een hele rits Franciscanen, die doopt en huwelijken bevestigt, voorgaat en begraaft, voorzitter is van een kerkbestuur en Caritas-Fes en te zien is

op recepties van gemeentehuis en consulaten als vertegenwoordiger van de christengemeenschap, staande naast de rabbi vlak achter de imams.

### **Christenen samen**

Ik probeerde allereerst de grootste steen des aanstoots op te ruimen: de christelijke verdeeldheid. Daardoor zijn christenen in de ogen van moslims ongeloofwaardig. De protestantse gemeenschap van vijf gezinnen en de 150 katholieken kreeg ik verrassend goed in overleg met elkaar.

Een keer per zes weken kwam een dominee naar hun kleine kerk. We maakten een aantal goede afspraken. Een keer per maand een woorddienst in de protestantse kerk met mij als voorganger. Een keer per zes weken samen een viering in de katholieke kerk met de preek door de dominee en hij en ik samen voorgaand in de eucharistie-viering.

In de preken in deze samenkomsten steeds de dialoog met de Islam centraal. De catechisatie aan de kinderen zal voortaan ook samen gebeuren, met als grondslag een positieve houding en kennis van de Islam.

Deze onderlinge samenwerking, gconditioneerd door de dialoog met de Islam, is uitstekend verlopen. Nu konden we aan de slag met onze eigenlijke opdracht: een dialoog aan de basis tussen de christelijke gemeenschap van nog geen 200 mensen en de 300.000 mensen tellende moslimgemeenschap van Fes. Er groeide echt iets van een open houding voor de belevingswereld van de moslimse zusters en broeders in Fes. Het ging allemaal wonderwel goed. We hadden op heel wat meer tegenstand gerekend.

### **Christelijke zakāt**

Naar de moslim-gemeenschap toe kreeg de dialoog haar eerste structurele vorm in de reorganisatie van Caritas-Fes (de plaatselijke Caritas afdeling van Caritas-Marokko.) In plaats van alleen hulp in noodgeval-

len kwam er nu een coöperatief werkplaatsje, een naai-atelier en een apotheekje en bankje van lening, allemaal open naar de hele gemeenschap.

Dat wekte veel sympathie, vooral als wij uitlegden, dat dit de praktijk was van christelijke *zakāt*, gift aan de armen, een van de vijf geloofsverplichtingen voor moslims. Twee niet onbemiddelde moslims in de stad kwamen een gedeelte van hun *zakāt* bij Caritas-Fes verrichten.

Verder kwamen regelmatig Marokkaanse collega's van de universiteit op de pastorie cursussen Arabisch en verschillende andere cursussen geven.

### **Geloofsbezinning**

Wat later ontstond een groep die zich wilde bezighouden met theologische discussies over al die dialoog-zaken. Daar had ik schrik voor, zeker toen er veel belangstelling onder de christenen was. Moeten we moslims niet proberen te dopen? Is de Koran voor ons ook godsopenbaring? Wat te doen als een christen met een moslimse trouwt? Mogen we niet meer zeggen, dat Jezus de Zoon van God is? Mijn schrik was, dat nu het verbale geweld de overhand zou krijgen. Dat zou afbreuk doen aan de "dialoog van het leven".

Maar dat is allemaal erg meegevalen. Er was in feite veel meer sprake van geloofsbezinning dan van theoretische discussie. We wandelden door het evangelie, op zoek naar wat Jezus nu eigenlijk vraagt van zijn volgelingen als ze in contact komen met niet-christenen. Ook voor mijzelf was het werken in deze groep een grote verheldering. Heel beknopt geef ik hier de lijnen aan van onze bezinning en zoektocht naar de evangelische opdracht, levend in deze tijd in het hart van een bijna volledig islamitisch land.

### **Uitgangspunt**

Als uitgangspunt hadden we steeds de tekst voor ogen van Paulus in de

brief aan de Kolossenzen 1, 15-19: "Hij is het Beeld van de onzichtbare God, de Eerstgeborene van heel de schepping. Want in Hem is alles geschapen, in de hemelen en op aarde... Hij bestaat vóór alles en alles bestaat in Hem".

Deze visie van Paulus waarin duidelijk naar voren komt, dat elk mens waar en wanneer ook geboren, altijd geroepen is om in Christus volkomen te worden, hebben we nooit losgelaten en werd basis van heel de verdere discussie.

### **Heel de schepping**

De hele mensheid vanaf Adam als Gods evenbeeld geschapen, heeft en zal steeds dezelfde roeping hebben en mogen en kunnen vervullen. Dit goddelijk initiatief, inherent aan de schepping, dus lang voor het uitverkoren volk op weg ging of christengemeenschap ontstond, geeft het fundamentele mysterie in het leven van elk mens weer, los van de tijd, plaats en geschiedenis.

Het is hetzelfde mysterie waarover ook paus Johannes Paulus in zijn encycliek *Redemptor Hominis* (1979) schrijft: "Alle mensen zijn toegelaten tot het mysterie van de Verlossing, en Jezus Christus heeft zichzelf voor altijd met heel de mensheid verenigd door dit mysterie" (nr.13).

Het verlost worden in Christus reikt dus ver heen over de gemeenschap van christenen zowel in aantal, tijd en plaats. En de tekst in Mt.11,27 "Niemand kent de Vader behalve de Zoon en degene aan wie de Zoon hem wil openbaren" is dan ook te verstaan, zoals Irenaeus van Lyon in de tweede eeuw schreef: "De woorden 'wil openbaren' hebben zeker geen toekomstige betekenis alsof het Woord enkel en alleen maar zich begon te openbaren na geboren te zijn uit Maria, maar deze woorden hebben een algemene betekenis die betrekking heeft op alle tijden. In werkelijkheid openbaart zich de Zoon vanaf het begin door heel de schepping en openbaart de Vader aan wie de Vader

geopenbaard wil zijn, wanneer Hij wil en zoals Hij wil" (Adversus Haereses VI 6,7). Dus in de verlossende menswording van Christus is een dimensie gelegd tussen God en elk menselijk schepsel door alle tijden en plaatsen heen, gedoopt of niet gedoopt.

### **Dopen?**

Zo komt het doopsel wel in een ander perspectief te staan. Maar men kan nog steeds de vraag stellen of men zoveel mogelijk mensen moet dopen volgens Jezus' opdracht "Gaaf dus en maakt alle volkeren tot mijn leerlingen, doopt hen in de naam van de Vader en de Zoon en de heilige Geest" (Mt.28,19). Verdere lezing bij Matteüs helpt ons, deze opdracht in haar juiste proporties en licht te bezien. Allereerst moet men vaststellen, dat Jezus zelf zijn bekeringsactiviteiten wenst te beperken tot de zonen en dochters van Israël. Heel formeel zegt hij tegen de Syrophenicische vrouw: "Ik ben alleen maar tot de verloren schapen van het huis van Israël gezonden" (Mt.15,24). En hij beveelt zijn leerlingen aan, deze houding over te nemen: "Begeeft u niet onder de heidenen en gaat niet binnen in een stad van de Samaritanen; gij moet veeleer gaan naar de verloren schapen van het huis van Israël" (Mt. 10,5-6).

### **Erkenning, geen bekering**

Tegelijkertijd valt echter onmiddellijk op, dat Jezus zich niet belemmerd voelt door grenzen. Integendeel, hij breekt raciale en religieuze discriminatie af en erkent groter geloof buiten het huis van Israël. Zo roept hij uit: "Voorwaar, ik zeg u: de tollenaars en de prostituees gaan eerder tot gij het Rijk Gods binnen" (Mt. 21,31). Op talloze plaatsen in het evangelie lezen we dit. We hoeven maar te denken aan de bekering van Zacheus, de parabel van de Farizeeër en de tollenaar, de ontmoeting met de lepra-lidder, de barmhartige samaritaan en de samaritaanse aan de waterput.

"Vrouw, gij hebt een groot geloof!" roept Jezus uit aan het einde van zijn gesprek met de Syrophenicische vrouw die hij niet wenst te bekeren. En over de Romeinse centurion zegt hij: "Voorwaar, ik zeg u: bij niemand in Israël heb ik een zo groot geloof gevonden" (Mt. 8,10).

Jezus is dus in waarachtige dialoog met de andersdenkenden. Hij spreekt hen aan als andersgelovigen, als medegelovigen. Zijn zendingsopdracht tot bekering ziet hij elders. Het is een dialoog die een diepe betekenis heeft voor zijn leerlingen. Het is een dialoog van erkenning en niet van proselytisme of bekering.

### **Verlossing**

Tenslotte geeft Jezus aan, dat degenen die hem uitdrukkelijk volgen, ook deelnemen aan de verlossing. Vanaf het begin zijn er de Wijzen uit het Oosten en zonder enige dubbelzinnigheid verklaart hij de joden, dat het voor God zeker zo gemakkelijk is, de niet-uitverkorenen tot verlossing te brengen: "De mensen van Ninive zullen bij het oordeel opstaan samen met dit geslacht en het veroordelen, want zij hebben zich bekeerd op de prediking van Jonas... De koningin van het Zuiden zal bij het oordeel opstaan, samen met dit geslacht en het veroordelen, want zij kwam van het uiteinde der aarde om te luisteren naar de wijsheid van Salomo..." (Mt.12,41-44).

In zijn uitspraak over het laatste oordeel (Mt.25,31-46) verkondigt Jezus formeel de universaliteit van de verlossing met de woorden: "Komt gezegenden van mijn Vader, en ontvangt het Rijk dat voor u gereed is vanaf de grondvesting der wereld" (v.34).

Dus degenen die de Messias ontvangen hebben, verborgen in de persoon van de arme en ongelukkige, zullen deel uitmaken van het volk Gods.

### **Gods geest**

Hierop aansluitend ontstond de vraag: ja maar, dat alles was vóór het

pinkster-gebeuren. En het Pinkster-gebeuren is toch de totale bewustwording van onze zending? Want zegt Jezus daarover niet: "Maar gij zult kracht ontvangen van de heilige Geest die over u komt, om mijn getuigen te zijn in Jeruzalem, in geheel Judea en Samaria en tot het uiteinde der aarde" (Hand. 1,8).

Uit deze tekst werd ons op de eerste plaats duidelijk, dat niet de zendeling of het zendingsgenootschap, niet de missionaris of de missiecongregatie of wat voor mensen dan ook, maar Gods geest zelf het is die de zending ter hand neemt. Hij bepaalt wanneer en waar mensen geroepen worden tot het doopsel. Petrus zelf bevestigt dit: Jezus heeft "de beloofde heilige Geest van de Vader ontvangen en deze uitgestort zoals gij ziet en hoort" (Hand.2,33).

### **Grenzen**

Het is dus voor alles de Geest die de bekering tot doopsel schenkt, maar die ook op dwingende wijze de zending begrenst en slechts daar toelaat waar ze in plaats, tijd en omstandigheden oopportuun is. Een duidelijk voorbeeld hiervan is te vinden in Handelingen 16,6-7. Paulus, Silas en Timoteüs trokken "door naar Frygië en de landstreek Galatië, omdat ze door de heilige Geest ervan weerhouden waren het Woord te verkondigen in Asia. In Mysië gekomen maakten zij aanstalten om naar Bitynië te reizen, maar de Geest van Jezus stond hun dit niet toe." Gods geest als hoofd van de zending en gever van het doopsel leidt duidelijk en begrenst ook duidelijk de omvang van de christelijke gemeenschap. Veel te vaak zijn zendeling en missionaris geneigd om het kerk-lidmaatschap te zien als het uiteindelijke doel van hun opdracht. Het uiteindelijke doel is echter de verwerkelijking van het koninkrijk Gods. En dat is zeker niet alleen identiek met de christengemeenschap.

### **Missionaire opdracht**

Als christelijke missionaire gemeenschap van Fes beschouwden we het als onze eerste opdracht, de tekenen van de Geest te leren verstaan, wat hier betekende een grondige kennis van tijd, cultuur, taal en levensomstandigheden van de mensen waartussen we leefden. Vóór alles betekende het: leren ontdekken in hoeverre Gods geest reeds aanwezig is en werkt in de harten van de mensen om ons heen. Paulus had volle aandacht voor deze plicht blijkens zijn opmerking in de brief aan de Romeinen: "Door hun daden tonen zij, dat de Wet in hun hart geschreven staat" (Rom.2,15). Deze Wet, geschreven in hun hart en niet in een papieren catechismus, is het werk van Gods geest. Als we de oproep van Jezus tot zending/missie alleen verstaan als preken en catechisatie, doen we te kort aan die opdracht en verminken we de missionaire roeping, die is gegeven aan de christengemeenschap, geleid door Gods geest.

### **Dagelijks leven**

De eerste hoofdstukken van de Handelingen geven reeds andere vormen van zending/missie aan dan de directe prediking, namelijk getuigenis door het dagelijks leven (Hand. 2,42-47). In Paulus' leven zijn er perioden van deze vorm van zending en Jezus' dertig jaren te Nazareth zijn het voorbeeld bij uitstek. Deze vorm van missie/zending is geen pre-evangelisatie die, als ze niet uitmondt op catechisatie en dopen, geen zin heeft en mislukt is. Het gaat er niet om, in een dergelijke situatie te roepen: "Heer, is de tijd gekomen? Gaat Gij voor Israël het koninkrijk herstellen?" (Hand.1,6). Het antwoord van Jezus is dan: "De komst van het Rijk Gods kunt gij niet waarnemen. Men kan niet zeggen: kijk, hier is het of daar is het. Want het Rijk Gods is midden onder u" (Luk.17,20).

De dialoog is een eigen volwaardige vorm van zending. De grenzen van het Rijk Gods zijn niet te trekken tus-



sen christenen en moslims. Deze grenzen zijn in de harten van hen allen.

Vanuit deze bezinning werd de christengemeenschap van Fes zich bewust van haar missionaire taak en kwam tot de overtuiging, dat catechisatie en dopen van haar stadsgenoten hier en nu er niet in paste en niet ter sprake kon komen. Zij stond daarin niet alleen. Zij sloot zich hierin aan bij wat de meeste christengemeenschappen in Noord-Afrika hebben menen te mogen beluisteren uit de woorden van Gods geest.

### **Cowboy-zending**

Deze periode van "dialoog met het leven" werd abrupt en pijnlijk voor mij afgesloten.

Eerst was daar in de zomer van 1983 het optreden van een groep Nederlandse jongeren van de organisatie "Jeugd met een missie" op de camping van Fes. Zonder enig contact met ons als lokale christengemeenschap startten ze een bekeringsprogramma dat in zes weken moest leiden tot het doopsel. De eerste doeping bleek een handlanger van de politiek te zijn. Het schandaal dat toen ontstond, heeft zeer veel kapot gemaakt. Door het feit dat ik Nederlander was, bleef de Marokkaanse overheid wantrouwend. Er ontstonden uiterst moeilijke toestanden, omdat de in de gevangenis geraakte jongeren niet in de steek konden worden gelaten door ons als christenen en Europeanen en omdat de jongeren zelf hun gevangenschap van een week als het hoogtepunt van hun cowboy-zending beschouwden. De Marokkaanse overheid zat er mee in de maag en de christelijke gemeenschap van Fes nog meer. Een uiterst dubieuze rol speelde vervolgens de leiding van "Jeugd met een missie", ondersteund door de Evangelische Omroep in Nederland.

### **Ongeluk**

Vlak daarna kreeg ik een ernstig auto-ongeluk, dat mijn vriend en naaste medewerker voor het Terugkeer-Pro-

jecten Programma, Hassan Bekal, het leven kostte. Ik raakte voor drie weken in een Marokkaans ziekenhuis, omdat ik transport naar Nederland of opname in een privé-kliniek nadrukkelijk van de hand wees.

In maart 1984 ben ik terug naar Nederland gekomen, wat ontgaan en vermoeid. Uiteindelijk ben ik ingegaan op een benoeming van de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën voor de werving van jonge mensen die zich willen inzetten voor mensen in of uit Afrika binnen een missionaire context. Dat is mijn werk nu, boeiend. Ik betreur het alleen, dat ik daarbij niet ook op een niet-kerkelijke plaats sta.

### **4. Dialoog van het woord**

De periode waarin ik nu verkeer, noem ik graag de periode van de "dialoog van het woord", omdat ik naast mijn nieuwe functie doorga met mijn missionaire opdracht naar de Islam. Vier maanden was ik in Ghana om voordrachten en workshops te organiseren over de dialoog Christendom-Islam in diverse bisdommen. Binnen de Raad van Kerken in Nederland ben ik lid geworden van de werkgroep "Samenleven met buitenlandse werknemers". Hierin heerst een gezonde sfeer. Voor mij is deze werkgroep van de Raad van Kerken en wat er bij komt de plaats waar je voelt, dat je toch nog verbonden bent met het grote geheel van de christelijke gemeenschap.

De dialoog van het woord: ik voel mij niet geroepen tot een openlijke discussie met moslims over zuiver doctrinaire en theologische vraagstukken. Als zoiets al nodig is, zal de Geest daar anderen voor moeten aansporen. Maar zulke discussies mogen nooit ten koste gaan van de "dialoog van de erkenning" zoals wij die evangelisch en echt hebben beleefd in Marokko.

*T. Storcken (1946) is priester en lid van de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën. In bovenstaand levensverhaal staan vele personalia aangegeven.*

## Dialogo met andersgelovigen: bijbels-theologische onderbouwing in Nederland

**Wie als christen de dialoog met andersgelovigen wil, diene te bedenken, dat christenen onder elkaar diepgaand van mening verschillen over die dialoog. Begrijpelijk, want men staat nog aan het begin. Slomp geeft aan, dat twee recent verschenen boeken van Nederlandse theologen voortreffelijk materiaal bieden voor de dialoog van christenen met elkaar over het gesprek met andersgelovigen. De twee boeken vertrekken van concrete praktijk-ervaringen in Nederland en werken de daaruit voortgekomen dialoog-vragen op grondige en aansprekende wijze bijbels-theologisch uit.**

De drie artikelen waarmee dit nummer opent geven ervaringen weer en ook reeds het begin van nieuwe theologische reflectie. Elk van de drie auteurs geeft tevens aan, dat de overgeleverde theologische denkpatronen die hen in staat zouden moeten stellen zulke ervaringen te verwerken en te verantwoorden niet langer adequaat zijn, enerzijds omdat de situatie is veranderd, anderzijds omdat hun inzichten wijzigingen hebben ondergaan. Het een hangt nauw met het ander samen. Ook waar verandering van situatie niet tot andere inzichten aanleiding gaf, kan dit niet zonder nadere argumentatie gaan.

### **Twee boeken**

Twee theologen, Jaap D. Kraan en Jan J.E. van Lin, hebben onlangs geprobeerd, mensen die in hun werk of anderszins in aanraking komen met andersgelovigen, te helpen met het vinden van antwoorden op de theologische vragen die zich bij zulke ontmoetingen met name in Nederland voordoen.

De titels luiden: *Bijbel en andersgelovigen, naar een bijbelse basis voor ontmoeting met andersgelovigen* (Kok, Kampen 1987, 217 blz.), van

de hand van J.D. Kraan, en *Jezus Christus en andersgelovigen in Nederland. Tussen praktijk en theologie in school en plaatselijke kerk* (Kok, Kampen 1988, 142 blz.), geschreven door J. van Lin.

De titel van Kraans boek doet sterk denken aan die van de brochure van Wesley Ariarajah van Sri Lanka, de huidige directeur van de dialoog-afdeling van de Wereldraad van Kerken: *The Bible and People of Other Faiths* (Genève, 1985, 71 blz.). Toch was een de inhoud beter dekkende titel voor Kraans boek niet denkbaar. Aangezien bovendien Ariarajah's boek nog niet in het Nederlands was vertaald kon er geen verwarring ontstaan. De boeken verschillen in ieder geval hierin, dat Kraan drie keer zoveel ruimte gebruikt als Ariarajah en dus veel dieper op de bijbelse boodschap kon ingaan. De synonimiteit van de titels onderstreep nogmaals de actualiteit van het onderwerp.

Op deze plaats waar de lezer in dit nummer een bijbels-theologische en missiologische bezinning zou moeten vinden, als schakel tussen de eerste drie en de volgende artikelen, vestigen wij de aandacht op deze belangrijke boeken, meer in de vorm

van een artikel dan van een boekbespreking. Beide boeken vormen een even welkome als grondige, oorspronkelijk Nederlandse bijdrage aan de bezinning op dit wezenlijke onderwerp.

### **Overeenkomsten en verschillen**

Beide auteurs zijn zelf geëngageerde deelnemers aan het gesprek binnen de kerken en in de samenleving over de ontmoeting met andersgelovigen. Beiden participeren ook actief aan het gesprek met andersgelovigen. Kraan wordt daarin gesteund door een zevenjarige ervaring in Pakistan.

### **Evenwichtigheid**

Van Lins sterke punt is onder meer, dat hij zich goed weet in te leven in de evangelische positie, waar hij het overigens niet mee eens is, dankzij het onderzoek voor zijn dissertatie: *Protestantse Theologie der Godsdiensten, Van Edinburgh naar Tamberam (1910-1938)*, (1974).

Van Lin, als voorzitter van de sectie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken in Nederland, en Kraan in dienst van de Gereformeerde Kerken en de Unie "School en Evangelie" belast met de taak het christelijk onderwijs toe te rusten voor de ontmoeting met moslimleerlingen, schrijven beiden voor een doelgroep die ze goed kennen. Maar hier ligt ook een verschil. Van Lin schreef à titre personnel, dus niet als studiesecretaris van de PMW Nederland, terwijl Kraans boek wel een resultaat is van zijn opdracht. Beide auteurs hebben de evenwichtigheid van hun denkprodukten vergroot door hun manuscripten door een kring van kritische vrienden en tegenstanders te laten lezen. Daardoor ontlopen ze een stuk hinderlijke en van de hoofdzaken afleidende kritiek.

### **Discussie**

Beide auteurs sluiten bovendien aan bij de internationale (zie onder andere *Wereld en Zending* 1986/no.2 over Paul Knitter, *No Other Name?*) en na-

tionale discussie. Dit laatste gebeurt, door in te haken op een brochure van de Raad van Kerken uit maart 1982: *Anders geloven, samen leven I, Handreiking voor ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland* (51 blz.).

### **Van Lin**

Na de analyse van een aantal praktijksituaties – onderwijs, moskeebouw – sluit Van Lin aan bij de in *Anders geloven I* gevolgde driedeling: A. Oproep tot bekering (exclusivisme), B. Uitnodiging tot dialoog (inclusivisme, bijvoorbeeld R.K. Kerk en Wereldraad), C. Samen pelgrims naar het Rijk Gods (pluralisme, bijvoorbeeld P. Knitter en J. Hick). Van Lins voorzichtige keuze voor de derde positie gaat gepaard met een sterke bijbels-christologische onderbouwing. Hij wil niet terug naar het oude protestantse liberalisme! Hij eindigt met stellingen voor de praktijk (zie beneden).

### **Kraan**

Kraan gaat evenals Van Lin van de praktijk uit en komt er ook weer bij terecht, maar zijn boek is vooral een boeiend geschreven, rijk gesorteerd en vaak verrassende bijbelse oriëntatie. Hij helpt zijn lezers, schijnbaar exclusieve christocentrische teksten te verstaan tegen de achtergrond van een universele heilsverkondiging: God heeft alle mensen op het oog. Zijn rijk is groter dan Zijn kerk. Lang niet alle teksten die zouden kunnen helpen met het oog op de ontmoeting met andersgelovigen konden door hem worden behandeld. *Wereld en Zending* zou de reeks bijbelstudies kunnen continueren.

### **Plaatselijke dialoog**

Tenslotte: het gaat Kraan en Van Lin in hun boeken niet om gesprekken en dialogen tussen louter intellectuele hoogvliegers, hoewel die ook belangrijk zijn. De theologie van de religies zou met zulke dialogen zijn winst kunnen doen. Met dialoog be-

doelen ze alle positieve en constructieve contacten tussen individuen en gemeenschappen, zodat Nederland bewoonbaar blijft voor allen, dus ook voor 700.000 nieuwkomers, waaronder 350.000 moslims en 70.000 hindoes.

Ook wat dat betreft zitten beide auteurs op hetzelfde spoor als diverse denkers in het buitenland. Ik denk bijvoorbeeld aan het zeer indrukwekkende boek van mijn Britse collega Kenneth Cracknell *Towards a New Relationship, Christians and People of Other Faith*, Epworth Press 1985, 198 blz. Hij citeert een Britse theoloog die heeft gesteld, dat tegen de

eeuwwisseling de theologie van de godsdiensten de hoogste prioriteit zal hebben voor de theologie, niet alleen in Europa maar ook elders. Geheel daarmee in overeenstemming is het appèl van Van Lin in stelling 2 aan het eind van zijn boek:

Alle theologische opleidingen in Nederland zullen in hun onderwijs structureel plaats moeten inruimen voor de theologie der godsdiensten willen zij in de komende jaren ten dienste van kerk en samenleving relevant kunnen blijven functioneren (121).

*Drs. J. Slomp, redactielid van Wereld en Zending.*

## Met onze vragen naar Hendrik Kraemer

*In de voorgaande verhalende artikelen werd erg duidelijk, dat de vragen naar de relaties tussen godsdiensten midden onder ons leven. Het zijn vragen van velen in hun dagelijks leven, op het werk, in het buurthuis en de wijkraad, op de scholen in de les, op de speelplaats, in de lerarenkamer, op de pedagogische centra, in de kerkeraad en de parochieraad. Men praat niet dagelijks met elkaar over elkaars geloof. Maar bij grote en kleine gebeurtenissen ziet men elkaars geloofsuitingen: met verbazing, verwondering, nieuwsgierigheid of met schrik, onbegrip, afkeer, afwijzing. Men weet misschien met eigen traditie of overtuiging geen weg, maar wil intussen goede buur, collega, kennis en vriend(in) blijven of een goed kerkbestuurder. Is de eigen traditie of overtuiging een barrière of een inspiratie naar die andere medegelovige? Het zijn geen nieuwe vragen. In zendings/missiekringen werden zij vele malen gesteld, altijd gericht op mensen ver weg, door zendingswerkers/missionarissen, door missiologen en (andere) theologen.*

*Hendrik Kraemer was zo iemand, met grote invloed in protestantse kring. In 1938 was zijn befaamde boek "A Christian Message in a Non-Christian World" het richting gevende materiaal voor de Wereldzendingconferentie te Tambaram in India.*

*Wat doen wij met de vragen en visies van Kraemer? Wij stellen deze vragen vandaag opnieuw, dringender dan ooit. Kraemer zou dit van harte toejuichen. Protestanten en katholieken stellen deze vragen nu tezamen, vaak met nieuwe antwoorden.*

*Dat gebeurt in de volgende bladzijden.*

A.K.

## Hendrik Kraemer 1888-1965

1888 Geboren in Amsterdam. Kraemers jeugdmilieu is socialistisch-anarchistisch.

1900-1905 Na de dood van zijn ouders opgevoed in het weeshuis van de Hervormde Diakonie. Hij raakt geboeid door de bijbel.

1905-1911 Studie aan de pas gestichte Nederlandse Zendingsschool te Rotterdam.

1911-1921 Studie in de Indonesische taal aan de Rijksuniversiteit Leiden, in opdracht van het Nederlands Bijbelgenootschap.

1921 Promotie te Leiden op een Javaanse tekst.

1921-1922 Op weg naar Indonesië vier maanden te Caïro. Studie van de Islam aan de Al Azhar Universiteit.

1922-1936 Werkzaam op Midden-Java in opdracht van het Ned. Bijbelgenootschap. Studie van Javaanse en islamitische cultuur. Stichting van theologisch hoger onderwijs in Buitenzorg.

1928 Gedelegeerde op de tweede Wereldzendingconferentie, te Jeruzalem.

1936-1937 In dienst van de Internationale Zendingraad ter voorbereiding van derde Wereldzendingconferentie in Tambaram (India). Schrijven van boek "The Christian Message in a Non-Christian World".

1937-1948 Hoogleraar in de godsdienstgeschiedenis te Leiden.

1938 Tambaram-conferentie.

1940 Begin Tweede Wereldoorlog. Kraemer voorzitter Commissie Kerkelijk Overleg.

1942-1943 In gijzelaarskamp St. Michielsgestel. Voorbereiding politieke doorbraakplannen van na de oorlog.

1945 Bij oprichting Partij van de Arbeid. Strijd om begrip voor de Indonesische Revolutie.

1948 Bij oprichting Wereldraad van Kerken te Amsterdam.

1948-1955 Directeur van het Oecumenisch Instituut van de Wereldraad van Kerken, Château de Bossey bij Genève.

1959 Opening van Hendrik Kraemer Haus in West-Berlijn.

1965 Op 11 november overlijdt Kraemer, te Driebergen.

Jan van Butselaar

## Tambaram revisited. De betekenis van de wereldzendingconferentie van 1938 kritisch bekeken

**In 1938 werd de derde wereldzendingconferentie gehouden te Tambaram in India. In januari 1988 kwamen zendingmensen opnieuw te Tambaram bijeen, waaronder Van Butselaar. Waarom na vijftig jaren een internationale zendingconferentie nog eens over gedaan? Niet zomaar ter ere van Hendrik Kraemer die in 1938 in Tambaram zoveel invloed had. Van Butselaar toont aan, dat Tambaram 1938 geen grensmaal maar een mijlpaal was in het missionaire denken. Wij kunnen heel vruchtbaar aanhaken bij Kraemers visies uit 1938 als wij in 1988 zoeken naar (nieuwe) antwoorden op dringende vragen over de relaties tussen christelijk geloof en andere godsdiensten.**

In januari 1988 werd er feest gevierd op het imposante Christian College van Tambaram, een voorstad van Madras, de hoofdstad van de Indiase deelstaat Tamil Nadu. Dat was niet omdat deze beroemde onderwijsinstelling zelf een jubileum vierde, maar omdat er vijftig jaar geleden in haar gebouwen een grote wereldzendingconferentie was gehouden. Na Edinburgh (1910) en Jeruzalem (1928) was dit de derde mondiale bijeenkomst van organisaties en kerken, (sinds 1921 verenigd in de *International Missionary Council, IMC*) om met elkaar te ontdekken hoe de zendingopdracht in hun tijd, in hun situatie gestalte moest krijgen.

### Reizen 1938

Voor die tijd was zo'n ontmoeting iets zeer bijzonders. De mogelijkheden om te reizen waren in 1938 bepaald nog niet zo goed ontwikkeld als vandaag de dag: een oecumenische ontmoeting van mondiale omvang was geen alledaags gebeuren. De huidige directeur van de wereldzendingcommissie van de Wereldraad van Kerken, dr. E.L. Stockwell vertelde, dat zijn vader indertijd tot de af-

gevaardigden naar "Tambaram" behoorde. Zijn reis van Latijns-Amerika naar India (per boot) gaf hem de gelegenheid om zowel op de heen- als op de terugreis een boek te schrijven. Het verschil met vandaag zal duidelijk zijn: oecumenische en andere internationale kerkelijke conferenties worden tegenwoordig in hoog tempo georganiseerd. De drukinkt van het ene rapport is nog niet droog of het volgende komt er al aan. Andere verschillen gaan veel verder en dieper.

### Waarom herdenken?

Het is niet de gewoonte van de Wereldraad van Kerken om op grote schaal oecumenische conferenties te herdenken. De zendingconferentie van Edinburgh (1910) bijvoorbeeld is op een waardige maar beperkte wijze in herinnering geroepen door een groep Schotse studenten (1985). De conferentie van Jeruzalem heeft nooit iemand tot enig jubileum geïnspireerd. Er moet dus wel een bijzondere reden geweest zijn, dat in het geval van Tambaram-1938 de Wereldraad samen met het Madras Christian College tot een andere be-

slissing kwam.

Om dat te begrijpen is het nodig even terug te gaan naar 1938. Dat jaar, door de IMC reeds lang tevoren vastgesteld voor deze conferentie, bleek toen het eenmaal zover was een *kairos*, een beslissend kritiek moment, van de wereldgeschiedenis te zijn. Het was het moment waarop de tweede wereldoorlog, die alle menselijke en politieke verhoudingen grondig zou wijzigen, op uitbreken stond. Het was de tijd waarin de slapende reus China tot ontwaken kwam (in Tambaram waren in 1938 vele Chinese afgevaardigden).

### **Studieboek voor Tambaram**

Het was ook een *kairos* in de geschiedenis van de christelijke kerk: de westerse christenheid begon zich te realiseren dat het Christendom niet langer een Europese of (Noord-) Amerikaanse aangelegenheid was, maar een godsdienst waarin de meerderheid van de wereldbevolking (die we vandaag met Derde Wereld aanduiden) bezig was eveneens een meerderheid van de geloofsgemeenschap uit te maken. Dat had verrekende consequenties: de nieuwe vragen en mogelijkheden die deze ontwikkeling opleverde, vroegen om een grondige doordenking. Daarom was aan de Nederlandse taalgeleerde en missioloog Hendrik Kraemer<sup>1</sup> gevraagd, voor de Tambaram-topconferentie een studieboek te schrijven, dat de nieuwe situatie van kerk, zending en wereld diepgaand aan de orde zou stellen.

### **Wie was Hendrik Kraemer?**

Kraemer was een opmerkelijk man. Hij kwam uit een niet-kerkelijk milieu, dat nauw verbonden was met de socialistische beweging. Op jonge leeftijd verloor hij zijn beide ouders. Na enkele omzwervingen kwam hij terecht in een hervormd weeshuis. Daar kwam hij in aanraking met de bijbel en – in weerwil van de koude routine waarmee het Woord werd gepresenteerd – werd dat voor hem een

ontmoeting met Christus die zijn leven veranderde. Hij meldde zich aan bij de toen pas geopende Nederlandse Zendingsschool in Rotterdam, waar hij na een eerste vergeefse poging werd toegelaten. Daar kwam zijn buitengewone taalbegaafdheid aan het licht. Het Nederlands Bijbelgenootschap bleek bereid een studie taalkunde aan de Leidse universiteit voor hem te financieren. In de jaren twintig vertrok Kraemer naar Indonesië, als taaldeskundige en als adviseur van de kerken daar.

### **"The Christian Message" in Tambaram 1938**

Reeds in zijn studie jaren in Nederland was Kraemer in de gelegenheid geweest vele vooraanstaande zendingmensen te ontmoeten. In 1936 volgde de opdracht het voorbereidingsboek voor de nieuwe wereldzendingconferentie te Tambaram samen te stellen. Dat boek kreeg uiteindelijk als titel mee *The Christian Message in a non-Christian World*. Met het schrijven van dit boek, dat zo fundamenteel voor de beraadslagingen in Tambaram was, kreeg Kraemer een grote invloed op het geheel van de conferentie. Hij werd de auteur van de theologische consensus die op deze conferentie tot stand kwam.

### **a. Mondiaal karakter**

Die consensus ging over het mondiale karakter van het christelijk geloof. Zoals hierboven reeds vermeld, werd ondanks de missionaire inspanningen van vele eeuwen, de christelijke godsdienst door een overgrote meerderheid nog steeds als een westerse aangelegenheid beschouwd. De westerse samenleving werd aangeduid als "christelijke cultuur". Het overdragen van westerse beschaving was voor velen evenzeer een doel van zending als het communiceren van het evangelie. Hendrik Kraemer stelde in Tambaram de vraag of in de zending de westerse beschaving of Jezus centraal moest staan,

of Christendom uniek was of het evangelie.<sup>2</sup> Het antwoord daarop van de zendingsconferentie vinden wij vandaag vanzelfsprekend, voor die tijd echter was het nieuw: het evangelie dient verlost te worden uit de gevangenschap van westerse beschaving en westerse theologie om in iedere situatie, in iedere maatschappij op zijn eigen wijze mensen op te roepen tot bekering en samenlevingen tot bevrijding.

### **Betekenis van Tambaram**

Dit antwoord bleek in de jaren die volgden op 1938 van groot belang; en dat niet alleen voor de ontwikkeling van de "jonge kerken", zoals ze toen werden genoemd, hun theologische reflectie en hun missionaire actie, maar evenzeer voor de kerken van West-Europa. Daar immers maakte de heidense ideologie van het nazisme zich sterk. Deze trachtte een claim op de kerk en christenen te leggen door zich op te werpen als hoedster van christelijke Europese waarden en als beschermster van de kerk tegenover het bolsjewistisch geweld. Juist omdat men – in Tambaram en elders – tot de overtuiging was gekomen, dat het evangelie niet identiek was met westerse samenleving en cultuur waar het nazisme een produkt van was, maar die samenleving ook onder de kritiek van het Woord bracht, hebben verschillende kerken en christenen in die tijd de moed gehad uit te spreken dat kerken geen huiskapelaans van hun overheden zijn, maar verkondigers van het evangelie. Dat evangelie stelt zich op tegenover iedere nieuwe onderdrukking, zeker ook wanneer die kerkelijke en theologische dekolonisatie voortkomt uit een goddeloos syncretisme.

In Tambaram-1938 kwam, voor de protestantse wereld, de erkenning dat het Christendom in alle opzichten, dus ook theologisch en sociaal, een wereldgodsdienst was geworden waarin geen enkel deel van de wereldkerk a priori het recht had een

ander deel zijn visie en wil beslissend op te leggen. Tambaram luidde daarmee definitief een kerkelijke en theologische dekolonisatie in: dat bleek concreet tijdens deze conferentie uit de oprichting van het *Theological Education Fund* dat het theologisch onderwijs en onderzoek in de (voormalige) zendingsgebieden moest stimuleren. Tambaram was met deze consensus zijn tijd ver vooruit. Het zou nog ruim twintig jaar duren voor de westerse politieke wereld ervan overtuigd was dat het koloniale tijdperk voorbij was: nog meer tijd zou het kosten om de westerse samenleving ervan te overtuigen dat onze beschaving niet superieur is.

### **b. Ontmoeting godsdiensten**

Tambaram 1938 is in zekere zin de geboorte van een nieuwe kerk. Dat zou natuurlijk al belangwekkend genoeg zijn om de vijftigste verjaardag ervan te vieren. Toch was dat niet de belangrijkste reden om deze conferentie en onze beroemde landgenoot zo duidelijk voor het voetlicht te halen. Tambaram heeft ook nog om een andere reden naam gemaakt in de geschiedenis van kerk en zending. Daarvoor moeten we teruggaan naar de titel van het boek van Kraemer: *The Christian Message in a non-Christian World*. De erkenning van het Christendom als wereldgodsdienst bracht logischerwijze met zich mee, dat de ontmoeting tussen Christendom en andere godsdiensten veel meer aandacht ging vragen dan tot dusver in het Europese Christendom daaraan was gegeven.

### **Jezus Christus uniek**

Kraemer was er niet onduidelijk over hoe hij de verhouding tussen de godsdiensten zag. Hij beschouwde het Christendom op zichzelf, als godsdienst, niet anders dan andere godsdiensten, niet als uniek. Wat wel uniek is, volgens Kraemer, is de persoon van Jezus Christus, zijn leven en werk alsmede het evangelie dat daar getuigenis van aflegt. Concreet



betekende dit, dat Kraemer een diepe en oprechte belangstelling had voor andere religies en mensen van andere godsdiensten met veel respect tegemoet trad. Ten aanzien van de inhoud van hun geloofsovertuiging echter was er voor hem geen vergelijking mogelijk met de Christus der Schriften. Deze houding wordt wel aangeduid met het begrippen-paar 'continuïteit en discontinuïteit'.

### **Meningsverschillen**

Deze tekening van de verhouding tussen het christelijk geloof en de wereldgodsdiensten verwierf in Tambaram niet dezelfde consensus als de erkenning van het mondiaal karakter van het Christendom. Hoewel velen zich in de opvatting van Kraemer over de verhouding tot de wereldgodsdiensten konden vinden, waren er in 1938 ook heel wat andere geluiden te horen.<sup>3</sup> De traditie echter heeft de opvatting van Kraemer gelijk als de opvatting van Tambaram: daar zijn de scheidslijnen getrokken, daar zijn de grenzen vastgesteld. Tambaram-1938 fungeerde in het denken van velen daarom niet alleen als een mijlpaal, maar ook als een grensmaal.

### **Van apologie naar dialoog**

Dat nu werd in de oecumenische beweging steeds meer als hinderlijk ervaren. Sinds de zestiger jaren was immers binnen de Wereldraad van Kerken de aandacht gegroeid voor een andere dan een apologetische benadering van andere godsdiensten, aangeduid met het woord "dialoog". Deze nieuwe optie, die meer nadruk wilde leggen op datgene wat mensen door de verschillende godsdiensten heen verbindt dan op wat hen scheidt, kwam het eerst op binnen de *Commission on World Mission and Evangelism*, CWME, zoals de IMC na fusie met de Wereldraad van Kerken in 1961 uiteindelijk was gaan heten. Later kreeg dit aandachtsveld een aparte plaats in de Wereldraad in de afdeling *Working Group for Dialogue with People of*

*Other Living Faiths and Ideologies* ("Dialogue").

In deze kring werd Tambaram-1938 als een triest hoogtepunt van christelijk triomfalisme beschouwd en kreeg onze Hendrik fiolen van toorn over zich uitgegoten.

### **Tambaram en Mahabalipuram 1988**

Het was daarom een goed initiatief van CWME en "Dialogue" om naast de officiële herdenking van de wereldzendingconferentie in het Madras Christian College een besloten consultatie te houden in het nabijgelegen Mahabalipuram over de verhouding tussen zending en dialoog. Aan de ene kant konden daar bepaalde karikaturen die over en weer bestonden worden gerelativeerd en anderzijds kon daar een stap verder worden gezet op de weg naar een christelijke *theologie van de godsdiensten*.

### **Bekeren of relativeren**

Over de verhouding tussen zending en dialoog (volgens sommigen terug te brengen tot de verhouding tussen bekeren en relativeren) was in voorgaande jaren al uitvoerig van gedachten gewisseld, het laatst op de vergadering van Unit I van de Wereldraad "Geloof en Getuigenis" (waarvan zowel CWME als "Dialogue" deel uitmaken) in Potsdam (1985).

Nu echter ging het erom een fundamentele vooruitgang in de discussie op gang te brengen. Is dat ervan gekomen in Mahabalipuram? Ieder van de deelnemers aan de consultatie zal daar verschillend over denken. Op enkele punten is er naar mijn oordeel, inderdaad een stap voorwaarts gedaan.

### **a. Luisterhouding**

Dat is in de eerste plaats gebeurd in het ontwikkelen van een nieuwe luisterhouding tegenover elkaar. Mensen van de dialoog als Wilfred Cantwell Smith, die tijdens de consultatie vertelde, het niet-erkennen van Gods

zending in andere religieuze tradities godslastering te vinden, bleken bereid te luisteren naar mensen als Lesslie Newbigin, voor wie die blasfemie, te weten het niet-erkennen van het unieke karakter van leven, dood en opstanding van Jezus Christus, juist het fundament van zijn (lange) zendingsleven uitmaakte. Het werd een boeiende discussie.

#### **b. Niet alleen geloofsinhoud**

Een tweede positief resultaat van de ontmoeting in India is, dat het duidelijker is geworden wat er achter de woorden zending en dialoog in de oecumenische beweging schuilgaat. Zending ziet de ontmoeting en de dialoog met mensen van andere godsdiensten en ideologieën wel als een erg belangrijk onderdeel van het missionaire werk, maar bepaald niet als enige opdracht. De keuze voor de armen, het verkondigen van het evangelie in een gesecculariseerde wereld, de oproep tot bekering aan mensen van de kerk en van buiten de kerk horen daar evenzeer bij. Zending betreft niet alleen het communiceren van een geloofsinhoud en de daarbij behorende ontmoeting en vergelijking met het geloof van anderen, maar is ook gericht op de vernieuwing van mens en samenleving: het is het grensoverschrijdend werk in woord en daad waartoe Christus zijn kerk dringt, tot heil van mens en wereld.

#### **c. Mentale dekolonisatie**

Maar ook de achtergrond en de intentie van de dialoog kwamen in Mahabalipuram duidelijker aan het licht. Op de consultatie waren relatief veel Indiërs aanwezig, naast een groot aantal Noord-Amerikanen. Daarmee is tevens aangegeven wie internationaal het gezicht van de dialoog in de oecumenische beweging bepalen. Dat zegt ook iets over de achtergronden, de mobielen van de dialoog. Heel sterk werd in het optreden van de Indiërs een protest gehoord tegen het kolonialisme, vooral tegen het

geestelijk kolonialisme dat zij jarenlang hadden moeten ondergaan van de zijde van de Engelse overheersers, in feite ook van de Engelse zendelingen. "Ik wil een Indische christen zijn", riep één der deelnemers uit, "geen Engelse christen, zelfs geen Indische-Engelse christen." Voor hem betekende dit, dat de religieuze realiteit van India waarin christenen tussen de hindoes een minieme minderheid vormen en vaak als vreemdelingen worden ervaren, uiterst serieus genomen moet worden. Uiteindelijk motiveerden in deze ontmoeting mensen als Stanley Samartha hun houding ook op levenservaringen met hun hindoe-buren. Toen werd opgemerkt dat dit enge (namelijk specifiek Indische) ervaringsargument de oorzaak zou kunnen zijn van een bepaalde eenzijdigheid in het theologiseren rond de dialoog, werd dat protest ervaren als een anti-Indisch geluid. Zo werd duidelijk dat dialoog te maken heeft met de mentale dekolonisatie van volken in Azië; het heeft als zodanig een bevrijdend karakter.

#### **d. Prioriteiten**

De aanwezigheid van veel Noord-Amerikanen (Smith, voormalig Harvard hoogleraar, is Canadees; zijn opvolger en voorzitter van "Dialogue", Diana Eck, is een Amerikaanse) bracht nog een andere achtergrond van de dialoog aan het licht. Vaak is verondersteld, dat "zending" in feite ouderwets is (hoort in de periode vóór 1938) en "dialoog" modern (komt na 1938). Deze populaire maar onjuiste tegenstelling werd tijdens de consultatie doorgeprikt. Smith baseerde zijn theologische visie op de liberale theologie van de 19e eeuw, zending gaf er blijk van in zijn huidige vorm veel te danken te hebben aan het hedendaagse theologisch denken. Daarmee is uiteraard niet gezegd dat de verhouding "dus" omgekeerd ligt en dat dialoog ouderwets en zending modern zou zijn. Wel dat hedendaagse missionaire uit-

gangspunten, als de prioriteit van de armen, in het denken over de dialoog nog nauwelijks aan de orde zijn gekomen.

#### **e. Vragen naar San Antonio 1989 en Canberra 1992**

Naast deze verhelderingen en verduidelijkingen was er in Mahabalipuram ook een fundamentele poging om samen als mensen van de zending en van de dialoog in theologisch opzicht verder te komen ten aanzien van de vragen rond de verhouding tussen Christendom en andere godsdiensten. Daarover werd een aantal clusters van vragen opgesteld, die verder uitgewerkt zullen moeten worden op de wereldzendingconferentie van San Antonio in mei 1989, maar vooral ook op de komende Assemblee van de Wereldraad van Kerken in Canberra (1992).<sup>4</sup>

Die clusters omvatten vragen over de hedendaagse plurale samenleving, de gevolgen daarvan voor onze theologie, de betekenis van de eenheid der mensengemeenschap, het karakter van zending en getuigenis, de plaats van Jezus Christus en wat heil inhoudt in het licht van de dialoog. Het betreffen hier vragen, geen antwoorden. Maar het zijn vragen die aangeven hoe fundamenteel de discussie de komende jaren over deze punten zal zijn, hoe zorgvuldig men in de oecumenische beweging zal moeten zijn om deze discussie niet tot een dramatisch anti-oecumenisch einde te laten komen.

Het is daarom goed nog eenmaal naar Tambaram-1938 te luisteren: *"Het is duidelijk, dat alleen God mensen kan redden en dat de God en*

*Vader van onze Heer Jezus Christus dit niet alleen kan maar ook wil. Het moet voor ons allen echter duidelijker worden, dat de instrumenten die Hij vraagt niet zonder meer zijn mannen en vrouwen vol idealen, maar mensen die in gebed en erediensst deze idealen voortdurend toetsen aan Zijn verheven wil – toetsen en zuiveren en nimmer ophouden, ze opnieuw te toetsen.*"<sup>5</sup>

Deze vermaning zij alle christenen die zich inzetten in zending/missie en dialoog op het hart gebonden.

1. In het kader van de herdenking van de 100e geboortedag van Kraemer dit jaar, kwam een stroom publicaties over deze missioloog en zijn werk los. Ik noem N. van Oosterzee, *Hendrik Kraemer, 1888-1965 Een kerk voor de wereld*, Driebergen 1988; zie ook *Kerknieuws* 45e jaargang nr. 1994 (13.5.88) dat bijna geheel aan Kraemer is gewijd.

2. In deze vraagstelling was de invloed van de dialectische theologie van Karl Barth duidelijk bespeurbaar.

3. Zie daarover in verschillende andere artikelen in dit nummer van *Wereld en Zending*, onder andere de bijdragen van Mulder en Ariarajah. (red.)

4. De lezingen die in Tambaram en Mahabalipuram in 1988 zijn gehouden, alsmede een samenvatting van de discussies en het slotdocument, zijn gepubliceerd in het *International Review of Mission* van juli 1988, jrg. 78 (1988) no. 307.

5. Uit "A Message to all Peoples" van de International Missionary Council, Tambaram 1938 (gelezen tijdens de dankstond op zondag 24 januari 1988 in het Madras Christian College in Tambaram).

*Dr. G.J. van Butselaar (1943) studeerde aan de Vrije Universiteit van Amsterdam, in Genève en in Leiden. Van 1975-1983 was hij in Rwanda en in Mozambique waar hij Afrikaanse kerkgeschiedenis doceerde. In 1984 promoveerde hij in Leiden op een proefschrift "Africains, missionnaires et colonistes. Les origines de l'Eglise Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse) 1880-1896". Sinds 1983 is hij algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingraad.*

Armand Garon

# Missionum Magister

## Leermeester van de zending/missie

### Hendrik Kraemer 1888-1965

Hendrik Kraemer behoort bij de protestantse zending, zo meende jarenlang iedereen in protestantse en katholieke zendings/missiekringen. Maar ooit begon in zendingskringen de oecumenische beweging (1910 de eerste wereldzendingsconferentie in Edinburgh). Deze beweging was niet tegen te houden. Zo kan het nu gebeuren, dat de katholieke Garon een schets van Kraemer schrijft. Dit is overigens passend in een oecumenisch missionair tijdschrift als *Wereld en Zending*. Garon blijkt gegrepen door Kraemer en diens denkbeelden. Uit een grondige kennis van alle geschriften van Kraemer, en dat zijn er zeer vele, beschrijft hij Kraemer als theoloog, man van de kerk, zendingeling en auteur over de Islam. Garon doet dit hartelijk, eerlijk en waar hij het nodig acht ook kritisch.

Hendrik Kraemer was bepaald geen doorsnee type mens. Begaafd geleerde als hij was, behoorde hij tot die mensen die in conflictsituaties al gauw midden in de strijd terecht komen, omdat ze niet de neiging van de middelmatigheid hebben zich vrijblijvend op te stellen. Hij was een man van uitersten, van het absolute. Als christen heeft hij zich zijn levenlang intens beziggehouden met de vervulling van de roeping van de kerk. Als zendingsman deed hij in de wijze waarop hij zijn overtuigingen poneerde, denken aan de apostel Paulus. Dat is de indruk die men krijgt, als men zich in Kraemers geschriften verdiept. Zo is het mij tenminste vergaan na het bestuderen van de meeste van zijn publikaties, vanaf *Agama Islam* (1928)<sup>1</sup> en *"The Christian Message in a Non-Christian World"* (1938)<sup>2</sup> tot de laatste in de zestiger jaren.

#### 1. "The Christian Message"

Ieder die zich in *The Christian Messa-*

*ge* verdiept zal tot de conclusie komen, dat dit een ongewoon geschrift is, zowel wat betreft het terrein dat het bestrijkt, als de overtuigingen die erin worden uitgedrukt. De katholieke missioloog De Menasce bekende in een recensie van *The Christian Message*, dat hij er vier jaar over had nagedacht, voor hij zijn commentaar op schrift kon stellen. Zonder belangrijke theologische geschilpunten te verdoezelen, verwoorde hij zijn voldoening en bewondering aldus:

"Eens voor al moet worden gezegd, hoeveel genot men aan zijn beste bladzijden beleeft: geschreven door de goed gedocumenteerde godsdiensttheoreticus met een fijnvoelend en diepgravend oordeel, die toont de ander te willen begrijpen, maar tegelijkertijd moedig voor zijn christen-zijn uitkomt; èn geschreven door een zendingeling die zich bewust is van de kronkelpaden van de psychologie en de ingewikkeldheid van het sociale leven; wiens veelomvattende historische kennis een zuiver aanvoelen van nu heersende om-

standigheden niet heeft afgestompt."<sup>3</sup>

### **Weerstand**

Hoe verrijkend het lezen van *The Christian Message* ook moge wezen, de theologie die daarin wordt ontvouwd blijft toch weerstanden oproepen bij allen die zich vanuit hun missionaire denken en werken bezighouden met de betekenis van de wereld-godsdiensten in Gods heilsplan voor de mensheid. De lezer kan een gevoel van ergernis, zelfs van irritatie, niet geheel onderdrukken als hij hoofdstuk V en VI over "The Non-Christian Systems of Life and Thought"<sup>4</sup> doorneemt, waarin de schrijver hem steeds weer, als een axioma waaraan geen twijfel mogelijk is, voorhoudt dat, hoe grote hoogte niet-christelijke religies ook mogen hebben bereikt, "de profetische religie van bijbels realisme zich toch in een heel andere sfeer beweegt".<sup>5</sup>

### **Religieuze systemen**

Voor Kraemer reikt de betekenis van de religieuze systemen van de mensheid dieper dan dat ze alleen maar de expressie van psychologische attitudes zouden zijn. In religies gaat het om de verantwoordelijkheid van de mens. Ze moeten worden gezien als het resultaat van een bewuste keuze.

"Elke vorm waarin de opvatting over het bestaan tot uitdrukking komt, de primitieve inbegrepen, is dus niet 'slechts' een wijze van denken of van psychologische structuur, maar een keuze en een beslissing ten aanzien van totaliteit van het bestaan. Die keuzen en beslissingen moeten geplaatst worden in het oordelende en reddende licht van de openbaring in Christus."<sup>6</sup>

### **Bedorven vormen**

In overeenstemming met de aan zijn theologie eigen dialectiek, stelt Kraemer, dat God "neen" zegt tot al die systemen waarin het bestaan wordt verklaard met voorbijgaan aan de

openbaring die aan de mens is gegeven, en die zich in de geschiedenis in door de zonde radicaal bedorven vormen manifesteren. In "*The Christian Message*" schrijft hij:

"Op het terrein van het religieuze denken zien we in de verheven religies en de ethische systemen, die de mens ontworpen heeft en waarnaar hij heeft trachten te leven, lichtende voorbeelden van zijn mogelijkheden en gaven. Daarvan zijn er in de niet-christelijke wereld, in verleden en heden vele te vinden. Zijn zonde en zijn onderwerping aan boze en satanische machten corrumperen echter al zijn creaties en prestaties, zelfs de meest verhevende, op een afschuwelijke manier."<sup>7</sup>

Opmerkelijk in dit citaat is, dat het accenten heeft die niet veel verschillen van bepaalde uitspraken van Paulus. Ze doen bijvoorbeeld denken aan Rom.1:28, waar wordt gezegd, dat God de heidenen heeft overgegeven "aan een verwerpelijke denken om te doen wat niet betaamt".

De conclusies die Hendrik Kraemer trekt, zullen, door het veel-omvattende ervan, te absoluut klinken voor degenen die zijn theologische premissen niet delen. Maar – afgezien van de liefhebbers van een theologisch steekspel – wie zal er bezwaar tegen hebben, dat hij de missionaris eraan herinnert, dat een beschouwing over zonde in de zendingstheologie evenzeer als in de bevrijdingstheologie onontkoombaar is!

## **2. Bijbels realisme**

Het gebruik van de term "bijbels realisme" heeft Kraemer geen goed gedaan: ze werd al heel spoedig een etiket dat hem stempelde tot een strenge en onbuigzame fundamentalist. Als Leitmotiv betekende het echter niets anders dan wat voor hem een vanzelfsprekende waarheid was: wij moeten ernst maken met wat de openbaring ons zegt over Gods handelen in de geschiedenis. Hij schreef: "De mens, de wereld, de

natuur, de geschiedenis zijn door God gewild en aan zijn wil onderworpen."<sup>8</sup> Toch lijkt Kraemer zich niet te hebben gerealiseerd, wat de logische toepassing van deze leer betekent voor alle geschiedenis die buiten het gebied van de bijbelse openbaring ligt. Ongetwijfeld biedt zijn beschrijving van de goddelijke dialectiek van "ja" en "neen"<sup>9</sup> ruimte voor hoop, aangezien "boven de dialectische eenheid van ja en neen een laatste goddelijke "ja" heerlijk opklinkt in Gods reddende wil ten aanzien van de mensheid en de wereld".<sup>10</sup> Ongetwijfeld zal bij een aantal van zijn lezers de gedachte opkomen dat, in overeenstemming met het normale menselijke – en ook goddelijke – handelen, Gods laatste "ja" op de een of andere manier gestalte zou moeten krijgen en aantoonbaar zou moeten zijn in die religies die deel uitmaken van een geschiedenis die door God gewild en aan zijn wil onderworpen is.

### Misnoegen en uitdaging

Feitelijk zou men Kraemer zelfs kunnen tegenwerpen dat zijn bijbels realisme niet ver genoeg ging en dat zijn theologie te weinig betekenis toekende aan een genade die meer dan overvloedig moet worden waar de zonde toeneemt. (zie Rom. 5:20) De uitingen van misnoegen en onbehagen over bepaalde opvattingen van Kraemer op de Wereldzendingconferentie in Tambaram in 1938, in het bijzonder de reacties van de afgevaardigden uit Azië,<sup>11</sup> toonden duidelijk aan dat die christenen hun culturele erfgoed beschouwden als ook door Gods wil geschapen en als deel van de weg van de mens naar zijn verlossing. Ondanks deze bezwaren, die niet iedereen zal delen, zouden zendingmensen er goed aan doen om Hoofdstuk III en IV van *The Christian Message*<sup>12</sup> nog eens te lezen. De tijd heeft niets afgedaan van hun profetische vuur en de gebeurtenissen van onze tijd hebben de uitdaging van hun onrustig makende theologie

niet afgezwakt.

### Enige openbaring

Kraemers dialectische benadering van de wereldgodsdiensten zal geen genade vinden in de ogen van de zendingswerker/missionaris die geneigd is om alle religies te zien als wegen tot behoud. Nog minder zal zijn theologie die pluralisten aanspreken, die er geen bezwaar tegen hebben om in hun beschouwing over verlossing het unieke van Jezus Christus op de een of andere manier weg te strijken. De schrijver van *The Christian Message* zou nooit een theologie hebben gesanctioneerd die aan Christus alleen maar een ereplaats wil geven in een reeks van door God gezonden boodschappers. Hij had op de Wereldzendingconferentie van Jeruzalem in 1928 duidelijk uitgesproken, dat "het Evangelie niet een waarde tussen andere waarden vertegenwoordigt, doch de Boodschap is van de Opgestane Heer, die de Weg, de Waarheid en het Leven is".<sup>13</sup> Voor hem is Jezus Christus "de openbaring van God". Hij alleen heeft gezag om elke religie en alles wat de mens is of tot stand brengt, kritisch te beschouwen, dat wil zeggen met onderscheidingsvermogen en volledig begrip te beoordelen.<sup>14</sup> Het is niet nodig om hierop speciale nadruk te leggen. Jezus Christus nam in Kraemers theologisch denken een even centrale plaats als in zijn persoonlijk leven. Niettemin is het waar en betreurenswaardig, dat zijn identificatie met een veel verguisde benadering van het probleem van niet-christelijke religies ertoe geleid heeft, dat zowel missionarissen als theologen geen aandacht geschonken hebben aan belangrijke aspecten van Kraemers denken.

### 3. Dienaar van de Wereldkerk

Toen A. van Leeuwen het plan opvatte om Kraemers omvangrijke werk onder de aandacht van een wijder

publiek te brengen, koos hij voor zijn boek een titel die herinnerde aan wat voor zijn vroegere leermeester één van de meest dringende kwesties was: "*Hendrik Kraemer, dienaar der Wereldkerk*". Hij was een dienaar van de kerk en is dat gebleven tot het eind van zijn leven, hetzij als adviseur van het Nederlands Bijbelgenootschap in Nederlands Oost Indië of als toegewijd kerkelijk werker in eigen land tijdens en na de Tweede Wereldoorlog, of als eerste Directeur van het Oecumenisch Instituut in Bossey van 1948-1955.

Kraemers theologische opvattingen over wezen en roeping van de kerk zijn te vinden in een aantal publicaties die het resultaat zijn van bezinning, getoetst aan persoonlijke ervaring zowel in eigen land als overzee. Wat hij schreef over de kerk heeft nog niets van zijn betekenis verloren en is nog altijd waard om met aandacht te worden gelezen. Overweeg bijvoorbeeld de volgende opmerking in *The Christian Message*:

"Eigenlijk zou je moeten zeggen, dat de kerk permanent in een crisis verkeert en dat haar grootste fout is, dat ze zich daar slechts zo nu en dan van bewust is. De kerk zou zich steeds bewust moeten zijn van de crisissituatie waarin zij verkeert wegens de altijd durende spanning tussen haar wezenlijke aard en haar feitelijke situatie."<sup>15</sup>

### **Harde en moedige uitspraken**

Een dergelijke of liever nog ernstiger situatie meende Kraemer waar te nemen in zijn eigen kerk, de Nederlandse Hervormde Kerk, toen hij tijdens en na de oorlog ontdekte met welke problemen zij te kampen had: de verdeeldheid tussen progressieve en orthodoxe theologen, de onbewogen onverschilligheid van de leken, het gebrek aan missionair besef en in het algemeen gesproken de stagnatie in het leven van de kerk. In "*De roeping der kerk*" klaagt hij erover, dat zijn kerk (vóór 1940), "het droevige schouwspel bood van voort-existe-

ren, niet leven, verantwoordelijkheden ontgaan, niet op zich nemen".<sup>16</sup> (Tussen haakjes – dit boekje gebruikt de meest openhartige taal over de eigen kerk, die ik ooit ben tegengekomen.) Gedurende de Nazibezetting van zijn land zag hij er geen been in om zijn kerk en zijn landgenoten te wijzen op hun plicht tegenover het Joodse volk in een brochure die hij schreef over *Het Raadsel der Geschiedenis. Gedachten uit Romeinen 9-11*.<sup>17</sup>

### **Geen privilege**

Ofschoon men kan zeggen, dat de kerk in een permanente crisis verkeert, kunnen zich toch bijzondere noodsituaties voordoen, zoals de algemeen verbreide apathie van de leken, die hierboven werd gesignaleerd. Voor Kraemer was de rol van de leken een zaak van het grootste gewicht. Hij legde steeds weer nadruk op het punt dat verantwoordelijkheid voor de kerk niet het privilege van officiële ambtsdragers was, maar evenzeer rustte op de schouders van de leken.

### **Bevroren crediet**

Zijn *Theology of the Laity*<sup>18</sup> dat in 1958 verscheen, is het resultaat van een denkproces dat in de oorlogsjaren in Nederland leidde tot duidelijke uitspraken. Het veelzijdige en waardevolle, zowel theoretisch als praktisch, van wat hij over dit onderwerp heeft geschreven, bracht sommige commentatoren ertoe in hem de klassieke representant te zien van een protestantse lekentheologie. Hoe dit ook zij, men kan zeker terecht stellen dat in zijn tijd Kraemer in de Hervormde Kerk de vurigste pleiter was voor "het bevroren crediet van de kerk" zoals hij de leken placht te noemen. Voor twee dingen moest de kerk zich inzetten, wilde ze haar oude élan en geestdrift herwinnen: de rol van de leken in haar leven erkennen en dat in praktijk brengen en het probleem onder ogen zien van de vernieuwing van haar apostolische geest en missionaire bezieling.

#### 4. Hartstocht voor zending/missie

Laten we nu Hendrik Kraemer ontmoeten als dienaar van de zending. De juistheid van Van Leeuwens titel "Dienaar der Wereldkerk" kan niet ontkend worden. Het leven van Hendrik Kraemer heeft een duidelijke oecumenische dimensie die men niet moet onderschatten als men recht wil doen aan de meer kenmerkende aspecten van zijn persoonlijkheid. Toch geloof ik, dat Kraemer zich beter herkend zou hebben in de figuur van dienaar van de zending. De eenheid in denken en handelen, die zijn hele leven kenmerkte, in Oost-Indië als adviseur van het Nederlands Bijbelgenootschap, of in Zwitserland als directeur van het oecumenisch Instituut, is duidelijk te verklaren uit zijn overtuiging dat een christen de blijvende opdracht heeft om te getuigen van de verlossende daden van God door Jezus Christus. Evenzo ontleen zijn vele publikaties, vanaf *De strijd over Bali en de Zending* in 1933<sup>19</sup> tot *A Theology of the Laity* 25 jaar later, hun gemeenschappelijke inspiratie aan zijn toewijding tot de zending van zijn kerk.

#### Kerk is zending/missie

Van alle gevaren die het leven van de kerk bedreigden, was volgens Kraemer een gebrek aan zendingsijver het fataalst. Dit gebeurt telkens wanneer de kerk haar apostolische opdracht uit het oog verliest en haar plicht niet meer vervult. Als de kerk de zending vergeet, beantwoordt ze in feite niet meer aan haar wezenlijke karakter. In *Kerk en Zending* dat in 1936 verscheen, drukte de schrijver dit trefend uit in de formule: "Kerk-zijn is Zending-zijn".<sup>20</sup> Onze zendingstheoloog ontdekt een essentieel verband tussen Kerk en Zending, dat er bijna op neerkomt dat het synoniemen zijn. Vandaar zijn pleidooi in *The Christian Message* dat de kerk volledig ernst moet maken met haar plicht tot getuigen, omdat "de relatie van de christelijke kerk tot de wereld op al

haar terreinen tweeledig is: zij is een profetisch-apostolische heraut van waarheid om Christus' wil en een priesterlijk- apostolische gezant van liefde om Christus' wil. De juiste houding van de kerk is welverstaan in wezen missionair, daar de kerk door God in de wereld is gezet als gezant van Zijn verzoening, dat is de waarheid die alle waarheid overstraalt en de genade die echte liefde werkt".<sup>21</sup> Niet alleen is een missionaire houding van de kerk essentieel, maar "de Kerk is Missie".<sup>22</sup>

#### 5. Zendingen/missionarissen

Het is niet meer dan natuurlijk, dat iemand met dergelijke overtuigingen heel wat te zeggen heeft aan zendingen. In *The Christian Message en From Missionfield to Independent Church*<sup>23</sup> vindt men een schat van wijze beschouwingen, die gebaseerd zijn op Kraemers praktische ervaringen in het veld. Het gaat daarin over de zending. Niemand die met Kraemers theologie vertrouwd is, zal zich erover verbazen dat er voor hem geen enkel zogenaamd aanrakingspunt bestond tussen het christelijk geloof en de wereldgodsdiensten: er was tussen die beide een absolute discontinuïteit. Maar één aanrakingspunt bleek er dan toch te zijn en dat was de zending zelf, die in *De Kerk in Beweging* door Kraemer beschreven wordt als "een Verbi Divini Minister, (bedienaar van Gods Woord, red.) daar hij door de kerk wordt uitgezonden om het Kerugma in de niet-christelijke wereld te doen doordringen, om de kerk te planten, rekening houdend met de concrete werkelijkheid, waarin God haar daar doet leven en tot woord- en daadgetuigenis roept, en om de kerk op te kweken en te sterken".<sup>24</sup>

#### De gouden regel

In *From Missionfield to Independent Church* behandelt Kraemer de groei van een zendingskerk. Hij vertelt over het moeizame werk van zendingen



onder de Soendanezen van West-Java in de dertiger jaren. De boodschappers van het Evangelie beantwoorden niet altijd aan de verwachtingen van de verslaggever en de taal van het rapport is zo nu en dan bepaald scherp. Er staan opmerkingen in zoals "de zendingswerker is zelf altijd het grootste van alle zendingsproblemen"<sup>25</sup> en "de bekering van zendelingen is minstens zo urgent als de bekering van inheemse christenen".<sup>26</sup>

In *The Christian Message* houdt de schrijver allen, die een dienst overzee aanvaardden, voor dat het "enige punt van contact de instelling en houding van de zendeling is".<sup>27</sup> Hij formuleert zelfs wat hij beschouwt als "de gouden regel" of "de ijzeren wet" voor missionair beleid, als hij schrijft en onderstreept dat "het strategische en absoluut overheersende punt in dit hele belangrijke probleem, wanneer dat in algemene termen moet worden bediscussieerd, de zendingswerker zelf is".<sup>28</sup>

### **Geestelijke zelfoverwinning**

De zendeling moet bovenal iemand zijn die alle geestelijke arrogantie heeft afgelegd, aangezien die zijn boodschap alleen maar zou verduistert. In zijn contacten met de inheemsen moet hij zich steeds bewust zijn van het dubbelzinnig karakter van niet-christelijk religieus leven. Hij moet diepe en oprechte belangstelling hebben voor het leven in al zijn aspecten van de mensen onder wie hij werkt om Christus' wil en om hun nentwil.

Bovendien zal hij moeten proberen om de boodschap te "vertalen" door zich voortdurend te oefenen in zelfverloochening. Hij zal een botsing over controverse punten niet altijd uit de weg kunnen gaan; debatten zouden trouwens niet altijd behoeven te worden vermeden of uitgesloten. Maar alle discussie moet worden gevoerd in de geest van een diep religieus besef van de christelijke waarheid en grondige kennis van en sym-

pathie voor de mensen onder wie men werkt. *The Christian Message* spreekt de hoop uit, dat de zendingswerkers in staat zullen zijn, "zich te emanciperen van het culturele, mentale, emotionele en sociale karakter waarin zij gewend zijn te leven en hun religieuze gevoelens uit te drukken".<sup>29</sup> Maar het is wel duidelijk dat Kraemer op dit punt geen illusies koesterde, waar hij opmerkte: "De geestelijke zelfoverwinning en het vindingrijk vermogen, gepaard met de bereidheid om zichzelf weg te cijferen, die nodig zijn om zich op creatieve wijze te verplaatsen in de geestelijke en sociale realiteit van een andere culturele achtergrond, komt men in de gehele wereld vrij zelden tegen".<sup>30</sup>

### **Enige contactpunt**

Onze missionaris Kraemer waarschuwt ons verder, dat er meer nodig is dan kennis en inzicht. Zij zijn beide onmisbaar, maar ze zullen van weinig nut blijken te zijn als de zendeling er niet in slaagt als mens, op het persoonlijke en menselijke vlak, vertrouwen te winnen. Het christelijk geloof en religieuze systemen zijn abstracties, die door geleerden tegenover elkaar gesteld en bestudeerd kunnen worden. Maar als het er om gaat, mensen te ontmoeten in hun dagelijkse bestaan, dan is de zendeling het ene en enige contactpunt dat een levende schakel kan zijn tussen de God van Jezus Christus en de mens van de niet-christelijke wereld. Men zou deze opmerkingen over Kraemers missionaire opvattingen kunnen afsluiten met wat hijzelf verklaarde aan de vooravond van zijn 70ste verjaardag: "Ik durf gerust te zeggen, dat de zending, vanaf het ogenblik dat ik ermee in aanraking gekomen ben tot op de huidige dag, de allesbeheersende passie van mijn leven is geweest".<sup>31</sup>

## **6. Hendrik Kraemer en de Islam**

Deze ruwe schets voor een portret

van een vooraanstaand zending zou te weinig naar het leven getekend zijn als er niet ook iets werd gezegd over Kraemer en de Islam. De volgende woorden die hij schreef voor *The Muslim World* zullen niemand verbazen:

"De christelijke kerk heeft de onveranderlijke roeping en verplichting om de Boodschap van Jezus Christus' universele aanspraak op de gehoorzaamheid en het geloof van alle mensen, tot wat voor religie, non-religie of cultuur zij ook mogen behoren, over te dragen en aan te bieden. Daar is in deze missionaire visie dus ook de moslim bij inbegrepen..."<sup>32</sup>

### Schijnbare overeenkomsten

Langdurige ervaring die hij had opgedaan in persoonlijke contacten met allerlei moslimse gemeenschappen had hem echter doen zien, hoe weinig realistisch de traditionele missionaire benadering van de Islam was geworden, vooral in Arabisch-sprekende landen. De zendingen waren altijd gestuit op speciale moeilijkheden, lange tijd onderschat of onvermoed en soms eenvoudig genegeerd. Schijnbare overeenkomsten tussen Islam en Christendom waren meer een gevaar dan een hulp. Kraemer merkt op, dat aan het historisch Christendom ontleende elementen, door assimilatie in de Islam een volledig andere aard en strekking hebben gekregen en "eenvoudig deel uitmaken van een andere religieuze gedachtenwereld".<sup>33</sup> Dit geldt ook voor mystiek en het is verre van zeker, dat iemand die een mystieke ontmoeting met Allah heeft gehad, bereid is om zich te onderwerpen aan de God van Jezus Christus.

### Vertekend beeld

Aan de andere kant leeft in de moslim wereld de herinnering voort aan gebeurtenissen die hebben geleid tot een vertekend beeld van het Christendom: de kruistochten en het kolonialisme zijn daarvan voor de hand liggende voorbeelden. Maar eerlijk-

heidshalve moet men erkennen, dat het grotendeels aan de kerk zelf te wijten is, dat er bij de moslims zoveel onkunde en misverstand ten aanzien van het Christendom bestaat. Kraemer heeft in zijn geschriften herhaaldelijk hierop gewezen. Hij klaagde er in het bijzonder over, dat het geruzie en de onenigheden waarmee de kerken en hun verschillende zendingsinstanties hun tijd verdeden "op betreurenswaardige wijze het wezenlijke karakter van het Christendom verduisterd hebben".<sup>34</sup> "Het is een diep beschamend feit", schreef hij, "dat de moslim wereld in haar hele geschiedenis (...) altijd jammerlijke karikaturen van de kerk te zien gekregen heeft", nooit haar ware beeld.<sup>35</sup> En Mohammed zelf heeft nooit gelegenheid gehad, een juiste indruk te krijgen van datgene waar het in het Evangelie nu eigenlijk om ging.

### Geen echte dialoog

Kraemer kwam tot de overtuiging, dat het wederzijds gebrek aan begrip dat eeuwenlang de relaties tussen Islam en Christendom had verziekt te wijten was aan het feit, dat ze elkaar nooit werkelijk hadden ontmoet. Er was nooit een overdracht van het Evangelie aan de Islam geweest, omdat er nooit communicatie tussen Islam en Christendom tot stand was gekomen. Het ontbreken van echte dialoog tussen christenen en moslims maakte de apostolische opdracht van de kerk des te dringender. Na een reis naar Zuid-Oost-Azië schreef Kraemer:

"De kerk moet elke neiging tot het krijgen van een defensief minderwaardigheidscomplex bestrijden; verder moet ze zich volledig bewust worden van het feit dat de instantie wier taak het is om het Evangelie in Pakistan te verkondigen en het voor Christus te winnen, de kerk zelf is, en dat de buitenlandse zendingen, hoe noodzakelijk en succesvol ze ook mogen zijn, op de tweede plaats komen."<sup>36</sup>

## Belangeloze dienst

Dit schreef hij in 1953. In later jaren veranderde hij niet van standpunt ten aanzien van de verantwoordelijkheid van de plaatselijke christelijke gemeenschap, maar hij gaf wel toe dat de zending onder de Islam over het algemeen niet het resultaat had gehad dat zendingen ervan verwachtten en hij meende dat de loop der gebeurtenissen in de wereld duidelijk wees in de richting van de nieuwe wijze van getuigen die God van zijn kerk vroeg. De kerk moest voortaan "de gelegenheid aangrijpen om nieuwe wegen tot echte dialoog te vinden, uitgaande van belangeloze dienst en identificatie met de noden en problemen van de moslim wereld in de crisis (...)".<sup>37</sup>

## Vergeefse verwachting?

Tot het laatst toe heeft Kraemer nagedacht over wat hij "het Raadsel van de Islam" noemde. Het laatst dat hij heeft geschreven maar dat niet werd gepubliceerd, bestond uit twee van vier hoofdstukken van een onvoltooid werk dat de titel *Islam in a Christian Perspective* zou krijgen. Daarin wijst hij op het bescheiden begin van de Islam en spreekt hij de wens uit dat die "zou terugkeren tot zijn oorspronkelijke staat, namelijk de belijdenis en het getuigenis te zijn van een zuiver religieus lichaam".<sup>38</sup> Met verwachting keek hij uit naar de dag dat de Islam eindelijk zou ontdekken wat aan een echte religieuze opwekking in de weg stond: de ideologie van een gemeenschap wier religieuze krachten werden aangewend tot het bereiken van seculaire doeleinden. Zou de Islam aanvaarden om te leven als religie zonder meer? Kraemer geloofde niet dat de tekenen in die richting wezen. Voor de zending bleef de troost van „volhardend gebed, God smekende dat, als het Hem behaagt, de moslim wereld Jezus Christus zal kennen in geest en waarheid".<sup>39</sup>

## Visioen

Op de dag dat Hendrik Kraemer begraven werd, beschreef een vriend hem als "een man die het visioen dat hij gezien had gehoorzaam geweest is".<sup>40</sup> Er moet inderdaad een heerlijk visioen geweest zijn dat bij zulk een verscheidenheid van werk en prestaties zozeer op één doel was gericht. Naar wat wij al van hem weten, zou het niet moeilijk zijn om te gissen wat het geheim is dat ligt achter zijn toewijding aan de kerk, zijn hartstochtelijke zendingsdrang en zijn intense belangstelling voor de moslim wereld. Maar aangezien Hendrik Kraemer ons zijn geheim heeft toevertrouwd, kunnen we ons het gissen besparen. Op een bijeenkomst met een kring van vrienden ter gelegenheid van zijn 70ste verjaardag sprak hij over de aarzelingen in zijn jonge jaren en hij voegde eraan toe: "Toch heeft het God behaagd om mij daar te grijpen, om mij Jezus Christus te laten ontmoeten".<sup>41</sup>

1. *Agama Islam*, Djiid jang pertama, 1928, 95 pp; Djiid jang kedoea, 1933, 119 pp.

2. *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, Edinburgh House Press, 1938 XVI-455 pp.

3. P.J. de Menasce, "La théologie de la mission selon M. Kraemer" in *Permanence et transformation de la mission*, Ed. du Cerf, 1967, p. 103.

4. *The Christian Message*, Ch. V, pp. 142-181, Ch. VI, pp. 182-228.

5. *Ibid* p. 180.

6. *Ibid* p. 158.

7. *Ibid* pp. 112-113.

8. *Ibid* p. 68.

9. *Ibid* p. 104.

10. *Ibid* p. 124.

11. A. Th. van Leeuwen, *Hendrik Kraemer, dienaar der Wereldkerk*, Amsterdam, W. ten Have, 1959 p. 107, 108.

12. *The Christian Message*, Ch. III, "The Christian Faith and the Christian Ethic", pp. 61-100; Ch. IV, "The Attitude Towards the Non-Christian Religions", pp. 101-141.

13. A.Th. van Leeuwen. Op cit. p. 48.

14. *Why Christianity of all Religions?* London, Lutterworth Press, 1962, p. 15.

15. *The Christian Message*, pp. 24-25.

16. *De roeping der kerk ten aanzien van de wereld en van het Nederlandse Volk*, 's Gravenhage, D.A. Daamen, 1945, p. 17.

17. *Het Raadsel der Geschiedenis. Gedachten uit Romeinen 9-11*, Daamen, 1941, vergelijk *The International Review of Missions* vol. 32 (1943) no.1, pp. 78-87.

18. *A theology of the Laity*, London, Lutterworth Press, 1958, 192 pag.
19. *De strijd over Bali en de Zending*, Amsterdam, H.J. Paris, 1933, 141 pp.
20. *Kerk en Zending*, 's-Gravenhage, Boeken-centrum, 1936, p. 24.
21. *The Christian Message*, pp. 129-130.
22. *A Theology of the Laity*, pp. 131-132
23. *From Missionfield to Independent Church*, London, S.C.M. Press, 1958, 186 pp.
24. *De Kerk in Beweging*, 's-Gravenhage, Boe-kencentrum, 1947, p. 220.
25. *From Missionfield*, p. 112.
26. *Ibid* p. 120.
27. *The Christian Message*, p. 140.
28. *Ibid* cursivering van Kraemer.
29. *Ibid* p. 316.
30. *Ibid*
31. "Terugblik" in *Uit de nalatenschap van Dr. H. Kraemer*, Kampen, 1970, p. 179.
32. "Islamic Culture and Missionary Adequacy" in *The Muslim World*, Vol. 50 (1960) no.4, October 1960, p. 248.
33. *The Christian Message*, p. 356.
34. *Ibid* p. 363.

35. *Islamic Culture*, p. 251 (zie noot 32).
36. "The Christian Church in non-Communist Muslim Asia" in *The International Review of Mis-sions*, Vol. 42 (1950) no.2, April 1953, pp. 149-150.
37. *Islamic Culture*, p. 251.
38. *Islam in a Christian perspective*, 271 pp.
39. L'Islam, une religion, un mode de vie in *Revue de l'évangélisation*, Vol. 16, no. 87, janvier-février 1960, p. 38.
40. H.R. Weber "Hendrik Kraemer. A man who obeyed the vision he saw, in "The Ecumenical Review, Vol. 18, no. 1, Jan. 1966, pp. 96-99.
41. "Terugblik", p. 177.

*Dr. A. Garon is priester in de Sociëteit van de Missionarissen van Afrika, de Witte Paters. Hij promoveerde op een proefschrift over Hendrik Kraemer. Hij is thans directeur van het Pauselijk Instituut voor Arabische en Islamitische Studies in Rome*

*Vertaling uit het Engels door mw. A.M.C. Gramberg-van der Hoeven.*

## Kraemer en de dialoog met moslims

Hendrik Kraemer heeft zich in zijn vele geschriften op talloze plaatsen en in ver uiteenliggende jaren uitgesproken over de Islam en over de moslims. Slomp heeft dit bij elkaar gelezen en komt er nog nauwelijks uit. Kraemer noemt het "geestelijke kwakzalverij", te beweren dat moslims tot dezelfde God bidden als christenen. Anderzijds was hij zo nauw betrokken bij moslimse medemensen, dat het vaak lijkt of hij hen het liefste medegelovigen zou noemen. Slomp meent, dat nieuwe theologische visies niet meer uit de voeten kunnen met Kraemers formuleringen over de exclusieve kern van het Christendom.

### Wereldwijde context

Wie zich verdiept in de geschriften van Hendrik Kraemer wordt telkens weer getroffen door de boeiende manier waarop de auteur vraagstukken in een wereldwijde context weet te plaatsen. Zo lezen we in de Inleiding van *Godsdienst, Godsdiensten en het Christelijk Geloof* (1956 Engels, 1958 Nederlands): "In verband met de niet-christelijke godsdiensten van deze tijd is het 't belangrijkste, dat in dit verband dient te worden gememoreerd, dat de christelijke kerk voor het eerst sinds de overwinning van Constantijn in 312 n.Chr. een concrete geestelijke worsteling met de grote niet-christelijke godsdiensten tegemoet gaat." Dit is volgens Kraemer met name het gevolg van het steeds meer één worden van de wereld.

Over de Islam merkt Kraemer in dezelfde paragraaf op: "In de middeleeuwen heeft de kerk de islam hoofdzakelijk bestreden met militaire kruistochten en smaad, waardoor zij haar eigen aard verloochende en een onoverbrugbare kloof deed ontstaan tussen zichzelf en de moslim wereld".

### Ongelijke godsdiensten

Het geeft te denken dat Kraemer in dit boek uit 1956, dat een theologische verdediging en nadere uitwerking bevat van zijn magnum opus *The*

*Christian Message in a Non-Christian World* uit 1938, nauwelijks aandacht geeft aan de Islam. Wil het zeggen, dat volgens hem zijn uitspraken over de Islam uit 1938 geen correctie behoeven? In een uiteenzetting over Luthers visie op de Islam stelt hij, dat de hervormers ondanks hun gebrekkige kennis toch in de kern een juiste theologische benaderingswijze kozen van niet-christelijke religies door kritische toepassing van de volgende theologische categorieën: "logos spermatikos, religio naturalis en cultus degeneres" (zaden van het woord, natuurlijke religie en gedegeneerde godsdiensten). Zijdelijks komt de islamitische godsdienst nog twee keer ter sprake. Ik citeer: "Mana, Tapo, Zeus, Allah, de God van de christenen, de Prima Causa (uiteindelijke oorzaak) kunnen niet aan elkaar gelijk worden gesteld". Het gaat Kraemer er om, de particulariteit van elke godsdienst te erkennen (pag.66).

### Kwakzalverij

Op pagina 310 lezen we "dat het geestelijke kwakzalverij is om te beweren, dat men tot dezelfde God bidt, al heet deze dan achtereenvolgens God, Ram, Allah, en dat te doen door een gebed samen te stellen, dat niemand kwetst in zijn gevoelens en overtuigingen. Het is een afschuwelijk-

ke gedachte, dat men niet inziet, dat dergelijke gebeden een farce zijn, aangezien het gebed de heiligste persoonlijke of collectieve handeling van een gemeenschap is om haar eigen God te ontmoeten.

Een christen kan en mag alleen maar bidden tot God, de enige ware God, de Vader van de Heer Jezus Christus, en niet tot een maaksel, dat de vrucht is van gevoelens van begrijpelijke welwillendheid. Het is niet geoorloofd om met God te experimenteren. Dergelijke teerhartigheid leidt tot bederf van het geloof en tot verlies van identiteit en geestelijk karakter, al is dat dan ook nog zozeer niet de bedoeling<sup>7</sup>.

We herkennen in deze lapidaire uitspraken Kraemers niet aflatende strijd tegen het syncretisme. Dat ze naar mijn mening op onhoudbare theologische premissen berusten, laat ik op dit moment rusten.

### Religieuze kaart

Niet alleen de reeds gememoreerde éénwording van de wereld, maar vooral ook het feit, dat de religieuze kaart in een steeds meer seculariserend Europa door de komst van zeven miljoen moslims en het verdwijnen van zes miljoen joden minstens zo drastisch is veranderd als ten tijde van de reformatie, is aanleiding om ons bezig te houden met Kraemers visie op de Islam en de dialoog met moslims. Velen volgen hem nog op dit punt. Een auteur als Gavin D'Costa voerde Kraemer in 1986 op als vertegenwoordiger van een exclusivistische naast de inclusivistische en pluralistische visies op niet-christelijke religies.<sup>1</sup> Het debat over de geestelijke erfenis van Kraemer is nog in volle gang.

### Opvallende uitspraak

De meest directe aanleiding voor mij om Kraemers visie op de Islam bij gelegenheid van de herdenking van zijn 100ste geboortedag nog eens onder de loupe te nemen, is zijn opvallende uitspraak in 1960 in het tijd-

schrift *The Muslim World*. Hij schreef daarin: "De tijd van de zending als georganiseerde, vastbesloten poging om moslims te bekeren, een erfenis uit de negentiende eeuw, is, voorzover ik kan zien, in het postkoloniale tijdperk *voorbij*. Een radicaal andere *benadering* (rethinking) en vormgeving is daarom gebiedende eis, indien wij "de tekenen der tijden onderkennen" en willen leren wandelen op *nieuwe* wegen van gehoorzaamheid aan de Heer Jezus Christus. Voor zulk een radicale verandering moet onze geest van alle vroege opvattingen worden losgemaakt, en vele traditionele methoden zullen aanzienlijk moeten worden gewijzigd." De cursivering is van Kraemer zelf.

Het gaat derhalve om nieuwe opvattingen en methoden. Dat de boodschap van Jezus Christus ook voor de moslim-wereld geldt, blijft voor Kraemer onbetwist. Hij zegt in deze bijdrage zelf, dat men voor een nadere uitwerking van wat hij bedoelt te rade moet gaan bij zijn boek *Godsdiensten en culturen, de komende dialoog*, dat toen hij voor *The Muslim World* schreef op het punt stond in het Engels te verschijnen.

Ook kan men ter verduidelijking denken aan zijn werk *Waarom nu juist het christendom* (1960) en zijn incomplete opstel *Wat is "resurgence"?* (1960)<sup>2</sup> en enkele artikelen.

### Radicaal nieuwe benadering?

Uitgaand van bovenstaand citaat uit *The Muslim World* van 1960 wil ik in het tweede deel van deze bijdrage kort ingaan op de volgende vragen: a. Zijn er aanwijzingen na 1960 dat Kraemer zijn typering en beoordeling van de Islam heeft herzien? Met andere woorden: heeft zijn programma van "radical rethinking" bij hemzelf geleid tot een radicale zelfkritiek ten aanzien van bijvoorbeeld enkele uitspraken uit het grote boek uit 1938?

b. Welke nieuwe methoden en vormen van benadering heeft Kraemer voorgesteld met het oog op de ko-

mende dialoog?

c. Waren deze nieuwe aanzetten voor hem aanleiding tot het herzien van zijn eigen christelijke theologische visie op de Islam?

### a. Kraemers typering en beoordeling van de Islam

Voor Kraemers visie op de Islam is bepalend geweest, dat in de eerste plaats Prof. C. Snouck Hurgronje (1857-1936) zijn leermeester is geweest. Bij hem promoveerde hij op een onderwerp uit de Javaanse moslim mystiek. Met hem bleef hij blijkens een mededeling van Snouck Hurgronje zelf, corresponderen. Hem noemde hij als eerste in het dankwoord bij zijn inaugurele rede.

Kraemer had zich geen betere leermeester kunnen wensen. Samen met de Joods Hongaarse Islam-kenner Ignaz Goldziher gaf Snouck Hurgronje in zijn tijd de toon aan in de westerse Islam-wetenschap. Maar ook Snouck Hurgronje's benadering van de Islam kende haar eenzijdigheden. J.D.J. Waardenburg, Edward Said en P.Sj. van Koningsveld hebben enkele van die feiten en tijdgebonden inzichten aan het licht gebracht.<sup>3</sup>

### Kraemer en Snouck Hurgronje

C.F. Hallencreutz heeft in zijn dissertatie over Kraemer<sup>4</sup> opgemerkt, dat het moeilijk is om te beoordelen, in hoeverre Kraemers studie onder leiding van Snouck zijn eerste pogingen om te komen tot een missionair verstaan van niet-christelijke godsdiensten heeft beïnvloed. Bij het vergelijken van de kenmerkende trekken van Snoucks opvatting over de Islam met die van Kraemer komen vele bekende overeenkomsten voor de dag. Hieronder vermelden we enkele overeenkomsten:

### Overeenkomsten

Snouck en Kraemer waren beide in Nederlands Indië als pedagoog bezig. Kraemer leidde de kerken tot zelfstandigheid. Snouck wilde dit met het hele land.

Beiden analyseren het *systeem van de Islam*, maar hadden uiteindelijk meer sympathie voor moslims dan voor de Islam. Voor Snouck was de historische Islam vooral een politieke en wetsreligie. Voor Kraemer was de Islam vooral een gesecculariseerde theocratie, maar hij ging in zijn typering verder dan Snouck en waar schuwde voor de politieke macht van de Islam als anti-christelijk en godslasterlijk.

Tilde volgens Snouck de *mystiek* de Islam uit boven de begrenzing van het wettisch systeem, voor Kraemer is de mystiek wezensvreemd aan elke profetische religie en in haar wereldvreemdheid "een radicale verloochening van den op de wereld gericht agressive aard der Moslimse theocratie".

Zowel Snouck als Kraemer benaderden de Islam met de middelen van de historische kritiek, gebaseerd op teksten, maar tegelijk vertrouwden zij ook heel sterk op de *eigen observatie en ervaring*, waarbij verwijzing naar bronnen minder nodig werd geacht. Evenals Snouck benadrukte Kraemer in de godsleer de *goddelijke almacht* en het oordeel. En in de profetologie volgde Kraemer zijn leermeester door een scherp onderscheid te maken tussen Mohammed in Mekka (Profeet) en in Medina (staatsman).

Evenals Snouck hield Kraemer zich nauwelijks met *de Koran* bezig (hier komen we op terug). Beiden verdiepten zich vooral in de *contemporaine Islam*. Snouck in Mekka en Nederlands Indië, Kraemer in India, Egypte en eveneens Nederlands Indië. Over de Islam in India schreef Kraemer een nog steeds zeer lezenswaardig artikel (1931).<sup>5</sup> In de typeringen van de islamitische wet, de meest karakteristieke schepping van de Islam, als rigide en gestold, stemmen Kraemer en Snouck geheel overeen. Volgens Snouck zijn de wetten "marked with the stamp of eternity", wat een geestelijke stagnatie veroorzaakte. Volgens Kraemer komt dit, omdat "goddelijke openbaring en positieve

wet vereenzelvigd worden". Maar Kraemer doet mijns inziens een onbewezen uitspraak, als hij stelt dat "nooit een moslim theoloog dit gevoeld heeft als hèt probleem".

### **Kraemers eigen visie op de Islam**

Kraemer kijkt daar van Snouck af, waar hij als christen een theologische beoordeling geeft en islamologische beschouwingen van een theologisch etiket voorziet. W.A. Bijlefeld heeft er al eens op geattendeerd, dat bij Kraemer beschrijving en beoordeling te makkelijk in elkaar overgaan.<sup>6</sup> Door moslims is met name kritiek geïnteresserd op Kraemers typering van de islamitische theologie in engere zin, dat wil zeggen de leer aangaande God. In 1931 schreef hij over de "islam als een nogal begrensde en rigide theïsme". In 1938 noemde Kraemer de veruitwendiging en verstening van de openbaring in de Islam kenmerkend voor zijn religieuze oppervlakkigheid. Islam, zo zegt Kraemer, is theocentrisch, maar in een staat van oververhitting. Allah in de Islam wordt withete majesteit, withete almacht, withete uniciteit. Waarom ook niet withete barmhartigheid, vroeg de Pakistaanse denker Fazlur Rahman naar aanleiding van deze passage!<sup>7</sup> Gods persoonlijkheid verdampt en verdwijnt in de brandende hitte van Zijn eigenschappen.

### **Godsbegrip**

Kraemer, die zelf een sterk voluntaristisch Godsbegrip had, dat wil zeggen met een groot accent op Gods wil en op onze gehoorzaamheid, vindt dat de islamitische Godsleer potentistisch is en eigenlijk niet "voluntarisch" genoemd kan worden. Van echte gemeenschap tussen God en mens, ja zelfs voor een echte religieuze antropologie is er zo nauwelijks ruimte in de Islam. Ook de theodicee, de vraag naar Gods rechtvaardig wereldbestuur wordt zo volgens Kraemer het zwijgen opgelegd. Toen in 1960 Daud Rahbars *God of Justice* verscheen, wijdde Kraemer daar op

11 september 1961 een rede aan voor de Koninklijke Nederlandsche Academie van Wetenschappen. Rahbars boek was onder meer gericht tegen missionaire interpretatie van Gods almacht in de Koran als willekeurig. Het viel me op, dat Kraemer met alle waardering voor Rahbars poging toch zijn eigen visie op de Koranische Godsconceptie als gekenmerkt door eenheid, macht en majesteit tegenover Rahbar (die toen nog moslim was) handhaaft. Voor een correctie zag Kraemer blijkbaar geen aanleiding.<sup>8</sup>

### **Kloof**

Klaus Hock heeft waarschijnlijk gelijk als hij beweert, dat er bij Kraemer een kloof is tussen zijn grote kennis van de Islam en zijn interpretatie van die religie.<sup>9</sup> Hij meent bovendien, dat Kraemer, nadat hij eenmaal theologisch positie had gekozen, moeilijk bereikbaar was voor islamologische kritiek op zijn argumenten. Ook D.C. Mulder uitte zich zeer kritisch zowel over Kraemers weergave van de moslim-theologie als Kraemers beweringen over de oppervlakkigheid van de islamitische zondeleer.<sup>10</sup> De vraag of de mystiek al of niet een "Fremdkörper" binnen de Islam vormt, is onder Pakistaanse moslimgeleerden nog steeds ter discussie.<sup>11</sup> Het is opvallend, dat een boekje, dat vol staat met negatieve uitspraken over de Islam: *De islam als Godsdienstig en als zendingsprobleem* (1938),<sup>12</sup> evenals de betreffende passage uit de *Christian Message in a Non-Christian World* (1938) niet met feiten en argumenten uit islamitische geschriften wordt ondersteund. Dat maakt weerlegging en correctie bijzonder moeilijk.

### **Onverzoenlijk**

Ik had gehoopt in Kraemers latere geschriften correctie van zijn nogal krasse uitspraken uit 1938 te zullen aantreffen, maar die heb ik niet kunnen vinden. Kraemer schreef in *Godsdiensten en culturen, de ko-*



*mende dialoog* (Engels 1960, Nederlands 1963) over verwantschap, maar tegelijkertijd over diep verschil en vijandschap tussen beide religies. Vooral van de culturele verwantschap geeft hij een boeiend historisch overzicht, maar stelt tevens vast, dat de Islam een "onverzoenlijke tegenstander is van de Europese (christelijke) wereld".

Ik vermoed dat de wortels voor deze antagonistische opvattingen bij Kraemer zeer diep zaten. Hij zet zich in zijn christelijke opvattingen bewust of onbewust telkens af tegen de Islam.

Kraemer was van plan, nog drie boeken te schrijven over de ontmoeting met de Islam, het Hindoeïsme en het Boeddhisme, maar is daar niet meer aan toe gekomen. Het heeft weinig zin te speculeren over de vraag, of de behandeling van de Islam er wezenlijk anders zou hebben uitgezien.

### **b. Nieuwe aanzetten voor dialoog<sup>13</sup>**

Tijdens de vergadering van de International Missionary Council in 1952 in Willingen heeft Kraemer gepleit voor het stichten van studiecentra om zo christelijke luisterposten te creëren te midden van andere godsdiensten en culturen en om de kerken ter plaatse te assisteren bij het aangaan van nieuwe relaties en samenwerkingsvormen met aanhangers van andere religies en ideologieën.<sup>14</sup> Er bestonden op dat moment al enkele dergelijke centra. Maar Kraemer heeft, samen met dr. Gloria Wysner, de oprichting van nieuwe centra gestimuleerd. Kraemer combineert theologische exclusiviteit met echte openheid. Aanhangers van verschillende religies moeten "zich verdiepen in elkaars problemen en bereid zijn elkaar met raad en daad te dienen... Hun vragen en tegenwerpingen werpen nieuwe vensters open, zodat zij daardoor onze helpers worden". We moeten ons soms door onze gesprekspartners ook laten corri-

geren. "De waarheidsvraag hoeft daarbij niet te worden ontlopen." Maar dan zonder vertoon van arrogantie en intolerantie. Waarheid moet erkend worden, overal waar die wordt aangetroffen. In de dialoog kunnen we met geduchte opposenten te maken krijgen. Een nieuwe apologetiek is daarom nodig.

"In de komende dialoog is het de hoge plicht van de christen deelnemers, openheid van geest te tonen en verlangen om te leren, maar niet minder de echte vragen zonder compromis aan de orde te blijven stellen."

### **c. Kraemers theologie der religies niet veranderd**

Kraemer wees de typering absoluutheid van het Christendom af. "Absoluten" zijn maaksels van mensen, evenals de onfeilbaarheid van de Bijbel en het onfeilbaar leergezag. Ook het Christendom is historisch bepaald en dus menselijk. Het is zelfs niet in alle opzichten de "beste" godsdienst in die zin, dat het altijd de vergelijkenderwijs gesproken "beste" en edelste uitdrukking heeft gevonden voor de godsdienstige waarheid en ervaring.

Het besef van Allah's soevereine majesteit en werkelijkheid heeft bijvoorbeeld geen parallel in het Christendom. Ook is Kraemer in het Christendom niet zo'n hartstochtelijk diep verlangen naar godsdienstige werkelijkheid tegengekomen als bij hindoe pelgrims. Maar de belijdenis van God in Jezus Christus is sui generis – niet rubriceerbaar onder de gemeenschappelijke noemer "theïsme". We moeten in zending op verstaanbare wijze rekenschap geven van wat achter de aanspraak op "exclusiviteit" van het Christendom steekt. Deze opvatting komen we bij Kraemer tegen na de zendingsconferentie in 1928 in Jeruzalem.<sup>15</sup> Ze werd versterkt door zijn kennismaking met de theologie van Karl Barth, hoewel Kraemer later wel kritiek op Barth had.<sup>16</sup> Ze blijft de dominante noemer tot zijn

laatste publikaties toe. Godsopenbaring in Jezus Christus bleef voor Kraemer het beslissende criterium voor de beoordeling van elke religie, inclusief de christelijke. Het is interessant er in dit verband op te wijzen, dat de moslim denker G.A. Parwez in *Islam: A Challenge to Religion*<sup>17</sup> eenzelfde claim maakt ten aanzien van de goddelijke leiding (Divine Guidance), geopenbaard in de Koran als criterium voor wat echt religie is, zowel in de Islam als daarbuiten.

### Enkele conclusies

We kunnen Kraemer mijns inziens niet meer volgen in al zijn typering en beoordelingen van de Islam. We blijven dankbaar voor zijn concrete beschrijvingen van de moderne Islam en voor zijn initiatieven en uitspraken met het oog op de "komende dialoog" als centrale uitdaging voor kerk en theologie. Zijn wijze van formuleren van de exclusiviteit van de kern van het Christendom wordt evenwel uitgedaagd door nieuwe theologische ontwerpen als van David Brown, Paul Knitter, Karl Rahner, Hans Küng, Kenneth Cragg, M.M. Thomas, Stanley Samartha en Anton Wessels.

1. Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, Oxford, 1986, 155 pag. en mijn bijdrage "Hendrik Kraemer" in *Rondom het Woord*, maart 1988, p. 80-85 met bibliografie.
2. Zie voor het voorgaande: *Uit de nalatenschap van Dr. H. Kraemer*, Kampen, 1970, 184 pag. red. Dr. B.J. Brouwer, Dr. E. Jansen Schoonhoven, en Mr. S.C. Graaf van Randwijck.
3. J.D.J. Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, Den Haag, 1961, passim. W. behandelde Snouck Hurgronje als één van de toonaangevende vijf westerse islamologen. Edward Said, *Orientalism*, London, 1978.

- P.S. van Koningsveld, *Snouck Hurgronje en de Islam*, Leiden, 1988.
4. C.F. Hallencreutz, *Kraemer Towards Tambaram*, Gieerup 1966, p.118.
  5. "Islam in India Today", *The Muslim World*, XXI (1931) no.2, p.151-176.
  6. W.A. Bijlefeld, *De islam als na-christelijke religie*, Den Haag, 1959, p.26.
  7. *The Christian Message in a Non-Christian World*, p.21. Fazlur Rahman's kritiek stond in: "Some Recent Books on the Qur'an by Western authors", in *The Journal of Religion*, Chicago, Vol. 64, Jan. 1984, p.76.
  8. *Een nieuw geluid op het gebied der Koranexegese*, Amsterdam, 1962, 28 pag.
  9. *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie*, Köln, Böhlau Verlag, 1986. Over Kraemer: pp.167-184.
  10. "Interpretation der Islam bei Kraemer und Cragg", in *Toleranz und Absolutheitsanspruch*, serie Christentum und Islam, 6, Wiesbaden, 1975, p.38-50.
  11. Rajmohan Gandhi, *Eight Lives. A Study of the Hindu-Muslim Encounter*, New York, State University Press, 1986, p.55-60.
  12. Als dit de teneur was van Kraemers boek in het Indonesisch *Agama Islam*, 1928, (dat ik niet kan lezen) verbaas ik me er niet over, dat dit boek in Indonesië verboden is.
  13. Zie voor het volgende met name: H. Kraemer, *Godsdiensten en culturen, de komende dialoog*, Den Haag, 1963, hoofdst. XII. De voorwaarden voor de komende dialoog; en H. Kraemer *Waarom nu juist het Christendom*, Nijkerk, 1960, Hoofdst. V.
  14. Harold E. Fey(ed), *The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement*. Vol.II, p.180.
  15. A. Wessels, "Op weg naar een contextuele missiologie", in *Religie in Nieuw Perspectief*, aangeboden aan dr. D.C. Mulder, Kampen, 1985, p. 109-136, o.a. over Kraemer.
  16. *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, p.161 v.v. H.J. Kraus, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen, 1982, p.35, stoot zich ten onrechte aan die kritiek, omdat hij uit het oog verliest, dat Kraemer Barth bekritiseert, zoals Barth hem vóór 1938 had beïnvloed. Zie hierover verder mijn lezing "Hendrik Kraemer 1888-1988 and the present Christian-Muslim Dialogue" gehouden op 5 december 1987 voor Andhra Christian Theological College in Hyderabad, India. De tekst wordt gepubliceerd in het Bulletin van het Henry Martyn Institute of Islamic Studies.
  17. Lahore 1968.

Drs. J. Slomp is redactielid van *Wereld en Zending*.

# Wereldculturen en wereldgodsdiensten

## Hendrik Kraemer Symposion Oegstgeest, 1-3 juni 1988

Het was voor velen vanzelfsprekend, dat in 1988 op een bijzondere manier aandacht zou worden gegeven aan Hendrik Kraemer. Zijn betekenis in de kringen van de protestantse zending, in en buiten Nederland, was en is onuitwisbaar. In 1888 werd Kraemer geboren, in 1938 schreef hij zijn beroemde boek *"The Christian Message in a Non-Christian World"* en weer vijftig jaren later, in 1988, moest volgens zeer velen de vraag worden gesteld: wat betekenen de visies van Kraemer vandaag voor ons. Dit is in 1988 dan wel een vraag in de gezamenlijke kring van zending/missie, van oecumenische bezinning van protestanten en katholieken.

Het was ook nogal voor de hand liggend, dat zulk een studie- en bezinningsconferentie zou plaatsvinden in het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest.

Uit het brede veld van Kraemers denkbeelden werd gekozen voor het thema "Wereldculturen en Wereldgodsdiensten", waarin de dialoog tussen de wereldgodsdiensten een kernpunt zou zijn. Daarmee zou de aandacht voor Kraemer veel meer zijn dan herdenking. Dialoog tussen de godsdiensten is namelijk alom een zeer actuele vraag en opgave in de hedendaagse wereld.

### Waagstuk

In allerlei opzichten was het symposion een waagstuk. Is Kraemer nog wel actueel? Vertegenwoordigt hij niet een voorbijgaande periode in oecumenische optiek en theologische inzet? Is zijn bijdrage aan het Tambaram-debat van 1938 juist nu niet erg controversieel? Al deze en andere vraagtekens konden niet verhinderen, dat dit symposion een succes was. Dit geldt om te beginnen van de samenstelling van de groep deelnemers. De delegaties uit de eerste, tweede en derde wereld zetten alle drie een gelijkwaardig stempel op de discussies. Negen van de ruim tachtig deelnemers kwamen uit Indonesië, waar een maand tevoren eveneens een Kraemer-symposion had plaatsgevonden. Kraemer-specialisten, O.V. Jathanna, P.D. Latuihamallo, I.W. Mastra, C.F. Hallencreutz, zaten naast Kraemer-leerlingen. Vertegenwoordigers van de mondiale oecumenische beweging (katholiek, oecumenisch en evangelikaal) ontmoetten elkaar en mensen van het grondvlak. Ouderen en jongeren, vrouwen en mannen, theoretici en practici: geen enkele categorie werd door andere overvleugeld. Dat ook Kraemers beide dochters aanwezig waren en in de discussie participeerden, gaf het geheel een bijzonder accent. Het Hendrik Kraemer Instituut leverde een infrastructuur voor deze conferentie-dagen waarop niet het geringste was aan te merken.

Ook inhoudelijk leverde het symposium veel op. Het was te voorzien, dat het dialoog-vraagstuk een zwaar accent zou krijgen. Daarnaast was er volop aandacht voor Kraemer de geëngageerde gemeentebouwer, Kraemer de gehoorzame discipel, Kraemer de pionier in de oecumenische beweging. Er werd diepgaand gesproken over de problematiek van de secularisatie, de mondiale strijd om gerechtigheid en de ambivalente minderheids-positie van met name de Aziatische kerken.

Het algemene onderwerp van deze internationale driedaagse studie-conferentie was aangegeven als "Wereldculturen en Wereldgodsdiensten". In de start van de conferentie zelf werd het thema toegepitst tot "*De positie van de kerk in de dialoog tussen de verschillende culturen en godsdiensten*".

Vanuit drie verschillende invalshoeken werd dit thema in drie inleidingen uitgewerkt:

1. Dr. S. Wesley Ariarajah: „*Een christelijke minderheid in een niet-christelijke culturele en godsdienstige omgeving, vooral in de Derde Wereld*” (ontwikkelingslanden);
2. Dr. Elisabeth Adler: "*Een christelijke gemeenschap in een omgeving van post-christelijke ideologieën, vooral in de Tweede Wereld*" (socialistische/communistische landen);
3. Dr. C.A. van Peursen: "*Een christelijke gemeenschap in een gesecculariseerde wereld, vooral in de Eerste Wereld*" (kapitalistische/westerse landen).

De denkbeelden van Hendrik Kraemer komen in deze drie inleidingen voortdurend ter sprake, met groot respect maar tegelijk met kritische aandacht.

Maar dr. D.C. Mulder gaf voorafgaand aan deze drie inleidingen een afzonderlijke uiteenzetting over een aantal kern-ideeën van Hendrik Kraemer met daaraan verbonden de vraag, in hoeverre deze ideeën vandaag nog bruikbaar zijn: "*De dialoog tussen culturen en godsdiensten. Kraemers bijdrage in het licht van latere ontwikkelingen*".

Het was te verwachten en tegelijk ook verrassend, hoe sterk Kraemer missionair bewogen mensen nog steeds aanspreekt. Men beroept zich op Kraemer en men zet zich tegen Kraemer af. De vragen over de relaties tussen christelijk geloven en niet-christelijk geloven mogen in de kern hetzelfde gebleven zijn, de context is ingrijpend gewijzigd: de verhoudingen tussen westerse en niet-westerse landen zijn niet meer te vergelijken met 1938, de westerse christenen kunnen geen pretentieuze christenen meer zijn, christenen in westerse en christenen in niet-westerse landen zijn andere mensen geworden. Dan kunnen er ook andere antwoorden komen op dezelfde vragen, soms wezenlijk andere antwoorden die geen aantasting of vervlakking maar verheldering van ieders levensovertuiging proberen te zijn.

**Op de volgende pagina's staan de vier tot artikelen bijgewerkte inleidingen van Mulder, Ariarajah, Adler en van Peursen afgedrukt. Daarna volgt nog een samenvattende nabescherwing door dr. L.A. Hoedemaker die tijdens de conferentie optrad als conferentie-voorzitter en discussieleider.**

**A.K., L.H.**

## De dialoog tussen culturen en godsdiensten. Kraemers bijdrage in het licht van latere ontwikkelingen

**Wie wil weten wat we vandaag nog kunnen gebruiken van de ideeën van Hendrik Kraemer, moet diens ideeën wel kennen. Mulder beschrijft kort enkele centrale visies van Kraemer op culturen en godsdiensten. Met groot respect worden daarna vanuit onze tijd vragen gesteld: Is Gods openbaring niet veel breder dan de christelijke kring? Is er ook geen waarheid in de niet-christelijke godsdiensten? Is het Christendom wel zo exclusief? Mogen christenen grenzen stellen aan de werking van Gods geest? Mulder geeft genuanceerde, moedige antwoorden.**

Als we over Kraemers bijdrage spreken zijn we ons allen bewust van het feit dat zijn bijdrage een zeer groot gebied beslaat: hij heeft bijgedragen aan filologie en vergelijkende godsdienstwetenschap, aan missiologie en theologie in het algemeen, hij leverde doorslaggevende bijdragen aan de kerken in Indonesië en in Nederland, en ook aan de oecumenische beweging en de Wereldraad van Kerken. Er moest dus een keuze worden gemaakt. Het organiserend comité besloot, dat ons symposium zich zou bezighouden met het onderwerp van de dialoog tussen wereldculturen en wereldreligies. Het zal niet gebaseerd zijn op zijn befaamde boek *"The Christian Message in a Non-Christian World"* van 1938, maar op wat genoemd zou kunnen worden de latere Kraemer, op zijn twee naoorlogse publicaties, namelijk *"Religion and the Christian Faith"* van 1956, en *"World Cultures and World Religions, the coming Dialogue"* van 1960.

In het *eerste deel* van mijn uiteenzetting zal ik mij concentreren op wat ik de meest belangrijke ideeën vind in die twee publikaties, en in het *tweede deel* ben ik van plan latere ontwikke-

lingen aan een onderzoek te onderwerpen en de vraag te stellen waar we Kraemers ideeën nog altijd kunnen gebruiken en waar niet.

### 1. Kraemers ideeën

Uit de twee genoemde na-oorlogse boeken van Kraemer haal ik een vier-tal onderwerpen naar voren. Zij waren voor Kraemer zeer wezenlijk.

#### a. Kraemers visie op de bijbelse boodschap over godsdienst en godsdiensten

In het voorwoord van *"Religion and the Christian Faith"* beschrijft Kraemer als volgt waar het hem vooral om gaat: een onderzoek in te stellen naar dat grote menselijke feit: godsdienst, in het licht van de bijbelse Openbaring, met name in het licht van Jezus, de Weg, de Waarheid en het Leven. Je zult in de Bijbel geen theologie van de godsdienst of van de godsdiensten vinden, laat staan een filosofische of wetenschappelijke behandeling van dat grote menselijke feit, het bestaan van godsdienst. Wat we wel vinden is de boodschap van Gods openbaring, geconcentreerd in Jezus Christus. Het is God

die zichzelf openbaart, niet in ideeën of dogma's, maar in een persoon. En deze persoon is de "crisis" van alle godsdiensten.

### **Criterium**

Hij is ook het criterium waarvolgens godsdienst beoordeeld wordt. Hier komt dan het probleem op of we naast deze speciale openbaring in Jezus Christus ook kunnen spreken van Gods algemene openbaring. Kraemer vindt "algemene openbaring" een misleidende term (*Religion and the Christian Faith* 341), vreemd aan de Bijbel. Openbaring is in de Bijbel een objectieve goddelijke activiteit, doorslaggevend ondernomen in de persoon en het werk van Jezus Christus, het Vleesgeworden Woord (345). Toch zijn er ook bewijzen van Gods openbarende activiteit in het domein van de godsdiensten (348). In het verleden, het heden en de toekomst is er een zelfonthulling van God door de natuur, de geschiedenis en het geweten (357). Hier wil Kraemer zich enigszins distantiëren van Karl Barth zoals hij hem verstaat. De Bijbel kent wel andere wijzen van openbaring, maar die vinden allemaal hun bron, hun zin, en hun maatstaf in Jezus Christus.

### **Vershil**

We zouden ons kunnen afvragen of er een verschil is tussen Kraemers ideeën in *"Religion and the Christian Faith"* en in *"The Christian Message in a Non-Christian World"* uit 1938. In het eerstgenoemde boek schreef Kraemer zelf: "Ik houdt over het geheel genomen nog altijd met kracht vast aan de voornaamste stellingen van *"The Christian Message in a Non-Christian World"* (232). Maar hij wil een paar onvolkomenheden in zijn eerdere boek recht zetten. Hij geeft toe dat hij het Godsbewustzijn dat in de niet-christelijke godsdiensten te vinden is teveel verwaarloosd had. Hij wil op een meer dialectische wijze spreken over de wereld van godsdienst en godsdiensten.

Men kan zich evenwel afvragen of Kraemer er wel in slaagt dit te doen. Hij heeft het over een "ja" en een "nee" in de godsdiensten, het positieve en het negatieve, zoals dat zich vertoont in het licht van de openbaring (334). Maar hij beweert ook, dat alle godsdiensten in het perspectief van de bijbelse openbaring er naast zitten, "religio falsa" zijn (340). In alle godsdiensten ontdekken we een opvallende godsdienstige en morele oprechtheid, maar dit heeft absoluut geen enkele betekenis als het over de uiteindelijke waarheid gaat.

### **Godsdienstwetenschap**

In dit verband is het interessant enige aandacht te besteden aan Kraemers visie op de verhouding tussen theologie en godsdienstwetenschap. Voorzover ik het kan zien heeft Kraemer zijn hele leven met deze relatie geworsteld. Aan de ene kant is hij vol bewondering voor de prestaties van de godsdienstwetenschap. Hij heeft er veel van geleerd en heeft een verbazingwekkend brede kennis van de wereld der godsdiensten. Maar aan de andere kant wil hij een discipel blijven, een gevangene van Jezus Christus, ook bij de interpretatie en evaluatie van niet-christelijke godsdiensten. (144) Christus is de maat van ware godsdienst. Alleen in Hem kan de godsdienstgeschiedenis juist verstaan worden.

### **b. Kraemers ideeën over syncretisme**

We wenden ons nu tot de kwestie van het syncretisme. Dit is in missie/zending en missiologie voor Kraemer een fundamenteel probleem bij de ontmoeting van het Christendom en andere godsdiensten. Welbekend is het onderscheid dat gemaakt heeft tussen aan de ene kant de zogenaamde monistische, naturalistische godsdiensten van zelfverwerlijking, en aan de andere kant de profetische godsdiensten, de openbaringsgodsdiensten. Syncretisme valt

in de eerste categorie, terwijl de profetische godsdienst van het bijbelse realisme deze syncretistische, relativiserende tendens niet laat zien. Dat was Kraemers standpunt vóór de Tweede Wereldoorlog. U treft het aan in *"The Christian Message"* en in zijn inaugurale rede van 1937. In *"Religion and the Christian Faith"* van 1956 bespreekt hij het probleem opnieuw. Kraemer maakt een onderscheid tussen absorptie en syncretisme. Grote wereldgodsdiensten als het Christendom en de Islam hebben vele elementen van buitenaf in zich opgenomen. Dat is het onvermijdelijke nevenprodukt van cultuurcontact. Maar Christendom en de Islam zijn van nature exclusief, immuun tegen de geest van syncretisme. Het is duidelijk dat syncretisme bij Kraemer een negatieve betekenis heeft. Het betekent de opname van elementen die in strijd zijn met de authentieke geest van de absorberende godsdienst. Dit is een speciaal probleem voor de kerken in Azië. Kraemer is er zich volledig van bewust dat christelijk geloof niet identiek is met westers Christendom. Maar hij maakt zich zorgen dat de Christenen in Azië (hij maakt geen gewag van Afrika) niet immuun zullen zijn tegen de subtiele syncretistische verleiding, omdat zij midden tussen de monistische godsdiensten van zelfverwerkelijking leven. De enige manier om aan die verleiding te ontkomen is, een diepere invoering in de Bijbel. Waar het om gaat is dus niet een puur westers Christendom tegenover een bedreigd Aziatisch Christendom, maar om geloof in bijbels realisme (om die term maar weer te bezigen), dat in Azië wortel moet schieten door middel van absorptie, maar dat op zijn hoede moet zijn voor het gevaar van syncretisme.

**c. Kraemers beschrijving van de ontmoeting tussen oosterse culturen en godsdiensten en de westerse invasie**

Dit onderwerp wordt uitgebreid be-

handeld in zijn boek *"World Cultures and World Religions"* van 1960. Gezien de enorme rijkdom aan kennis die Kraemer in dit boek tentoonspreekt kan ik het alleen maar even aanraken. Hij behandelt de verhouding die de oosterse culturen en godsdiensten in het verleden met het Westen hebben gehad, en gaat dan zeer grondig in op de respons van het Oosten op de westerse invasie, de reactie van de moslim wereld, hindoe India, de boeddhistische wereld, en China en Japan. Ook wijdt hij een hoofdstuk aan de westerse reactie op oosterse culturen en godsdiensten. Kraemer heeft een zeer goed oog voor de ontwikkelingen na de Twee Wereldoorlog, de komst van de onafhankelijkheid bij volkeren die eerder gekolonialiseerd waren geweest, het zoeken naar de eigen identiteit, de herleving van de godsdiensten. Het is opvallend dat hij aan het eind van de jaren vijftig al opmerkt dat men in de oosterse godsdiensten conservatieve vleugels aantreft, vooral in de Islam die weigeren om tot een vergelijk te komen met de moderne wereld. Van die kant, zei Kraemer, zijn er altijd onverwachte explosies en ontwikkelingen mogelijk, en we weten nu allemaal hoezeer hij gelijk had.

**d. Kraemers ideeën over de "komende dialoog", mogelijkheden en voorwaarden**

In het laatste deel van *"World Cultures and World Religions, the Coming Dialogue"*, het laatste boek dat hij schreef, besteedde Kraemer speciale aandacht aan de komende dialoog. Eerst maakt hij enkele zeer relevante opmerkingen over wat hij de "komende wereldbeschavingen" noemt.

In het Westen merkt hij een sterk anti-godsdienstig en vooral een sterk anti-Christendom gevoel op, maar aan de andere kant een tendens om het godsdienstige vacuüm op te vullen met nieuwe religieuze ideeën, vooral van het oosterse type. In het Oosten

vindt men de heropleving van godsdiensten, van Islam, Hindoeïsme, Boeddhisme. Binnen het Christendom is er een sterke zelfkritiek, een diep bewustzijn en meedogenloze analyse van eigen godsdienstige en culturele crisis (World Cultures 347), terwijl men in het Oosten een defensieve zelfbevestiging aantreft. Maar fundamenteel zijn alle godsdiensten in een blijvende crisis, ze worden alle geconfronteerd met secularisatie en zo met de noodzaak hun onveranderlijke, fundamentele posities te herinterpreteren (348-351). Dit maakt de dialoog tussen de godsdiensten zoveel te meer noodzakelijk. In deze dialoog kan men twee doelstellingen onderscheiden: een pragmatische en een fundamentele. Het pragmatische doel is wederzijdse misverstanden uit de weg te ruimen en ten dienste staan van gemeenschappelijke menselijke verantwoordelijkheden. Het fundamentele doel is de open uitwisseling van getuigenis, ervaring, vragend aan beide kanten, en luisterend (356).

### **Exclusiviteit**

Volgens Kraemer kunnen christenen deze dialoog alleen dan binnentreden als zij overtuigd zijn van de exclusiverende aanspraken van de bijbelse boodschap. Deze exclusiviteit heeft niets te maken met godsdienstige arrogantie, onverdraagzaamheid of dogmatisch absolutisme (365). Men moet toegeven dat er filosofisch gesproken een zwakte ligt in de christelijke stellingname: zij is gefundeerd op een *historische* openbaring. De Aziatische godsdiensten daarentegen zijn religieuze filosofieën, zij leren de verhevenheid van het onverdeelde Zijn, met de Mysticus of Wijze triomferend door zijn overwinning in zelfbewustwording. Tegenover dit beeld rijst het christelijk beeld op van Gods nederigheid, geïncarneerd in de nederige lijdende dienaar, Jezus Christus.

### **Fundamentele kloof**

Kraemer sprak nog steeds over de komende dialoog. Ik heb de indruk dat deze komende dialoog volgens zijn opvatting mogelijkheden tot beter wederzijds begrip en samenwerking zou scheppen – de praktische doelstelling – maar ook de fundamentele kloof tussen bijbels realisme en de monistische godsdiensten van het Oosten duidelijk zou maken. In dit verband is het interessant een opmerking aan te halen die Kraemer in 1960 over de Islam heeft gemaakt (The Muslim World, pag. 250). Hij schrijft: "De tijd van Christelijke zending in de Moslim wereld, als een georganiseerde vastbesloten inspanning ten aanzien van Moslims, zoals die is overgeërfd uit de negentiende eeuw, is, voorzover ik het kan zien, in het nakoloniale tijdperk voorbij. Een radicaal herdenken en hervormen is daarom een hoogste vereiste, als we 'de tekenen des tijds' onderscheiden". Toen ik op verlof uit Indonesië in 1964 Kraemer voor het laatst ontmoette, vertelde hij me, dat hij van plan was nog drie boeken te schrijven, een over de Islam, een over het Hindoeïsme, een over het Boeddhisme. Zij zouden beginnen met een fenomenologische beschrijving van deze godsdiensten en eindigen met een dialoog die de centrale punten naar voren zou brengen waar het tussen het Christendom en de beschreven godsdienst om gaat. In zijn laatste boek zinspeelt Kraemer op dit plan. In een voetnoot schrijft hij: "De schrijver hoopt, zo kracht en leven hem gegund zijn, deze boeken te schrijven en ze als een persoonlijke poging aan te bieden." De tijd om dit plan uit te voeren, werd hem niet gegund.

### **2. Welke ideeën van Kraemer nog bruikbaar?**

We hebben voldoende materiaal op tafel, aangeboden door Kraemer, om de vraag te stellen hoe wij vijftwintig jaar later zijn ideeën in ons kunnen



opnemen. In het tweede deel van deze uiteenzetting wil ik een poging wagen deze vraag te beantwoorden.

### a. Veranderingen sinds Kraemer

Laten we eerst de vraag bekijken, wat er op het gebied van de ontmoeting van godsdiensten en culturen veranderd is sinds Hendrik Kraemer zijn eerder genoemde laatste twee boeken schreef. De volgende punten komen mij in gedachte:

Op de eerste plaats is de *rol van Afrika* sinds het begin van de jaren zestig veel belangrijker geworden. Kraemer besteedde nauwelijks enige aandacht aan Afrika of aan de zogenaamde traditionele culturen in het algemeen. Dit is iets dat we ons in de jaren tachtig niet meer kunnen veroorloven.

Op de tweede plaats is er een *sterke renaissance van wereldgodsdiensten en van godsdienstig fundamentalisme* over de hele wereld. Zoals we hebben gezien had Kraemer enig voorgevoel betreffende het fundamentalisme, maar in zijn tijd kon hij niet weten dat zijn vermoedens in zo grote mate bewaarheid zouden worden.

Op de derde plaats bestond er aan het einde van de jaren vijftig en het begin van de jaren zestig ook nog niet dat bewustzijn van de *allesomvattende crisis* waarin de mensheid in de tweede helft van deze eeuw terecht is gekomen. Kernbewapening, armoede en honger, de vervuiling van het milieu, doen de vraag opkomen of de mensheid in de verre en zelfs in de nabije toekomst wel in leven zal blijven. Deze schaduwen hangen over alle wereldculturen en wereldgodsdiensten. Alleen een gezamenlijke inspanning van de mensheid in haar geheel is misschien nog in staat een ramp te voorkomen.

In de laatste twee decennia zien we vervolgens ook de opkomst van *nieuwe theologische ontwikkelingen*, zoals de bevrijdingstheologie en de feministische theologie. Die dwingen

ons de boodschap van de Bijbel op nieuwe manieren te bekijken en opnieuw te bezien wat bijbels realisme (om Kraemers terminologie te gebruiken) zou kunnen betekenen.

### Gekomen dialoog

En dan is er, in nauw verband met het thema van dit symposium, het gewichtige feit dat dialoog niet meer de *komende dialoog* is, maar dat er nu sprake is van de *gekomen dialoog*. Ik herinner aan de verklaring van het Tweede Vaticaans Concilie over de houding van de kerk ten aanzien van de niet-christelijke godsdiensten. "*Nostra Aetate*" (1965) en de daarop volgende oprichting van het Secretariaat voor de niet-christenen, alsmede de oprichting van de onderafdeling voor dialoog van de Wereldraad van Kerken in 1971. In veel gevallen is dialoog tussen godsdiensten een onderdeel geworden van het programma van de kerken. Veel dialoogwerkzaamheid is begonnen en wordt nog steeds verricht, niet alleen op initiatief van kerken of christenen, maar ook van andere godsdiensten. De ervaringen, opgedaan in deze dialoogwerkzaamheid, hebben kerken, theologen en vooral missiologen ertoe gedwongen veel begrippen van geloof en theologie opnieuw in beschouwing te nemen.

### Blijvende invloed

Eén ding is blijkaar niet zo erg veranderd, of zeker niet helemaal, en dat is de invloed van Kraemers ideeën. Tijdens zijn leven, zeg maar vanaf Tambaram 1938, hebben die gedomineerd op het gebied van zending/missie en missiologie, ofschoon ze nooit zonder tegenspraak geweest zijn. Ik zeg niet dat ze nog steeds de overheersende rol spelen, maar ze zijn zeker nog invloedrijk. Tijdens de Tambaram-vergadering in januari 1988, gehouden om Tambaram 1938 te herdenken, kon men nog stemmen ten gunste van Hendrik Kraemers opvattingen beluisteren.<sup>1</sup>

## **b. Vele meningen over Kraemer**

Onze kernvraag is uiteraard of en in welke mate wij Kraemers ideeën over de ontmoeting van wereldculturen en wereldgodsdiensten nog kunnen gebruiken. Omdat elders al aandacht werd geschonken aan het probleem van de wereldculturen, zal ik me beperken tot dat van de wereldgodsdiensten – ik heb trouwens de indruk, dat Kraemer zelf ook meer geïnteresseerd was in wereldgodsdiensten dan in wereldculturen als zodanig. De moeilijkheid waarmee ik bij het behandelen van deze vraag te maken heb, is dat er zeker geen eensluidend antwoord bestaat dat als algemeen aanvaard zou kunnen worden gegeven. Ik heb al even de Tambaramvergadering van januari jongstleden genoemd. Als men het verslag van die vergadering bekijkt, is het heel duidelijk, dat er op die vergadering een hele reeks opvattingen aangeboden werden: van pro-Kraemer tot anti-Kraemer en heel wat ertussenin. Het is niet mogelijk al deze missiologische standpunten te beschrijven en hoe ze Kraemers ideeën in zich hebben opgenomen. Het enige wat ik dus kan doen is mijn eigen voorlopige mening te geven - en dat doe ik dan niet als missioloog (wat ik niet kan beweren te zijn), maar aan de ene kant als godsdiensthistoricus en aan de andere kant als iemand die betrokken is geweest bij dialoog, met name bij het dialoog-programma van de Wereldraad van Kerken. Ik rangschik mijn beschouwingen naar *drie onderwerpen*.

### **1. Bijbels realisme en de niet-christelijke godsdiensten**

Wat dit onderwerp aangaat, betreft mijn eerste punt van aarzeling het absolute verschil dat Kraemer ziet tussen aan de ene kant bijbels realisme en aan de andere kant de godsdiensten van de wereld. Men krijgt onmiddellijk moeilijkheden met het Christendom. Is het Christendom gewoon

een wereldgodsdienst, die tezamen met alle wereldgodsdiensten onder hetzelfde oordeel van het bijbels realisme valt? Maar wat is bijbels realisme dan? Is het niet altijd bijbels realisme volgens de opvattingen van bepaalde christelijke denominaties, theologieën of denkers en dus een onderdeel van het Christendom? Bereikt de bijbelse boodschap ons niet altijd door de ogen, oren en mond van aanhangers van de christelijke godsdienst? En Christendom *is* zeer zeker een godsdienst onder vele andere godsdiensten. Het heeft natuurlijk zijn eigen uniciteit, maar dat hebben de andere godsdiensten ook. Je vindt allerlei verschijnselen en ideeën in het Christendom (en in de Bijbel trouwens al evenzeer) die men elders ook vindt en ik zie alle reden het Christendom, met inbegrip van zijn Heilig Boek, te beschouwen als behorend tot de familie van godsdiensten.

### **Twijfel**

De verdeling van de godsdiensten in profetische, monotheïstische godsdiensten aan de ene kant, tegenover monistische godsdiensten van zelfverwerkelijking aan de andere kant, is ook aan enige twijfel onderhevig. We vinden profeten in de oosterse godsdiensten en ook de idee van goddelijke genade is niet afwezig in het Hindoeïsme of het Boeddhisme. Nu wijst Kraemer op het feit dat deze elementen, zoals profetie en genade, niet los gezien kunnen worden van het totale kader waarbinnen zij zich voordoen. Maar dat kan men ook omkeren: ondanks de verschillende kaders is het merkwaardig dat men analoge concepten en waarnemingen tegenkomt.

### **Openbaring**

Hier krijgen we te maken met het theologische begrip van algemene openbaring. In tegenstelling met Barth aanvaardt Kraemer algemene openbaring, zij het met enige aarzeling over de geschiktheid van de

term. Maar ofschoon hij beweert de werkelijkheid van de godsdiensten op dialectische manier te beschouwen, heeft hij er in feite een negatieve opvatting over, niet alleen over monistische godsdiensten, maar ook over de Islam. Ik denk dat we Kraemer in deze niet kunnen volgen. Er moet een andere theologie van de godsdienst ontwikkeld worden en dat proces is al in volle gang. Om een heel lang en gecompliceerd verhaal kort te maken, ik stel voor de godsdiensten van de wereld op een *echte* dialectische wijze te beschouwen. God heeft zichzelf onder de volkeren van de wereld niet zonder getuige gelaten (Hand.14:17). Hij had en heeft zich met de gehele mensheid bemoeid. Daarom hebben mensen overal naar God gezocht of zij Hem al tastende mochten vinden (Hand.17:27). We moeten ons er echter van bewust zijn, dat godsdiensten, ook het Christendom, niet altijd wegen tot verlossing, tot harmonie, tot heil zijn geweest. Godsdienst heeft zijn donkere zijde. Er is een geweldige hoeveelheid kwaad, onheil, teweeggebracht in naam van de godsdienst. Dat is de reden dat we godsdienst dialectisch moeten beschouwen, trachtend het goede en het kwade te ontdekken op de eerste plaats in onze eigen godsdienst en eventueel ook in de godsdienst van andersgelovigen.

Ik ben mij ervan bewust, dat dit in het kort gezegd een reflectie is op de theologie van de godsdiensten, die lange en diepe aandacht en discussie vereist. Ik moet hier noodgedwongen erg beknopt zijn.

## 2. Syncretisme

Ik moet bekennen dat ik mijn twijfels heb over Kraemers onderscheid tussen absorptie en syncretisme en over zijn opvatting, dat syncretisme bij de monistische godsdiensten van het Oosten thuishoort, terwijl we in het geval van het Christendom van absorptie zouden moeten spreken. Het

lijkt meer nauwkeurig om het verschijnsel interpenetratie te noemen en die term (tenminste binnen het gebied van de godsdienstgeschiedenis) in een neutrale zin te gebruiken. Overal waar godsdiensten elkaar ontmoeten, of waar een godsdienst die geboren is binnen de ene cultuur zich verspreidt naar de andere, zal men dit verschijnsel van interpenetratie aantreffen. De meeste godsdiensten zijn in staat geweest elementen van andere godsdiensten te absorberen. Dat is al waar van de godsdienst van Israël ten tijde van het Oude Testament en het is even waar van het Christendom in de vroege eeuwen van zijn geschiedenis en zeker ook van het westere Christendom.

## Regionale eigenaardigheden

Er is dus geen speciale reden voor westerse christenen om Aziatische en Afrikaanse christenen te waarschuwen tegen de gevaren van syncretisme. Als christenen in Oost en West, in Noord en Zuid, worden we allen geconfronteerd met de kwestie van interpenetratie en we moeten ons allen afvragen waar interpenetratie aanvaardbaar is en waar zij de kern van de christelijke boodschap in gevaar brengt. Christenen van het Zuiden hebben hier evenveel recht en reden om kritiek te hebben op ontwikkelingen in het noordelijk Christendom als andersom. Om het positief te zeggen: het is een van de grote zegeningen van het ontstaan van een wereldwijd Christendom dat we elkaar nu kunnen helpen om door onze regionale eigenaardigheden heen te zien, opnieuw naar de kern van de bijbelse boodschap te graven – naar bijbels realisme, zo u wilt – en die boodschap tegelijkertijd te richten naar de context van onze tijd, zowel mondiaal als lokaal.

## 3. De voorwaarden en doelstellingen van dialoog

Laat me beginnen met te zeggen dat

Kraemers geest wijd open stond. Als dialoog primair beschreven kan worden als een gemoedstoestand, een houding, dan kunnen we niet beter doen dan Kraemers houding ten aanzien van mensen van andere geloven en van andere culturen na te volgen.

### **Elkaars bondgenoten**

Kraemers formulering van de twee doelstellingen van dialoog, de praktische en de fundamentele, is nuttig. Het praktische doel is, zoals we al hebben gezien, misverstanden uit de weg te ruimen en ten dienste te staan van gemeenschappelijke menselijke verantwoordelijkheden. Het is heel duidelijk dat deze pogingen dringender zijn geworden dan ooit. De wederzijdse misverstanden zijn nog groot, en soms zelfs nog aan het groeien. Denk maar eens aan de misverstanden over de Islam onder christenen en de neiging om de Islam te identificeren met een speciale, fundamentalistische vorm ervan, of aan de andere kant de neiging het Christendom op één lijn te stellen met westers Christendom of zelfs met westers imperialisme. Gezien de dodelijke dreigingen die ik eerder noemde, zijn onze gemeenschappelijke menselijk verantwoordelijkheden ernstiger geworden dan ooit. Als de Wereldraad van Kerken een conciliair proces heeft gelanceerd met als doel rechtvaardigheid, vrede en de integriteit van de schepping, dan moeten we ons bewust zijn van het feit dat deze kwesties gemeenschappelijk zijn aan de *hele* mensheid en dat christenen bondgenoten nodig hebben om ze op te kunnen lossen. Het belang van dialoog met mensen van andere geloven en andere overtuigingen is hier zonneklaar.

### **Niet exclusief**

Wat betreft de fundamentele dialoog, Kraemer heeft gelijk als hij opmerkt dat christenen in dialoog zouden moeten treden met hun overtuiging van de belangrijkheid van de bijbelse boodschap. Dialoog is "a meeting of

*commitments*", om de uitdrukking van dr. Samartha te gebruiken. Een relativerende houding ten aanzien van zijn eigen godsdienstige traditie en overtuiging is geen voorwaarde voor een dialoog tussen godsdiensten. Ik aarzel echter te spreken over de exclusieve aanspraken van de bijbelse boodschap, zoals Kraemer dat deed. Exclusieve aanspraken geven de indruk als zou er totaal geen waarheid liggen in de niet-christelijke godsdiensten en geen verlossing of heil buiten het christelijk geloof. Als wij het standpunt innemen (dat ik al eerder beschreven heb), dat we in de godsdiensten van de wereld een reactie op Gods openbaringsactiviteit vinden, dan kunnen we onze geest niet sluiten voor de mogelijkheid dat we buiten de kring van de bijbelse boodschap of van Judaïsme en Christendom echte Gods-ervaringen aantreffen. En dan moeten we ook de mogelijkheid van heilsactiviteit van Gods Geest buiten de kring van het Christendom en het christelijk geloof onder ogen zien. Als dat waar is, dan betekent dialoog ook een openheid voor het werk van de Geest in het leven van onze partners-in-dialoog.

### **Gods Geest**

Verlossing in de brede zin van "heil", van harmonie, van heelheid, komt uiteindelijk van God, en in Jezus Christus herkennen wij God als Verlosser, als Redder, als Heler, als bringer van heil. Dat is onze christelijke overtuiging en in de dialoog-ontmoeting met andersgelovigen hoeven we ons niet te schamen het verhaal van Jezus te vertellen, zoveel te meer als we uitgedaagd worden om rekenschap te geven van ons geloof. Maar dit staat op *geen* enkele uitsluitende wijze de openheid voor het getuigenis van onze partners-in-dialoog in de weg. Het leidt ons er ook toe te proberen in alle godsdiensten, met inbegrip van die van ons-zelf, goed en kwaad te onderscheiden. De maatstaf voor dit onderscheiden kan men formuleren

als een openheid naar God en naar onze naasten. Waar we die openheid aantreffen, daar mogen we aannemen dat Gods Geest werkzaam is.

Laat ik tot besluit zeggen dat de kerken reden hebben om Hendrik Kraemer geweldig dankbaar te zijn, omdat hij zijn opvattingen zo duidelijk en zo uitdagend verkondigd heeft. Van de jaren dertig tot tachtig hebben hele generaties in de kerk veel van Kraemer geleerd. Voorzover ik het kan zien, kunnen we echter niet bij zijn stellingname blijven stil staan en Kraemer zelf zou zeker niet gewild hebben dat we dit zouden doen. We moeten verder en onze lessen leren van de dialoog die geen komende

dialoog meer is, maar een dialoog die al gekomen is, en hopelijk een dialoog die gekomen is om te blijven.

1. Zie over Tambaram 1988 het artikel van J. van Butselaar, *Tambaram revisited. De betekenis van de Wereldzendingconferentie van 1938 kritisch bekeken*, in dit nummer van *Wereld en Zending*, p. 207-212.

De inleidingen, discussies en het slotdocument van Tambaram 1988 zijn verschenen in *International Review of Mission*, no.307, July 1988, p. 309-436 en 449. (Red.)

*Dr. D.C. Mulder werkte van 1950-1965 in Indonesië. Hij is emeritus hoogleraar godsdienstwetenschappen aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en voorzitter van de Raad van Kerken in Nederland.*

*Vertaling uit het Engels door J.A.J. Baars.*

# Een christelijke minderheid in een niet-christelijke culturele en religieuze omgeving, vooral in de Derde Wereld

**Hoe vaak horen we niet, dat het koloniale tijdperk voorbij is. De vroegere koloniën zijn politiek onafhankelijke staten. De koloniale economische verhoudingen worden in de tegenwoordige keiharde economische rijk-arm, Noord-Zuid tegenstellingen met klem bestreden. Maar Ariarajah stelt onvervaard, dat in de ontmoeting van Christendom en andere wereldgodsdiensten over en weer nog veel sluipende koloniale mentaliteit moet worden afgebroken. Ook in theologische denkbeelden schuilen nog vooringenomenheden. De echte dialoog tussen de wereldgodsdiensten moet nog beginnen. Daarvoor plaatst Ariarajah, tegenover Kraemer, vragen bij Gods openbaring als exclusief in het Christendom.**

Het zeer brede onderwerp dat ik bovendien moet belichten vanuit een zeer gevarieerde Derde Wereld die hele continenten omvat, wil ik behandelen aan de hand van drie samenhangende vragen:

1. Hoe worden de christelijke minderheden in de Derde Wereld gezien door de mensen van de dominerende culturele en godsdienstige omgeving die is gevormd door andere geloofstradities?
2. Hoe stellen de christelijke minderheden in de Derde Wereld zich op ten opzichte van de dominerende niet-christelijke culturele en godsdienstige omgeving?
3. Zijn er nieuwe perspectieven mogelijk, vooral binnen het kader van de feitelijke situatie in de Derde Wereld?

Ik ben zelf afkomstig uit de Aziatische Derde Wereld en zal daarom mijn ervaringen en voorbeelden meer vinden in Azië dan in Afrika, Oceanië of Latijns-Amerika.

## 1. "Niet ons volk"

Enige jaren geleden had een boeddhistische priester het in een gesprek over de algemene situatie in Sri Lanka over wat de kerk kon doen "voor ons volk van Sri Lanka". Zijn woordkeus intrigeerde mij nogal, want ik herkende erin, dat de christelijke minderheid van Sri Lanka voor zijn gevoel geen onderdeel van "ons volk" was. Hij was er zich natuurlijk wel van bewust, dat de kerk er fysiek was en dat christenen evenzeer burgers van het land waren als boeddhisten, moslims en hindoes. Maar toch waren "zij" niet "ons volk". De uitdrukking "niet ons volk" duidt hier op de geestelijke, psychologische en culturele afstand die er ongemerkt gegroeid is tussen degenen die onderdeel van de kerk zijn geworden en degenen die zijn blijven behoren tot "de godsdienst van het land".

## Potplant

"Vervreemding" is misschien wel het juiste woord om de bestaande ver-

houding tussen de minderheidskerken en de overheersende cultuur samen te vatten. Het enige dat men hierover zou moeten zeggen is, dat niet de overheersende cultuur, maar de kerk de schuld is van deze toestand. Want pluraliteit, met inbegrip van religieuze pluraliteit, is op zich voor een Aziatische samenleving nooit een probleem geweest. Zo bijvoorbeeld wijzen hindoes, boeddhisten, jainisten, sikhs en de volgelingen van de verschillende sekten en bewegingen in India elkaar in het algemeen niet af wat betreft "volkheid". En het feit dat het evangelie van "buitenaf" is gebracht vormt al evenmin het grootste probleem, zoals men nogal eens stelt. Het Boeddhisme bijvoorbeeld is van "buitenaf" naar vele landen in Azië gebracht door middel van goed georganiseerd zendingswerk.

Het probleem met de kerk is geweest, dat zij eenvoudigweg geen wortel schoot in het geestelijke milieu waarin zij werd binnengebracht. Om een vergelijking te bezigen die in voorgaande discussies vaak gebruikt is: de kerk bleef en blijft een "potplant", nooit echt in Aziatische grond geplant uit angst dat zij teveel voedsel zou putten uit het geestelijke en godsdienstige erfgoed van het land.

### **Onder koloniaal regime**

Maar geen gemeenschap kan zichzelf staande houden zonder een cultuur die wordt gedragen door mythen, symbolen, praktijken, vieringen, feesten, instellingen en liturgisch leven. Aangezien de kerk zichzelf niet wilde "aarden" in de lokale cultuur – of verwacht werd dit niet te doen – handhaafde zij in aangepaste vorm de cultuur, mythen, symbolen, enzovoort, van diegenen die het evangelie brachten. In de koloniale periode, toen de minderheidskerk een "psychologische meerderheid" was omdat zij deel uitmaakte van de godsdienst van het koloniale regime, was haar "uitheemsheid" een onderdeel van haar macht en geprivile-

giëerde positie en zij verontschuldigde zich niet voor haar anders-zijn. Na de koloniale periode begon de kerk evenwel toch haar minderheidsstatus echt te ervaren. De behoefte aan identiteit en het instinct tot zelfbehoud versterkten echter haar isolement en haar vervreemding ten aanzien van de dominerende culturele groep.

De dominerende culturen hadden een ambivalente houding tegenover de zending. Ze waren de zending dankbaar voor het pionierswerk dat gedaan was in opvoeding, gezondheidszorg, sociaal welzijnswerk, enzovoort; en dit wordt vaak openlijk erkend. Velen hadden ook groot respect en liefde voor de boodschap van het evangelie. Maar wat de kerk betreft, die was "buitenlands", geen deel van "ons volk".

### **Mislukte inculturatie**

De christelijke minderheidsgroepen hebben zich niet bij deze feiten neergelegd. Dat de kerk zich vervreemde van de cultuur en het religieuze ethos van de volkeren waaronder zij leeft, heeft veler gedachten beziggehouden. Vertrouwde woorden als "indigenization" (verinheemsing), "inculturatie", "contextualisering" verwijzen naar verschillende bewegingen binnen de Derde Wereldkerken, die getracht hebben de kerken in staat te stellen wortel te schieten in de culturele, historische en sociale werkelijkheid waarvan zij een onderdeel zijn. Ondanks de resultaten van deze pogingen zijn we nog altijd heel ver verwijderd van een oplossing voor het probleem. Waarom?

## **2. Beheerst door angst**

Om deze vraag te beantwoorden moeten we bezien, hoe christelijke minderheden in deze landen kijken naar de overheersende culturele en godsdienstige omgeving waarin zij leven?

Als het woord "vervreemding" de houding van de meerderheidscultuur

ten aanzien van de christelijke minderheid samenvat, dan geeft het woord "angst" een juist beeld van de christelijke houding ten aanzien van de meerderheid:

angst voor syncretisme,  
angst geabsorbeerd te worden,  
angst om de zending/missie-roeping te verliezen,  
angst voor een compromis inzake het geloof,  
angst om houvast in de wereldkerk te verliezen.

Het kwalitatieve verschil tussen de houdingen in de twee genoemde richtingen ligt hierin, dat veel van de christelijke terughoudendheid ten aanzien van het culturele en godsdienstige leven van het volk wordt gedragen door een bepaalde theologische interpretatie van het christelijke geloof, die deze angst voedt en in stand houdt. Dit zullen we iets nader moeten bekijken.

### **Menselijke natuur**

De protestantse houding ten aanzien van het culturele en godsdienstige leven van de mensheid wordt voor een groot deel beheerst door een diepe achterdocht tegenover de menselijke natuur. In de leer van de reformatoren komt dat duidelijk naar voren en de dialectische theologie van Karl Barth heeft aan die houding een meer systematisch-theologische fundering gegeven. Het is hier niet nodig daar verder op in te gaan, behalve om er de aandacht op te vestigen, dat Kraemer, ofschoon ook beïnvloed door Brunners denken, de neiging had om, als hij in het nauw gedreven werd, het met Barth eens te zijn, dat het hele culturele en godsdienstige leven van de mensheid "ongeloof" is. Zij maakten een scherp onderscheid tussen openbaring als de "interventie" van het transcendente in het leven van de mens en godsdienstig leven als 's mensen zoekend rondtasten naar God dat nauwelijks enige of geheel geen openbaringswaarde heeft.

### **Bijbels realisme**

We zijn ons er natuurlijk van bewust, dat Kraemer vooral in zijn latere geschriften trachtte zijn inzichten nader te bepalen en te nuanceren, om zo enige theologische betekenis toe te kennen aan het godsdienstige en culturele leven van het volk. Maar zijn concept van "bijbels realisme", met veel overtuiging uiteengezet in zijn zeer invloedrijke werk *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938) verkondigde met klem, dat er geen wezenlijke lijnen lopen tussen het evangelie en de godsdiensten en culturele tradities van de mensheid. Hij gaf natuurlijk wel toe, dat God "openbarend straalt", ofschoon "op een gebroken, gekwelde manier, in de rede, in de natuur en in de geschiedenis", en dat God "met de mens worstelt" (sic) in zijn "godsdienstig bewustzijn". Maar hij liet zich er niet van afbrengen dat deze "algemene openbaring" alleen doeltreffend achterhaald kan worden in het licht van de "speciale openbaring" in Christus.<sup>1</sup>

### **Kraemer in Tambaram 1938**

Op de Tambaram Conferentie van 1938 reageerde Kraemer natuurlijk tegen de vrijzinnige opvattingen die een belangrijke rol hadden gespeeld op de bijeenkomst van de *International Missionary Council* (Internationale Zendingsraad) in Jeruzalem in 1928, waar pogingen waren gedaan aandacht te besteden aan de andere godsdienstige tradities met het oog op de geestelijke waarden die ze bevatten. Jeruzalem had een beroep gedaan op de volgelingen van andere godsdiensten om met de christenen mee te strijden tegen het secularisme. Kraemers resolute afwijzing van deze benadering kan men zien in zijn bespreking van de "aanknopingspunten" tussen de christelijke boodschap en de andere godsdienstige tradities.

Het is heel natuurlijk, aldus Kraemer, dat men met alle geweld concrete aanknopingspunten wil zien. Dit



komt voort uit het normale verlangen zijn eigen weg te ontdekken en uit het apostolische verlangen om met de boodschap de mens te bereiken. Wat deze concrete aanknopingspunten betreft kan men echter gemakkelijk op een dwaalspoor raken en verkeerde argumenten gebruiken. Op een of andere manier leeft de overtuiging, dat het mogelijk en uitvoerbaars, voor iedere godsdienst een soort catalogus van aanknopingspunten te produceren. Dit is een aantoonbaar ondoordachte onderneming. Als het gaat over onderwerpen zoals bijvoorbeeld verlossing, verwachting van een eeuwig leven of voorrang van de gemeenschap over de enkeling, is een dergelijke catalogus, gebaseerd op overeenkomsten tussen het Christendom en niet-christelijke godsdiensten, een onmogelijke zaak.<sup>2</sup>

### **Dwaalspoor**

Kraemers probleem komt voort uit zijn "totalitaire" benadering van godsdienst, waarbij hij iedere godsdienst ziet als "een ondeelbare eenheid van existentiële ervaring" van de werkelijkheid.

Zijn voornaamste bezwaar heeft echter te maken met zijn notie van christelijke openbaring; in het licht daarvan zou het in zijn opvatting duidelijk zijn, dat alle godsdienstig leven op een verkeerd spoor zit.

Want, zegt Kraemer, de openbarende functie van dit licht (van het evangelie) is, dat alle godsdienstig leven, het verhevene en het gedegenereerde, als het erdoor belicht wordt, onder het goddelijke oordeel blijkt te vallen omdat het zich *op een dwaalspoor* bevindt. Dit is het dialectische "neen", dat de openbaring in Christus spreekt tegen alle godsdienstig leven, en daarom ook tegen elk aanknopingspunt, in die zin dat het, als het goed ontwikkeld zou worden, zijn eindpunt zou vinden in de sfeer van de openbaring van Christus.<sup>3</sup>

Kraemer stond er dan ook op, dat de aanknopingspunten alleen te maken

hebben met de verhouding tussen de christen en andere mensen, niet met andere godsdiensten.

### **Gods openbaring**

Er waren een aantal mensen in Tarambaram die tegen Kraemer opkwamen. A.G. Hogg bijvoorbeeld trok Kraemers idee in twijfel, dat de christelijke opvatting van openbaring hierin uniek van alle andere verschilt, dat het een "daad" van God is die menselijke gehoorzaamheid vereist (bijbels realisme), hetgeen niet tot ideeën en begrippen kan worden gereduceerd. Hij kon niet de scherpe onderscheidingen aanvaarden die Kraemer maakte tussen de "daad" en de "inhoud", en de "ideeën en begrippen". Hij kon niet inzien waarom Kraemer, ofschoon bereid Gods openbaringsdaad te zien achter de maar-al-te-menselijke uitdrukking van het Christendom als godsdienst, niet kon toegeven dat God heel goed openbarend aanwezig zou kunnen zijn achter de al-even-menselijke uitdrukking van het Hindoeïsme als godsdienst, "Voor mij persoonlijk", zei Hogg, "staat het vast, dat het radicaal verkeerd is voor een missionaris of zendeling om andersgelovende mensen (sic) te benaderen in de overtuiging – hoe eerlijk nederig die overtuiging ook moge zijn – dat hij en zijn medegelovigen getuigen zijn van een Goddelijke openbaring, terwijl andere godsdiensten uitsluitend het produkt zijn van menselijk 'godsdienstig bewustzijn'."<sup>4</sup>

### **Negatieve inschatting**

Kraemer benadrukte dat christenen een goed gefundeerd en in-voelend begrip van andere godsdiensten moeten hebben. Hij eiste dat christenen, evenals hijzelf, in diepgaande dialoog moesten staan met mensen van andere godsdienstige tradities. Maar wat de meeste invloed heeft uitgeoefend op de minderheidskerken in de pluralistische situaties in Azië was zijn negatieve theologische inschatting van het godsdienstige en

culturele leven en zijn tegenstand tegen iedere poging om waarden of aanknopingspunten te zoeken met andere godsdiensten als godsdiensten. Dit wordt het best geïllustreerd door de opmerkingen van S. Kulandran, bisschop van het Bisdom Jaffna op Sri Lanka, die ook een deelnemer was aan de Tambaram Conferentie in 1938.

In zijn commentaar op de invloed van Kraemers boek en de Tambaram Conferentie op de kerken vertelt bisschop Kulandran, hoe Kraemer hem eens bezocht en klaagde dat het leek alsof de kerk "in haar schulp gekropen was", en niet open stond naar mensen van andere godsdienst-tradities. "Dr. Kraemers klacht en opmerking waren heel juist", schreef Kulandran, maar "het speet mij hem te moeten vertellen, dat die houding juist door zijn eigen boek was veroorzaakt. Dr. Kraemer zal wel verbaasd zijn geweest, maar we moeten erkennen dat het boek "*The Christian Message in a Non-Christian World*" inderdaad tot gevolg heeft gehad, dat de kerk in grote mate het gesprek met de volgelingen van niet-christelijke godsdiensten heeft afgebroken".<sup>5</sup>

### **Nekslag**

Toen Kulandran zijn commentaar gaf op Kraemers nadruk op de uniciteit van het evangelie, interpreteerde hij de Tambaram-vergadering en Kraemers rol daarbij als een poging om twee belangrijke ontwikkelingen in het christelijk denken over andere geloven en culturen een halt toe te roepen. De ene werd vertegenwoordigd door J.N. Farquhars boek *The Crown of Hinduism* dat de christelijke openbaring zag als de vervulling van de aspiraties die binnen het Hindoeïsme aanwezig zijn, en de andere door *Rethinking Missions* van W.E. Hocking. Kulandran is van mening dat Kraemer, door vast te houden aan de absolute uniciteit van de christelijke openbaring en de discontinuïteit ervan met het godsdienstige leven, de nekslag heeft toegebracht aan de

"open" gezichtspunten zoals in *Rethinking Missions*.

Wat ik naar voren probeer te brengen is, dat het allereerst om een theologisch probleem gaat in de moeilijke omgang van christelijke minderheden met het godsdienstige en culturele erfgoed van de mensen met wie zij samenleven. Het gaat om een vreemdende theologische stellingname.

### **Onnodige crisis**

Deze zelfde theologische vooronderstellingen betreffende de cultuur en de godsdienst van het volk liggen ook aan de wortel van de angst voor syncretisme en voor een compromis inzake geloof. Zij hebben tot gevolg, dat van de kerk wordt verwacht zich te onderscheiden en veelal in "profetisch" conflict te zijn met andere godsdiensten. De gangbare houding interpreteert zending als datgene wat een "crisis" teweegbrengt in het leven van een andersgelovige; het heeft de neiging om keuzen in of/of-terminen te stellen.

### **Evangelie en cultuur**

Christenen in Azië en Afrika hebben twee soorten problemen gehad in hun omgang met andere godsdienstige en culturele tradities. Het eerste heeft te maken met de tweeslachtigheid van de totaliteit van de religieus-culturele verschijnselen. Terwijl ze wel overweg konden met sommige culturele elementen die er vanuit hun christelijk perspectief "goed" uit blijken te zien, waren andere elementen ofwel gewoon te zeer verschillend, ofwel ze waren in hun ogen niet in overeenstemming met hetgeen vanuit christelijk gezichtspunt als "goed" werd beschouwd. En dan was er het "demonische" dat men uitgedrukt vindt in alle culturen. Aan gezien het uitsorteren van wat goed en slecht is in alle culturen een hachelijke zaak is, komt het vaak voor dat christenen in het algemeen voor een "getto"-bestaan kiezen, een

soort alternatieve cultuur, zij het dan met een beetje te westerse smaak.

### **Fundamenteel probleem**

Maar het meer fundamentele probleem is wederom een theologisch probleem geweest. Als men eenmaal het godsdienstige leven van de rest van het mensdom en de culturele uitdrukkingen die eruit voortkomen en het in stand houden, kenmerkt als "alleen-maar-menselijk", "verstoken van Gods echte openbaring" en in een of andere zin van het woord "in dwaling", is het voor christenen in minderheidssituaties onmogelijk er een positieve relatie mee te hebben. Als zij al niet zover gingen dat ze hen veroordeelden, dan lieten zij hen in ieder geval links liggen. Vele christenen uit de westerse wereld zouden bijvoorbeeld gemakkelijk een hindoe of boeddhistische tempel in Azië betreden, maar miljoenen christenen in Azië zullen nooit een hindoe tempel binnengaan, noch zouden ze ook maar enig idee hebben van wat zich daarin afspeelt, uit angst dat zulk een stap hun christelijk geloof zou compromitteren. Het is nog maar sinds een paar jaar dat zelfs theologiestudenten, die godsdiensten bestuderen, openstaan voor het binnengaan van hindoe tempels om voor zichzelf te ontdekken hoe hindoes eigenlijk hun eredienst doen.

### **Anoniem Christendom**

Meer ruimdenkende christenen verschuilen zich achter een ander gezichtspunt dat zeer gangbaar is geweest in het christelijke theologische denken: namelijk dat "Christus" of "het Evangelie" alle culturen beoordeelt en transformeert. In een bepaalde zin zou een dergelijke bewering voor niemand moeilijkheden moeten opleveren, mits men maar begrijpt wat hier met de woorden "Christus" of "Evangelie" bedoeld is. In de praktijk wordt het echter in feite zo geïnterpreteerd dat iedere cultuur alleen maar "goed" is in zoverre zij een uitdrukking is van het

christelijke geloof, of dat alle cultuurgewoonten, welke dan ook, "verlost kunnen worden" als zij "(om)gedoopt" worden tot een christelijke gewoonte of concept.

Een veel ernstiger probleem voor de minderheidschristenen is tenslotte, dat zij de westerse cultuur die met het evangelie meekwam, beschouwen als de cultuur die voortkomt uit het evangelie of de "christelijke" cultuur. De minderheidskerken voelen zich dan ook heel vaak thuis in de westerse cultuur, maar staan zeer argwanend tegenover het godsdienstige en culturele leven van hun buren.

### **3. Naar een nieuwe toekomst**

Er zijn gelukkig een paar nieuwe stromingen die nieuwe invalshoeken proberen te creëren om binnen te dringen in het fatale conservatisme en isolationisme die al zo lang de minderheidskerken in Derde Wereldlanden in hun greep houden.

#### **a. De christelijke theologie der godsdiensten opnieuw bezien**

Ik heb erop gewezen dat de Barth-Kraemer stellingname de basis is geworden van een groot deel van de gangbare protestantse houding in de kerken, maar ik heb ook aangegeven dat er al in Tambaram (1938) enkele stemmen opgingen ten gunste van een meer inclusief verstaan van openbaring en een meer positieve benadering van andere culturen. De laatste tijd is er een tendens om te proberen de totaliteit van het menselijk leven, met inbegrip van het godsdienstige leven, te zien als het terrein van Gods verlossingswerk. Met andere woorden, er is tegenwoordig in de theologie van de godsdiensten een discussie gaande over pluralisme, die hoogst relevant is voor kerken in een minderheidssituatie. Is pluraliteit, met inbegrip van godsdienstige pluraliteit, een onderdeel van Gods plan? Is verlossing, in welke betekenis men het woord ook

gebruikt, niet even complex als de wereld die God heeft geschapen? Als God inderdaad de hele wereld heeft geschapen en liefgehad en als de wereld inderdaad haar bestemming in God moet vinden, is het dan redelijk te verwachten, dat alle godsdienstige tradities van het mensdom uit de weg moeten gaan voor die ene waartoe wij behoren? Zijn christenen op hun speurtocht naar een universeel begrip van verlossing en zending nu met betrekking tot hun Godsbegrip de gelovigen met het sterkste groepsbewustzijn geworden?

#### **b. De rol van de Cultuur opnieuw bezien**

Hand in hand met deze herziening van de theologie van de godsdiensten is men ook opnieuw naar cultuur gaan kijken. De pogingen tot "verinheemsing" hebben het veld moeten ruimen voor de notie van "inculturatie" van het evangelie. Verinheemsing was een poging om symbolen, concepten en dergelijke van andere godsdiensten te "dopen", zodat ze dragers konden worden van de christelijke boodschap. Inculturatie daarentegen spreekt van het dopen van het evangelie in de culturele tradities van Azië. Of met andere woorden, in plaats van te vragen "hoe kan het evangelie tot uitdrukking worden gebracht in de context van de Aziatische cultuur?", vraagt het "wat is het evangelie in onze context?"

#### **Twee impulsen**

Maar van nog grotere betekenis is wellicht de houding die zich ten aanzien van de andere godsdiensten en culturele tradities zelf aan het ontwikkelen is. Dit kan bijvoorbeeld het best geïllustreerd worden met de geschriften van de Sri Lankase theoloog Aloysius Pieris, die aan de ene kant de semitische cultuur en godsdienst en aan de andere kant de Aziatische hindoe-boeddhistische-taoistische traditie ziet als twee "impulsen" of "instincten", die wezenlijk zijn voor elkaars vervulling. In zijn vi-

sie zijn deze twee impulsen "verre van contradictorisch, maar in feite elkaar aanvullend en corrigerend". "Deze twee instincten", zegt Pieris, "rijzen dialectisch uit de diepste regionen van ieder individu op, of hij nu christen is of niet. Onze religieuze ontmoeting met God en de mens zou zonder deze interactie onvolledig zijn".<sup>6</sup>

#### **Vruchtbare interactie**

Pieris wil aantonen, dat de totale religieus-culturele traditie van Azië een begrip en een benaderingswijze van het leven bezit die een onvervreemdbaar onderdeel zijn van de wijze waarop men hoe dan ook het evangelie zelf verstaat. Het christelijke evangelie kan in Azië dan ook alleen volledig worden begrepen als het "gedoopt wordt door onderdompeling in de wateren van de Aziatische spiritualiteit":

"Een echte christelijke ervaring van God-in-Christus groeit door een dialectische spanning tussen twee polen te handhaven – tussen actie en niet-actie, tussen woord en stilte, tussen beheersing van de natuur en harmonie met de natuur, tussen zelfbevestiging en verloochening, tussen betrokkenheid en teruggetrokkenheid, tussen liefde en kennis, tussen *karuna* en *prajna*, tussen *agape* en *gnosis*... Wij geloven... dat de meest creatieve ontmoeting tussen Oost en West zou kunnen komen van monniken, die geroepen zijn om binnen de westerse Theologie een vruchtbare interactie tot stand te brengen tussen christelijke *liefde* en Boeddhistische *wijsheid*."<sup>7</sup>

Met andere woorden, Pieris gelooft dat de Aziatische cultuur sleutels bezit waarmee het evangelie toeganke-lijk kan worden gemaakt. Een dergelijk toegankelijk maken is alleen mogelijk als christenen in staat zijn volledig deel te nemen aan het leven en het lijden van de Aziatische volkeren. Echte Aziatische christelijke theologie en spiritualiteit kunnen alleen tot stand komen bij het beleven van zulk

een theo-praxis.

### **Naar een nieuwe relatie**

Het zoeken naar een nieuwe relatie met onze naasten nodigt ons uit tot een nieuwe theologische interpretatie van ons geloof en dat van onze naasten. Wat belangrijker is, het vereist een veel wijdere visie op Gods bedoeling met de gehele schepping, die ons helpt afstand te nemen van onze kleine belangetjes in onze kleine gemeenschap en het behoud ervan. Het daagt ons uit, binnen de godsdienstige en culturele geschiedenis van de mensen onder wie wij leven de diepere bedoelingen van God te zien.

Juist een dergelijke visie op de diepere bedoelingen van God – de zorg voor Gods Koninkrijk, zo men wil – zal christenen in staat stellen samen met anderen te worstelen voor de opheffing van de vernederende armoede, verdrukking en politieke onderdrukking die zo welig tieren in Azië en in andere landen van de Derde Wereld. Het evangelie heeft veel te zeggen tot deze situatie en zij die onder het kruis leven hebben veel bij te dragen. Maar zolang ze, op grond van de theologische vooroordelen die ze zich over de godsdienst en de cultuur van de mensen met wie zij leven verworven hebben, op een afstand blijven staan, kunnen zij dat nooit doen.

### **Besluit**

Vijftig jaar geleden werd de kerk geconfronteerd met een diepgaande crisis in haar opvatting over zending en Hendrik Kraemer gebruikte al zijn bewonderenswaardige vaardigheden, kennis en ervaring om de kerken

te helpen een theologisch fundament uit te denken voor hun leven met en hun zending tot hun naasten. Niet de antwoorden die Kraemer heeft gegeven, maar zijn niet aflatende overgave om te onderzoeken zou ons moeten inspireren bij het vieren van zijn 100ste verjaardag. Dat is wellicht de beste manier om iemand te gedenken, die het theologische denken en de smaak ervoor van zoveel mensen in alle delen van de aardbol gestimuleerd heeft.

1. Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, Edinburgh House Press, 1938, p.120-121.

2. *Ibid.*, p. 134

3. *Ibid.*, p. 136

4. A.G. Hogg in *The Authority of the Faith*, New York, I.M.C., 1939, p.106.

5. S. Kulandran, "The Renaissance of Non-Christian Religions and a Definition of Approach to Non-Christians", gestencilde lezing, aangeboden aan de studie over het Woord Gods en Andersgelovigen, WCC Archieven, Box 26.32.10, p.25.

6. Aloysius Pieris, "Western Christianity and Asian Buddhism, A Theological Reading of Historical Encounters", *Dialogue*, New Series VII, 2 (1980), p.64.

7. *Ibid.*, p. 66

*Dr. S. Wesley Ariarajah (1941) is Sri Lankees van geboorte. Op het Madras Christian College kreeg hij zijn theologische opleiding, afgerond als Bachelor of Science. Op het United Theological College of Bangalore werd hij Bachelor of Divinity. Op de Princetown University USA werd hij Master of Theology, aan het Kings College in Londen vervolgens Master of Philosophy en aan de Londen University tenslotte Doctor of Philosophy. Terug in Sri Lanka was hij plaatselijk predikant van de Methodistische Kerken achtereenvolgens te Candy, Colombo en Jafna. Van 1969-1971 was hij Lecturer of History of Religion aan het Theology College Lanka. Sinds 1980 is hij Director of the Working Group for the Program on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies van de Wereldraad van Kerken te Genève.*

Vertaling uit het Engels door J.A.J. Baars.

## Een christelijke gemeenschap in een omgeving van post-christelijke ideologieën, vooral in de Tweede Wereld

**Dialogo tussen godsdiensten en culturen, wereldwijd. Daar hoort ook de dialoog tussen christenen en communisten bij, met name in socialistische/communistiche landen in de Tweede Wereld. Van beide kanten was en is vaak nog een lange weg te gaan: van confrontatie naar dialoog. Elisabeth Adler beschrijft uit eigen ervaring en omgeving in Oost-Duitsland deze moeizame weg. Bij Hendrik Kraemer vindt zij hiervoor weinig aansluiting, omdat deze nog volop in het confrontatie-denken stond tegenover communisten.**

### Inleiding

Ik kom uit de DDR. Dit betekent dus dat ik uit de Tweede Wereld kom. De begrippen Derde Wereld en Eerste Wereld worden vaak gebruikt, zelden het begrip Tweede Wereld. Ik houd van het begrip, omdat daardoor erkend wordt dat socialistische landen een speciale wereld vormen. De ideologie van de wereld waarin ik leef is het marxistisch-Leninisme. Dit is een post-christelijke ideologie, veronderstel ik. Post-christelijk wil zeggen: ontstaan op christelijke bodem als opvolger of zelfs vervanger van het Christendom.

Ik gebruik het woord ideologie in het enkelvoud, niet in het meervoud, omdat het Marxisme zichzelf zo verstaat, dat deze ideologie een op historische en wetenschappelijke analyse gebaseerd systeem is, gericht op actie en het "enige concept voor de strijd der volkeren voor gerechtigheid, vrijheid en vrede". (Marx) "Het theoretisch concept om een nieuwe, rechtvaardige maatschappij op te bouwen" (Lenin).

Ik ben lid van de christelijke gemeente. De kerk is het enige instituut in een socialistisch land dat geen socia-

listisch instituut is. De christelijke gemeente leeft in een land waar scheiding van kerk en staat bestaat; dit geeft onafhankelijkheid, maar ook gevaar van geïsoleerdheid.

Ik ben een leek. Omdat Hendrik Kraemer leek was en een "theologie van de leek" schreef, heb ik de moed te schrijven in een missiologisch tijdschrift.

Mijn onderwerp is ruimer dan dit artikel. Ik zal enkel verwijzen naar één land van de Tweede Wereld, de Duitse Democratische Republiek en alleen naar mijn kerk, de Protestantse Kerk in mijn land.

### Twee verklaringen

Na deze inleidende opmerkingen wil ik in het onderwerp duiken met twee citaten van kerkelijke leiders van mijn Kerk. Het eerste is van 1960 en het tweede van 1985.

#### 1960

De verklaring van 1960 komt van de leiding van de Lutherse Kerk (Handreichung CELKO, 3 nov. 1960).

"Christenen die leven in een staat met atheïstische ideologie (Weltanschauung), kunnen zulke omstandig-

heden alleen maar verdragen en ondergaan, maar ze niet goedkeuren en steunen. Deze houding betekent geen politiek verzet of vlucht uit het land, maar volharding in de toestand waarin God de christenen heeft geplaatst. Door gelovig en geduldig af te wachten streven de christenen ernaar om in woord en daad te getuigen van de wil van God, zelfs wanneer dit lijden en dood betekent." (Het is bijzonder schokkend, voor mij zelfs ongelofelijk, dat men in 1960 spreekt over vervolging en dood als gevolg van gelovig-zijn in een marxistisch milieu).

### 1985

De tweede verklaring uit 1985 is een persoonlijke verklaring van de moderator van een synode (een leek). "De kerk die wordt voortgestuwd door politieke en maatschappelijk veranderingen heeft zich ondertussen weer min of meer rustig gevestigd; beroofd van haar privileges is ze zich evenwel bewust van haar unieke politieke situatie als onafhankelijk instituut en, min of meer tevreden met haar rol, houdt ze vast aan haar bezittingen (die ze in tijden van crisis wist te behouden) en ook aan haar structuren, nauwelijks in staat verder te gaan en nieuwe taken te herkennen en tegemoet te treden. Zijn we nu een gevestigde kerk in een socialistische staat – een nieuwe versie van Thora en Sjechina of van een Constantijns tijdperk?"

Ik vraag me af: geven deze twee citaten een adequate omschrijving van de christelijke gemeente in een context van post-christelijke marxistisch-leninistische ideologie in de DDR in deze periode? Ik zal proberen hierop een antwoord te geven. Ik wil er echter nu al op wijzen dat het theologisch concept van de opdracht van de kerk in deze citaten totaal afwijkt van Hendrik Kraemers opvatting van de kerk: de kerk voor de wereld te zijn.

## 1. De vervreemding van de kerk in een socialistische omgeving en/of kerk-zijn in een socialistische maatschappij

Hendrik Kraemer zag en bekritiseerde de vreemdheid van de kerk te midden van Aziatische en Afrikaanse culturen, waar ze helemaal is doordrongen van de Europese beschaving. We kunnen iets dergelijks constateren over de kerk in een land van de "Tweede" Wereld, dat een socialistische cultuur tot ontwikkeling brengt. De kerk lijkt en is dikwijls een overblijfsel van een kapitalistische maatschappij, een potentieel storende factor en bondgenoot van anti-communisten binnen en buiten de grenzen. De vrees voor het communisme en de algemeen heersende vijandigheid ten opzichte van de communisten onder christenen brengen marxisten er toe te concluderen, dat het Christendom de ideologie en de godsdienstige legitimatie van de kapitalistische maatschappijen is en dat de kerk zodoende een vreemdeling is in een socialistische maatschappij.

### 1960

De aangehaalde verklaring van de Verenigde Lutherse kerkleiders van 1960 geeft deze houding weer: vreemdeling zijn in een vreemde wereld. Alleen uithoudingsvermogen, geduld, lijden is mogelijk, geen participatie, verwerping van de post- en anti-christelijke ideologie van het Marxisme. Het begrip "ideologie", een samenhangend geheel van ideeën, programma's, instituten voor de gemeenschap, krijgt een negatieve betekenis.

In politieke termen kan de aansporing tot uithoudingsvermogen en geduld alleen maar worden begrepen als een aansporing om te wachten tot het einde van het Socialisme in het oostelijk deel van Duitsland, te wachten op hereniging met het Westen. De herinnering aan de jongste Duitse geschiedenis, aan schuldbekentenis

en berouw, zoals deze bijvoorbeeld tot uiting komt in de Darmstädter Verklaring van 1947, was niet aanwezig in de brede stroom van de kerk.

### 1968

Onder deze omstandigheden lijkt het verrassend, dat in 1968 de bisschoppen van de Protestantse Kerk in de DDR in een brief aan de voorzitter van de Staatsraad, E. Honecker, schreven:

"Als burgers van een socialistisch land voelen we ons uitgedaagd het Socialisme als een systeem met meer gerechtigheid te helpen realiseren". Het jaar 1968 was het jaar waarin de integratie van de Protestantse Kerk in de DDR in de structuur van de EKD (Evangelische Kerk in Duitsland) werd beëindigd en de *Federatie van Protestantse Kerken in de DDR* werd opgericht – een duidelijk besluit waaruit vertrouwen blijkt in de situatie waarin men niet als vreemdeling wil worden beschouwd.

### 1971

De synode van de Federatie in 1971 zei aangaande inhoud en context van het mandaat van de kerk: "Getuigenis en dienstbetoon van de kerken van de Federatie vinden plaats in de socialistische maatschappij van de DDR... in deze bijzondere maatschappij, niet naast haar, niet tegen haar".

### 1973

En in 1973 interpreteerde de synode deze formulering over de kerk in een socialistische staat als volgt:

"Kerk in het Socialisme betekent een kerk die de individuele christen en elke gemeente helpt, hun weg te vinden in een socialistische maatschappij, in de vrijheid en de trouw van het geloof, een kerk die er op uit is, het beste te zoeken voor iedereen en voor de hele maatschappij."

### 1976

In 1976 verklaarde de synode de formule "Kerk in Socialisme" nader als

volgt: "Onze bezinning op de vraag, hoe we kerk kunnen zijn in het Socialisme moet worden geïntensiveerd."

In deze periode werden de kerken getoetst en uitgedaagd door Bonhöfers concept "De kerk voor anderen" (precies hetzelfde concept als dat van Kraemer) en door de oecumenische beweging. De Federatie van Protestantse Kerken in de DDR steunde het "Programma tot bestrijding van het racisme" vanaf het begin als een "keerpunt in het Christendom, toen de kerk voor de eerste keer de kant van de armen en verdrukten koos tegen de rijken en machthebbers". Hoewel de houding van de Kerk niet was veranderd om opportunistische redenen, verbeterde langzamerhand het klimaat tussen kerk en staat. Er ontstond een soort "vreedzame coëxistentie" en christenen bezonnen zich op het naast elkaar bestaan van mensen van verschillende overtuiging. Is het waar dat er geen „ideologische coëxistentie" kan bestaan, zoals de marxisten zeggen?

### 1978

Op 6 maart 1978 vond een topbijeenkomst plaats tussen Erik Honecker en bisschop Schönherr, tussen regering en christelijke leiders, die de nieuwe verhouding tot uitdrukking bracht en bevestigde. Bij deze gelegenheid zei bisschop Schönherr: "De ideologische verschillen die niet ontkennd of geminimaliseerd mogen worden, mogen geen hinderpaal vormen. Er staat teveel op het spel. Omdat we weten dat het Gods wil is dat we werken aan een rechtvaardiger, vreedzamer en vriendelijker wereld, hoeven we de ideologische hinderpalen niet ernstiger te nemen dan onze gemeenschappelijke taken".

Het concept "Kerk in Socialisme" heeft nooit brede steun bij de bevolking gehad en de uitvoering ervan vorderde maar langzaam of werd zelfs vertraagd. Er komen weer ten-



denzen op, de kerk te beschouwen als een bolwerk tegenover de socialistische omgeving. Zodoende is de vervreemding van de kerk nog altijd een verborgen mogelijkheid.

## 2. Van confrontatie naar dialoog

Hendrik Kraemer stond kritisch tegenover een agressieve (missionaire) ontmoeting van christenen met niet-christenen in Azië. Hij stond een "evangelistische" ontmoeting voor, die zou moeten bestaan in: getuigenis, assimilatie en dienstbetoon. Past dit concept bij de situatie van een (missionaire) kerk in het milieu van een post-christelijke ideologie in de Tweede Wereld?

De kerk in de DDR startte ongetwijfeld met een agressieve houding tegenover haar atheïstische partner. Maar ze bleek te kunnen leren. Sinds 1968 omschreef ze zichzelf als een gemeenschap van getuigenis en dienstbetoon. Dit was het essentiële deel van de nieuwe formule, getuigenis en dienstbetoon in een socialistisch milieu. Aldus verschijnen twee van de drie omschrijvingen van Kraemer.

### Marxistische partners

Een vergelijkbaar leerproces vond plaats van de kant van de marxistische partners. Dit hing al in de lucht sinds 1978 en werd onlangs (1987) duidelijk tot uitdrukking gebracht door professor Otto Reinhold, directeur van de Academie van sociale wetenschappen van de Socialistische Eenheidspartij, DDR (SED): "De Protestantse Kerk was van mening dat ze niet kon leven in een atheïstische staat en stelde haar hoop op een andere staat. De marxisten waren van mening dat de christelijke godsdienst zou uitsterven. We hadden ons beide vergist en beide corregeerden wij onze houding".

### Topontmoeting

In dit leerproces was de reeds vermelde "top"-ontmoeting tussen Ho-

necker en Schönherr in 1978 van speciaal belang. Hun wederzijds respect en zelfs wederzijds vertrouwen kwam tot uitdrukking in bepaalde concrete afspraken (bijvoorbeeld over kerkenbouw, de kerk in de massa-media, pastorale zorg in staatsziekenhuizen, tehuizen voor bejaarden, in gevangenis, samenwerking bij de viering van de vierhonderdvijftigste verjaardag van de Hervorming).

Bisschop Schönherr zei op de bijeenkomst: „We dragen van beide kanten verantwoordelijkheid voor dezelfde wereld en voor dezelfde mensen – ieder naar gelang zijn overtuiging. Mensen zijn tezelfdertijd burgers en dragers van een bepaalde overtuiging. De christen ziet zijn/haar burgerschap niet zuiver formalistisch, maar als een gedeelde verantwoordelijkheid op basis van zijn/haar geloof voor het geheel maar ook voor individuele personen en hun verhouding tot de maatschappij.”

En Erik Honecker antwoordde: "Voor de kerken als 'Kerken in het Socialisme' liggen nu en in de toekomst veel mogelijkheden tot samenwerking open in diep-humanistische doelstellingen van onze samenleving. Wij gaan uit van de samenwerking van alle burgers bij de opbouw van het socialisme, die in het belang is van de maatschappij als geheel en van elke individuele burger."

### Dialoog of confrontatie

Niet altijd heeft de individuele christen het gevoel gehad dat er geen vijandschap bestond tussen gelovigen en niet-gelovigen of tussen hem/haar en de machthebbers. Daarom klagen kerkelijke gemeenten of groepen er soms over, dat kerkelijke leiders niet agressief zijn bij de ontmoeting met de staat. Zij zouden willen, dat de dialoog vervangen werd door confrontatie.

Een analyse van de gebeurtenissen in Berlijn eind 1987, begin 1988, die het karakter van een confrontatie droegen tussen kerk en staat had het

volgende resultaat: van de vier betrokken machten hadden er drie gewonnen en één verloren:

1. De westerse media (die natuurlijk tegen waren) kregen wat ze verlangden: voedsel voor hun anti-communistische propaganda.
2. De veiligheidsdienst van de DDR-regering kreeg wat hij verlangde: de leiders van kritische groepen hadden het land verlaten.
3. De gevestigde kerk kreeg wat ze verlangde: weer vrede met de regering en minder onrust rond de kerk en het goede gevoel midde-laar te zijn geweest.
4. De vierde macht, de groepen, zijn de verliezers; zij verloren de steun van het volk en van de kerk.

Dit is hún analyse, maar ze bevat veel waarheid. Is de kerk een gevestigde kerk geworden in een socialistische maatschappij (zoals het tweede citaat in mijn inleiding suggereerde)?

### **Eerlijke bezinning**

Binnen de kerk worden verscheidene eerlijke pogingen ondernomen om zich theologisch op de situatie te bezinnen. Ik vat samen:

- ook een socialistische staat heeft zijn gezag van God (Rom. 13);
- God werkt overal, ook in het socialisme;
- God verlangt van ons „dat we het beste van de stad zoeken” (Jer. 29);
- Marxisme is een wereldlijke vorm van Christendom; beide staan dicht bij elkaar in hun sociale betrokkenheid;
- geen theologische rechtvaardiging is nodig voor een keuze voor het Socialisme, het is een zaak van politieke voorkeur;
- God belooft een nieuwe hemel en een nieuwe aarde; dit geeft richtlijnen voor activiteiten hier en nu in samenwerking met of kritisch ten opzichte van onze marxistische partners.

In geen van deze variaties wordt het communisme gezien als de incarnatie van het kwaad. Daardoor is open-

heid en dialoog mogelijk, getuigenis en dienstbetoon in de evangelistische ontmoeting zoals Kraemer wilde. Maar assimilatie – het derde thema van Kraemer? Het woord wordt alleen negatief gebruikt. Sommige groepen beschuldigen de kerkleiders van assimilatie, te ver gaande aanpassing.

Maar in de christen gemeenschap vinden we beide: het gevoel een eiland te zijn waar je mensen kunt vertrouwen en gelukkig kunt zijn, maar ook het bewustzijn van de wereld rondom, die christelijk geloof, moed, dienstbetoon en hoop uitdaagt en nodig heeft.

### **3. "Uw problemen zijn mijn problemen". De kerk als gemeenschap van dienst**

Hendrik Kraemer, sprekend over assimilatie van de zending/missionaris met zijn omgeving, vergelijkt de situatie met die van Ruth, die tot Naomi zegt: "Uw volk is mijn volk, Uw God mijn God", en wijst erop dat de zending moet handelen op basis van "Uw problemen zijn mijn problemen" (Ruth 1,16 v.v.).

Al lange tijd en zelfs nu nog spreken christenen over "hen", wanneer ze het hebben over personen die aan de macht zijn, over hen die verantwoordelijk zijn voor de stand van zaken in onze maatschappij. Maar voor alle kerken waren het de wereld-situatie als geheel, het dreigend gevaar voor ondergang van de mensheid en de uitdaging om verantwoordelijkheid te dragen voor gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping, waardoor het "zij" veranderd werd in "wij". Wij zijn mede-verantwoordelijk. Uw problemen zijn mijn problemen.

### **Vrede**

De vredesvraag was de eerste die de christelijke gemeenschap op alle niveaus bezighield. Het studie-departement van de Federatie van Protestantse Kerken presenteerde een stu-

die over een Verbond voor Veiligheid, het concept van de commissie Palme, dat invloed uitoefende op verklaringen van synodes, werk van basisgroepen, oecumenische bijeenkomsten – en, naar ik meen, zelfs het politieke publiek. Vandaag de dag spreken onze politieke leiders over gemeenschappelijke veiligheid, verbond voor veiligheid, over atoomvrije zones en doen de nodige stappen in die richting. Zij steunden de Vredesverklaring van Olof Palme, waarin christenen met hun eigen symbolen participeerden samen met de jonge socialisten. Hier vond een echte dialoog plaats. Het stuk "Strijd van Ideologieën", gezamenlijk uitgewerkt door vertegenwoordigers van de SED (Socialistische Eenheidspartij, DDR) en van de SPD (Socialistische Democratische Partij Duitsland) en uitgegeven in augustus 1987, werd beschouwd als een teken van ware dialoog tussen twee systemen en twee ideologieën.

### **Gerechtigheid**

De gerechtigheidsvraag werd meer pragmatisch aangepakt, ofwel als teken van bezorgdheid voor de armen in de Derde Wereld ofwel uit bezorgdheid voor de mensenrechten in eigen land en elders. Pas de laatste tijd is er, in verband met het Conciliair Proces voor gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping, waaraan alle kerken in de DDR deelnemen (met inbegrip van de rooms-katholieke kerk) meer gedaan wat betreft het bijbels en ethisch gerechtigheidsbegrip. Duizenden christenen stuurden brieven naar het secretariaat van het Conciliair Proces om punten betreffende gerechtigheid/ongerechtigheid voor te stellen ter bespreking. Een werkgroep van de Federatie van Protestantse Kerken (oecumenisch diakonaat) heeft geprobeerd onze specifieke verantwoordelijkheid als kerk in een socialistisch land tot uitdrukking te brengen in een wereld van ongerechtigheid, waarbij de eis van het Marxisme om meer te doen

aan gerechtigheid serieus werd genomen. Opnieuw moeten we onszelf afvragen: doen we dit op kritische afstand of als mensen die zich inzetten om mee te werken aan de oplossing van "onze" problemen?

### **Schepping**

Op het gebied van de heelheid van de schepping begonnen groepen binnen de christelijke gemeenschap belang te stellen in de ecologische problemen van ons land. Zij begonnen daarmee voordat de maatschappij openlijk wilde toegeven dat dit werkelijk problemen waren in onze samenleving. Kleine groepen kwamen bijeen en maakten meer over het probleem bekend (er was maar weinig openbare informatie over beschikbaar) en de leden van die groepen probeerden een alternatieve levenswijze te voeren. Een studie-centrum in Wittenberg stimuleerde dit soort pogingen en bracht informatie bijeen. Momenteel houdt dit centrum zich speciaal bezig met het probleem van alternatieve energiebronnen. Hoewel ze aanvankelijk niet al te welkom waren bij de staat, bestaat er nu op veel plaatsen een nauwe samenwerking tussen christelijke groeperingen en de plaatselijke gemeenschap op dit terrein. Voor zover we de problemen van onze post-christelijke omgeving als ons probleem erkennen en aanvaarden, coëxisteert de christelijke gemeenschap tevreden naast niet-christenen en wordt op voet van gelijkheid opgenomen in de maatschappij.

### **4. De wereldcultuur van het Communisme en de christelijke gemeenschap**

Wat kunnen we in de Tweede Wereld leren van Kraemer? Ik heb geprobeerd dit te omschrijven door zijn oproep tot openheid, dialoog en participatie in de ontmoeting van het Christendom met wereldgodsdiensten/culturen over te brengen naar de ontmoeting van het Christendom met de

wereld-cultuur van het Communisme. Ik zou wel willen weten wat Kraemer hierover gezegd zou hebben. In ieder geval moedigde hij het Kraemerhuis in West-Berlijn aan in dialoog te treden met het Marxisme. In zijn laatste boek *World Cultures and World Religions* (1960), in het Nederlands *Godsdiensten en culturen, de komende dialoog* (1963) zocht ik alle plaatsen op waar hij melding maakte van Communisme, Marxisme, Rusland, China. Jammer genoeg was het resultaat kwalitatief en kwantitatief niet al te best:

1. De meeste verwijzingen zijn voetnoten, terloopse vermeldingen van het Communisme. Het thema van de ontmoeting tussen de christengemeenschap en het Communisme heeft Kraemer niet echt aangepakt.
2. Kraemer heeft het over het Communisme als een westers idee. "Marxisme en concreet communisme zijn felle, theoretische en ketterse belichamingen van het westers idealisme" (198). De Chinese revolutie is voor Kraemer een radicalisatie van de westerse agressie tegen China's cultuur en godsdienst.
3. Voor Communisme gebruikt Kraemer niet de term ideologie maar afgodendienst. "De ironie van onze moderne tijd is dat onze van religie beroofde, a-religieuze of (denk aan het immense terrein van het communisme) anti-religieuze wereld vol zit met onhandig gecamoufleerde afgodendiensten die draait om twee middelpunten: het persoonlijke "ik" en het collectieve "ik". (227)
4. Kraemer is van mening dat Chinese religiositeit, deze "grootse, kosmi-

sche, universele en politieke conceptie van de natuur, de mens en de geschiedenis" en de "orthodoxe spiritualiteit van Moeder Rusland" heel waarschijnlijk niet zullen worden uitgeroeid door de "pseudo-godsdiens-tige Weltanschauung" van het Marxisme.

### Vragen

Ik geloof dat wij in de Tweede Wereld ons moeten blijven bezinnen op de botsing of beter de ontmoeting tussen de wereldcultuur van het communisme en de christelijke gemeenschap.

Daarin gaat het om de volgende vragen:

Hoe verbreidt de christengemeenschap het evangelie? Door woorden en/of daden, houdingen? Welke verleidingen zijn er voor de christelijke gemeenschap in dit milieu? Hebben wij hoop voor de toekomst?

Zijn wij in staat een nieuw model uit te werken voor een getuigende, dienstverlenende christelijke gemeenschap te midden van en voor het welzijn van een socialistische gemeenschap?

*Dr. Elisabeth Adler (1926) studeerde Germanistiek. Vanaf haar studententijd was zij actief in de Student Christian Movement (SCM). Een zestal jaren was zij te Genève werkzaam op het bureau van de Wereldfederatie van christen-studenten. Zij werkte mee aan de opzet van het Anti Racisme Programma van de Wereldraad van Kerken en schreef hiervoor de eerste Wereldraad-brochure. Tot haar pensionering (1987) was zij vele jaren directeur van de Evangelische Akademie in Berlijn-Brandenburg.*

*Vertaling uit het Engels door Th. de Koning.*

# Een christelijke gemeenschap in een geseclariseerde wereld, vooral in de Eerste Wereld. Naar een post-seculair tijdperk

**Alle goede godsdienstige uitspraken worden nutteloos, wanneer als reactie komt "wat zou het?" Is dat het einde van de dialoog van christenen met een geseclariseerde samenleving? Van Peursen meent van niet. Een post-seculair tijdperk daagt. Na eindeloos relativeren zoeken velen naar een nieuwe horizon, naar nieuwe zin-geving van het bestaan, naar betekenis van hun levensverhaal. Kunnen christenen de zin-gevende bijbelse verhalen verhalend doorvertellen aan hun post-seculaire leefgenoten?**

Secularisatie zou omschreven kunnen worden als het verdwijnen van het bovennatuurlijke, of in ieder geval als het uitschakelen van datgene wat als bovennatuurlijk ervaren wordt. Het heeft een stempel gedrukt op de Eerste Wereld, Europa waarschijnlijk meer dan Noord-Amerika. De eerste stap daartoe was de scheiding tussen hetgeen natuurlijk is en datgene wat bijgevolg als bovennatuurlijk werd beschouwd. Misschien horen beide bij elkaar, maar dan zouden zowel natuur als bovennatuur verschillend benoemd moeten worden. Zodra de natuurlijke wereld een wereld van beheersbare gebeurtenissen en te beschrijven feiten werd, nam ze afmetingen aan die ruimte lieten aan iets anders: het bovennatuurlijke. Maar toen werd de afstand tussen godsdienstige realiteiten en de alledaagse werkelijkheid te groot. Het bovennatuurlijke kreeg niet langer meer een plaats tussen een fysische of psychologische wereldbeschouwing. Het verdween zelfs buiten de dagelijkse horizon van de menselijke ervaring.

## **Bijbelse secularisatie**

In zekere zin kon de christelijke theologie zeggen, dat reeds de Bijbel de goddelijke natuur geseclariseerd en de goddelijke machten als vruchtbaarheid, de zee, de donder, enzovoort had uitgeschakeld. Dit gebeurde echter vanuit een geheel ander gezichtspunt, omdat de Bijbel de natuur niet beperkte tot een materieel en kwantitatief scherm waarop menselijke dromen en godsdienstige verwachtingen geprojecteerd moesten worden. Integendeel, de natuur werd schepping, geen doel op zich, geen autonome eenheid, maar enkel de kleurrijke ontmoeting van gerechtigheid en vrede, van rivieren en de lofprijzing van God, van water vol met poëtische en liturgische welsprekendheid...

## **Zinloze ontkenning**

In een ander opzicht kon de christelijke theologie enig voordeel trekken uit het verdwijnen van het bovennatuurlijke, omdat "God" niet langer gebruikt kan worden als "laatste verklaring" of om de leemten van een wereldbeschouwing op te vullen. Maar ook dit voordeel had beperkin-

gen, omdat bleek dat echte secularisatie het geheel verdwijnen van elke feeling voor religieuze vraagstellingen met zich mee bracht. Een seculariseerde generatie ontkent zelfs het bestaan van God niet, daar een dergelijke ontkenning zinloos is geworden: het Godsbegrip als zodanig heeft geen enkele inhoud of betekenis meer. Alle goede godsdienstige uitspraken worden nutteloos wanneer ze worden geconfronteerd met een houding van "wat zou het?"

### **Fundamentalisme**

In een verder stadium zijn een tweetal reacties misschien karakteristiek. De ene is het fundamentalisme. Dit is het zich terugtrekken op de sterke claim dat, niettegenstaande alle wetenschappelijke en therapeutische vooruitgang, het bovennatuurlijke bestaat en dat het wel degelijk invloed uitoefent op ons verstoord natuurlijk leven. Het niveau van het natuurlijke wordt in zekere zin onttrokken aan de natuurwetenschap en aan de hedendaagse menselijke ervaring. Met sterke nadruk en overtuiging wordt de aanwezigheid van bovennatuurlijke hulp, genezing, profetie en leiding op soms overtuigende wijze vastgesteld.

### **Symbolische expressie**

De tweede reactie beweegt zich in een andere richting: het bovennatuurlijke wordt geïntegreerd in de natuurlijke ervaring en levensopvatting van de huidige tijd. Een moderne theologische reflectie op een bijbelverhaal hoeft niet noodzakelijk dit effect te hebben, maar mogelijk is het wel. Bijbelverhalen verwijzen als zodanig niet naar bovennatuurlijke gebeurtenissen, maar naar de ervaringen van de verteller. Door het sterke geloof en vertrouwen van de gemeenschap worden godsdienstige symbolen en overtuigingen geboren. Als verschillende nomaden-stammen tot één volk worden, leidt dit tot de ervaring die maatschappelijk geïntegreerd wordt in het symbool van

de ene God van Israël. Verschillende groeperingen van aanhangers van de Boodschap van Jezus, groeperingen die een gemeenschap met de naam "Kerk" vormen, staan aan het begin van de diepzinnige, symbolische verhalen rond het leven van deze buitengewone mens en schenken aldus hoop aan veel gelovigen.

### **Polarisatie**

Deze twee extreme oplossingen, het fundamentalisme en de symbolische expressie van de vertellers hebben geleid tot een polarisatie die zich in bijna alle christelijke gemeenschappen van de Eerste Wereld openbaart. De beide trends staan tegenover elkaar, maar in het probleem dat ze willen oplossen gaat het om dezelfde uitdaging: de ware betekenis van de machtige gebeurtenissen in het bijbelverhaal te onthullen zonder de scheiding tussen natuur en bovennatuur te aanvaarden. De moeilijkheid blijft echter, dat het raamwerk ontbreekt om dit dualistisch onderscheid te elimineren. Het ontbreekt tot nu toe namelijk aan een nieuwe bijbelse visie die de eenzijdigheid van beide termen, natuurlijk en bovennatuurlijk, te boven komt. De wortel van deze scheiding wordt niet zichtbaar gemaakt in welk soort polarisatie ook.

### **Aardgebonden mentaliteit**

Het woord "wortel" heeft te maken met de term "radicalisatie". Om bijbelse verhalen op een nieuwe manier te leren ontdekken als een uitweg uit dilemma's als natuur en verdwijnen van de bovennatuur, zou het nuttig kunnen zijn de interpretatie van het Evangelie te doen samengaan met een poging het dynamisch proces van onze menselijke beschaving te radicaliseren. Wat is er aan de hand met onze beschaving? Welke verborgen agenda steekt erachter? Is er een bewustwording mogelijk die de grenzen aantoont van onze culturele, maar verborgen, gedragslijn? De wortel of stuwkracht achter de secularisatie is

de aardgebonden mentaliteit: praktisch nut, consumptie, wetenschappelijke vooruitgang, en het gevolg van de technologie in ruimste zin, in informatie, opvoeding, medische vooruitgang, enzovoort. Levensverlenging, geboortebeperving en genetische manipulatie van toekomstige generaties geven geweldige macht, maar brengen daarna ook op zijn minst aarzelingen teweeg. Grenzen worden zichtbaar. Neurologen geven te kennen, dat ze met behulp van moderne farmaceutica zelfs religieuze ervaringen op zodanige wijze zouden kunnen beïnvloeden, dat ze naar hun zeggen in het menselijk brein precies de plaatsen kunnen localiseren waar hemel of hel gevonden of opgeroepen kunnen worden. De leidende figuren hebben informatieketens in het leven geroepen die eindeloos lijken te zijn en misschien, zoals in een Kafka-verhaal, pas ten einde lopen in het hoofdkantoor van de Grote Baas, waar niemand te vinden is. Buiten de menselijke waardigheid (Skinner) en met de lege dozen van onze Godservaring worden menselijke waarden en inspanningen de groteske grimassen van een naturalistische komedie.

### **Grenzen**

We zien in de jaren zeventig dus de grenzen aan de groei zichtbaar worden en dat niet alleen in de economische betekenis van de Club van Rome. In een bredere meer overdrachtelijke betekenis hebben we de grenzen van onze positivistische krachten bereikt en we zijn er ons bewust van geworden. De ideale toestand waarin conflicten opgelost konden worden door te zeggen: laten we eens gaan zitten en de zaak bekijken, die wetenschappelijke utopische gedachte uit de zeventiende eeuw is onmogelijk aan het einde van de twintigste eeuw, juist op het ogenblik waarop apparaten en computers beschikbaar werden gesteld. Maar ondertussen zijn de rampzalige gevolgen van een zogenaamde onpersoonlijke en waardevrije wetenschap zichtbaar gewor-

den: oorlogs-voorbereiding, denaturalisatie van het natuurlijk milieu, het gemeenschappelijk stress-syndroom.

De moeilijkheid was echter dat echte radicale bezinning werd belemmerd door tekort aan ideologieën. Alles kon worden gezien als "repressieve tolerantie".

### **Relativisme**

Een tweede beperking is te vinden in de "nieuwe filosofie van de wetenschap", momenteel een cultureel fenomeen van veel groter belang dan natuurwetenschappen of filosofie. Hier wordt het sterke netwerk van logisch gestructureerde theorieën en objectieve waarnemingen aan stukken gescheurd. Men werd zich bewust van het feit dat elke waarneming reeds beïnvloed is door een heersende theorie en dat elke theorie tot stand komt via een verborgen paradigma, een verborgen wijze van wereldbeschouwing en maatschappelijke gelijkvormigheid, waarbij Kuhn spreekt van paradigmata, Polanyi van de stilzwijgende dimensie van kennis en Lakatos van het hele wetenschappelijk proces als een poging tot ontdekking (heuristiek). Dit leidt dikwijls tot relativisme en zelfs, om Feyerabend aan te halen, tot "methodologisch anarchisme", met als slogan "anti-methode".

### **Post-modernisme**

Een derde beperking vindt men in wat tegenwoordig algemeen "post-modernisme" wordt genoemd. In de architectuur trad in Japan (jonge architecten van de school van Tange) alsook in Europa en de Verenigde Staten (bijv. Bofill) de afkeer van moderne ontwikkeling aan de dag. In de filosofie werd gezegd, dat er zelfs een "de-constructie" van het traditionele denken nodig is (Lyotard, Rorty). Maar ook hier liep de beperking uit op een soort relativisme, niet in definitieve radicalisatie. Dit alles loopt parallel met het dagelijks cultureel klimaat van praxis en

mentaliteit. Positivistisch en politiek establishment werden uitgedaagd door protest en politieke keuze. Maar bij een jongere generatie verflauwde het enthousiasme. Hier zijn deels doemdenken, deels competitie ter verkrijging van een goede baan in de maatschappij een weerspiegeling van de steeds moeilijker economische situatie. Grenzen aan de groei worden steeds meer grenzen aan geestelijke groei.

### **Post-secular tijdperk**

Door al deze vormen van culturele bewustwording komt een post-secular tijdperk in zicht. Niet een uiterst relativisme en scepticisme, maar een nieuwe poging om horizons te ontdekken buiten menselijke manipulatie, technologische macht en naturalistische en super-naturalistische dwaalsporen. Het vaak gebruikte sleutelwoord is "vindingrijkheid". Je vindt dat in programma's van regeringen en universiteiten, op instituten voor dramatische expressie en massa-communicatie. Het is meer dan zomaar een woord; het geeft uitdrukking aan de groeiende bewustwording van een nieuwe culturele gedragslijn, die nog ontwikkeld moet worden. Op het terrein van dagelijkse ervaring alsook op dat van wetenschappelijk onderzoek en internationale uitwisseling worden nieuwe oplossingen gezocht. Zelfs op het gebied van vrijetijdsbesteding (wat is haar innerlijke verhouding tot arbeid?), van het toerisme (hoe nieuwe vormen te vinden van niet gecommercialiseerd massa-toerisme?) en het verdelen van verantwoordelijkheden (bestuur van onderaf in plaats van bovenaf) worden nieuwe oplossingen gezocht. Ze zijn tot nu toe nog niet gevonden.

Toch werken deze mogelijke oplossingen als richtlijnen bij een poging tot doorbraak. De toenemende gevoeligheid voor nieuwe mogelijkheden voorbij de horizon is wijdverbreid. Soms is die aanwezig in gedeeltelijk exotische tegenbewegin-

gen, soms binnen opvoeding en wetenschappelijke methodologie op zoek naar vindingrijkheid, soms in een meer vaag gevoel dat we slechts gescheiden zijn van een nieuwe toekomst door een dun vliesje. In elk geval is het perspectief niet langer beperkt tot een zuiver wereldse aan gelegenheid, maar het is alsof een derde dimensie de ware betekenis van het dagelijks leven en werken zichtbaar maakt. Geen scheiding meer tussen natuur en bovennatuur, maar een in elkaar doordringen, zoals de betekenis van woorden en letters slechts duidelijk wordt door hun ver reikende betekenis te ontraadselen over hun geschreven structuur heen. Het post-seculaire tijdperk wordt gekenmerkt door drie terreinen van discussie.

### **Relativisme en universalisme**

Het eerste is het debat tussen relativisme en universalisme. Relativisme slaat op de culturele en sociale beperkingen van wereldbeschouwing en wetenschappelijke methode. Maar praktische punten zoals de Verklaring van de Rechten van de Mens, het op elkaar inwerken van management van Europese Gemeenschap, Amerika en Japan, de noodzaak van wetenschappelijke en politieke communicatie, laten zien dat het nodig is om te komen tot universeel begrip, zelfs universele "waarden" met behulp van een heel bepaalde benadering.

### **Confrontatie van culturen**

Het tweede punt, verwant met het eerste, is de wederzijdse confrontatie van culturen. Dit is van eminent belang. Wereldhandel, informatiemaatschappij, toerisme, onderwijsmethoden zeggen allemaal: één wereld of geen wereld. Maar tegelijkertijd wordt een relativisering van de eigen culturele vooronderstellingen vereist. Niet in de oudere betekenis die zegt dat een pluraliteit van beschavingen gehandhaafd moet blijven. Maar in diepere zin en wel zo, dat de eigen



identiteit niet wordt geschonden maar een opdracht is, een opdracht die alleen maar gestimuleerd kan worden door de uitdaging van een andere cultuur, die de nodige vraagtekens zet bij de eigen voorafgaande identiteit.

### **Culturele context**

In het derde punt komen de twee voorgaande punten samen. Andere mensen en andere culturen vormen een uitdaging. Houden we vast aan een of andere ondoeltreffende vorm van relativisme met het gevolg dat er een einde komt aan communicatie? Of kunnen we in het specifieke het eigene, een universele betekenis onderkennen? En vervolgens, kunnen wij, aldus handelend, onze eigen nieuwe identiteit vinden, zodat identiteit niet betekent iets dat we verafgoden, een soort onveranderlijk karakter, maar een nooit eindigende speurtocht naar verwantschap? Het derde punt is dus: het bewustzijn van een bredere culturele context en de invloed daarvan op leven en cultuur in de toekomst. Deze bredere context is meer radikaal, omdat daarin de problemen zichtbaar worden en niet alleen de antwoorden. De laatste zijn vaak eenzijdig, zoals de fundamentalistische claim voor het bovennatuurlijke en de psychologische claim voor het natuurlijke. Niet de invloed van praktische punten, van het dunne vliesje dat ons momenteel scheidt van zeer humane oplossingen voert ons tot zinvolle gebeurtenissen die richtlijnen kunnen zijn voor menselijk leven en cultuur.

### **Betekenis**

Cultuur is altijd een nieuw zoeken naar betekenis. Het post-seculaire tijdperk toont een verhevigd streven naar betekenis. Betekenis overstijgt de horizons van het natuurlijke dat het bovennatuurlijke integreert in het natuurlijke (en niet omgekeerd). "Bij-

bels realisme" betekent, dat gebeurtenissen verbonden zijn met het verhaal ervan; betekenis is de ontsluiting van een ware geschiedenis. Fundamentalisme (zuivere gebeurtenissen) en zuiver psychologisme (enkel de verhalen) doen daaraan te kort.

### **Spiegel**

In deze spiegel van cultuur wordt het evangelie weerspiegeld, wanneer we geofende ogen krijgen om het te zien, te ontdekken. Of beter nog, de kerk heeft tot taak het evangelie te zien als het raamwerk van deze dynamische culturele gedragslijn. Het gaat om de christelijke boodschap in een wereld waarin beschavingen in elkaar overlopen. De wereld van vandaag richt zich op reële gebeurtenissen, waarin schijnbaar bovennatuurlijke dimensies de ontsluiting gaan vormen van zeer natuurlijke menselijke inspanningen. De natuur is niet het boek dat we moeten ontraadselen: in de Bijbel is de natuur alleen maar de montage, het décor voor de geschiedenis van de culturele menselijke gedragslijn die steeds weer in beweging gebracht wordt door Gods aanwezigheid. De bijbelse verhalen verwijzen naar ware gebeurtenissen die verhalen oproepen die aan de vertellers hun ware identiteit verlenen. "Reële, ware gebeurtenissen" betekent hier, dat natuur en bovennatuur abstracties zijn van één menselijke context waarin zeer specifieke gebeurtenissen een universeel begrip aanduiden. Het "voorbij de horizon" van de menselijke vindingrijkheid is de code voor een Naam, voor een uniek perspectief dat historische verscheidenheden en wisselvalligheden overstijgt.

*Dr. C.A. van Peursen is emeritus hoogleraar wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Groningen en te Leiden.*

*Vertaling uit het Engels door Th. de Koning.*

## Hendrik Kramer in de spiegel van de actuele oecumenische discussie

Indrukken van het symposion ter gelegenheid van zijn honderdste geboortedag, 1-3 juni 1988 te Oegstgeest

Tijdens de drie dagen van deze studie-conferentie kwam een hele rij kernpunten van zending/missie in de tegenwoordige wereld ter sprake. Dit zal elke lezer van de voorgaande bladzijden, waar de vier belangrijkste inleidingen van het symposion als artikel staan afgedrukt, duidelijk zijn. Toch zijn drie dagen te kort voor heldere conclusies voor zulke indringende onderwerpen. Maar het verloop van de discussies laat wel duidelijke lijnen zien en biedt tal van aanknopingspunten voor verdere reflectie. Hoedemaker was voorzitter en discussieleider van het symposion. Hij geeft hier een uitvoerige samenvattende nabeschuiving.

### 1. Het thema: wereldculturen en wereldgodsdiensten

Na een korte openingsdienst, geleid door ds. B. Ruys uit Berlijn, wier bekende open huis evenals het Oegstgeestse instituut de naam van Kraemer draagt, plaatste Philip Potter, oud-secretaris generaal van de Wereldraad van Kerken, in zijn openingslezing het symposium in het bredere verband van het *Wereldraad-thema "Evangelie en Cultuur"*. Hij liet op indrukwekkende wijze de continuïteit zien tussen Kraemers inzet en de naoorlogse ontwikkeling van de Wereldraad. Maar hij maakte tegelijk onmiskenbaar duidelijk, dat er tegenwoordig meer inclusief, meer vanuit de "scheppings-breedheid van de openbaring", over andere culturen en godsdiensten wordt gedacht. Ook wordt niet meer over culturen en godsdiensten als grote samenhangende eenheden gesproken zoals Kraemer deed; de woorden "cultuur" en "godsdienst" slaan op gecompliceerde interactie-processen, waarin het Evangelie steeds opnieuw moet worden verwerkt.

### Breuk met Kraemer?

In de inleiding van D.C. Mulder, direct volgend op de rede van Potter, werd ditzelfde punt aangeraakt, maar meer rechtstreeks toegespitst op de problemen van de theologie van de godsdiensten, met gevoelige onderwerpen als de vraag naar het exclusieve karakter van het Christendom en de vraag wat wel en wat geen syncretisme is. Dit punt zelf zou in de volgende dagen nog vele malen terugkomen. Waar moeten wij precies de breuk met Kraemer localiseren, als wij al van een breuk kunnen spreken? Hallencreutz wees er meteen al op, dat deze discussie niet gevoerd mag worden zonder dat recht wordt gedaan aan de centrale plaats in Kraemers werk van het begrip "bijbels realisme". Maar ook dat, aldus de Kraemer-leerling H.R. Weber, kan niet meer dezelfde connotaties en dezelfde inhoud hebben als vijftig jaar geleden.

### Drie werkgroepen

De tweede dag van het symposium was de dag van de "seminars", de werkgroepen. Er waren er drie: één

voor elke wereld. Daarmee is de opzet van de discussie al aangegeven: het ging erom vanuit de huidige problematiek van kerken te midden van een veelvoud van culturen, religies en ideologieën de weg terug te vinden naar Kraemer en zijn bijdragen op hun relevantie voor vandaag te toetsen. De inleidende lezingen van de drie werkgroepen staan op de voorgaande bladzijden afgedrukt.

## **2. De Derde Wereld: kanttekeningen bij een minoriteits-complex**

Op de centrale stelling van Wesley Ariarajah, dat de vervreemding van veel Aziatische minderheidskerken ten opzichte van hun culturele en religieuze omgeving mede te wijten is aan het exclusivistische accent van Kraemers theologie, werd niet direct gereageerd. Eerst kwamen de vooraf gevraagde respondenten aan het woord. Mevrouw dr. A. Ebertova van de Johannes Hus faculteit in Praag benadrukte de noodzaak van een realistische menselijke dialoog, een dialoog die begint bij het serieus nemen van de mens achter de culturele en ideologische structuren. In de Tweede Wereld vraagt dit met name om een existentiële herinterpretatie van het evangelie in elke situatie en vooral om het serieus nemen van het atheïsme als een kerngegeven van de socialistische context. Een monsterverbond van alle religies tegen het socialisme zou demonisch zijn. Dr. D.F. O'Leary uit het Ierse Navan vond het openstaan voor de aanwezigheid van God in het geheel van de schepping en het niet-exclusief maken van een "semitische", rationele toegangsweg tot God de belangrijkste voorwaarden voor goede dialoog.

### **Verengend stempel**

Had Ariarajah een te eenzijdig beeld van Kraemer geschetst? Dat was in ieder geval de mening van dr. J. Verkuyl, die aandacht vroeg voor de "Indonesische" Kraemer met zijn inzet voor de onafhankelijkheid van staat en kerk en zijn ongecompliceerde, uit

gehoorzaamheid voortkomende, zendings-spiritualiteit. De kerken van Indonesië passen niet in Ariarajah's analyse van het minoriteits-complex. Kun je dat overigens wel op een bepaalde theologie terugvoeren; is het niet gewoon angst? De inleider hield echter vol, dat de Kraemer van de "Christian Message" een stempel op de internationale discussie over zending had gezet, dat verengend had gewerkt: tegen de achtergrond van de ontwikkelingen in de jaren dertig (Hocking, Troeltsch) had hij de eigen identiteit van de zending opnieuw willen poneren, en daarmee ongewild tekort gedaan aan de openheid voor andere godsdiensten en culturen, en aan de mogelijke nieuwe betekenis die Jezus Christus voor anderen zou kunnen krijgen.

### **Openheid**

Is er een grens aan die openheid, vroegen anderen zich af. Hoe kan men vanuit de erkenning van de breedheid van de aanwezigheid van God en de werking van de Geest in de wereld opnieuw tot de specifieke identiteit van de christelijke gemeente terugkeren – een identiteit die toch ligt in een antwoord op de vraag "wie zegt jij, dat ik ben?" Belangrijk is in elk geval in welke richting men kijkt: wanneer men vanuit een vooraf gedefinieerde identiteit naar de pluraliteit van godsdiensten en culturen kijkt, dan kan men geen recht meer doen aan het feit dat deze pluraliteit zelf volgens Gods bedoeling is; dan wordt de pluraliteit een bedreiging. In dit opzicht, zo formuleerde dr. A. Camps met veler instemming, vertegenwoordigt Kraemer een type van theologiseren dat niet meer in onze tijd past.

## **3. De Tweede Wereld: van ideologische vervreemding naar dienst**

De wereld is niet-christelijk geworden en kerken leven overal in een minderheids-situatie. In alle drie werelden is het noodzakelijk voor de ge-

meente om zorgvuldig onderscheid te maken tussen legitieme vreemdheid en opgelegde, oneigenlijke vervreemding. Het leerproces dat kerken in de socialistische communistische Tweede Wereld in dit opzicht doormaken, werd indringend geschetst door mevr.dr. E. Adler. Als aanvulling schilderde de eerste respondent, dr. O.V. Jathanna, een somber beeld van de kerk in India, waar de door P.D. Devanandan begonnen dialoog-beweging eigenlijk is doodgelopen vanwege gebrek aan interesse aan hindoe-zijde, en de kerk door bureaucrativering, centralisering en passiviteit van de leken niet in staat is adequate vormen van getuigenis en dienst te ontwikkelen in een situatie van overweldigende armoede. De Nederlandse situatie werd door de tweede respondent, mevr. F. van Schaik, beschreven: de confrontatie van kerken met religieuze, etnische en sociale minderheidsgroepen brengt protestanten en rooms-katholieken op een nieuwe manier bij elkaar.

#### **Dienstbare kritische inzet**

Is het specifieke leerproces van kerken in de Tweede Wereld relevant voor het Christendom in de Derde Wereld? Meestal worden Eerste en Derde Wereld in één adem genoemd en staat de Tweede Wereld er een beetje buiten. Ten onrechte, meende de in India werkzame dr. B. Wielenga: om de verwoestende werking van de kapitalistische expansie van de Eerste Wereld in te dammen zou het juist noodzakelijk zijn dat Tweede en Derde Wereld hun krachten bundelen, tegenover de Eerste Wereld. De Eerste Wereld ondervindt intussen zelf ook de negatieve gevolgen van deze expansie, zo vulden anderen aan, omdat hier de kloof tussen haves en have-nots steeds groter wordt. Zo bekeken krijgt het begrip minderheids-kerk een speciaal accent. Een minderheids-positie die slechts een verlengstuk is van een westers-kapitalistische cultuur veroorzaakt zowel

in de Tweede als in de Derde Wereld oneigenlijke vervreemding. Een minderheids-positie die getekend wordt door een dienstbare kritische inzet voor gerechtigheid kan daarentegen in alle drie werelden de weg banen naar een nieuwe missionaire identiteit van de kerk.

#### **4. De Eerste Wereld: secularisatie en gerechtigheid**

Hoe ingrijpend is het veelbesproken proces van secularisatie eigenlijk? Hoe ver gaat de breuk met traditionele vormen van denken en spreken? Hebben Kraemer en zijn navolgers de crisis diep genoeg gepeild? Hoe moeten wij begrippen als zin, betekenis, transcendentie, religie in het vervolg gebruiken?

#### **Brood-vraag**

Mevrouw ds. I. Fink uit Oost-Berlijn reageerde als eerste op de uitdagende inleiding van dr. van Peursen met de stelling, dat de centrale vraag van het socialisme in geen enkele secularisatie-analyse kan worden genegeerd. Het socialisme, dat de broodvraag als universeel-menselijke aan gelegenheid aan de orde stelt en zo de God-mens verhouding verdiept tot mens-mens verhouding, is een wezenlijke variant van de door het Westen geproduceerde secularisatie. De kerk moet op dit punt bewust kiezen, al was het alleen maar om te voorkomen dat zij automatisch een contra-revolutionaire positie inneemt. De kerk moet zich niet tegen het socialisme keren omdat het atheïstisch is; de gesecculariseerde cultuur is als geheel per definitie atheïstisch en daarbinnen moet gekozen worden. Intergodsdienstige dialoog is zin- en inhoudsloos als deze vraag niet van te voren serieus wordt genomen.

#### **Ondermijning**

De tweede respondent dr. P.D. Latuhamallo uit Jakarta, maakte duidelijk hoezeer de "seculiere" producten van de Eerste Wereld de identiteit van

godsdienst en cultuur in de Derde Wereld bedreigen en ondermijnen. Indonesië kent vormen van religie en spiritualiteit die heel flexibel en open zijn en tal van nieuwe elementen kunnen absorberen. Maar hoever kan dit gaan zonder dat religie en spiritualiteit "van binnen uit" gesecculariseerd worden?

### **Zin-geving**

In de discussie bleek hoe moeilijk hanteerbaar de vragen van religie en secularisatie eigenlijk zijn. De functie van het Evangelie, aldus van Peursen, is om een cultuur - welke dan ook - te radicaliseren; om vragen en werkwijzen die in een cultuur aan de orde zijn via zin-gevende verhalen in een beslissend, "transcenderend" kader te plaatsen. Het probleem van de secularisatie is, dat men na verplaatsing van de zinvragen naar een "bovennatuurlijke" sfeer vervolgens die sfeer afschafte en daardoor met een verengd natuur-begrip bleef zitten. In de theologie zal het gebruik van narratieve methoden vruchtbaarder zijn dan het werken met "essenties", dat in de tijd van Kraemer gangbaar was.

### **5. Gemeenschappelijke gezichtspunten en vraagtekens**

De laatste symposium-dag was de dag van de plenaire vergadering. Ter inleiding op de forum-discussie waarin alle inleiders van het symposium zouden participeren, probeerde schrijver dezes, in zijn functie als voorzitter van het symposium, de belangrijkste lijnen van de "seminars" samen te vatten en daarmee een zekere afsluiting voor te bereiden.

### **Samenhang van de drie werelden**

Hoe hangen de drie werelden eigenlijk samen in onze analyse van de crisis van culturen en godsdiensten? Bij Kraemer was slechts van twee werelden sprake ("Oost" en "West"), en zijn centrale probleem was de botsing van de westerse secularisatie en de oosterse symbiose van cultuur en

religie. Die analyse kan niet zonder meer worden gehandhaafd. In elk geval kan de Eerste-Wereld-ervaring van de secularisatie en de daarbij behorende "zin-vraag" niet als algemeen-geldend geponeerd worden zonder dat de doodsmechanismen van het systeem van de wereldeconomie ter sprake komen, met andere woorden: zonder dat de ideologievraag wordt gesteld. De zin-vraag en de ideologie-vraag hebben de neiging elkaar te neutraliseren: een accent op de fundamentele menselijke zoektocht naar betekenisvolle samenhangen maakt het accent op de strijd voor gerechtigheid minder belangrijk, en omgekeerd. Voor het omgaan met vragen van pluralisme en dialoog zijn principiële beslissingen op dit punt van de samenhang van de "drie werelden" van wezenlijk belang. De interpretatie van de minderheids-positie en van de missionaire opdracht van de gemeente is ervan afhankelijk.

### **Religie, atheïsme en brood-vraag**

In de doordenking van de verschillende aspecten van de secularisatie dringt zich dan tevens de vraag op, hoe bruikbaar het onderscheid tussen "religie" en "atheïsme" nog is. Als de systemen waardoor de wereldsamenleving draaiende wordt gehouden principieel atheïstisch zijn, en "religie" daarin een bepaalde mogelijkheid van zingeving vertegenwoordigt naast andere, kan het onderscheid ons dan ook niet op een dwaalspoor leiden? Is een eventuele krachtenbundeling van alle "religie" tegenover een "atheïstische" wereld - waarin ondertussen wel de broodvraag in alle scherpheid aan de orde wordt gesteld! - dan niet een groot dreigend gevaar? Is elke poging om "religie" te vrijwaren voor vragen en uitdagingen van de secularisatie (Indonesië?) niet juist voor de kerk een stap in de verkeerde richting? Moet elke dialoog-strategie, elke plaatsbepaling van kerken in pluralistische samenlevingen, deze gevaren niet van

te voren bewust onderkennen?

### **Missionaire uitdaging**

Deze vragen hebben tal van theologische implicaties die buiten beschouwing moeten blijven. Maar zij impliceren in ieder geval ook een nieuwe kijk op de voor Kraemer zo belangrijke "onafhankelijkheid van de kerk". Hoe zouden wij dat begrip nu invullen? Voor Kraemer was het belangrijk, dat de plaatselijke gemeente zich zou profileren tegenover de eigen geïnstitutionaliseerde godsdienstige traditie, te midden van de directe sociaal-culturele context en te midden van de mondiale machtsverhoudingen. Duidelijk is, dat voor tal van kerken onafhankelijkheid in deze zin in een minderheidssituatie moeilijk is te realiseren. En toch ligt hier de missionaire uitdaging, zou Kraemer zeggen. Het is immers in de kern de uitdaging om opnieuw te antwoorden op de vraag "wie zegt jij, dat ik ben?". Het stellen en beantwoorden van deze vraag is in een situatie van pluralisme en dialoog een riskante zaak: de vraag kan ook te snel, te vroeg, aan de orde komen, dat wil zeggen voordat de uitdagingen van pluralisme en dialoog werkelijk gepeild zijn. Maar dan is de vraag essentieel en onontkoombaar.

### **Kraemers betekenis**

In alle genoemde discussiepunten speelt de vraag naar de waarde van Kraemers inzet en bijdrage. Waar blijft hij de guru; waar scheiden zich de wegen? Het antwoord op deze vraag werd in de discussies van de drie werkgroepen enigszins bemoeilijkt door de neiging om Kraemer eenzijdig vanuit de Tambaram-discussie te interpreteren en hem te gemakkelijk te associëren met de grote theologische systeem-bouwers van de jaren dertig. Het blijft in ieder geval noodzakelijk om naast de Kraemer van Tambaram te wijzen op de Kraemer van Indonesië en de Kraemer van het Nederlandse kerkelijke ontwaken tijdens en na de Tweede Wereldoor-

log. En in de vergelijking van Kraemer met theologen als Barth, Brunner en Tillich blijft het belangrijk erop te wijzen, dat het begrip "bijbels realisme" geen dogmatisch concept is, geen omschrijving van het "wezen" van het christelijk geloof, maar een ethisch concept, waarin "wil" en "gehoorzaamheid" kernwoorden zijn. Het is de omschrijving van een weg om te gaan, niet van een systeem van dogma en ritueel. Als de woorden zending/missie en dialoog consequent in deze samenhang zouden worden geplaatst, dan zou de vermoede afstand tussen Kraemers denken en de huidige discussies wel eens minder groot kunnen blijken te zijn dan sommigen geneigd zijn te denken. Natuurlijk zijn er aspecten die wij niet meer kunnen gebruiken. Maar des te belangrijker is het om zo nauwkeurig mogelijk aan te geven waar de wegen uiteen gaan.

### **Forum-discussie**

In de forum-discussie, die op dit overzicht van convergerende lijnen volgde, werden een aantal punten nog eens extra aangescherpt.

Is secularisatie werkelijk het probleem, in het licht van de wereldwijde explosie van volksreligie, vroeg dr. Jenkins van de Basler Mission. Nee, antwoordden Mulder en Adler: in beide gaat het uiteindelijk en wezenlijk om gerechtigheid. Nee, zei ook van Peursen: de kernvraag is die naar transcendentie in een post-seculaire situatie (wat niet per definitie hetzelfde is als "religie"). Ja, zei Latuihamallo: in Indonesië geldt secularisatie officieel als bedreiging, terwijl tegelijkertijd het proclameren van het algemene belang van "religie" een vorm van secularisatie zou kunnen zijn! Ook in de Tweede Wereld zijn tekenen van een post-seculaire manier van vragen, van openheid naar transcendentie – aldus Adler in antwoord op een vraag. Maar dit mag niet als ondermijning van het socialisme worden geïnterpreteerd; het is integendeel een verdere ontplooiing ervan.

Potter stelde, dat in het Caribisch gebied secularisme en pluriforme religieusiteit naast elkaar bestaan. Dit maakt volgens hem het werken aan een christelijke antropologie op basis van het Kraemerse begrip "bijbels realisme" tot een belangrijke prioriteit.

Ariarajah benadrukte nog eens, dat *dialog* betekent dat wij onszelf (her)ontdekken als mensen die fundamenteel in relatie met anderen staan. Op dit punt scheiden zich onze wegen van die van Kraemer. Kraemers "interventionistische" theologie moet vervangen worden door "incarnationale" theologie. Het inzicht dat ons geloof ons wezenlijk verbindt met het geloof van anderen zal de kerken van Azië pas echt volwassen maken. Mulder herhaalde in dit verband, dat het exclusieve van Kraemers "bijbels realisme" in onze theologie van de godsdiensten niet meer kan functioneren.

## 6. Wijdere verbanden van het symposium

Ter afsluiting van de discussies werd, evenals aan het begin, een verband gelegd met *het Wereldraad-project "Evangelie en cultuur"*. Dit gebeurde door dr. E.L. Stockwell van de Wereldraad-commissie voor Wereldzending en Evangelisatie. Stockwell zag in de aandacht voor "Evangelie en cultuur" een soort convergentiepunt voor allerlei Wereldraadactiviteiten zoals "Ecumenical Sharing of Resources", "Conciliar Process for Justice, Peace and the Integrity of Creation" en "Solidarity with Women". In al deze dingen gaat het om engagement op plaatselijk vlak. Bewustzijn van de eigen culturele ge-

vormdheid is daarbij een eerste vereiste. De wereldzendingconferentie van de Wereldraad van Kerken van mei 1989 te San Antonio in Texas zal allerlei lijnen met elkaar verbinden. Een *liturgische samenkomst* onder leiding van dr. H.R. Weber, waarin alle deelnemers werden opgeroepen zich te identificeren met de profeet Ezechiël die in het dal van de doodsbeenderen de belofte van leven en toekomst tot zich liet spreken, sloot het symposium af.

## Bezoeken

De activiteiten van de drie Kraemer-dagen waren niet beperkt gebleven tot discussies binnen de muren van het Oegstgeestse Kraemer Instituut. Op de avond van de tweede dag hadden de deelnemers in acht verschillende groepen bezoeken gebracht aan kerkelijke en interkerkelijke gemeenschappen in verschillende Nederlandse plaatsen die bewust en concreet bezig zijn met problemen van culturele en religieuze pluraliteit. Daaronder viel bijvoorbeeld een bezoek aan een groep van Ghanese christenen in Amsterdam, een ontmoeting met Molukse christenen in Capelle aan de IJssel en een samenkomst met een groep moslims in Utrecht.

Ook op die manier werd de inzet van Hendrik Kraemer actueel: zien waar en hoe nú de broodnodige ontmoeting plaatsvindt van culturen en religies, te midden van een wereld in crisis.

*Dr. L.A. Hoedemaker was van 1967-1972 verbonden aan de Theologische Hogeschool van Jakarta. In 1974 werd hij lector in de missiologie aan de Rijksuniversiteit van Groningen. Thans is hij daar hoogleraar christelijke ethiek.*

# Christendom en wereldgodsdiensten.

## Wegbereiding tot de dialoog met de Islam, het Hindoeïsme en het Boeddhisme

### Zes artikelen over drie boeken

In 1986-1987 verschenen in Nederlandse vertaling drie forse boeken over drie grote niet-christelijke wereldgodsdiensten: de Islam, het Hindoeïsme en het Boeddhisme. Elk boek heeft twee auteurs. De ene auteur beschrijft de niet-christelijke godsdienst zelf en in elk boek schrijft dr. Hans Küng een "christelijk antwoord" bij ieder hoofdstuk. Hierin zoekt hij ruimte voor dialoog, voor "aanknopingspunten" met of in deze niet-christelijke godsdiensten. Voor elk van deze drie boeken hebben wij twee gespecialiseerde besprekers gevonden. De eerste bespreker geeft een uiteenzetting en beoordeling van de beschrijving van de niet-christelijke godsdienst en de tweede bespreekt het dialoog-gedeelte van Küng. De zes artikelen zijn kritisch van toon. Het blijkt zeer moeilijk te zijn, dialoog-boeken te schrijven waarmee mensen die in een dialoog-situatie verkeren en daarin willen staan en leven, uit de voeten kunnen.

Het beleefde geloofsgesprek is wel wat anders dan een gesprek/debat tussen theologen. Geloofsontmoeting gaat ver uit boven het niveau van wetenschap, zegt één bespreker. Een ander schrijft over "wetenschappelijke schijn discussies". Theologie en praktische pastoraal, naar de invalshoek van *Wereld en Zending* missiologie en missionaire praktijk, moeten elkaar blijven zoeken. Dit is kennelijk moeilijk. Het blijkt uit deze artikelen.

#### 1. De Islam

Hans Küng en Josef van Ess, *Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialoog met de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme. 1. Islam*, Hilversum 1986, 208 bladzijden, f 37,50 (vertaald uit het Duits, München 1984).

##### a. Josef van Ess: islamitische perspectieven

Binnen het kader van Küngs project ten dienste van wegbereiding tot dialoog met de wereldgodsdiensten

kreeg Josef van Ess de taak toebedeeld om vier lezingen te geven over de Islam. In het boek, dat daaruit resulteerde, geeft Van Ess in ongeveer 75 bladzijden een uiteenzetting over: 1. de kern van de religieuze boodschap van Mohammed; 2. de ethische en politieke aspecten van deze godsdienst; 3. mystiek en ontwikkeling van theologisch denken; 4. visie op Jezus en de praktijk van interreligieus samenleven.

##### Breed publiek

Van Ess is bekend als een specialist op het gebied van de middeleeuwse



theologie van de Islamwereld. Hij schrijft boeken met vele voetnoten en zijn teksten zijn vaak doorspekt met technische terminologie in het Arabisch. De specialist heeft voor dit algemene boek moeten afzien van voetnoten en technische terminologie is tot het uiterste beperkt. Van Ess spreekt hier niet tot de vakgenoten uit de academische wereld, maar wil een breed publiek bereiken.

### **Werkwijze**

Wat de werkwijze betreft, citeert Van Ess (154) Wilfred Cantwell Smith: "Geen enkele uitspraak over een godsdienst is geldig, zolang deze niet door de aanhangers van deze godsdienst zelf kan worden erkend". Bij het lezen van de algemene titel "Islamitische perspectieven" zou men de indruk kunnen krijgen, dat van Ess zich aan deze regel wil houden en de Islam wil weergeven vanuit het perspectief van de moslim. Deze regel wordt niet helemaal afgewezen: expliciet zegt Van Ess alleen, dat "het helemaal niet zo gemakkelijk is aan deze eis te voldoen". In feite houdt Van Ess zich soms wel, soms niet aan deze regel. Op een aantal plaatsen wil Van Ess zich daarom aanpassen aan islamitisch spraakgebruik en zo suggereert hij maar zelden, dat we in de Koran de woorden van Mohammed tegenkomen, maar gebruikt hij de eenvoudige formulering "de Koran zegt". De wijze waarop W. Montgomery Watt de positie van de geëngageerde theoloog-godsdienstwetenschapper zag als een positie "tussen twee stoelen" is overigens meer van toepassing in dit werk. De positie betekent, dat de interpretatie die gegeven wordt eigenlijk niet volledig door beide gemeenschappen wordt aanvaard.

In deze trant spreekt Van Ess dan ook meermaals alsof hij een herformulering geeft van de Islam in een terminologie ontleend aan de christelijke theologie. Zo noemt hij de wijze waarop verhalen over Abraham, Lot en andere bijbelse figuren in de Koran

zijn weergegeven als gemodelleerd naar "typologische interpretatie van de heilsgeschiedenis", een terminologie die inderdaad zwanger gaat van 20e eeuwse christelijke theologie.

### **Christelijke zaak**

Op andere plaatsen spreekt Van Ess weer meer als de westerse intellectueel, opgegroeid binnen de academische traditie van historisch onderzoek en presenteert hij conclusies, die een moslim zeker niet voor zijn rekening zou willen nemen: "En toen Mohammed de gedachte van een laatste oordeel overnam, deed hij dat weliswaar in het besef daarmee een joods en christelijk model te herhalen..." (28-29). Vanuit een islamitisch verstaan van openbaring klinkt deze uitspraak als grove ketterij. Zo wordt ook de gebedsrichting naar Mekka voorgesteld als een keuze van Mohammed en niet als een door God gegeven richtlijn (33). Over de ontwikkeling van de plichtenleer wordt gezegd, dat deze noodzakelijk werd "doordat de Koran als basis tekortschoot" (73), een uitspraak waar menig moslim wel aardig boos over zal worden. Uit deze en vele andere passages blijkt toch duidelijk, dat deze inleiding een interne christelijke zaak is: de Islam wordt op een aangepaste, verantwoorde en sympathieke wijze uiteengezet aan niet-moslims.

### **Correctie**

Niet alleen in het vierde hoofdstuk van deze uiteenzetting wordt gesproken over het Christendom. Op iedere bladzijde komen wel enkele aspecten van leer of praktijk van deze godsdienst aan de orde. Van Ess probeert hier op een populaire wijze een uiteenzetting te geven van de Islam, door vergelijkingen met het Christendom, waarbij vaak juist de verschillen worden geaccentueerd. Hier wordt dus een overzicht van de Islam gegeven, geheel toegespitst op de westerse lezer, opgevoed in en vertrouwd met het Christendom, speciaal de katholieke variant er van. De-

ze werkwijze moet een positief beeld geven, een correctie ten opzichte van de karikatuur die al eeuwenlang het verstaan van de Islam in het Westen heeft gedomineerd. Hierin is Van Ess zeer zeker geslaagd.

### **Beperkingen**

Deze benadering heeft evenwel ook zijn beperkingen: veel onderwerpen worden in dit essay aangesneden en de ruimte besteed aan de vergelijking gaat soms wel erg ten koste van de informatie over de islamitische zaken. Zo wordt er een vergelijking gemaakt tussen vertalingen van het heilige boek, waarbij aan islamitische zijde een geringer waarde wordt gegeven aan vertalingen dan aan christelijke kant. Er wordt slechts zeer weinig informatie gegeven (37) over die vertalingen: niet slechts recentelijk en in Turkije zijn vertalingen gemaakt, maar al tien eeuwen geleden in het Perzisch en sindsdien in tal van andere talen. Maar alleen die Turkse wordt genoemd en er wordt gesuggereerd, dat het een grote uitzondering is. Daarnaast kan men zich afvragen of de vergelijkingen met een tweetalig missaal, zoals tot voor een twintig jaar geleden gebruikelijk bij de katholieken, wel zo relevant is.

In het algemeen echter heeft deze visie op Islam, geheel geschreven vanuit dit vergelijkend karakter, een origineel en geheel eigen inleiding in deze godsdienst opgeleverd. Voor moslims, die geen specialistische kennis van het Christendom hebben, zal de inleiding wel onleesbaar zijn.

### **Ambivalentie**

De ambivalentie tussen een moslimvriendelijke en een historisch-kritische benadering komt het duidelijkst naar voren in het eerste hoofdstuk over het leven van Mohammed en de Koran. De discussie over de authenticiteit van de Koran, die vooral is gestart met de publikaties van Patricia Crone en Wansbrough, wordt daar wat gladjes afgedaan met kleine tussenzinnetjes als "wanneer we de is-

lamitische traditie mogen geloven" en "zo wordt ons verteld" (36). In de andere hoofdstukken levert de vergelijkende methode vaker een heldere en evenwichtige uiteenzetting op. In het tweede hoofdstuk wordt het geheel eigen karakter van het "Islamrecht" duidelijk uiteengezet. In het derde hoofdstuk, over mystiek en speculatief-theologische ontwikkelingen, komt Van Ess op zijn eigen vakgebied en blijkt hij vaak zeer gelukkige keuzes in terminologie te hebben. Zo wordt het begrip "oemma" (vroeger door Snouck Hurgronje weergegeven met "het katholieke karakter van de Islam") weergegeven met "oecumene", wat veel beter is dan de letterlijke maar te magere weergave als "gemeente". In het vierde hoofdstuk waarschuwt de godsdiensttheoreticus de theoloog, dat Islam en Christendom wel veel terminologie gelijk hebben, maar dat de visie achter die terminologie zeer verschillend is.

### **Nog geen dialoog**

Al met al heeft Van Ess een zeer sprekende en persoonlijke visie gegeven op dat complexe geheel van de Islam. Wellicht is het dit persoonlijke karakter van deze uiteenzetting, dat Küng er toe heeft gebracht, helemaal geen gebruik te maken van het geschrift van Van Ess, maar geheel andere bronnen te gebruiken voor zijn beschouwingen. Daarom heeft de dialoog tussen Van Ess en Küng nog niet plaats gevonden, tenzij men het geschrift van Van Ess wil beschouwen als een dialoog in hemzelf tussen de twee tradities die hij zelf vertegenwoordigt: christen van geboorte, moslim van academische professie. Als zodanig is deze uiteenzetting dan een zeer bijzonder resultaat.

Twee korte opmerkingen over Hendrik Kraemer die in dit thema-nummer van *Wereld en Zending* zo vaak ter sprake komt. Kraemer heeft meermalen het thema bespeeld van de "Islam als een oppervlakkige gods-

dienst". Van Ess komt er indirect op terug. Problemen waar het Christendom lange tijd mee bezig is geweest, heeft de Islam laten liggen. Het lijden is afwezig, behalve bij de Syi'a, en bij theologische speculatie heeft de Islam zich veel eerder beperkingen opgelegd. De verklaring: "Er bestond immers geen leergezag" (134) vertelt meer over de achtergrond van Van Ess, dan over die van de islamitische theologen!

Tenslotte: vele christenen hebben al boeken geschreven als inleiding en handleiding bij de dialoog. Hendrik Kraemer zelf schreef er een, dat in Indonesische vertaling eenzelfde lot trof als de Indonesische vertaling van Cragg's *The Call of the Minaret*: verboden door de regering om veiligheidsredenen. Moge het werk van Van Ess een beter lot zijn beschoren.

*Dr. Karel A. Steenbrink, docent christelijke theologie aan de Staatsacademie voor Islamwetenschappen te Yogyakarta in Indonesië. Hij schreef deze bespreking in overleg met prof.dr. A.A. Mukti Ali van dezelfde Academie.*

## **b. Hans Küng: een christelijk antwoord**

Het voornaamste bezwaar dat je tegen de opzet van dit boek zou kunnen aanvoeren, lijkt mij het feit, dat hier twee christenen aan het woord zijn. Beiden houden zich sterk bezig met een behandeling van de Islam vanuit een christelijke verstaans kader. Op zichzelf is daar geen bezwaar tegen, maar het leidt er toch wel toe, dat de denkbeeldige islamitische gesprekspartner wel erg snel in de rede wordt gevallen. Zo ontkomt men niet aan het gevaar waar W.A. Bijlefeld jaren geleden voor waarschuwde: "het christianiseren van de partner in de dialoog". Dat is des te gevaarlijker en gemakkelijker omdat die betreffende partner niet lijfelijk meedoet. Daardoor wordt mijns inziens te weinig aan de basis-voorwaarde voor een dialoog voldaan, namelijk dat de ander verstaan wordt zoals hij/zij

zichzelf wil verstaan. De Islam verdient in de eerste plaats op eigen mérites gepresenteerd te worden.

## **Nog geen dialoog**

Küng doet in feite die presentatie nog eens dunnetjes over door dat van de Islam te presenteren wat hij voor zijn antwoorden meent nodig te hebben. Küng heeft als het ware het huiswerk van Van Ess overgedaan en gaat niet zozeer in op wat Van Ess heeft verteld. In feite bepalen daardoor Van Ess en vooral Küng de gespreksonderwerpen. Dat levert overigens wel een boeiend geheel op, maar men moet toch constateren dat hier zich het feit wrekt dat niet gekozen is voor een echte dialoog tussen een islamitische en christelijke gesprekspartner. Ik vind het dan ook onjuist, dat hier wordt gesuggereerd dat er een tussenbalans van de dialoog gegeven wordt. (11) Het is meer een overigens nuttige en belangrijke, zij het wat eenzijdige, voorbereiding van christenen erop.

## **Terechte vragen**

Maar een en ander neemt niet weg dat door Küng op een boeiende manier wordt ingegaan op een aantal belangrijke theologische vragen die gesteld dienen te worden in verband met de islamitisch/christelijke dialoog. De urgentie daartoe wordt in onze eigen Nederlandse multiculturele samenleving alleen maar duidelijker.

Deze vragen zijn onder meer die van het profeetschap van Mohammed en de daarmee verbonden vraag naar de betekenis van de Koran en de persoon en het werk van Jezus.

Er zijn christenen die vinden, dat het niet tot de taak van de christelijke missionaris behoort, uitspraken te doen over die eerste vragen. De christelijke taak zou slechts zijn het evangelie te verkondigen. Küng vindt kennelijk en mijns inziens terecht van niet. Als een christen zijn boodschap wil vertolken dient hij ook bereid te zijn de vraag te beantwoorden: wat

denkt u van Mohammed (en de Koran)? Het ligt voor de hand, dat zich dan ook de vraag opdringt naar de verhouding van Jezus tot Mohammed. De wijze waarop Küng antwoorden tracht te geven lijkt mij het meest waardevolle van dit boek en verdient aandacht.

### **Mohammed profeet? Koran het woord van God?**

In het kader van de beantwoording van vragen als: is de Islam een heilsweg? is Mohammed een profeet en is de Koran het woord van God? heeft Mohammed een openbaring van God ontvangen? is de Koran geïnspireerd? – wijst Küng op de zijns inziens tweeslachtige houding van de Wereldraad van Kerken die noch in de *Richtlijnen voor de dialoog met mensen van verschillende godsdiensten en ideologieën* (1977/1979), noch op de plenaire vergadering in Vancouver (1983) de vraag naar het heil buiten de christelijke kerken vermocht te beantwoorden, omdat de verschillende lidkerken daarover onderling te zeer van mening verschillen (47).

De rooms-katholieke Kerk stelt zich volgens Küng in de tegenwoordige tijd duidelijk anders op, getuige de uitspraken van het Tweede Vaticaans Concilie over de Islam. Wel wil Küng zelf uitdrukkelijk nog verder gaan: "En wanneer de katholieke kerk volgens de verklaring van Vaticanum II (1965) over de niet-christelijke godsdiensten... 'ook achting voelt voor de moslims, die de ene God aanbidden..., die tot de mensen gesproken heeft', dan zou die zelfde kerk en zouden alle christelijke kerken, naar mijn mening ook voor diegene 'achting moeten gevoelen' wiens naam in elke verklaring uit verlegenheid verzwegen wordt, hoewel toch hij – en hij alleen – de moslims tot aanbidding van die ene God gebracht heeft en deze God nu eenmaal door hem 'tot de mensen gesproken heeft': Mohammed, de profeet!" (53,54). Küng probeert te verdedigen, dat

Mohammed als een na-christelijke profeet erkend kan worden hetgeen inhoudt, dat Mohammed zijn boodschap niet zomaar uit zichzelf heeft en dat zijn boodschap niet zomaar Mohammeds woord, maar Gods woord is (59). Küng stelt aan het einde van zijn boek de vraag of christenen deze Mohammed niet serieuzer zouden moeten nemen en Mohammed niet een profetisch correctief voor christenen zou kunnen zijn in naam van de ene en dezelfde God, een profetisch waarschuwer (198). Uit het geheel van zijn boek is duidelijk dat hij deze vraag bevestigend wil beantwoorden.

### **Mohammed en Jezus**

Verschillende malen komt de vergelijking tussen Christendom en Islam en meer in het bijzonder die tussen Jezus en Mohammed aan de orde. Dit is uiteraard bijna onvermijdelijk. Zo karakteriseert Küng de Islam als een wetsgodsdienst. Maar hij roept daarbij toch wel direct de negatieve associaties op die daar voor de christen bijhoren als hij het probleem van "een tot wet geworden godsdienst" behandelt en eraan toevoegt, dat deze wetsgodsdienst zich niet aan de wetskritiek van de profeet Jezus kan onttrekken. Het lijkt Küng toe, dat het niet toevallig is, dat in het Koranische beeld van Jezus dit beeld van Jezus is weggefallen (103,104). Deze laatste opmerking lijkt mij volledig speculatief. Verder doet dit teveel denken aan de wijze waarop men van christelijke zijde denkt de dialoog met de Joden te kunnen voeren door hun geloof als een wetsgodsdienst af te doen.

De vergelijking tussen Mohammed en Jezus komt ook aan de orde in verband met politieke vragen. Is het niet zo, stelt Küng, dat een moslim ook bij de gewelddadige realisering van zijn religieus-politieke doelen, zowel in het klein als in het groot, zich op Mohammed kan beroepen, terwijl christenen zich voor geweld, haat, oorlog en dood nooit werkelijk

op Jezus van Nazareth kunnen beroepen? (146,147)

### **De machtsvraag**

De christelijke theologie heeft zich van begin af aan gedwongen gezien het leed van deze onschuldige – namelijk Jezus – tot een punt van theologische reflectie te maken in de *theologia crucis*, de theologie van het kruis. Er steekt een verborgen zin in dit lijden van de onschuldige. Wordt het leed van de door God verlatene van God uit door een laatste solidariteit gedragen? Bij Mohammed ziet Küng daarvoor nauwelijks aanknopingspunten (149). Geheel anders dan in het leven en de boodschap van Mohammed wordt zo, lijkt mij, in Jezus' leven en werken, lijden en sterven duidelijk, dat deze God een menslievende, medelijdende God is. In Jezus heeft zich geen te mannelijke, vaak willekeurige God – van wetten gemanifesteerd, zoals we deze nog in het Oude Testament en ook in de Koran kunnen vinden. Maar een God die niet alleen in liefde vraagt, maar ook schenkt, en die daarom "vader" (en trouwens ook "moeder") genoemd mag worden (149,150).

Op deze beschouwing zou heel wat commentaar te leveren zijn. Het is merkwaardig, dat Küng bij de vele auteurs die hij noemt niet Kenneth Cragg betreft die in bijna al zijn werken ingaat op die vraag van omgaan met de machtsvraag door respectievelijk Jezus en Mohammed.

### **Het lijden**

Op de opmerking dat er voor het lijden van de profeet geen aanknopingspunt bij Mohammed te vinden zou zijn, valt wel wat af te dingen. De Egyptische moslimse geleerde Mohammed al - Nuwahi wees er indertijd op, hoe volgens de Koran de profeten lijden moeten ondergaan. Hij beroept zich dan onder andere op een Korantekst als deze: "O welke benauwenis voor de dienaren. Geen boodschapper komt tot hen of zij drijven de spot met hem". (36:3) Alle

boodschappers inclusief Mohammed werden zo door hun volk ontvangen, aldus Nuwahi Muhammad al-Nuwahi, "*The Religion of Islam: A Presentation to Christians*"; een toespraak gehouden op 13 mei 1974 in Cairo (gestencild exemplaar, pag. 3,4).

Op deze evenals op andere punten wreekt zich het aan het begin genoemde bezwaar, dat er niet rechtstreeks tussen een moslim en een christen is gedialogiseerd.

### **De joodse christologie**

Een van de moeilijkste vragen in de dialoog is wel het spreken over de betekenis van persoon en werk van Jezus Christus. De christologie van de Koran is fragmentarisch in vergelijking met en op bepaalde punten polemisch ten aanzien van het christelijke of nieuw testamentische Christusbeeld. Bepaalde „hoogheidstitels" als Jezus "Zoon van God" of Jezus als God worden bestreden. In het laatste hoofdstuk spreekt Küng over de christologie van de jodenchristenen. Hij haalt met instemming Paul Schwarzenau aan die beweert, dat het 't joodse element in de christelijke boodschap is, dat door de Koran op stellige wijze tot gelding wordt gebracht. Volgens Küng komen de afgewezen jodenchristenen in de Koran opnieuw naar voren. Mohammeds christologie hoeft niet al te ver van de christologie van de joods-christelijke kerk hebben afgelegen. (188,192) Dit opent boeiende perspectieven voor een nadere gemeenschappelijke bezinning tussen moslims en christenen op zowel het Nieuwe Testament als de Koran, een bezinning waartoe bepaalde moslims ook hebben opgeroepen.

### **Dialoog en getuigenis**

Geen missionering in koloniale stijl wordt volgens Küng vandaag de dag gevraagd, maar een getuigenis van het eigen geloof van moslims tegenover christenen en christenen tegenover moslims: ter wederzijdse infor-

matie, wederzijdse uitdaging en ten slotte tot wederzijdse transformatie (199). Küng wil zich daarbij hoeden voor een absolutisme dat eigen waarheid als absoluut, dat wil zeggen losgemaakt van de waarheid van anderen ziet. (16,17) "We hebben behoefte aan een dialoog in wederzijdse verantwoordelijkheid en in het bewustzijn dat wij allen de waarheid niet 'kant en klaar' in bezit hebben, maar op weg zijn naar de 'steeds grotere' waarheid... De waarheid kan in verschillende godsdiensten niet een andere, maar alleen de ene zijn; door alle tegenspraken heen hebben we het complementaire te zoeken, door al het exclusieve heen het inclusieve" (17).

Met deze uitspraak ben ik het van harte eens.

*Dr. A. Wessels, hoogleraar aan de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam voor missiologie en evangelistiek.*

## 2. Het Hindoeïsme

Hans Küng en Heinrich von Stietencron, *Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialoog met de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme. 2. Hindoeïsme*, Hilversum, Gooi en Sticht 1987, 224 bladzijden, f 37,50 (vertaald uit het Duits, München 1984).

### a. Heinrich von Stietencron: hindoeïstische perspectieven

Al in de tweede alinea van het eerste hoofdstuk schrijft de auteur, de Duitse indoloog Heinrich von Stietencron, dat het, na het boek over de Islam, nu een stuk gecompliceerder en onoverzichtelijker gaat worden. Het Hindoeïsme biedt immers "een veelvoud van mogelijkheden van godsdienstig handelen, denken en geloven en onttrekt zich...in verregaande mate aan ons begrip "godsdienst"(13). Is het in dit citaat overigens niet opvallend dat de auteur juist bij het *handelen* begint en bij het *geloven* eindigt? Zo'n klein detail

maakt duidelijker, hoezeer de auteur probeert vanuit een hindoeïstisch perspectief te schrijven; een christen had de reeks eerder omgekeerd.

### Gelijkwaardig alternatief

Het laatste aspect van het Hindoeïsme, dat von Stietencron in dit boek behandelt, betreft de verschillende niveaus van denken en waarheid. Deze leiden tot een tolerant gedrag, dat niet gebaseerd is op een ethische eis maar op een inzicht in de inwendige structuur van de wereld, van de mens en de goden (meervoud). Deze structuur is veelvormig en meerdimensionaal. "Daarom biedt India met zijn godsdiensten (meervoud, v.D.) ons iets nieuws: een *alternatief voor het denken*, waarvan het minstens de moeite waard is serieus kennis te nemen" (180).

Met zo'n begin en einde is duidelijk wat deze reeks hoofdstukken beoogt: Indiase denk- en leefwijzen beschrijven als iets dat ons, Europese christenen, vreemd is en dat daarom niet in eerste instantie beoordeeld moet worden, maar veeleer voorzichtig onderzocht, juist omdat het zijn eigen oermenselijke logica bezit, een gelijkwaardig alternatief, waaraan niet alleen *wij* vanuit ons perspectief vragen hebben, maar dat van zijn kant juist wegens zijn bijzondere complexiteit en inclusivistische geaardheid *ons* moeilijke vragen stelt.

### Herziening noodzakelijk

Vanuit godsdiensthistorisch standpunt heeft von Stietencron alleen maar gelijk, dat hij dit thema zo duidelijk aan de orde stelt, met name in een boek over de dialoog van het Christendom met de wereldgodsdiensten. Was het dan niet consequenter geweest, een hindoe voor zijn godsdienst te laten spreken, Küng is toch ook onmiskenbaar een christen? Zou dat voor de andere wereldgodsdiensten in deze boeken misschien wenselijk zijn geweest (hoewel ook daar de kwestie van een

voldoende liberaal georiënteerde representant een rol speelt en intussen deze vraag alleen al lijkt te bewijzen, dat titels als "Christendom en wereldgodsdiensten" te algemeen zijn), voor het Hindoeïsme is dat nauwelijks het geval; dat maakt de navolgende argumentatie naar ik hoop duidelijk. Immers, wat betekent het leren kennen van de Indiase godsdiensten, waarvoor wij in Europa de verzamelnaam "Hindoeïsme" hebben ontwikkeld (16), voor het contact met hen? Krachtig als geen ander voor hem geeft von Stietencron de recente godsdiensthistorische stand van zaken weer: het Hindoeïsme is niets anders "dan een door de Europese wetenschap opgekweekte orchidee" (16). Hadden onze moderne woorden nog de kracht, die hindoes toekennen aan vedische mantra's, dan zou dat onjuiste maar hardnekkige taalgebruik uitgeroeid kunnen worden! "Daarom dienen we als vooronderstelling voor ons gesprek onze voorstelling van het Hindoeïsme te herzien" (20).

### **Godsdienst en religie**

Dat proces van herzien betreft ook de ons christelijke Europeanen zo lief en normaal geworden begrippen als "godsdienst" en "sekte". Het is in dit verband frappant, dat de vertaler op bladzijde 21 onverwacht het woord "religie" invoert. Toeval? Of is hem in de omgang met het Hindoeïsme intuïtief duidelijk geworden, dat het woord godsdienst niet voor alle vormen van Hindoeïsme opgaat en dat religie wegens de bredere betekenis ervan de voorkeur geniet? Bij het Hindoeïsme, dat heel juist een collectief van godsdiensten wordt genoemd, gaat het volgens de tekst "om geheel verschillende religies, die desondanks door een gemeenschappelijke geografische ruimte met zijn eigen geschiedenis en de zich daarbinnen ontwikkelende sociaal-economische omstandigheden en culturele betrekkingen met elkaar verbonden zijn". (21) Zo associëert

een Europeaan zelden, als hij aan godsdienst denkt.

Voortbordurend op Von Stietencrons bedoeling pleit de recensent ervoor, eerder de term religie dan godsdienst te gebruiken. Immers, religie sluit overeenkomstig de twee gangbare latijnse afleidingen zowel het in het neo-Hindoeïsme favoriete "verbinden" of "tot eenheid brengen" als het etymologisch waarschijnlijk betere en oudere "zorgvuldig omgaan met hogere machten" in. Vooral de laatste betekenis geeft beter dan het christelijk gedrenkte woord godsdienst de belevings sfeer van het brede hindoeïstische volk weer (vergelijk do ut des en het dharma begrip).

### **Sekte**

De auteur schildert het probleem van benoeming nog steviger aan de hand van de term "sekte" (21). Dat zo vaak en ondoordacht gebruikte woord veroorzaakt in de moderne godsdienstsociologie al genoeg problemen. De toepassing ervan op hindoeïstische verschijnselen is onjuist en toch doen allerlei handboeken en inleidingen dat nu juist. Von Stietencron past hier in het kort een principe toe, dat in de echte dialoog intussen bekend is, namelijk het zichzelf of de eigen traditie eens beschouwen aan de hand van criteria en begrippen van de andere ontmoetingspartner. Er zou volgens de auteur een "heftige verontwaardiging" opkomen, als men op dezelfde manier als bij de begrippen godsdienst en vooral sekte het geval is vanuit hindoeïstisch perspectief zou omgaan met de joods-christelijk-islamitische traditie (22).

### **Worsteling**

Het leren kennen van de wederzijdse vooronderstellingen en historisch gegroeide verschillen in structuren is dus van het grootste belang voor de wegbereiding van ontmoeting en dialoog. Deze problematiek wordt het beste duidelijk aan de hand van de bijna onmogelijke worsteling van de

Nederlandse (voorheen Surinaamse) hindoes, ongeveer 70-80.000 in aantal, om binnen de Nederlandse juridische en administratieve traditie en structuur hun eigen identiteit te behouden. Onze culturele en politieke denkpatronen zijn immers veel meer door de westers christelijke traditie beïnvloed dan we zelf ooit bewust kunnen waarnemen.

Bij de behandeling van de oorsprong van de naam Hindoeïsme had von Stietenron nog verder kunnen gaan en kunnen wijzen op de volksverbondenheid van het traditionele Hindoeïsme en de daaruit voorkomende problemen voor de moderne Indiase, formeel secularistische staat, problemen die extreem zijn geformuleerd in de idee van *hindutva*, dat wil zeggen Indiër zijn is hindoe zijn.

### **Organisch geheel**

Von Stietenron beschrijft de hindoeïstische godsdiensten op een rustige, invoelende en uitleggende wijze. Hij blijkt een zo goed kenner van de materie te zijn, dat zijn taalgebruik eenvoudig kan zijn, zonder te veel van de wetenschappelijke verantwoordelijkheid te verliezen. Waarschijnlijk ziet pas de kenner of degene die her- en herleest, hoezeer het de auteur is gelukt, de veelvormigheid van de hindoeïstische godsdiensten in een organisch geheel onder te brengen. Nergens vindt de lezer iets van neiging tot opsommen en katalogiseren, waartoe een overzicht van *het* Hindoeïsme zo snel verleidt, gezien de haast onmogelijke veelvormigheid. Natuurlijk neemt dit boek niet de plaats in van een echte inleiding of een handboek; daarvoor is alleen de omvang al te klein. En natuurlijk blijven er problemen. Begrippen als "openbaringsgodsdienst" en "incarnatie" kunnen eigenlijk pas na uitleg worden gebruikt, wat in het kader van dit beknopte werk niet mogelijk is.

### **Invoelende schrijfrant**

De invoelende (verstehende) schrijf-

trant past goed bij de plasticiteit van de hindoeïstische godsdiensten. Dit merkt de lezer goed in hoofdstuk II, over de kosmische ordening. Hier wordt goed duidelijk welke enorme variëteit er bestaat tussen de tellurische (=aardgebonden) ervaring en symboliek van de eenvoudige boer of landarbeider op het platteland en de hoge abstractiegraad van vormen van brahmaans denken. Zonder de hindoeïstische godsdiensten sterker dan andere indologen of godsdienst-historici met westerse begrippen te overweldigen (veeleer minder) schrijft de auteur als het ware naar de dialoog toe.

### **Genuanceerd probleem**

"Het is typerend voor het verloop van de Indische godsdienstgeschiedenis, dat de abstracte conceptie van het Brahman niet slechts in de vedische traditie van de Vedanta behouden bleef, maar ook in de monotheïstische godsdiensten van het sjivaïsme, het sjaktisme en het sjaktisme een plaats heeft gekregen. Dat geeft deze godsdiensten een eigen bekooring. Zij bezitten de mogelijkheid, zich de hoogste godheid zowel persoonlijk als abstract voor te stellen. Daarbij heeft bij een ontologische beschouwing van het wezen van God de abstracte vorm de voorrang, terwijl bij de verlossing van de individuele mens de persoonlijke relatie op de voorgrond staat" (89). Zo'n uitleg maakt het de meer behoudende geïntereerde godsdiensttheologen wat minder makkelijk, steeds maar weer op het zogenaamd on-persoonlijke karakter van *de* hindoeïstische god-sopvatting te hameren. Het probleem ligt aan beide kanten heel wat genuanceerder.

### **Verduidelijking**

Al lezende betrapte de recensent zich er soms op, een beetje lyrisch te willen worden over Von Stietenrons stijl van behandelen en uitleggen. Soms maakt de auteur een korte vergelijking met het Europees-christelijk



of islamitische denken, maar steeds meer in de zin van een structurele verduidelijking dan van een eenzijdige waardering. Een enkele keer zet hij overduidelijk een on-Europees accent, bijvoorbeeld als hij stelt, dat karma, reïncarnatie en kastensysteem niet tot fatalisme hoeven te leiden, maar juist gebaseerd zijn op relatieve vrijheid en toekomst-oriëntatie (124-125).

### **Geloofsbeleving**

Een duidelijk accent ligt ook op de orthopraxie van de hindoeïstische godsdiensten (hoofdstuk IV) en de plasticiteit van de rituele en meditatieve handelingen. Bij veel indologische of godsdiensthistorische verhandelingen (inleidingen) zou het thema "religieuze praktijk" veel minder dan eenvierde van de beschikbare ruimte innemen zoals bij Von Stietencron. Hier wordt duidelijk, dat de moderne benadering van het Hindoeïsme breder is dan voornamelijk van filologische aard. De geloofsbeleving hoort altijd ook tot het beeld van een godsdienst.

### **Wetenschap**

Natuurlijk gaat het streven naar dialoog en geloofsontmoeting ver boven het niveau uit, dat wetenschap als zodanig kan bereiken. Maar juist hier kan wetenschappelijk werk nog heel veel ter kritische overdenking aanbieden. Godsdienstgeschiedenis kan een sterk ideologie-kritische functie hebben, zowel wat betreft het beeld dat twee religies van *zichzelf* hebben als het beeld dat ze *van elkaar* hebben. Juist gezien het toenemende belang van de voor de Indische godsdiensten "overweldigende betekenis van de praktijk" (157) had Von Stietencron zijn opzet nog sterker in deze richting kunnen uitwerken. Dat zou natuurlijk de herkenbaarheid van de hindoeïstische godsdiensten nog meer hebben beperkt en daardoor de dialogische reactie van Küng hebben bemoeilijkt. Maar dat is nu juist het risico van het wegbereiden tot de dia-

loog.

Tot slot een wens. Zou het mogelijk zijn een vergelijkbaar boek tot stand te brengen over de wegbereiding tot de dialoog van het Nederlandse, zeer op de praktijk van de geloofstraditie en -beleving gerichte Hindoeïsme en het Nederlandse Christendom (en dan welk Christendom)? Welke indoloog of godsdiensthistoricus en welke oecumenisch theoloog zou zich aan deze belangrijke maar o zo hachelijke klus willen wagen?

*Dr. Alphons van Dijk heeft een leeropdracht voor de niet-christelijke godsdiensten aan de Universiteit Oldenburg in West-Duitsland.*

### **b. Hans Küng: een christelijk antwoord**

Wat er ook op de boeken van Küng zou zijn aan te merken, één ding is zeker: ze zijn uitermate boeiend en interessant om te lezen. Er komen zeer vele onderwerpen aan de orde en deze onderwerpen worden op een goede manier behandeld. Hij schrijft met inzicht en kennis van zaken. Ook al heb ik een groot aantal vragen en kanttekeningen bij wat Küng in deze boeken heeft gedaan, het blijven niettemin waardevolle studies.

### **Niet van binnenuit**

Tot één van de meest fundamentele bezwaren tegen deze drie boeken van Küng behoort het feit, dat de presentatie van de andere godsdienst niet wordt gegeven door een aanhanger ervan, maar door een westerse deskundige. Hoe deskundig een dergelijke geleerde ook mag zijn, hij is desondanks niet iemand die de andere religie van binnenuit kent. Ook al zou hij tot die religie bekeerd zijn, dan nog neemt hij zijn westerse interesse mee. Dat geldt ook voor dit boek. Hoe goed en invoelend de bijdrage van Von Stietencron ook is (zie hiervoor de bijdrage van dr. A. van Dijk), hij blijft een westerling, die een andere religie beschrijft.

## Filosofische discussie

Dat betekent dus, dat we in dit boek te maken hebben met de reactie van een westers theoloog op wat een andere westerling zegt. Dat heeft zijn consequenties. Westerlingen die zich voor het Oosten interesseren, hebben als regel alleen belangstelling voor bepaalde aspecten, terwijl veel andere zaken buiten beschouwing blijven. Wat velen hier nu in het Hindoeïsme interesseert, zijn zaken als mystiek, meditatie, het zo specifieke spreken over God, thema's als symbool en mythe. Onderwerpen van een hoog abstractieniveau, voor geleerden interessant, maar voor de gewone hindoe volstrekt buiten zijn gezichtsveld gelegen. Wat te verwachten was, zien we dan ook gebeuren: Kūng gaat met name op dit soort zaken in. Uitermate interessant, maar het is daarmee een filosofische discussie van hoog niveau geworden, waarbij het eigenlijke Hindoeïsme nauwelijks nog aan bod komt. Wanneer bijvoorbeeld westerlingen als Aldous Huxley en Luise Rinser een gesprek voeren met Radhakrishnan is dat boeiend, maar niet echt een onderwerp van dialoog. Gesprekken over thema's als daarin aan de orde komen hebben in de loop der westerse geschiedenis ook intern plaatsgevonden tussen geleerden van verschillende filosofische stromingen.

## Vele vormen

Een volgend punt is dat het Hindoeïsme een zeer veelkleurige godsdienst is. Wat is eigenlijk het Hindoeïsme? De vormen zijn zeer verschillend en soms ronduit onverzoenlijk. Kūng voelt dit probleem en oriënteert zich dan ook op een aantal vormen binnen het Hindoeïsme. Uiteindelijk kiest hij min of meer voor de stroming van de theoloog/filosoof Ramanuja. In de vraagstelling of God en wereld ten diepste één zijn (het standpunt van de Vedanta) of dat ze eeuwig tegenover elkaar staan (de visie van de dualist Madhva), is er de tussenoplossing van Ramanuja (waarin een

onderscheid blijft bestaan in een diepe eenheid).

## Heilswegen

Ook ten aanzien van een ander punt, als het gaat om de vraag hoe een mens tot heil komt, kiest Kūng voor Ramanuja en voor diens methode van bhakti, in tegenstelling tot de andere heilswegen van jnana en karma (hierbij moeten we opmerken dat er in de praktijk voor de hindoe nog andere mogelijkheden zijn om het heil te bereiken; er zijn meer dan drie wegen). Een keus die men van een christen kan verwachten, maar die eigenlijk inhoudt, dat Kūng datgene kies wat het dichtst bij zijn eigen geloof staat. Juist het standpunt van Ramanuja in deze beide zaken is het meest verwant aan het Christendom. Zo vindt Kūng echter alleen datgene wat hij al kende. Vindt er op deze manier een ontmoeting plaats met de vedanta-leer? Alleen in zoverre als Ramanuja die voert, maar de argumenten van Ramanuja zijn geheel andere dan die van Kūng.

## Volksgodsdienst

Binnen het Hindoeïsme van alledag spelen discussies over dualisme, monisme, of een dergelijke visie als de visista-advaita (de visie van Ramanuja) geen rol. De mensen hebben hun goden, hun rituelen, hun feesten, hun heilige boeken met de vele verhalen en het kastestelsel met de daarbij behorende religieuze aspecten. We hebben met een veelkleurig geheel van doen. Uiteraard komt het punt van de volksgodsdienst wel aan de orde, maar als Kūng daarover spreekt gaat hij al spoedig over naar een theoretisch niveau. Hij bespreekt dan het belang van mythen en symbolen, behandelt de relatie mythe en historie, spreekt over de verhouding tussen het historische en het kosmische en vraagt zich af, of er bij ons niet veel van de religieuze praktijk is versleten. Belangrijke thema's, belangrijke vragen, maar het is toch weer hoog verheven boven de reli-

gieuze praktijk van alledag.

### Het concrete gesprek

Je vraagt je dan ook af of er nu werkelijk een ontmoeting met het Hindoeïsme heeft plaatsgevonden. Wie dit boek heeft gelezen, heeft veel gehoord over het Hindoeïsme, heeft van een aantal interessante godsdienstwetenschappelijke en theologische thema's kennisgenomen en zal daardoor opener en onbevanger staan tegenover deze godsdienst. Maar als hij daarna het gesprek met de hindoe zal willen aangaan, de dagelijkse religieuze praktijk meemaakt en in een tempel het gebeuren ziet wat daar plaatsvindt, zal hij tot de ontdekking komen, dat het een mooi boek was dat Küng samen met Von Stietencron heeft geschreven, maar dat het voor het concrete gesprek niet voldoende helpt. Wat dat betreft valt er meer te leren van de *"Handreiking voor ontmoeting tussen christenen en hindoes in Nederland"*, die door de Sektie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken is uitgegeven.

Maar zoals ik aan het begin van dit artikel al opmerkte: het boek van Küng blijft een waardevol, interessant en zeer leesbaar boek en de opgedane kennis is bepaald niet overbodig.

*Dr. R. Kranenborg is predikant van de Gereformeerde Kerk in Amsterdam-Centrum en verbonden aan de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam met een onderzoekopdracht naar de "Religieuze Bewegingen in Nederland". Van de gelijknamige serie publikaties is hij eindredacteur.*

### 3. Het Boeddhisme

Hans Küng en Heinz Bechert, *Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialoog met de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme. 3. Boeddhisme*, Hilversum, Gooi en Sticht 1987, 232 bladzijden, f 37,50 (vertaald uit het Duits, München 1984).

### a. Heinz Bechert: boeddhistische perspectieven

Heinz Bechert behoort tot de beste Europese kenners van het Boeddhisme, met name van het oudere en Theravada Boeddhisme. Vandaar dat het niet direct verbazing wekt, dat hij werd gevraagd om mee te werken aan deze serie over dialoog. Wat wel verbazing oproept, is, dat hij als wetenschappelijk onderzoeker van het Boeddhisme de rol van spreekbuis voor boeddhisten op zich heeft genomen. En dat heeft geresulteerd in een zeer ongelijke, vrijwel niet te vergelijken positie ten opzichte van zijn "gesprekspartner", Hans Küng, als belijdend christen.

"Gesprekspartner", tussen aanhalingstekens, want nergens blijkt dat hij ooit "in dialoog" is geweest met Küng, hoewel Küng zijn deelname aan de publikatie wel kent en daar ook op in gaat.

De eerste indruk is, dat Küng vanuit zijn geloven beter contact heeft met boeddhistische gelovigen dan Bechert als wetenschapper.

Laten wij in eerste instantie de vier hoofdstukken van Bechert nagaan om te zien wat hij christenen te zeggen heeft over het Boeddhisme. Vervolgens willen wij de kansen voor een dergelijke "dialoog" beschouwen, om daarna de vraag te stellen: hoe dan wel?

### Algemene inleiding

De gehele bijdrage van Bechert lijkt snel geschreven en bedoeld te zijn als een algemene inleiding op het Boeddhisme. Bepaalde gedeelten doen nogal gedateerd aan. Er is daar in geen rekening gehouden met resultaten van onderzoek van de afgelopen decennia. Verder gaat hij niet of nauwelijks in op die aspecten van het Boeddhisme die voor de dialoog met het Christendom van belang kunnen zijn. Hij doet wel een poging om westerse vooroordelen ten aanzien van het Boeddhisme te bespreken, bijvoorbeeld over het Boeddhis-

me als pessimistische of nihilistische filosofie, maar het lukt hem niet deze duidelijk te relativieren. In tegenstelling tot de wijze waarop een boeddhist het zou verwoorden, blijkt hij nog vast te zitten in de Europese, filologisch-historische benadering.

### **Context**

In hoofdstuk I bespreekt hij de Boeddha en zijn leer, en doet een poging het Boeddhisme te plaatsen in de Indische religieuze context, bijvoorbeeld waar het begrippen als reïncarnatie, karma en verlossingsstreven betreft.

De herdefinities of nieuwe interpretaties die de Boeddha aan deze begrippen heeft gegeven, komen niet aan de orde, hoewel dat voor een goed begrip van het vernieuwende van het Boeddhisme in die tijd noodzakelijk is.

### **Het grote medelijden**

Op een groot aantal details zijn aanmerkingen te maken. Het heeft in dit verband weinig zin om deze alle na te gaan, maar een paar essentiële punten wil ik hier niet onvermeld laten, mede omdat deze van invloed kunnen zijn op de dialoog. Bechert stelt (15) dat de Boeddha op aandringen van de god Brahma het besluit neemt de door hem geschouwde waarheid te verkondigen. Inderdaad wordt in bepaalde teksttradities een discussie met Brahma hierover vermeld, maar uiteindelijk, zeggen de teksten, is deze beslissing het gevolg van het "grote medelijden" van de Boeddha voor de lijdende mensheid. Dus een persoonlijke en niet door goddelijke interventie veroorzaakte beslissing.

### **Aktief streven**

Volgens Bechert wordt het idee van een schepper-god afgewezen als een illusie (16). Ook dit is een beperkte voorstelling van de opvattingen van de Boeddha, zoals overgeleverd in de kanonieke teksten. De Boeddha verzette zich tegen het feit, dat

mensen het goddelijke voorzien van eigenschappen zoals almacht, gerechtigheid en liefde, welke in tegenpraak zouden zijn met de fundamentele ervaring van lijden. Ook zou een dergelijk godsbegrip kunnen leiden tot een passieve houding ten opzichte van de heilsweg, terwijl het dient te gaan om een actief streven naar verlossing. In plaats van een bespreking van het achtvoudige pad tot verlossing, waarin ook de ideeën over de menselijke verantwoordelijkheid in dit leven en ten opzichte van anderen een belangrijke rol spelen, komt bij Bechert slechts kort de basis-ethiek en de meditatie aan de orde. Terwijl boeddhisten het belang van meditatie telkens weer onderstrepen, heeft Bechert er slechts een halve pagina voor gereserveerd.

Bij zijn beschrijving van het begrip nirvana gaat hij uit van een achterhaald idee van het nirvana als toestand. Het zou duidelijker geweest zijn, wanneer hij het nirvana beschreven had als een mentaliteit.

### **Voor allen bereikbaar**

Wat betreft het gebruik van negatieve begrippen, waardoor het Boeddhisme als pessimistisch of nihilistisch zou overkomen, zou het goed zijn geweest, als hij verwezen had naar de in de Indische talen, en daarmee in de Indische filosofie, veel voorkomende constructie van de dubbele ontkenning en dergelijke, waarmee juist een zeer positieve uitspraak wordt gegeven. Om deze in westerse begrippen om te zetten, zou men kunnen kiezen voor de "optimistische" vertaling: bijvoorbeeld de vier waarheden van het geluk. Want verlossing is volgens de Boeddha bereikbaar voor alle wezens. En daarmee stelde hij zich ook duidelijk op tegen stromingen in zijn tijd, die inderdaad defaultistisch of deterministisch waren.<sup>1</sup>

Een ander veel voorkomend vooroordeel, dat het in het oudere en Theravada Boeddhisme alleen zou gaan om de persoonlijke verlossing, wordt

ook niet rechtgezet.<sup>2</sup>

### **Nonnen-orde**

Dergelijke omissies en een dergelijk vasthouden aan bestaande vooroordelen ten aanzien van het Boeddhisme doen de zaak van de dialoog geen goed. Hetzelfde geldt voor bijvoorbeeld Becherts korte opmerking (75) over het verdwijnen van de nonnen-orde. Deze wordt vermeld, maar niet beargumenteerd. Terwijl het nu juist een goede kans zou hebben geboden om in te gaan op de boeddhistische houding ten opzichte van de vrouw. Ook hierin blijkt Küng, die wel kort ingaat op deze zaak (95), beter in staat, zich in te leven in de boeddhistische wereld.

### **Mahayana**

Ook in hoofdstuk III vinden wij nogal wat vooroordelen en omissies. Naar de achtergronden en oorzaken voor de hervormingsbewegingen die tot het Mahayana hebben gevoerd, kan men slechts gissen. Terwijl de discussies die daarbij plaatsvonden van essentieel belang geacht worden voor de latere ontwikkelingen in de Mahayana landen.

Het Mahayana heeft vele en prachtige mystieke teksten opgeleverd.<sup>3</sup> Bechert gaat daar niet op in, waardoor de filosofische scholen te veel nadruk krijgen in zijn betoog en waardoor de religieus-emotionele aspecten van het Mahayana de lezers en de in dialoog geïnteresseerden onthouden blijven. Daardoor wordt weer het beeld van het Boeddhisme als kil en rationeel benadrukt.

### **Meditatie**

Hij noemt wel (113) de pogingen om het Absolute in directe termen te benoemen, maar hij stelt, dat het in die visie van de Mahayana filosofen niet te kennen is. Wat hij vergeet te zeggen is, dat het wel als ervaarbaar wordt beschouwd door middel van intuïtief inzicht via de meditatie. Hier ligt een belangrijke parallel met de westerse mystieke tradities, een pa-

rallel die ook in de dialoog vruchten van herkenning zou kunnen afwerpen en dat ook reeds heeft gedaan.<sup>4</sup>

### **Tantrisme**

Onbegrijpelijk fout gaat Bechert bij zijn beschrijving van het tantristische Boeddhisme, door hem "sjaktistisch" genoemd. Binnen het Hindoeïsme kennen wij de term sjakti voor de actieve, vrouwelijke, schepende kracht van de godheid. Het boeddhistische Tantrisme sluit zich hierbij niet aan. Daar waar er binnen het Boeddhisme sprake is van de tegenstelling mannelijk-vrouwelijk, verwijst dit naar de twee aspecten van wijsheid (vrouwelijk en passief; dus niet actief zoals de sjakti) en medelijden (mannelijk en actief), die de bodhissattva in zichzelf dient te ontwikkelen, om daardoor haar of zijn gelofte om de wezens te bevrijden van lijden, te kunnen actualiseren. Het volkomen samengaan van deze aspecten, of het volmaakte evenwicht tussen tegengestelden (man en vrouw, of mannelijke en vrouwelijke aspecten van een individu, of wijsheid en medelijden) voert tot een directe ervaring van het Absolute, dat geen tegenstellingen kent, dat *is* tussen zijn en niet-zijn, en in het kader van de rituele coïtus te ervaren is in de eenheid van man en vrouw. Aldus de boeddhistische Tantra's. Zo niet Bechert, die het ook nog waagt te stellen, dat deze opvattingen strijdig zouden zijn met de leer van de Boeddha. Wie is Bechert, dat hij de "leer van de Boeddha" kent of dat hij bepaalt wat boeddhisten vanuit hun overtuigingen wel of niet mogen denken en praktiseren? Het lijkt alsof hij is blijven steken in de Victoriaanse tijd, toen de eerste onderzoekers van Tantra's deze als promiscuïteit afdedden, zonder enig idee te hebben van de religieuze ervaringen en de filosofische tradities waarop deze gebaseerd waren.

### **Hervormer**

Nog één opmerking naar aanleiding

van hoofdstuk III: zoals bij de beschrijving van eerdere ontwikkelingen, wordt het Chan-Zen Boeddhisme slechts vermeld, zonder daarbij de historische ontwikkeling te bespreken, laat staan de Chinese en Japanse (bijvoorbeeld samoerai) invloeden, die het tot zo'n typisch Oost-Aziatische vorm van religiositeit hebben gemaakt.

Ook hoofdstuk IV is een puur historisch, weinig inhoudelijk betoog. Recente vernieuwingen worden genoemd, maar niet het waarom ervan noch wat deze betekenen of reeds betekend hebben voor de wijze waarop het Boeddhisme zich heden ten dage profileert. Bijvoorbeeld, de grote hervormer Dharmapala wordt genoemd, maar niet datgene waarvoor hij werkte, namelijk een "modern", nogal "protestants" aandoend Boeddhisme, waarin een samengaan wordt nagestreefd tussen traditioneel boeddhistische waarden en de moderne normen van de westerse stedelijke middenklasse.

### **Wetenschappelijke schijndiscussies**

Het doel van deze publikatie was het komen tot een dialoog tussen Boeddhisme en Christendom. De "dialoog" blijkt een monoloog van Küng, die gelukkig, veelal in tegenstelling tot Bechert, wel aangeeft, waar hij zijn informatie over het Boeddhisme vandaan heeft. Maar in feite bestaat het boek in kwestie uit twee naast elkaar staande delen, waarbij van samenhang weinig sprake is.

Vrijwel niets wordt er gezegd over de lopende dialoog in boeddhistische landen of over instituten en personen die zich daarvoor inzetten.<sup>5</sup> Nergens wordt ingegaan op de vragen die in de "levende" dialoog (in tegenstelling tot de "dode" dialoog in dit boek) aan de orde zijn, vragen die de gehele mensheid betreffen en waaraan ook de religies zich niet kunnen onttrekken. Dat zijn de vragen over oorlog en vrede, over (atoom)bewa-

pening, agressie, steeds nauwere contacten tussen aanhangers van verschillende culturele en religieuze tradities, vragen omtrent de ecologische crisis, over de positie van vrouwen en van minderheidsgroepen. Deze zaken zijn aan de orde in de dialoog aan de basis; en het blijkt hoog tijd te worden, dat wetenschappers daaraan hun aandeel geven, in plaats van te werken aan een steriele schijndiscussie, die niet veel meer oplevert dan het in stand houden van bestaande vooroordelen.

### **Dialoog voorbereiden**

Tot slot kan men zich afvragen hoe dan wel een goede aanzet gegeven kan worden voor de dialoog tussen christenen en boeddhisten. In eerste instantie zou deze een redelijk overzicht dienen te geven van datgene wat in de dialoog aan de basis, maar ook in de dialoog op meer bestuurlijk niveau (Wereldraad van Kerken, World Conference of Religions and Peace, World Fellowship of Buddhists, enzovoort) aan de orde is. Vervolgens zou verwezen kunnen worden naar de vele publikaties, verslagen van conferenties en symposia, die op dit gebied zijn verschenen en boeiend materiaal verschaffen voor verdere gesprekken, maar in dit boek niet zijn vermeld.

### **Arrogant boeken-Boeddhisme**

En als belangrijk punt in het kader van deze recensie: het zou een echte dialoog dienen te zijn, tussen christen(en) en boeddhist(en). Bechert geeft naar aanleiding hiervan de volgende mening (178, uitroeptekens van de recensent): "Menige 'boeddhistische theoloog', die een bepaalde vorm van boeddhisme uitdraagt (!) en in oude teksten meent (!) te kunnen lezen of daarin datgene projecteert (!) wat met de door hem voorgestane leerstellige opvatting overeenkomt (!), zal misschien makkelijker met een christelijke gesprekspartner tot wederzijds begrip kunnen komen dan een filoloog of historicus, die de ont-

wikkeling historisch en objectief (!) probeert te begrijpen..." Als u in deze passage eens "boeddhistisch" vervangt door "christelijk" en vice versa, en voor "boeddhistisch theoloog", "christelijk theoloog", wordt u wellicht duidelijker welk een arrogantie deze wetenschapper parten speelt. Het Boeddhisme dat Bechert presenteert is een filologisch-historisch boeken-Boeddhisme, waarin weinig boeddhisten zich zullen herkennen. Zelfs daar, waar hij ontmoetingen met boeddhisten vermeldt, lijkt het meer alsof hij via de camera heeft gekeken dan dat hij echt menselijk contact heeft gehad.

### Menswaardiger wereld

Tot slot: degenen, die zich daadwerkelijk willen inzetten voor de dialoog, het begrip tussen de religies, om samen te werken aan een menswaardiger wereld, zouden meer waardevol kunnen vinden in de vele recente publicaties, waarvan ik in dit kader slechts kan vermelden het werk gereedgeerd door G.B. Houston, *The Cross and The Lotus, Christianity and Buddhism in Dialogue*, maar daarnaast zijn vele andere waardevolle bundels verschenen, waaronder het werk van Aloysius Pieris S.J.,<sup>6</sup> uit Sri Lanka, ook een filologisch-historisch werkende boeddholoog, maar staande in de levende situatie van samen-leven, samen-zorgen en samen-werken van boeddhisten en christenen.

Ik hoop, dat het vele waardevolle onderzoek, dat Bechert heeft verricht, ontdaan van de westers-intellectuele arrogantie, in de toekomst een werkelijke bijdrage zal kunnen zijn voor de dialoog.

1. A. Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, London 1969; p.61 e.v.

2. Ria Kloppenburg, Sociale Meditatie in het Boeddhisme, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 41,4 oct. 1987, p.279-288.

3. Zie bijvoorbeeld Santideva, *De weg tot het inzicht*, vert. Ria Kloppenburg, Meulenhoff, Amsterdam 1980.

4. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System*, London 1955.

5. Zie hiervoor een (verouderd) overzicht in *Pro Mundi Vita Bulletin*: De Ontmoeting tussen Boeddhisten en Christenen, Juli-augustus 1977.

6. G.B. Houston, *The Cross and The Lotus, Christianity and Buddhism in Dialogue*, Uitg. Motilal Banarsidass, Delhi 1985;

A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, New York 1987;

A. Pieris, *Love meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll, New York 1988;

Zie ook het thema-nummer "Boeddhisme en Christendom" van het tijdschrift *Concilium* 14 (1978) no.6.

*Dr. M. Kloppenburg, hoogleraar aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit Utrecht voor vergelijkende godsdienstwetenschap (gespecialiseerd in Boeddhisme).*

### b. Hans Küng: een christelijk antwoord

In de bespreking van het dialoog-deel door Küng in het boek over het Boeddhisme wil ik allereerst stilstaan bij het begrip dialoog en daarna kijken naar de invulling die Küng geeft van de dialoog Boeddhisme-Christendom.

#### Het begrip dialoog

Wat heeft Küng verstaan onder dialoog? Dit is in het onderhavige boek niet te vinden. In zijn voorwoord op de oorspronkelijke Duitse uitgave, die in één gezamenlijk boek ook de Islam en het Hindoeïsme omvat, ontmoeten we wel enige opmerkingen. Hierin gaat hij niet in op de geschiedenis van het begrip dialoog, dat tot voor enige decennia werd misbruikt om ten koste van alles het eigen gelijk van het Christendom te bewijzen.<sup>1</sup> Ook analyseert hij niet eerst eigen westerse, christelijke en persoonlijke vooroordelen, die een dialoog zouden kunnen frustreren. Küng maakt slechts onderscheid tussen interreligieuze en interconfessionele dialogen, waarvan de eerste een periode van vijftig jaren achter zou liggen bij de laatste.<sup>2</sup> Tevens maakt hij duidelijk, dat dit boek de neerslag is van een dialoog van een christelijk theoloog (Küng) met vakspecialisten in Tübingen tijdens het zomersemester van 1982.

## Deftige dialoog

Tevens wijst Küng erop, dat Bechert zelf niet heeft kunnen reageren op het antwoord van Küng. Dit wordt in het boek door Bechert zelf betreurd. Deze deftige maar niet volledig gevoerde dialoog van twee professoren noemt Küng "ein gewagtes Experiment" (17), dat op een later tijdstip zou moeten worden voortgezet met de gelovige aanhangers zelf. Ik vraag me echter af of gewone gelovige boeddhisten deze geleerde vertogen wel begrijpen en niet meer behoefte hebben aan discussies in het praktische vlak over het alledaagse heil, dat bestaat in vrijheid, brood of rijst op de plank en een dak boven het hoofd.<sup>3</sup>

Küng ziet deze dialoog als een gevaarlijke reis tussen Skylla en Charybdis: tussen absolutistische apologetiek en relativerend syncretisme, tussen waarheid en valsheid. Hij stelt echter terecht vast, dat door de grenzen tussen deze extremen het Christendom niet van de andere godsdiensten wordt gescheiden. Hoe is Küng geslaagd in zijn dialoog met het Boeddhisme? Was het een dialoog of een egotrip?

## Dialoog Boeddhisme-Christendom

In zijn gesprek met Bechert gaat Küng niet op alle punten in die door Bechert zijn aangeraakt. Hij beantwoordt slechts de eerste drie van de vier hoofdstukken van Bechert. In zijn vierde bijdrage wijdt Küng verder uit over de gegevens die Bechert in zijn derde hoofdstuk behandelt. Het laatste hoofdstuk van Bechert hangt er daarom maar losjes bij: Küng komt woorden tekort.

In het eerste hoofdstuk gaat Küng kort in op de eerste contacten tussen Boeddhisme en Christendom en op de verdere geschiedenis van de relatie tussen beide godsdiensten. Het verbod van het Christendom in Japan in de 17e eeuw is echter niet voortgekomen uit de ritenstrijd in China, maar uit achterdocht tegen de poli-

tieke bedoelingen van zijn missionarissen. Tevens vraag ik me af of het oer-Boeddhisme – anders dan het oer-Christendom – niet eerder een negatieve norm is geweest voor de verdere ontwikkeling van het Boeddhisme. Reformatorisch vind ik de stelling, dat wat echt boeddhistisch en echt christelijk is, slechts binnen de context van een historische terugkeer naar de vroegste geschriften, de oorspronkelijke leer en de persoon van de stichter kan worden beslist (49). Vele boeddhisten zijn het hiermee niet eens.

## Boeddha en Jezus

Küng tracht verder de figuur van Boeddha, bevrijd van legendarische aanslijsels, te vergelijken met de "historische" Jezus. Voor hem is de rijkdom van Boeddha netzomin een legende als de armoede van Jezus (58). H.W. Schumann, aan Küng welbekend,<sup>4</sup> heeft echter zeer acceptabele argumenten voor het feit, dat Boeddha niet meer was dan een boerenzoon. Zo komt hij te staan naast Jezus, de zoon van een timmerman. In onze tijd rijden boeren en timmerlui beiden in een Mercedes rond. Zou de relativering van beider armoede en rijkdom de dialoog niet aanzienlijk vergemakkelijken? Geldt dat ook niet ten aanzien van andere – soms identieke – feiten in het leven van beide religieuze zwervers zoals: de maagdelijke geboorte, de verzoeken door Mara/Satan en het wandelen over het water?<sup>5</sup>

## Ontmythologisering

In onze tijd hebben vele boeddhisten behoefte aan een ontmythologisering van feiten uit het leven van Jezus, waarvoor de meeste christenen pertinent terugschrikken zoals: zijn opstanding en hemelvaart.<sup>6</sup> Durft Küng deze problematiek niet aan? Toch laat Küng anders dan elders in zijn boek in de levens van beide stichters veel verschillen overeen staan. Centraal daarbij staat de tegenstelling tussen verlichting(nirvana) en kruis-



dood. Küng doet geen moeite deze twee met elkaar theologisch te overbruggen tegenover anderen, die dat wel hebben geprobeerd.<sup>7</sup>

### **Drie juwelen**

In het tweede hoofdstuk, dat handelt over de boeddhistische gemeente en haar oudste geschiedenis, plaatst Küng tegenover de boeddhistische drie juwelen (de triratna): Boeddha, Dharma en Sangha de christelijke triratna: Jezus, het evangelie en de kerk. De uitwerking hiervan laat echter zien, dat een dialoog over een etiket met twee totaal verschillende inhouden nauwelijks zin heeft.

Hierna bespreekt Küng meerdere zogenaamde "paradigma-veranderingen" (paradigma: verklaringmodel). Jammer vind ik, dat hij de politieke paradigma-veranderingen van het Boeddhisme onder keizer Ashoka en van het Christendom onder keizer Constantijn niet breder uitwerkt. Beide religies gaan in menig opzicht nog steeds gebukt onder deze paradigma-veranderingen in de vorm van een feodaal clericalisme. Is dit niet belangrijker dan verband te leggen met de democratie(97)?

### **Mahayana**

In het derde hoofdstuk bespreekt Küng de paradigma-verandering van het oude Boeddhisme (Sjarakayana) naar het Mahayana. Het lijkt mij overdreven, dit te zien als een paneelwisseling van atheïsme naar theïsme. Boeiender was een vergelijking geweest met de paradigma-verandering van oer-Christendom naar het hellenistische byzantinisme en van deze twee naar het middel-eeuwse katholicisme. Hoe groot was de vergelijkbare breuk in beide paradigma's? De historicus krijgt geen antwoord.

### **Verstrikt**

Vele pagina's wijdt Küng aan speculaties over het "zelf". Kunnen we de waardigheid van de mens nog serieus nemen, wanneer aan de mens

elk "ik" wordt ontzegd, vraagt Küng zich af. Toch geeft hij toe, dat het Boeddhisme niet tornt aan de ontologie van het ik. Raakt hij hier niet verstrikt in zijn eigen westers individualisme? Jammer genoeg wordt door hem de boeddhistische antropologie van de vijf skandha's, waarin het ik al of niet wortelt, niet uitgediept. Eerst wanneer dit gebeurd is, kan men dialogiseren. Daarom zijn zijn vragen over het ik aan boeddhisten (140) wat te voorbarig. In het Christendom noemt hij God het fundament voor de waardigheid van de mens. Wat gebeurt er echter als men dit omkeert? Deze omkering zou een zenkoan kunnen zijn!

### **Hoogtepunt**

Diep zijn zijn speculaties over het "Absolute" in het Christendom en in het Boeddhisme. Hier voelt de dogmaticus zich helemaal thuis. De opmerking van Masao Abe: "God is aan gene zijde van zijn en niet zijn" (148) brengt Küng tot de vergelijking van de leegte (sunyata) met het pleroma (volheid) en van het persoonlijke Absolute met het onpersoonlijke Absolute. Zijn hoogtepunt (voor menigeen – vrees ik – echter een dieptepunt) bereikt hij als mysteries overdenkende theoloog door dit persoonlijke en het niet-persoonlijke Absolute te denken in de beroemde dialectische vierslag van Nagardjoena: 1. het Absolute is niet persoonlijk; 2. het Absolute is niet onpersoonlijk; 3. het Absolute is niet zowel persoonlijk als onpersoonlijk; 4. het Absolute is niet noch persoonlijk noch onpersoonlijk. Wat blijft er dan over? Alleen nog zwijgen. Dit brengt Küng (terecht?) tot de coincidentia oppositorum van Nicolaas van Cusa: de brug tussen leegte en pleroma. De godsdienstwetenschap – niet Küng en om andere redenen ook niet Karl Barth – zou hier spreken van "das ganz Andere". In deze uiteenzetting gaat Küng te ver, wanneer hij het schepper- en het transcendente karakter van God laat verdwijnen terwille van de overeen-

komst met het boeddhistische absolute: het Dharma-lichaam van Boedha. Wordt hiermee niet de identiteit van het hele monotheïsme aangetast?

### **Diamanten Voertuig**

In het vierde en laatste hoofdstuk bouwt Küng nog even op dit thema voort. Bij mij komt hier de vraag op, in hoeverre hij het christelijke Absolute heeft verwisseld voor dat van bijvoorbeeld Dōgen, die de Boedhanatuur plaatst in het kleinste sprietje gras.

In ditzelfde hoofdstuk gaat Küng in op de drie Oost-Aziatische paradigma-veranderingen, die als enige door Bechert zijn genoemd in het derde deel. Alle andere en zeker zo belangrijke paradigma-veranderingen blijven bij Bechert en bij Küng buiten beschouwing.

De paradigma-verandering van het Grote naar het Diamanten Voertuig was niet alleen een facelift terwille van een sexistisch ingekleurd saktisme, maar ook een verandering van abstracte en dogmatische concepten naar een rijke en concrete symboliek, die niet alleen intellectuelen, maar ook de eenvoudigen goed verstaan. Ik ben van mening dat in het Christendom juist deze laatste paradigmaverandering nog steeds ontbreekt en dat juist daarom velen van de kerk vervreemd zijn geraakt. Naar mijn mening spreken eigen sexuele vooroordelen Küng parten in zijn beoordeling van het tantrisme. Hij kan de geslachtsdaad niet zien als een diep symbool van de eenheid in de kosmos. Verder kan hij moeilijk het 'ewig Weibliche' zien als een oeroud archetype in iedere religie. Juist dit laatste element in het tantrisme is ouder dan Hindoeïsme en Boeddhisme: het hoort tot de oudste lagen van de Indo-Arische cultuur. Het is daarom geen decadentievervalsing uit de 6e of 7e eeuw (188).

### **Zen**

Het zen-paradigma noemt hij refor-

matorisch in tegenstelling tot het syncretistisch paradigma van het tantrisme (193). Ik vind dat hij deze etiketten, die voortkomen uit onze eigen dualistische denkwijze niet mag opplakken op het holistisch denkende Boeddhisme. Bovendien is zen even "syncretistisch" als het tantrisme. Zen is verder volstrekt niet reformatorisch als zou het een poging zijn om het oorspronkelijk Boeddhisme weer serieus te nemen. In dat opzicht is er geen verschil met andere boeddhistische paradigma's.

### **Het Zuivere Land**

Ook het derde "paradigma", dat van Jōdō, het Zuivere Land, krijgt een christelijk etiket opgeplakt. Tariki, het vertrouwen in de kracht van Amida, dat het hele leven van Shinran (1173-1262) zozeer heeft gekenmerkt, stelt Küng gelijk met het sola fideïsme. (207) Was de vergelijking met de goddelijke genade niet beter geweest? Opmerkelijk is, dat hij de betekenis van het Zuivere Land als pendant van de christelijke hemel niet uitdiept. Juist het vooruitzicht van het Zuivere Land van Amida na de dood trekt nog steeds vele miljoenen Chinezen, Koreanen en Japanners tot dit paradigma. Anderzijds heeft het verdwijnen van de hemel uit het moderne paradigma van het Christendom in onze dagen geleid tot de massale leegloop in onze kerken.

### **Etikettenwisseling**

In de laatste bladzijden van zijn boek keert Küng terug naar het begin: de vergelijking van Boedha – nu in vele boedha's vermenigvuldigd – met Jezus. Er wordt zelfs gesproken van bodhisattva Jezus. Leidt deze etikettenwisseling over en weer niet tot een opheffing van de identiteit van Christendom en Boeddhisme? Veronderstelt dialoog niet juist een sterke identiteit en een persoonlijkheid met alle overeenkomsten én verschillen? Misschien had Bechert zelf toch de kans moeten krijgen te reageren op de dialoog van Küng.

1. Zie hiervoor mijn opmerkingen over: de deftige dialogen van theologen en intellectuelen tegenover het 'gepraat' van gewone mensen in hurkhouding en de vreemdsoortige dialogen met andere religies, waaraan de kerkgeschiedenis zeer rijk is, in: D. Hoens, J.H. Kamstra, D.C. Mulder, *Inleiding tot de studie van godsdiensten*, Kampen 1985, pag.219-223.
2. H. Küng, van Ess, von Strietencorn, Bechert, *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, pag.15.
3. Voor meer details over deze twee soorten van heil zie: J.H. Kamstra, *Een moeilijke keuze: de godsdienst van gewone mensen*, Bolsward 1986.
4. Hij wordt door hem door het hele boek heen geciteerd: H.W. Schumann, *Buddhismus, Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976, 15 v.v.
5. Zie mijn reconstructie van het leven van Boeddha in: J. Sperna Weiland, *Antwoord*, Am-

sterdam 1982, pag.71-74 en in: J.H. Kamstra, "Het boeddhisme" in: *Rondom het Woord*, 1979, no.1, pag.44-50. Voor deze gemeenschappelijke feiten zie: G.A. van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen*, Göttingen 1909; N. Klatt, *Literarkritische Beiträge zum Problem Christlich-Buddhistischer Parallelen*, Köln, 1982; E. Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Wiesbaden 1952.

6. Deze argumentatie ontmoet men veel bijv. in Daisaku Ikeda, *Shakubuku Kyōten*, Tokyo 1969.
7. Bijv. in A. Camps, *De weg, de paden en de wegen*, Baarn 1977, pag.33.

*Dr. J.H. Kamstra, hoogleraar aan de Theologische Faculteit van de Universiteit van Amsterdam voor de geschiedenis van de levende niet-christelijke godsdiensten (speciaal de Japanse godsdiensten) en de vergelijkende godsdienstwetenschap.*

## **Kroniek** Relegie relevant?

**Studiedagen** Het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest organiseert een serie bijeenkomsten met als thema "Religie relevant?". Wat is de relevantie van verschillende vormen van religies in de diverse werelddelen, ook in de West-Europese situatie waar secularisatie kenmerkend is. Wat is er met de religie in de Nederlandse samenleving aan de hand? Er is op deze studiedagen ook medewerking van een moslimse en een hindoe-staanse.

De geplande data zijn 16 en 17 september, 1, 15 en 29 oktober en 11 en 12 november.

Ieder kan op een van deze dagen inschrijven, maar het HKI heeft zeker het oog op allen die denken aan een werkperiode in de Derde Wereld.

Voor nadere informatie: HKI, postbus 12, 2340 AA Oegstgeest, tel. 071-177777.

## **Conferentie Boeddhisme en Christendom**

**Tiltenberg**

Van 17-19 juni vond in "De Tiltenberg" te Vogelenzang een internationale conferentie plaats over "Boeddhisme en Christendom". De Tiltenberg organiseerde de conferentie in samenwerking met het Nederlands Boeddhistisch Studiecentrum te Amsterdam.

Het hoofdthema "Boeddhisme en Christendom" werd uitgewerkt in drie sub-thema's:

1. Het probleem van het lijden. Het lijden in het licht van onze tijd – onze tijd in het licht van het lijden. Boedha's Eerste Heilige Waarheid. Wat brengen Christendom en Boeddhisme aan "goed nieuws"?

2. De basiservaringen van geloof, verlichting en verlossing, en de functie van meditatie. Wat betekent geestelijke groei in christelijk en boeddhistisch perspectief?

3. Ethische vragen en sociale verantwoordelijkheid. Een boeddhistisch voorbeeld uit Japan: de FAS-Society en hun geestelijk leider Shinichi Hisamatsu.

**Paul Knitter**

Het geheel werd geplaatst in het kader van een inleiding op de conferentie waarin werd gesproken over "een nieuw perspectief voor de dialoog Christendom-Boeddhisme" en een uitleiding op de conferentie waarin "concrete suggesties voor een verdere dialoog" werden gedaan. Deze twee inleidingen werden gegeven door Paul Knitter.

De drie sub-thema's werden steeds ingeleid door Masao Abe. Van christelijke zijde werd daarop telkens gereageerd door Hans Waldenfels.

Apart vermeld dient te worden dat de conferentie werden afgesloten met een "boeddhistisch-christelijke liturgie-bijeenkomst".

**Verbaal geweld**

Geïnteresseerden zullen over enige tijd, wanneer de verschillende inleidingen gepubliceerd zijn, zelf een oordeel kunnen

geven over de inhoud van de conferentie. Naar mijn mening is de conferentie slechts gedeeltelijk geslaagd te noemen. Niet voor alle deelnemers brachten de inleiders vooral nieuwe oorspronkelijke ideeën naar voren. Te veel van wat zij inbrachten was bij meer ingewijden min of meer bekend. Masao Abe kon onvoldoende uit de verf komen gezien het "verbaal geweld" waarmee Waldenfels hem openhartig en scherpzinning tegemoet trad. Het lukte niet goed om tussen deelnemers en inleiders een discussie op gang te krijgen.

### **Dialogoog**

De dialoog bleef gewoonlijk steken in een gesprek van de inleiders onder elkaar waarbij schriftelijke vragen van de zijde van de deelnemers slechts als "voorzet" leken te functioneren. Ik heb de indruk dat dit enerzijds werd veroorzaakt doordat het wetenschappelijk niveau van de deelnemers te sterk uiteenliep en anderzijds omdat er bij de aanwezige, theologisch en godsdienstwetenschappelijk ingewijden te sterk uiteenlopende verwachtingen bestonden.

### **Uniek initiatief**

Een mislukte conferentie? Zeker niet! De bovenstaande kritische notities betreffen meer de randvoorwaarden om een conferentie optimaal te laten verlopen. Wat de inhoud van de conferentie betreft, viel er voor veel deelnemers genoeg te beleven. De zorgvuldigheid waarmee de inleiders hun inbreng formuleerden, hun inzet om moeilijke thema's voor de toehoorders zo verstaanbaar mogelijk te maken en hun deskundigheid deden veel deelnemers voldaan naar huis gaan. De uitnodiging van de zijde van de deelnemers om in de toekomst door te gaan met het organiseren van dit soort bijeenkomsten is onderstreping hiervan. De Tiltenberg nam een uniek initiatief voor Nederland. Dit verdient waardering.

JvL

## **Jaarverslagen**

### **Jaarverslag NZR**

Onlangs verscheen "Nederlandse Zendingsraad 1986-1987", het jaarverslag over deze periode. Het is een erg goed en erg handig naslagwerk. Zowel internationaal als nationaal wordt in samenvatting een overzicht gegeven van het gevarieerde werkteerrein. Daarin wordt duidelijk, hoeveel vragen en ook hoeveel dynamiek er in het zendingswerk aanwezig zijn. Dit blijkt ten overvloede in de zee van namen en adressen van talloze commissies en afdelingen; gemakkelijk om onder handbereik te hebben.

### **Jaarverslag NMR**

Over de periode 1982-1986 verscheen het jaarverslag van de Nederlandse Missieraad. Beknopt en zorgvuldig wordt hierin weergegeven, welk een grondige bezinning er plaats vond "op weg naar een gezamenlijke visie". Hoe wordt "missie" ingevuld, niet alleen praktisch maar tegelijk evangelisch en gelovig. De keuze voor de armen is leidraad. De hoofdmomenten van dialoog en bezinning worden gegeven, resulterend in een "beginselverklaring". Daarnaast uiteraard ook de zakelijke gegevens die in een jaarverslag passen.

## Statuten NMR

### Blijvende samenwerking

Van de recente discussies met de bisschoppenconferentie over de nieuwe statuten van de NMR maakt bovengenoemd jaarverslag nog geen melding. Op 20 juni 1988 hebben de leden van de Nederlandse Missieraad zich "gedwongen gezien" om een nieuw statuut voor de NMR "onder protest te gedogen". De NMR mag niet langer zelf bepalen, welke organisaties lid van de Raad kunnen zijn. De bisschoppen bepalen op kerkrechtelijke gronden, welke "kerkelijke organisaties" met bisschoppelijke instemming lid kunnen worden. Het Algemeen Bestuur van de NMR meent, dat loyale missionaire inzet van organisaties niet altijd hoeft samen te vallen met nauw gehanteerde kerkrechtelijke regels. Overigens kunnen de gezamenlijke religieuze orden en congregaties een aantal vertegenwoordigers in de NMR aanwijzen en dat kunnen ook vertegenwoordigers zijn van organisaties die de bisschoppenconferentie (nog) geen kerkelijke erkenning gaven. In de voorgesprekken met de bisschoppen werd de Beginselverklaring door de Missieraad gepresenteerd. Deze stuitte niet op bezwaren. Alle leden van het huidige Algemeen Bestuur van de Missieraad hebben verklaard, de samenwerking met elkaar te willen blijven voortzetten. AK

## Israël in missionair perspectief

### Kerk en Israël

Op 10 juni kwam het Missiologisch Werkverband, een oecumenische studie/discussiegroep van Nederlandse missiologen en verwante geïnteresseerden, in halfjaarlijkse vergadering bijeen rond het zeer gevoelige onderwerp "De betekenis van Israël in missionair perspectief". Het pas verschenen boek van J. Verkuyl en J.M. Snoek, *Intern beraad in verband met de relatie tussen Kerk en Israël*, Kok Kampen 1988, 134 bladzijden, stond hierbij centraal. Ds. Snoek hield uit zijn lange ervaring in Israël een degelijke en tegelijk vaak geestige inleiding. Zending naar Joden is een teer onderwerp, historisch maar evenzeer theologisch. Maar intussen hebben de Joden Christus nodig en heeft Jezus de Joden nodig, aldus Snoek. Wij moeten wederzijds getuigen, maar het evangelie niet verzwijgen. Als het woord "zending" dan zo gevoelig ligt, verzwijg het dan, maar niet de zaak. "Ik noemde mij geen missionaris maar een gezant". De ander moet wel de ruimte hebben om te zeggen, dat hij het roerend met je oneens is.

### Zending

De hele discussie spitste zich verder toe op het woord "zending" en vooral de inhoud daarvan. Het gaat om veel meer dan getuigenis van Jezus; het gaat om de vraag op welke manier wij met elkaars overtuiging in deze wereld op weg zijn. Voorzitter Wind vatte samen, dat het kernpunt in de visie op dialoog tussen godsdiensten de vraag is, of men uit is op bekering van elkaar of op het leren van elkaar, hoe ieder met God omgaat, hoe ieder God zoekt, opdat de christen, de moslim, de hindoe, de boeddhist, enzovoort een betere christen, een betere moslim, enzovoort kan worden. De meningen over deze kernvraag lopen sterk uiteen.

AK

# Boekbesprekingen

Een vijftal boeken die nauw verband hebben met het thema van dit nummer kwam uitvoerig ter sprake in voorgaande bladzijden in het artikel van J. Slomp, *Dialoog met andersgelovigen: bijbels-theologische onderbouwing in Nederland* (p. 203) over de boeken:

**J.D. Kraan, Bijbel en andersgelovigen. Naar een bijbelse basis voor de ontmoeting met andersgelovigen**, Kampen 1987, 222 pag.;

**J. van Lin, Jezus Christus en andersgelovigen in Nederland. Tussen praktijk en theologie in school en plaatselijke kerk**, Kampen 1988, 144 pag.;

en in de bijdrage *Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialoog met de Islam, het Hindoeïsme en het Boeddhisme. Zes artikelen over drie boeken* (p. 265) over de boeken:

**Hans Küng en Josef van Ess**, Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialoog met de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme. **1. Islam**, Hilversum 1986, 208 bladzijden;

**Hans Küng en Heinrich von Stietencron**, Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialoog met de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme. **2. Hindoeïsme**, Hilversum 1987, 224 bladzijden;

**Hans Küng en Heinz Bechert**, Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialoog met de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme. **3. Boeddhisme**, Hilversum 1987, 232 bladzijden.

**K. van Oosterzee, Hendrik Kraemer, 1888-1965. Een kerk voor de wereld. In de serie Toerusting**, Driebergen 1988, 58 blz., prijs f 6,-; besteladres: Toerusting, Postbus 218, 3970 BA Driebergen.

In zes hoofdstukjes schetst de auteur een theologisch portret van Hendrik Kraemer. I. Hendrik Kraemer, 1888-1965. II. De christelijke boodschap in een niet-christelijke wereld (naar aanleiding van Kraemers magnum opus voor de zendingsconferentie in Tambaram 1938). III. Gemeente-opbouw. IV. Secularisatie en vergeten ambt. V. De wending der tijden. VI. Post-Kraemer tijdperk.

Juut Meijer schreef tenslotte enkele suggesties voor het gebruik van deze zeer leesbare brochure. Veel van wat nu in kerken, zending en oecumene aan de orde is, krijgt er reliëf door. J. Slomp

**M. Dirkzwager, e.a., Hendrik Kraemer. Bibliografie en Archief, I.I.M.O. Re-serch publicatien 22**, Leiden-Utrecht 1988, 100 blz., prijs: f 15,50. Besteladres: Parkweg 20a, 2271 AJ Voorburg.

Deze uitgave verscheen ter gelegenheid van het honderdste geboortjaar van prof. dr. Hendrik Kraemer. De gegevens werden verzameld en geordend door drs. Retnowinarti, drs. M. van der Meij en drs. Th.C. van der Meij, onder leiding van drs. M. Dirkzwager. Prof.dr. M.R. Spindler schreef een inleiding in het Nederlands en Engels, waarin hij Kraemers carrière typeert en hem tevens verdedigt tegen enkele lieden, die Kraemer bestreden zonder hem echt te hebben gelezen. Deze bibliografie bevat jammer genoeg nog niet een lijst van publikaties over Kraemer, maar die komt nog, zo lezen we in het Voorwoord. Voor het Kraemer-onderzoek biedt deze I.I.M.O.-uitgave een zeer waardevol instrumentarium.

J. Slomp

**Mijn geloof en dat van mijn bureu. Theologische ontdekkingen door dialoog met andersgelovigen.** Een uitgave van het Bureau „Ontmoeting met Moslims” van de Gereformeerde Kerken in Nederland in samenwerking met de Stuurgroep Protestants Christelijk Onderwijs en Culturele Minderheden, per adres Christelijk Pedagogisch Studiecentrum, Hoevelaken z.j. (1988), 64 blz. Besteladres: Postbus 202, 3830 AE Leusden, prijs: f 6,- plus porto f 2,50.

Deze brochure werd in het Engels door de afdeling Dialoog van de Wereldraad van Kerken uitgegeven. Het Nederlands is de negende taal waarin het boekje uitkomt. De afdeling Dialoog nodigt lezers uit om via deze uitgave zich te verdiepen in de vraag wat het betekend christen te zijn in een cultureel, religieus en ideologisch pluriforme wereld. Daartoe worden negen studies aangeboden over onder meer de volgende onderwerpen: leven in een religieus pluriforme wereld, schepping, heilige boeken, Jezus Christus uitgaande van vier afbeeldingen, de beleving van verlossing, getuigen, spiritualiteit, gemeenschap. Elk hoofdstuk wordt afgesloten met discussievragen. Een boeiend aspect van de brochure is, dat gezaghebbende teksten en meningen van theologen uit andere religies worden geciteerd.

De meeste daarvan waren nog niet eerder in het Nederlands vertaald. Een uitdagende brochure. J.S.

**Elias Chacour, Kinderen van één vader. Over de dialoog tussen Palestijnen en Joden.** BIJEEN publikatie 52, 's-Hertogenbosch 1987, 208 pag. f 25,-.

„Iemand die de taal spreekt van geduld, vergevingsgezindheid en liefde”. Met deze woorden typeert Elias Chacour zijn vader. Ook zijn eigen levensgeschiedenis, die hij in dit boek beschrijft, ademt een geest van vergevingsgezindheid en liefde.

Als kind al krijgt hij bittere ervaringen te verwerken. Met zijn familie wordt hij in 1948 verdreven uit zijn, later verwoeste, geboortedorp Biram in Galilea. Talloze Palestijnen die hetzelfde overkomt zoeken een goed heenkomen. De familie Chacour blijft in Galilea wonen. Zijn vader werkt als landarbeider op zijn eigen grond om toch nog voor de vijgebomen te kunnen zorgen, waarvan hij zoveel houdt. Elias mag verder studeren.

Tijdens zijn studietijd in Parijs wordt hij diep geschokt door het verschrikkelijke lijden van het Joodse volk in Europa. Tegelijkertijd leert hij de achtergronden kennen van de geschiedenis van zijn eigen Palestijnse volk en van het onrecht dat dit volk wordt aangedaan.

De in Europa gegroeide vooroordelen over „onwetende, vijandige en gewelddadige” Palestijnen worden ook hem niet bespaard. Terug in Galilea werkt Elias – nu Grieks-Katholiek priester in Ibbilin – voor de in dit gebied achtergebleven Palestijnse gemeenschap. Met bewonderenswaardig geduld zet hij zich ook in voor verzoening tussen Joden en Palestijnen.

W.D. Filius

**Andreas Bsteh (Hrsg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie. Beiträge zur Religionstheologie 5.** Verlag St. Gabriel, Mödling 1987, 245 pag., Sfr. 310,-.

Eerder verschenen in deze serie reeds de volgende publikaties: 1. Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt, 2. Der Gott des Christentums und des Islams, 3. Erlösung in Christentum und Buddhismus, 4. Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus. Al deze publikaties zijn het resultaat van godsdiensttheologische studiebijeenkomsten in de afgelopen jaren in St. Gabriel, bij Wenen, gehouden. „Dialog aus der Mitte christlicher Theologie” is voortgekomen uit de bijeenkomst van 1-4 april 1986. Aan de keuze van het thema van dit boek ligt

de overtuiging ten grondslag, dat een echte dialogale ontmoeting tussen mensen komend uit verschillende „godsdienstige” (het Boeddhisme kan volgens zijn aanhangers niet als een godsdienst worden beschouwd) tradities slechts mogelijk is, indien deze gevoerd wordt vanuit de meest innerlijke kern van de levensovertuiging van ieder van de betrokkenen (6). In dit geval ging het er om zich indringend te bezinnen op de wortels van het eigen christelijk geloof levend in een religieus pluriforme werelddamenleving (8).

Na lezing van de bijdragen van Schaeffler, Chemparathy, Schweizer, Kasper, Pieris, Pannenberg, Anawati en Kern kan ik niet anders concluderen dan dat alleen Pieris de hedendaagse godsdiensttheologische discussie verder brengt. De andere bijdragen beantwoorden aan het beeld, dat John Hick geeft van veel hedendaagse theologie der godsdiensten. Er worden alsmäär nieuwe en grotere cirkels getrokken om vat te krijgen op de verhouding tussen de levensovertuiging van christenen en die van andere mensen. Maar zolang het hart van het christelijk geloof zelf niet werkelijk ter discussie kan worden gesteld, dat wil zeggen de uniciteit en absoluteheid van Gods openbaring in Jezus Christus, zullen al die pogingen de theologie der godsdiensten niet werkelijk vooruit helpen. De bijdragen van Walter Kasper, Wolfhart Pannenberg en Georges C. Anawati – rekening houdend met hun beperkingen toch stuk voor stuk de moeite van een bestudering waard – zijn daar naar mijn mening typische voorbeelden van. Het is boeiend in dit verband de kritiek van Pieris op de studiebijeenkomst te lezen (150-151). Voor hen die graag willen weten hoe de hedendaagse theologie der godsdiensten met vallen en opstaan zich verder tracht te ontwikkelen, is dit een interessant boek.

Jan van Lin

**B.L. Haines and Frank L. Cooley (Eds.), Christians and Muslims Together. An Exploration by Presbyterians,** Geneva Press, Philadelphia 1987, 130 blz., \$ 7.95 en portokosten.

In diverse kerken verschijnen de laatste jaren handreikingen en discussienota's met het oog op de ontmoeting met moslims.

Ook in de Verenigde Staten is dit het geval. In 1983 publiceerde het bureau voor relaties tussen christenen en moslims van de Raad van Kerken in Amerika te Hartford de brochure: *Christian-Muslim Rela-*



tions: *An Introduction for Christians in the United States of America*, by R. Marston Speight. Task Force on Christian-Muslim Relations, 77 Sherman Street, Hartford, Conn. 06105, 85 bladzijden.

Twee kerken met een lange missionaire staat van dienst zagen in recente ontwikkelingen aanleiding tot een nieuwe plaatsbepaling ten aanzien van de Islam. Ik bedoel de Reformed Church in America, (vroeger stond er "Dutch" voor Reformed) en the Presbyterian Church in the USA. The Reformed Church in America presenteerde in juni 1986 een nota aan de Generale Synode met de titel *The Muslim Community in Christian Theological Perspective* (15 blz.). Een jaar later verscheen *Christians and Muslims Together. An Exploration by Presbyterians*. Het werd samengesteld door een commissie van twaalf personen, een breed scala van opinies in de kerk vertegenwoordigend. De eindredactie was in handen van de Indonesië-specialist Frank Cooley en B.L. Haines, co-directeur van het bureau voor Christian-Muslim Relations van de Raad van Kerken, Hartford, USA. Enkele namen van commissieleden komen terug als auteurs van de zes hoofdstukken. Eerst wordt een samenvatting geboden van het geloof en de praktijk van de Islam. Daarna volgt een historisch, kritisch overzicht van de relaties tussen christenen en moslims. De zending wordt niet gespaard. In hoofdstuk drie volgt een beschrijving van de hedendaagse problemen in de moslimwereld. In een analyse van de situatie in Nigeria, Indonesië, Egypte en de Verenigde Staten, vanuit de hoofdoptiek van het boek wordt niet verheeld, dat er spanningen zijn. Gezien de betrokkenheid van de Presbyteriaanse kerk bij het werk in Pakistan had ik ook een paragraaf over dit land verwacht, te meer daar B.L. Haines dertien jaar in dat gebied werkte. Pas op pagina 90 komen de Verenigde Staten in focus. Ook de rol van Amerika als superpower in de moslimwereld komt ter sprake. De auteurs signaleren ernstige missionaire en politieke vormen van anti-islamitisme in Amerika. In de laatste twee hoofdstukken van de hand van B.L. Haines passeren de belangrijkste punten van de dialoog-agenda de revue met het oog op gezamenlijke reflectie en actie. Haines kiest duidelijk voor dialoog.

J. Slomp

**Spiritual Masters. Christianity and Other Religions, Studia Missionalia 36 (1987), Ed. Pontificia Università Gregoria-**

na, Roma 1987, 362 pag.

Het kennisnemen van deze bundel als geheel vraagt zelfs meer dan de vroeger gebruikelijke kennis van moderne talen. Zes artikelen zijn in het Engels geschreven, drie in het Frans, drie in het Italiaans, één in het Duits en één in het Spaans. Beschikt de Gregoriaanse Universiteit niet over voldoende vertaal-accommodatie om een dergelijke bundel ook voor niet-polyglotten toegankelijk te maken? Dan te bedenken dat in een recensie als deze, gezien de instructie, geen citaat in een vreemde taal mag voorkomen! De inhoud is al even caleidoscopisch als de linguïstische vormgeving. Aan de orde komen een artikel over de hâkâm in de wijsheidsliteratuur van Israël (D. Cox/Engels), een over het gezag van Jezus Christus (L. Sabourin/Frans), een over de christelijke geestelijke leidsman in het algemeen (C.A. Bernard/Frans), een over Juan de Avila (J. Esquerda-Bifet/Spaans), een over Theodorus Studita (T. Spidliik/Italiaans), een over sjeik Shrafuddin Maneri (P. Jackson/Engels), twee over goeroes in het Hindoeïsme (M. Dhavamony en G. Yocum/beide Engels), vier over geestelijke leidslieden in het Boeddhisme (A. Wayman, algemeen/Engels), M. Fuss, de Boeddha in de Jâtakas (Duits), A. Pezzali, Vasubandhu (Italiaans), J.S. Sartori, Kamalasila (Italiaans), twee over Afrikaanse religies: E.I. Ifesieh, leidslieden bij „life-crisis” riten onder de Igbo (Engels) en H. Maurier, spiritualiteit in zwart Afrika in het algemeen (Frans). De gevarieerde keuze van onderwerpen en invalshoeken lijkt meer aan de voorkeur van de betrokken schrijvers dan aan redactioneel beleid te danken te zijn. De Islam komt met slechts één artikel er wat bekaaid af. Tevens missen we een bijdrage waarin de vraag naar de geestelijke leidsman als interreligieuze fenomeen aan de orde wordt gesteld. Het niveau van de artikelen is, voor zover de recensent in staat was ervan kennis te nemen, goed. Daarom is de bundel, als een reeks van onderling slechts door de titel verbonden case-studies, aan te bevelen voor wie in één of meer van de behandelde onderwerpen geïnteresseerd is.

R. Fernhout

*In verband met het thema van dit nummer van Wereld en Zending noemen wij ook de volgende in Nederland beschikbare publicaties.*

**De dialoog tussen christenen en niet-gelovigen**, thema-nummer van *Pro Mundi Vita*, 1987/4, bulletin 111, driemaandelijke uitgave van Het Internationaal Onderzoek- en Informatiecentrum, Wetenschapsstraat 7, B-1040 Brussel. Aan de orde komt de genoemde dialoog in West-Europa, Polen, de DDR, Joegoslavië en Noord-Amerika.

**Ontmoeting van christenen en andersgelovigen in Nederland**, thema-nummer van *Kosmos en Oekumene*, 21 (1987) nr. 8, uitgave van St. Willibrord Vereniging voor Oekumene, Walpoort 10, 5211 DK 's-Hertogenbosch. De situatie van andersgelovige leerlingen in het confessioneel onderwijs komt ter sprake. Bert de Reuver heeft een uitvoerig gesprek met de drie "pioniers" J. Slomp, P. Reesink en G. Speelman, vrijgestelde functionarissen voor de dialoog met moslims in Nederland van de Gereformeerde Kerken, de Rooms-Katholieke en de Nederlandse Hervormde Kerk.

**Nodiging tot de Islam en christelijke zending**, thema-nummer van het tijdschrift *Begrip, Moslims-Christenen* no. 89, maart/april 1988 (Luybenstraat 17, 5211 BR 's-Hertogenbosch, 073-145159, f 4,- incl. porto).

Islam en Christendom zijn beide missionaire godsdiensten met een universele opdracht. Hoe formuleert men deze opdracht? Richt men zich ook tot elkaar? Oorspronkelijk richtte zich de islamitische dawah of uitnodiging niet tot aanhangers van andere geopenbaarde godsdiensten. De Wereldraad van Kerken en de Rooms-Katholieke Kerk pleiten voor dialoog, de evangelikalen voor evangelisatie onder moslims.

Het *Christelijk Pedagogisch Studiecentrum* (Postbus 30, 3870 CA Hoevelaken) heeft in de laatste jaren vele uitgaven verzorgd met informatie over en praktijkmaterialen voor de ontmoeting in de scholen met moslimkinderen, onder andere:

Nota **Toelatingsbeleid**, een handreiking voor het nadenken over en het doen van keuzen betreffende de toelating van anders-gelovige leerlingen en onderwijsgevers.

Brochure **Wie voor ontmoeting heeft gekozen**, een verdere handreiking voor hen die hebben gekozen voor ontmoeting. Een nadere verkenning van de schoolorganisatorische en onderwijsinhoudelijke consequenties van een gemaakte keuze.

Verlagboek **Ontmoetingsonderwijs met Moslims**, een praktijkverslag over de vormgeving van de ontmoeting tussen moslims en christenen op de Juliana van Stolbergsschool in Ede, voorzien van een overdrachtsmodel naar scholen die ook voor ontmoeting kiezen.

Verlagboek **Ontmoetingsonderwijs met Hindoes**, een praktijkverslag met lesbrieven van het ontwikkelingsproject "ontmoeting met hindoes (en moslims)" in enkele katholieke en protestants-christelijke scholen in Den Haag.

Het *Katholiek Pedagogisch Centrum* (Postbus 482, 5201 AL 's-Hertogenbosch) verschaft eveneens regelmatig oriënterend en praktijkmateriaal over de vragen rond andersgelovige leerlingen op confessionele scholen, onder andere:

Brochure **P. van den Aardweg (red.), Katholiek basisonderwijs en "andersgelovigen"**, drie schoolmodellen voor katholiek basisonderwijs in een pluralistische samenleving. Drie verschillende visies worden theologisch-inhoudelijk en naar mentale benadering uiteengezet en met elkaar vergeleken.

Nota **"Andersgelovige leerlingen in katholieke scholen voortgezet onderwijs"**, een verslag van een inventariserend onderzoek.

Bij Kok in Kampen verschijnen dit najaar **J.G. Gerritsen, In samenklank en tegenspraak**, Over de inhoud en de praktijk van de levensbeschouwelijke vorming van scholen en vormingsinstituten die voor ontmoeting met andersgelovigen kiezen; **J.G. Gerritsen en W.E. Westerman, Ontmoetingen in het onderwijs**, Vragen en antwoorden op scholen in een multiculturele en multireligieuze samenleving.

## ENGLISH SUMMARIES

**Theme:** Chistians and people of other faiths. Practical experiences, theological contributions.

Hendrik Kraemer, the well kown protestant missiologist, was born in 1888. His masterpiece, *The Christian Message in a Non-Christian World*, appeared in 1938. Therefore, we take pause in this anniversary year to reëxamine his questions and visions; not only to commemorate them, but also to situate them in our contemporary world, in which interreligious questions and dialogue are more relevant and urgent than ever.

### *Experiences and Questions*

**Jan van Lin** opens this issue with a interview with the catholic pastor in Assen, J. te Velde, who was closely involved with the death and cremation ceremony of a Tamil youth, at which Christians and Hindus met with heart to heart. What questions arise among Christians under such circumstances?

**Rev. Piet Reedijk** relates his pastoral experiences in the Oude Wijken (Old City) of Rotterdam, and how his own faith was affected in those years by his many encounters with people of others faiths.

**Ton Storcken** worked as a catholic pastor in Marocco. Living with Moslems he discovered the dialogue of recognition of the Moslem and Christian faiths.

**Jan Slomp** describes the books of the Dutch missiologists Kraan (protestant) and van Lin (catholic). Beginning with dialogical questions drawn from life experience, both provide a profound biblical and theological basis for interreligious dialogue.

### *Our Questions to Hendrik Kraemer*

**Jan van Butselaar** describes the central currents of the third World Mission Conference held in Tambaram, India in 1938, at which Hendrik Kraemer played a decisive role. Dialogue with non-Christians was one of the primary themes, and the final documents clearly bear Kraemer's stamp. In 1988, mission representatives, van Butselaar among them, again gathered in Tambaram: how do we deal with Kraemer's ideas today?

**Armand Garon** gives a detailed sketch of Hendrik Kraemer and his ideas drawing from the numerous publications which flowed from Kraemer's pen. Garon is a catholic priest and a member of the mission society of the White Fathers. It appears that Kraemer is no longer the sole "possession" of protestant mission circles.

**Jan Slomp** investigates whether Kraemer, who had several close Moslem friends, ever nuanced his harsh statements about Islam. Slomp is of the opinion that new theological visions can no longer use Kraemer's formulations.

### *Hendrik Kraemer Symposium, Oegstgeest 1988*

**Dick Mulder** traces four central ideas as they appared in Kramer's later books and then deals with a number of current dialogical questions concerning the uniqueness of Christianity. After Kraemer's death, these ideas have continued to develop.

**Wesley Ariarajah** considers the special susceptibility of Christian minorities in the third world against their non-Christian religious and cultural environment. The real dialogue must still begin. There is actually room for dialogue if we do not consider Christianity the exclusive sphere of God's revelation.

**Elisabeth Adler** examines the possibilities for dialogue between Christianity and the socialist environment in the second world countries of the Eastern bloc. Kraemer fully supported the confrontational approach.

**Cees van Peursen** sees in the first world, countries of the secularized West, after a period of unrestrained relativizing, a new quest for the meaning of existence. This gives Christians new opportunities for dialogue via their meaningful biblical narratives.

**Bert Hoedemaker** provides a detailed summary and review of the three day Kraemer Symposium in Oegstgeest.

### *Christianity and World Religions*

Six Duch specialists in Religious studies write concerning three books which have appeared in the Netherlands on non-Christian world religions: Islam, Hinduïsm, and Buddhism.



# WERELD EN ZENDING

● Wereld en Zending is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk, gezamenlijk uitgegeven door de Nederlandse Zendingsraad in Amsterdam en de Nederlandse Missieraad in Den Bosch. Wereld en Zending wordt geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

● Ontwikkelingen en ervaringen in kerk en theologie in de derde wereld worden geregistreerd en vanuit het evangelie kritisch doordacht, in samenhang met dezelfde vragen in onze westerse landen.

● Missionair engagement kan niet bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving, bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Christenen moeten die strijd voeren in dialoog met andere godsdiensten en levensovertuigingen.

● Wereld en Zending wil zijn een ontmoetingsplaats van mensen die zich in de derde wereld en in onze westerse landen beroepsmatig bezighouden met missionaire wetenschappen met mensen die in Nederland en België in landelijke organisaties en in plaatselijke gemeenten en parochies op het terrein van missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking een voorttrekkende taak hebben in begeleiding, bewustwording en aktie.

● Wereld en Zending wil zijn een forum van reflectie over de actuele missionaire vragen in de derde wereld en in onze westerse landen.

## GEPLAND VOOR 1988 e.v.

- Verzuim van kerken. Verwachting van mensen. Belijden in de wereldeconomie
- Een oecumenische Nederlandse Zendings/Missieconferentie
- Missie/zending met en zonder geld
- Media en geloofscommunicatie
- Urban Rural/Industrial Mission. Zending/missie met de armen
- Bijbelgebruik in de derde wereld

## Bestelbon

### Wereld en Zending

Inzenden naar administratie in Amsterdam of Brussel of bestellen per giro / per telefoon. Zie adressen en telefoonnummers voorin op binnenomslag.

Ondergetekende abonneert zich op Wereld en Zending.

- jaarabonnement à f 35,—
  - jaarabt. buiten Europa à f 40,—
  - studentenabonnement 1988 à f 25,—
- en kiest als geschenk themanummer

.....  
bestelt (een van) de volgende

### themanummers:

- Missionair België (1988/2) à f 10,—
- Wereldvoedselvraagstuk en Kerken (1988/1) à f 10,—
- Christenen in China (1987/4) à f 10,—
- Toekomst van zending (1987/3) à f 10,—
- Model van kerk-zijn; basisgemeenschappen in Brazilië (1987/2) à f 10,—
- Daklozen ver weg en dichtbij (1987/1) à f 10,—
- Missionaris-cultuur à f 10,—
- Interreligieuze dialoog à f 10,—
- Economie, cultuur en evangelie à f 10,—
- India à f 7,50
- Missionaire opleiding à f 7,50
- Terugkoppeling à f 7,50
- Zuid-Afrika à f 7,50
- De stad à f 6,—
- Islam à f 6,—

Alle prijzen zijn incl. verzendkosten.

Naam: .....

Adres: .....

Postcode/plaats: .....