

# ***DOORBRAAK IN DENKEN OVER INTERRELIGIEUZE DIALOOG?***



**WERELD EN  
ZENDING  
1986/2**



# WERELD EN ZENDING

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIONAIRE  
INFORMATIE EN BEZINNING

15e jaargang 1986 - 2  
ISSN 0165-988X

## Redactie

### *Kernredactie*

drs. J. Slomp, voorzitter  
drs. J.P. Heijke, red.secr.  
drs. R.G. van Rossum  
dr. Gerdien Verstraelen-Gilhuis,  
eindredacteur

dr. G.J. van Butselaar  
dr. W.H.M. Creemers  
drs. J.D. Gort  
dr. Henny Groenen  
dr. R.L. Haan  
drs. Berma Klein Goldewijk  
drs. Maria Martens  
drs. Hans Oldenhof  
drs. Joke Schraevesande  
dr. E.W. Tuinstra  
dr. F.J. Verstraelen  
T. van Bijnen, België  
dr. H.R. Boudin, België

## Directie

H.G. Dix  
H.A. van Dolderen  
W. Pepers  
dr. J. van Slageren

*Druk:* Verhaak B.V., Grave

## Adres redactie

dr. G. Verstraelen-Gilhuis  
Donsvlinder 46  
2317 KG Leiden  
Voor toezending artikelen (in vier-  
voud) en boeken ter recensie.

## Abonnementsprijs

f 35,--/Bfrs. 665,-- per jaar  
Studentenabonnement f 25,--  
Losse nummers f 12,-- (incl. porto-  
kosten)  
Postgiro: 5635338 t.n.v. Wereld en  
Zending, Amsterdam

## Administratie

Prins Hendriklaan 37  
1075 BA Amsterdam  
Voor opgave abonnementen, adres-  
wijzingen en advertenties.

## Copyright

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

**Wereld en Zending verschijnt  
vier maal per jaar en wordt**

**uitgegeven door  
de Nederlandse Missieraad (NMR)  
de Nederlandse Zendingsraad (NZR)**

## DOORBRAAK IN DENKEN OVER INTERRELIGIEUZE DIALOOG?

	Ten geleide	97
	Een samenvatting van Paul F. Knitter's boek: 'Geen andere naam?'	99
<i>Jan van Lin</i>	Christenen - andersgelovigen Knitter's aanzet tot heroriëntatie	104
<i>Jan Slomp</i>	Is Knitter's model in Nederland bruikbaar?	108
<i>J. Verkuyl</i>	Contra de twee kernthesen van Knitter's theologia religionum	113
<i>Frans J. Verstraelen</i>	Het beeld en de beelddragers van God Een beschouwing bij en voorbij Knitter	121
<i>Stanley J. Samartha</i>	De Jordaan oversteken Naar een christelijke theologie der religies	126
<i>P.B. Hardjasoemarta</i>	Moslms en christenen in Indonesië	131
<i>Jan van Lin/ Gé Speelman</i>	Moslms en christenen in Nederland Uitnodiging tot oecumenische dialoog	139
<i>Gé Speelman</i>	Indonesiërs en Nederlanders op Bali in discussie over dialoog	148
<i>Jaap van Slageren</i>	Moslms en Christenen in België. Aanzet tot gesprek vanuit de VPKB	151
	KRONIEK	
<i>Gerdien Verstraelen- Gilhuis</i>	Jodendom Christendom Verlichting: nieuwe Hamann studie van E. Jansen Schoonhoven	157
<i>Anton Wessels</i>	Heilswegen der wereldgodsdiensten: twee studies van W. Strolz	162
<i>André Droogers</i>	Wie terugkoppelt, moet de boemerang verwach- ten. Over kerk, macht en afhankelijkheid	168
<i>Nel H. Voltelen</i>	Het Hendrik Kraemer Instituut en wederkerige assistentie	176
	BOEKBESPREKINGEN	181
	ENGLISH SUMMARIES	191

Ten geleide

## Doorbraak in denken over interreligieuze dialoog?

### Paul Knitter: nieuw model voor dialoog

Dit nummer besteedt ruime aandacht aan een vorig jaar verschenen boek over interreligieuze dialoog van de Amerikaanse theoloog Paul F. Knitter, een vroegere SVD-missionaris die indertijd promoveerde aan een protestantse theologische faculteit in Duitsland. Dit boek geeft een overzicht van de tot dusver in de geschiedenis gehanteerde christelijke modellen voor dialoog met andere godsdiensten: het evangelicale (1), protestantse (2) en katholieke (3) model. Knitter presenteert een vierde model dat zijns inziens de voorafgaande modellen overstijgt, het *theocentrische* model dat naar zijn zeggen 'de grootste belofte voor de toekomst van interreligieuze dialoog en voor een voortgezette evolutie van de betekenis van Jezus Christus voor de wereld' inhoudt.

Is Knitter's nieuwe model een doorbraak in het denken over dialoog, een revolutionaire stap vooruit of een evolutionaire doodlopende weg? Heeft zijn model betekenis voor onze – in toenemende mate – multireligieuze Nederlandse samenleving?

Wij besloten als redactie een viertal deskundigen – twee katholiek, twee protestants – op Knitter te zetten. Ook vroegen en ontvingen wij een reactie van *dr. Stanley J. Samartha* uit India, de vroegere directeur van de afdeling voor dialoog van de Wereldraad, die op 11 juni een eredoctoraat in de godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit Utrecht zal ontvangen. Deze beschouwingen worden vooraf gegaan door een zo objectief mogelijke samenvatting van het denken van Knitter, die het de lezer mede mogelijk moet maken zijn eigen mening te vormen over de in dit nummer gepresenteerde visies over de theologie der godsdiensten en de interreligieuze dialoog. Wie verder wil discussiëren over het hier gepresenteerde studiemateriaal zij verwezen naar de studiedag van het Missiologisch Werkverband op 30 mei a.s. in Zeist.\*)

### Moslims en christenen in Nederland, België en Indonesië

Opdat het zoeken naar een nieuwe theologie der godsdiensten niet blijft hangen in theoretische beschouwingen, hebben wij in dit nummer ook opgenomen enkele artikelen over het concrete samenwonen en geloven van moslims en christenen in twee zeer verschillende contexten: enerzijds *Indonesië* waar christenen een minderheid vormen in een overwegend islamitisch land, anderzijds *Nederland* en *België* waar moslims een minderheid in een deels christelijke, deels geseclariseerde samenleving zijn. Zowel in België als Nederland is overigens in luttele jaren het percentage moslims van een te verwaarlozen percentage opgeklimmen tot 2% van de bevolking. In België wonen momenteel 200.000, in Nederland 300.000 moslims. Beide

landen lopen daarmee ver vooruit op de boudste berekeningen van de missionaire statisticus David Barrett, wiens *World Christian Encyclopedia* in 1982 voorzei dat in het jaar 2000 in België 120.000 en in Nederland 192.000 moslims zouden wonen...

Via deze aanvulling vanuit concrete situaties zetten wij de traditie voort van het vorige nummer van *Wereld en Zending* over 'interreligieuze relaties' (jrg. 4-1, 1975) waarvan de ondertitel was 'in theologische beschouwingen en praktische experimenten'.

### **Joden, christenen, verlichting en wereldgodsdiensten**

In de *kroniek* wordt aandacht gegeven aan een nieuwe Hamann studie van dr. E. Jansen Schoonhoven, *Jodendom Christendom Verlichting* en aan twee studies van dr. W. Strolz over christelijke geloofsverantwoording ten overstaan van de heilswegen der wereldgodsdiensten. De lezer komt twee ongelijksoortige driehoeksverhoudingen tegen.

De rubriek *boekbespreking* is grotendeels gevuld met boeken over interreligieuze dialoog en theologie der godsdiensten. Ook is opgenomen een recensie van de dissertatie van ons mede-redactielid Jan van Butselaar over de ontstaansgeschiedenis van de Presbyteriaanse Kerk van Mozambique van de hand van dr. Theo Schneider, zelf werkzaam in Noord-Transvaal van waaruit de Presbyteriaanse kerk van Mozambique is ontstaan.

### **Terugkoppeling**

Het nummer dat wij eind 1984 uitbrachten over 'Terugkoppeling - uitdaging vanuit de Derde Wereld' (13, 1984-4) was snel uitverkocht en blijkt veel te worden geciteerd. Wij publiceren nu een visie op dit thema van een uit Latijns Amerika teruggekeerde zendingsarbeider. Christenen uit het Westen moeten zijns inziens meer nadenken over de machtsvraag: terugkoppelen is dan een pijnlijk leerproces van waaruit een nieuwe spiritualiteit geboren kan worden. Ook het Hendrik Kraemer Instituut denkt er over na hoe men de vele lessen geleerd van mensen *daar* in de Nederlandse context kan doen landen.

Niet nr. 3 maar nr. 4 van deze jaargang wordt een themanummer over spiritualiteit en transformatie. Nr. 3 zal voor een belangrijk deel gevuld zijn met antropologische en missiologische verkenningen rond het thema missionaris-boodschap-cultuur, naar aanleiding van de hierover in februari gehouden studiedag van het Missiologisch Werkverband.

*Gerdien Verstraelen-Gilhuis*  
eindredacteur

\*) Niet-leden van het Missiologisch Werkverband kunnen zich opgeven bij de secretaris drs. J.E. van Hezewijk, p/a NMR, Halve Maanstraat 7, Den Bosch of het IIMO, Rapenburg 61, Leiden, tel. 071-144248. Verder zij vermeld dat dr. S.J. Samartha op 10 juni te 15 uur in de Janskerk, Utrecht een gastcollege geeft dat vrij toegankelijk is.

# Een samenvatting van Paul F. Knitter's boek 'Geen andere naam?'

In de American Society of Missiology Series is als no. 7 onlangs verschenen *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Orbis Books, Maryknoll 1985). De auteur is Paul F. Knitter, een vroegere SVD-missionaris die, na studies aan de Gregoriana (Rome) en bij Karl Rahner, promoveerde aan de protestantse Theologische Faculteit te Marburg, in West-Duitsland (1974). Momenteel is hij als hoogleraar theologie verbonden aan de Xavier University, Cincinnati, Ohio-USA. Van dit boek worden hier de hoofdlijnen weergegeven. Wie geen tijd of mogelijkheid had de ontwikkeling op het terrein van de theologia religionum bij te houden, of wie daar slechts versnipperd kennis van kon nemen, treft hier een boek aan dat alles overzichtelijk op een rijtje zet. Dat gebeurt in deel I en deel II. In deel III laat Knitter een eigen geluid horen dat tot instemming of tegenspraak aanleiding geeft.

Het inleidende eerste hoofdstuk ziet de erkenning van een veelheid van verschillende religies als deel van een algemeen hedendaags cultureel bewustzijn. Religieus pluralisme is een nieuw ervaren werkelijkheid. Onze pluriforme wereld stelt het probleem van wereldwijde menselijke coëxistentie. De vele religies kunnen daartoe slechts bijdragen als er een soort eenheidscheppend pluralisme van religies wordt nagestreefd (*a unitive pluralism of religions*, 7).

## Religieus pluralisme

Deel I (de hoofdstukken 2 t/m 4) beschrijft populaire opvattingen met betrekking tot religieus pluralisme. Deze beïnvloeden ook de christenen en moeten daarom eerst onderkend worden alvorens ze kunnen worden betwist. Die opvattingen zijn in te delen in drie verschillende maar met elkaar verbonden groepen; iedere groep wordt bekeken vanuit een bepaalde denker die er de 'vader' of de pleitbezorger van is geweest:

1. Alle religies zijn relatief (Ernst Troeltsch).
2. Alle religies zijn wezenlijk hetzelfde (Arnold Toynbee).
3. Alle religies hebben een gemeenschappelijke psychische oorsprong (Carl Gustav Jung).

Het religieuze pluralisme waar men nu meer dan ooit bewust van is en een zo objectief mogelijke analyse van de verschillende populaire opvattingen over de veelheid van religies, roepen een hele serie kritische vragen op voor het traditionele zelfverstaan van het christendom. De meest geladen vragen zijn: kan het christendom in onze hedendaagse religieus-pluriforme wereld op dezelfde wijze doorgaan als in de voorbije negentien eeuwen? Kunnen

de christenen doorgaan met het verstaan en presenteren van hun religie als zijnde de volheid en normatieve uitdrukking van Gods openbaring? En een meer specifieke en pijnlijker vraag: kunnen christenen doorgaan Jezus van Nazareth te verkondigen als de enige Heiland en de enige incarnatie van God in de geschiedenis der mensheid?

### **Vier modellen**

Deel II (de hoofdstukken 5 t/m 8) behandelt de verschillende en vaak elkaar tegensprekende antwoorden die christenen op deze vragen hebben gegeven. Knitter deelt die antwoorden in vier verschillende 'modellen' in:

1. het 'conservatief evangelicale' model,
2. het model van de 'protestantse hoofdstroom' (*mainline protestant*),
3. het katholieke model,
4. het 'theocentrische' model.

Ieder van de drie eerst genoemde modellen is vernoemd naar een bijzondere christelijke confessie, omdat het daarin historisch en theologisch verworteld is. Dat wil echter niet zeggen dat elk model noodzakelijkerwijs beperkt is tot die confessie. In feite komt elk model bij verschillende confessies voor. Zo wordt bijvoorbeeld het evangelicale model gedeeltelijk gevolgd door sommige protestanten en katholieken van model 2 en 3, terwijl veel protestanten het katholieke model volgen, en omgekeerd. Het 'theocentrische' model dat duidelijk andere opvattingen over religieus pluralisme heeft, gaat als nieuwe poging tot interpretatie over alle denominationele grenzen heen.

Elk van de genoemde modellen kan getypeerd worden door één enkele zin. Hierbij zijn vermeld enkele namen van door Knitter genoemde aanhangers, respectievelijk verdedigers:

1. *Er is slechts één ware godsdienst: het christendom* (= conservatief evangelicaal model): evangelicaal christendom in zijn verschillende schakeringen, Karl Barth - hoofdstuk 5.

2. *Er is slechts verlossing in Christus* (= mainline protestants model): Paul Althaus, Emil Brunner, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg, Leslie Newbigin, Stephen Neill, Paul Devanandan, M.M. Thomas. Volgens dit model openbaart God zich wel in, maar verlost Hij niet door de religies - hoofdstuk 6.

3. *Er zijn veel wegen tot heil, maar Christus blijft de norm* (= katholiek model): Vaticanum II, Karl Rahner, Hans Küng, M.A.X. Warren, Kenneth Cragg, John V. Taylor, Georges Khodr, veel Derde Wereld theologen zoals Choan-Seng Song, Kosuke Koyama, D. Preman Niles, vertegenwoordigers van de proces-theologie, het dialoog-denken binnen de Wereldraad van Kerken - hoofdstuk 7.

4. *Er zijn veel wegen die naar het centrum, God leiden* (= theocentrisch model): John Hick, Raimundo Panikkar, Stanley Samartha, veel theologen betrokken bij de dialoog tussen joden en christenen: John Pawlikowski, Monika Hellweg, Paul van Buren, Rosemary Ruether, Gregory Baum, het perspectief van veel politieke- en bevrijdingstheologieën - hoofdstuk 8.

Knitter behandelt zowel waardevolle inzichten als onvolkomenheden van de drie eerst genoemde modellen. Ondanks grote verschillen houden al deze modellen vast aan de overtuiging dat 'Jezus de norm blijft die alle andere normen moet beoordelen' (145). Het theocentrische model is daarentegen

een minderheidspositie, die een nieuwe weg inslaat in de theologie van de godsdiensten. Knitter zelf ziet in het theocentrische model 'de grootste belofte voor de toekomst van interreligieuze dialoog en voor een voortgezette evolutie van de betekenis van Jezus Christus voor de wereld' (166-167). Vanaf het begin van deze eeuw heeft er een evolutie – sommigen noemen het een 'Copernicaanse revolutie' of een 'wisseling van model' (*paradigm shift*) – plaats gevonden in het christelijke bewustzijn, een evolutie van ecclesiocentrisme naar christocentrisme en vervolgens naar theocentrisme.

### **Van christelijk naar interreligieus oecumenisme**

Binnen het christelijk oecumenisme groeide het inzicht dat geen kerk de volle werkelijkheid van Jezus Christus en zijn boodschap kan bevatten, omdat Diens aanwezigheid en boodschap groter en meer belangrijk zijn dan welke kerk ook. De kerk is niet hetzelfde als het Koninkrijk van God, en ook niet echt nodig voor het heil. Toegepast op andere religies betekende het dat Jezus Christus mystiek, kosmisch en anoniem aan het werk was binnen alle religies. Hij – en niet de kerk – was het centrum van het algehele heil. Door andere godsdiensten erbij te betrekken groeide er een bredere oecumenische beweging, gekenmerkt door een nieuw evolutionair bewustzijn. Zoals binnen het christelijke oecumenisme een eng kerkbegrip een hindernis was voor dialoog, zo vormt binnen interreligieuze oecumenisme een enge opvatting van Christus een soortgelijk obstakel. Traditionele christologie met zijn nadruk op finaliteit en normativiteit past niet meer binnen de arena van religieuze pluralisme zoals mensen die nu ervaren. We zitten midden in een evolutie van christocentrisme naar theocentrisme. Theologen die zich vanuit verschillende perspectieven (de mythe van incarnatie, logos christologie, de relativiteit van alle religies en religieuze figuren, ethische hermeneutiek) in dit proces bevinden, plaatsen God, en niet de kerk of Jezus Christus, in het centrum van alles. Daarmee wordt naar hun gevoelen niets van het voorafgaande ontkend of afgeschreven. Zoals de evolutie van ecclesiocentrisme naar christocentrisme het belang van de kerk zowel herwaardeerde als herbevestigde, zo ook herziet en herbevestigt deze nieuwe fase in de religieuze evolutie de universele betekenis van Jezus.

Knitter is zich ervan bewust dat velen zijn theocentrisch model niet als een evolutionaire stap vooruit, eerder als een evolutionaire doodlopende weg zullen zien; een weg die ingaat tegen het beeld van Christus zoals dat uit het Nieuwe Testament oprijst, en die de persoonlijke band met Christus en een onderscheiden christelijke bijdrage aan de noden van de wereld verzwakt.

### **Relationele uniciteit**

In deel III (met de twee laatste hoofdstukken 9 en 10) komt Knitter op voor de geldigheid van een theocentrische christologie en een theocentrisch model ten dienste van een meer authentieke dialoog. In tegenstelling tot de voorafgaande hoofdstukken die hij naar zijn zeggen 'objectief' behandelde, poogt Knitter hier tot een persoonlijke, en bijgevolg meer subjectieve synthese te komen.

In hoofdstuk 9, getiteld: *Hoe is Jezus uniek. Naar een theocentrische christologie* stelt Knitter dat alle christelijke modellen aan een of andere vorm van



uniciteit vasthouden. De drie eerst genoemde (traditionele) modellen beschouwen Jezus als normatief, hetzij exclusief of inclusief. Het theocentrische model bevestigt dat Jezus uniek *is*, maar deze uniciteit wordt bepaald door het vermogen in relatie te treden, dat wil zeggen in te sluiten en ingesloten te worden met *andere* unieke religieuze figuren. Deze relationele uniciteit van Jezus beschouwt hem niet als exclusief, evenmin als normatief, maar als theocentrisch: 'als een universeel relevante manifestatie (sacrament, incarnatie) van goddelijke openbaring en heil' (172). Knitter tracht vervolgens aan te tonen dat zulk een 'niet-normatieve, theocentrische christologie' niet in tegenspraak is met het Nieuwe Testament en in overeenstemming is met hedendaagse christologische methoden (inclusief het geloof in Jezus' verrijzenis). Dit laat zijns inziens ruimte voor een persoonlijke band met Jezus, maar vereist deze zelfs.

Knitter trekt dan een drievoudige conclusie met betrekking tot 'uniciteit en persoonlijke toewijding': 1. Vanuit de psychologie van geloven wordt de kern van de verhouding tot Jezus gezien als een omvormende ervaring; dit sluit noodzakelijkerwijs de overtuiging in dat Jezus Gods openbaring en genade *is*, niet dat hij de *enige* is (201-2). 2. Vanuit de spanning tussen 'universaliteit en particulariteit' wordt benadrukt dat God een mysterie is dat uitstijgt boven alles wat geopenbaard wordt door welke bemiddelaar dan ook. Hoe effectiever een bijzondere bemiddelaar is, des te meer moet zijn relativiteit worden erkend. Een mysterie kan door geen enkele bemiddeling van een middelaar gevat worden. De geloofsgemeenschap wordt uitgenodigd trouw vast te houden aan haar bemiddelaar zonder hem echter tot idool te verheffen (202-3). 3. Vanuit de toewijding aan Jezus en de creatieve spanning tussen het bijzondere en het universele worden christenen aangespoord een 'belijdende benadering' (*confessional approach*) van anderen aan te nemen: Zij belijden wat in *hun* ervaring God voor *hen* gedaan heeft, zonder enige erkenning op te eisen van Jezus superioriteit of normativiteit boven andere religieuze figuren. Een 'belijdende benadering' zal zowel steunen op zekerheid als ook openlaten of iets unieks en van universele betekenis door het goddelijk mysterie geopenbaard wordt via anderen. 'Terwijl christenen moedig belijden dat God inderdaad in Jezus gedefinieerd is, zullen ze ook nederig toegeven dat God zich niet beperkt tot Jezus' (*God-defined in Jesus, not confined to Jesus*, 203-204).

### **Praxis gaat vooraf aan theorie**

In hoofdstuk 10, getiteld: *Doen gaat aan kennen vooraf. De uitdaging van interreligieuze dialoog* wordt nagegaan hoe het proces van dialoog verloopt in deze belijdende benadering. Knitter neemt hier een grondbeginsel van de bevrijdingstheologie over en ziet dialoog als hermeneutiek van de *praxis* van dialoog tussen de christelijke traditie en die van andere godsdiensten. Slechts in de dialogische praktijk kan de open theoretische vraag van Jezus' uniciteit worden verhelderd, geverifieerd of genuanceerd. Alvorens de dialoog te praktiseren, dienen alle partners enkele vooronderstellingen (houdingen of hypothesen) te delen als geworteld in ieders eigen theologie: 1. Dialoog moet steunen op persoonlijke religieuze ervaring en aanspraken op waarheid. 2. Dialoog dient gebaseerd op erkenning van mogelijke waarheid in alle religies, op grond van de hypothese dat alle godsdiensten een ge-

meenschappelijke basis en doel hebben. 3. Dialoog moet stelen op een openheid voor de mogelijkheid van echte verandering of bekering. Voor een vruchtbare dialoog is het nodig een nieuw model van waarheid te hanteren, waarin waarheid niet wordt gedefinieerd door uitsluiting maar door 'verhouding tot'. Volgens dit model zal "een unieke en absolute religie geworteld zijn... in een echte ervaring van het goddelijke. Deze ervaring dient als uitgangspunt om de angstaanjagende en fascinerende reis te ondernemen – met andere religies – naar de onuitputtelijke volheid van goddelijke waarheid" (220).

Voor de religieuze ervaring betekent dit relationele waarheidsbegrip dat wereldreligies, ondanks al hun verbazingwekkende verschillen, meer complementair dan contradictoir zijn (220). Voor missionaire activiteit betekent dit relationeel verstaan van religieuze waarheid dat het centrale doel van zending wordt verwerkelijkt, wanneer door onderling getuigen allen worden bekeerd tot een dieper begrijpen en volgen van Gods waarheid. Dit is de missionaire weg die naar een echte wereldkerk zal leiden, met inbreng van alle culturen en religies (222-3).

Voor theologie bedrijven betekent dit alles dat zowel theoretisch als praktisch theologie niet langer 'bestudeerd' of 'gedaan' kan worden vanuit slechts één religieuze traditie. 'Hedentendage kan men waarheid niet nastreven, kan men zichzelf noch de eigen religie kennen tenzij men anderen kent'. In de macro-fase van onze geschiedenis kan iedere religie slechts groeien door inter-relatie met andere religies. En in dit kader past slechts een wereldomvattende (*global*) en interreligieuze theologie. Daarvoor is een nieuw type theoloog nodig, met een multidimensioneel en cross-cultureel bewustzijn.

### **Jezus de Nazareeër**

Knitter presenteert zijn visies en conclusies niet als vaststaand maar als voorlopig; ze dienen kritisch te worden bekeken door de bredere christelijke gemeenschap (205). Ook al meent hij dat het niet nodig is om vast te blijven houden aan de 'finaliteit' en 'normativiteit' van Jezus, toch sluit hij niet bij voorbaat uit dat zo'n aanspraak waar is. Wanneer in de actuele praktijk van de dialoog de waarheid van iedere mythe of religie geëvalueerd wordt, zou het kunnen gebeuren dat zowel voor christenen, als hindoes, boeddhisten en moslims op nieuwe wijze zichtbaar wordt wat het christendom in het verleden heeft bevestigd en wat christenen vandaag ten diepste vermoeden: 'misschien zal Jezus de Nazareeër naar voren treden – zonder opgelegd te zijn – als het éénmakende symbool, de alles vervullende en normatieve uitdrukking van wat Gods bedoeling is voor de gehele geschiedenis' (231).

Bovenstaande samenvatting van het boek van Paul F. Knitter *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Orbis, Maryknoll 1985, 288 pag. \$ 14,95) werd ten behoeve van dit themanummer en de daarop aansluitende studiedag van het Missiologisch Werkverband vervaardigd door Frans J. Verstraelen.

Jan van Lin

## Christenen - andersgelovigen Knitter's aanzet tot heroriëntatie

**Hoe uniek is Jezus? Hoe is Hij uniek? Iedere christelijke theologie der godsdiensten staat voor de uitdagende opgave een antwoord te zoeken op deze vragen. Het antwoord hierop is van beslissende betekenis voor de dialoog tussen christenen en mensen met andere geloofsovertuigingen. Paul Knitter geeft aan, dat zich in de theologische bezinning op de verhouding tussen christenen en andersgelovigen ingrijpende ontwikkelingen aan het voltrekken zijn. Het heeft er volgens hem alle schijn van dat hier van een doorbraak gesproken kan worden, die zich gedragen en gelegitimeerd mag weten door de opkomst van een 'theocentrische christologie'.**

Ongetwijfeld zal deze benadering kritiek oproepen. Knitter baseert zich echter op een heroriëntatie in de christologie, die niet 'weg-gelegd', 'terzijde geschoven' kan worden door het als maar en zomaar herhalen van aloude gelovige getuigenissen over Jezus Christus. Een afwijzing van Knitter vraagt om een fundamentele weerlegging van de theologische argumenten van de 'theocentrische christologie'.

### **Kern van de zaak**

Juist omdat Knitter de theologie der godsdiensten voor de onontkoombare opgave plaatst tot een uiterst principiële discussie te komen over Jezus, over de meest wezenlijke kern van het christelijk geloof, moet hier eerst een (te) korte weergave van diens theologisch-christologische argumentatie volgen. De doorbraak, waarvoor Knitter pleit, staat of valt immers met de legitimiteit daarvan. Het Nieuwe Testament is onmiskenbaar christocentrisch georiënteerd.

Maar daarin blijft doorklinken dat de boodschap zelf van Jezus gecentreerd was op God, als zijn Vader. Een christologie die dit uit het oog verliest, loopt gevaar God te reduceren tot Jezus.

De Jezus-interpretaties van het Nieuwe Testament hebben gemeenschappelijk, dat zij alle voortkomen uit de ervaring dat in Jezus verlossing doorbreekt, openbaar wordt. Naar hun uitwerking zijn ze verschillend naargelang de religieuze en maatschappelijke context van waaruit en waarin de eerste christenen hun verstaan van en kijk op Jezus beeldend onder woorden brachten. Deze diversiteit kan niet anders dan gesauveerd worden. Nieuwtestamentische christologie bestaat niet anders dan in een telkens weer op Jezus zelf gefundeerde verscheidenheid aan christologieën. Verder is het van belang te zien dat het Jezus-verstaan van oorsprong af 'in ontwikkeling' is gebleven. Zo kwam op grond van een aanvankelijk over-

wegend functioneel, eschatologisch verstaan van Jezus als Zoon van God een incarnatorische, zelfs ontologische, proclamatie van zijn godheid in de proloog van het evangelie van Johannes tot stand. De Jezus-beelden van het Nieuwe Testament, tenslotte, zijn in hun uitwerking mede bepaald door een (impliciete) dialoog tussen de ervaring die de eerste christenen met Jezus hadden opgedaan en de religieuze, sociale, filosofische en culturele leef- en denkwereld van hun tijdgenoten.

Voor de theologie der godsdiensten liggen hierin enkele aanduidingen om tot een nadere bepaling van de uniciteit van Jezus te komen. 1) Het Nieuwe Testament is niet uit op definities over Jezus, maar geeft aan hoe zijn eerste volgelingen Hem hebben verstaan. 2) Geen van deze Jezus-interpretaties mag verabsoluteerd worden. 3) Ook tesamen vormen ze niet het laatste woord over Jezus. Het antwoord op de vraag 'Wie is Jezus' is voortdurend, en altijd weer opnieuw in de maak. 4) Zoals dat toen bij de eerste christenen het geval was, zo kunnen de volgelingen van Jezus nu ook aan een dialogale ontmoeting met hun eigen, met name ook religieus-pluriforme, context 'bouwstenen' voor een eigentijds Jezus-ontwerp ontnemen. 5) Ook deze hedendaagse ontwerpen zullen moeten aansluiten bij de theocentrische gerichtheid van Jezus en zijn boodschap.

Knitter komt op grond van dit alles tot de conclusie, dat het niet langer mogelijk is te spreken over een exclusieve of inclusieve uniciteit van Jezus, waarbij Hij dan constitutief of tenminste normatief is voor een ware Godsontmoeting. De uniciteit van Jezus moet volgens hem theocentrisch geduid worden: Hij wordt erva-

ren als een universeel relevante manifestatie van Goddelijke openbaring en heil. Maar dan gaat het om een verstaan dat niet los gezien en begrepen kan worden van wat andere mensen aan Godsmanifestaties beleefd hebben. Gerelateerd daaraan kan duidelijk worden waarin de uniciteit van Gods openbaring in Jezus gelegen is en hoe deze universeel relevant is.

### **Verstreckende gevolgen**

Het val te verwachten dat Knitter met name vanwege 'zijn' theocentrische christologie op weerstand kan rekenen. Veel christelijke theologie der godsdiensten baseert zich op de christologische uitspraken van de concilies van Nicea en Chalcedon, door de eeuwen heen overgedragen naar onze tijd, en uitgedragen over de hele wereld. Tot op de dag van vandaag is voor deze theologie daarin begin en eindpunt gelegen van iedere bezinning op de verhouding tussen christelijk geloof en andere religieuze overtuigingen. Jezus als weg, waarheid en leven, als de verzoenende bemiddelaar tussen God en mens, is in deze benadering eerste en laatste criterium voor een echt christelijke bezinning op deze verhouding. Kan aan deze benadering worden vastgehouden, indien het inzicht juist is, dat Nicea en Chalcedon weliswaar cruciale momenten betekenen in het kerkelijk verstaan van Jezus, maar niet een definitieve en ultieme Jezus-interpretatie bedoelen te geven? Indien het ontkennend antwoord van Knitter op deze vraag de toets van de H. Schrift en van de kerkelijke traditie werkelijk kan doorstaan, dan staat de theologie der godsdiensten op een keerpunt in haar geschiedenis. Dit is van dermate groot belang, dat uiterst zorgvuldig moet worden omgegaan met de

richting die Knitter wijst. De tendensen tot ontwikkelingen in de christologie zijn dermate sterk en worden zo wereldwijd aangezet, dat het niet geoorloofd lijkt ze met een emotioneel geladen geloofsgetuigenis over Jezus of met onvoldoende theologische tegenargumenten als in strijd met de H. Schrift en de kerkelijke traditie te verklaren en zo als irrelevant terzijde te schuiven. De 'opkomst' van een theocentrische christologie kan verstrekkende gevolgen hebben voor praktijk en inhoud van de dialoog tussen christenen en andersgelovigen. De perspectieven die zich hier aandienen, zijn het waard creatief op hun aanvaardbaarheid te worden getoetst. Om helder te krijgen wat hier met een en ander wordt bedoeld, kan hier gebruik worden gemaakt van een recente publikatie van Anton Wessels.

### **Jezus zien**

Dit is de titel van de studie waarin Anton Wessels nagaat hoe Jezus is overgeleverd aan andere culturen en daardoor werd ontvangen, verstaan of ook ontdekt. Hij stelt voorop dat het voor ieder (hedendaags) verstaan van Jezus van fundamenteel belang is hoe Hij in de eigen joodse context is (te) verstaan (p. 20). Wessels schetst in enkele hoofdstukken hoe Jezus wordt gezien en geïnterpreteerd door moslims, door christenen in Latijns Amerika, Afrika en Azië. En dan besluit hij deze tocht langs de verschillende beelden van Jezus – zoals hij die begon – met de vraag: 'Wie zeggen de mensen, dat de Zoon des mensen is?' (Mt. 16, 13). Het Nieuwe Testament getuigt van een Jezus bij wie God zelf in het centrum van zijn geloof stond. Het bevat verschillende Jezus-tradities, waarin 'elementen' uit een pre-christelijk verstaan van getuige en hoorder me-

de bepalend zijn voor het verstaan van de waarheid en betekenis van Jezus. 'Als dit geldt van het nieuwtestamenteisch getuigenis is het dan ook niet geoorloofd en verdedigbaar, dat de getuigen en hoorders in de verschillende andere contexten, Afrikaanse, Aziatische en Latijnsamerikaanse, mede bepalen wat de waarheid en betekenis van Jezus Christus is?' (p. 148). Joden komt in dit verband een bijzondere plaats toe. Zij kunnen christenen ervoor behoeden niet te vlug te denken dat zij Jezus al eeuwenlang volledig kennen (p. 151) en daarvan trouwe doorgevers moeten zijn.

Dat in Jezus God heilbrengend verschenen is, in Hem 'beslissend heil' ervaren wordt, kan en moet door mensenwoorden heen altijd weer opnieuw en anders vertaald en verhaald worden, maar primair vooral in een 'navolgingschristologie' door mensendaden heen worden beleefd. In dit proces kunnen voor christenen van vandaag en morgen nieuwe, eerder niet gekende verstaansinhouden inzake Jezus doorbreken (pp. 157-164). Wessels laat in zijn studie zien welke constitutieve bijdrage hieraan onder meer wordt geleverd vanuit de ontmoeting met andersgelovigen in deze religieus pluriforme wereldsamenleving.

Wat Knitter in de christologie ziet gebeuren, vindt met name in veel theologieën in Afrika, Azië en Latijns Amerika een bevestiging. Wessels onderkent dit ook en roept in feite van daaruit – evenals Knitter – fundamentele vragen op over de Jezus-interpretaties, waarvan veel theologie der godsdiensten blijft uitgaan en welke door Knitter grondig ter discussie worden gesteld. Wat moet er met deze vragen gebeuren?

### **Samen onderweg**

De richting die Knitter aangeeft om tot een doorbraak te komen in de theologie der godsdiensten ziet er uitdagend uit. De theocentrische christologie waarop hij zich baseert, lijkt valide. Wat hij aan theologische bezinning op de verhouding tussen christenen en andersgelovigen aan-draagt, biedt zoveel nieuwe per-spectieven dat het alleszins de moei-te waard is daarop grondig door te denken. Binnen Nederland bestaat het gevaar dat voor- en tegenstan-ders van Knitters' benadering te vlug hun instemming of afkeuring laten horen. Gebeurt dit, dan is er een kans te meer verloren gegaan om de ver-schillende christelijke visies op de andersgelovigen dichterbij elkaar te brengen.

Het is tijd om weg te komen uit een discussie die veel weg heeft van 'welles, nietes'. De vragen waarvoor de aanwezigheid van andersgelovi-gen in Nederland de christenen hier plaatsen, vragen om een gezamenlij-

ke aanpak. Daarbij gaat het om een voor alle christenen existentieel be-langrijke herbezinning op het hart van het christelijk geloof. Jezus staat ter discussie. Als dat zo is, dan moe-ten christenen de handen ineen slaan. Heeft de niet-normatieve theocentrische christologie zoveel recht van spreken dat daarin een keerpunt voor alle theologie der godsdiensten is gelegen? Ik wil er voor pleiten, dat precies omwille van het belang van het antwoord op deze vraag de aanhangers van de ver-schillende godsdiensttheologische richtingen in Nederland niet de deu-ren voor elkaar dicht slaan. Juist nu is het dringend noodzakelijk voor overleg met elkaar aan tafel te gaan zitten. En op de agenda staat dan centraal de vraag: 'Maar gij..., wie zegt gij dat Ik ben?' (Mt. 16,16).

*Dr. Jan van Lin is studierecretaris van de Pouse-lijke Missiewerken in Nederland en voorzitter van de Sectie Relatie Wereldgodsdiensten van de Raad van Kerken in Nederland.*

Jan Slomp

## Is Knitter's model in Nederland bruikbaar?

Toen de bekende zendingsman, Leslie Newbiggin na vele tientallen jaren afwezigheid zich in 1974 weer voorgoed in Engeland vestigde, trof hem de zijns inziens te grote schroom het evangelie aan te bevelen aan de onbekeerde mensen van Groot Brittannië. In zijn autobiografie schrijft hij dat toe aan een sterk toegenomen en verspreid gevoelen, dat het moderne wetenschappelijk wereldbeeld het blijkbaar onmogelijk maakt om in de traditionele christelijke leer te blijven geloven. Die timiditeit wordt nog versterkt door de grote aantallen hindoes, sikhs en moslims, die in de grote steden zijn komen wonen. Hij constateert, dat vele trouwe kerkmensen die hun leven lang voor de zending hebben gegeven, nauwelijks onder de indruk zijn van het feit, dat de wereld vele miljoenen mensen telt die tot bovengenoemde religies behoren.

Hij deelt de zorg van sensitieve christenen, voor het aan de oppervlakte komend racisme in onze maatschappij. Die terechte bezorgdheid kan volgens Newbiggin makkelijk leiden tot de mening dat respect voor deze minderheidsgroepen elke vorm van evangelisatie uitsluit. Maar het gaat hem te ver om zending te beschrijven als 'theologisch racisme', alsof het christelijk geloof alleen voor de blanken zou zijn. Hij deelt de mening van hen die verplicht christelijk onderwijs voor moslim en hindoe kinderen afwijzen, maar signaleert het reële gevaar dat op scholen zo kritisch over elke religie wordt gesproken, alsof het ergste wat een kind kan overkomen op school, zou zijn, dat het een toegewijd christen wordt.<sup>1)</sup>

### Vanuit de praxis

Mijn reactie op het boek van Paul

Knitter wordt bepaald door mijn werk en positie als voorlichter over de ontmoeting met anders-gelovigen in een situatie, die op veel punten vergelijkbaar is met wat Newbiggin in 1974 in Engeland aantrof. In enkele trefwoorden samengevat: toenemend secularisme, religieus pluralisme en verzwakt missionair besef. In de 'culture shock' van de terugkerende zendeling herken ik wat me zelf overkwam, toen ik in 1977 terugkwam uit Pakistan en mijn nieuwe werk begon.

De komst van zes miljoen moslims en enkele honderdduizenden hindoes en sikhs heeft de religieuze kaart van West-Europa ingrijpend veranderd. Ons theologisch denken heeft er enkele dimensies bijgekregen; naast de joodse ook de islamitische en hindoe dimensie. Zo makkelijk als het is voor de joods-christelijke dialoog belangstelling te wek-

ken, zo moeilijk is het ook die andere dimensies op de theologische agenda te krijgen. Tijdens een recent bezoek aan de Missionsakademie in Hamburg ontmoette ik een groep afgestudeerde theologen uit Göttingen, klaar om de pastorie in te trekken. Ze bleken geen enkele niet-christelijke religie te hebben bestudeerd. Ook het vak oecumene en missiologie was vacant tijdens hun studie. En dat terwijl er bijna twee miljoen moslims in Duitsland wonen! In Engeland hebben mijn collega's Christopher Lamb en Kenneth Cracknell in april 1984 aan de alarmklok getrokken met een brochure *Theology on Full Alert*<sup>2</sup>). Daarin doen ze uit de doeken, hoe het er voor staat met de aandacht voor niet-christelijke religies aan Britse opleidingen voor predikanten in alle theologische disciplines (vgl. Knitter 223-229). De uitgebreide herdruk van deze studie, die dit voorjaar uitgekomen is, is niet beperkt tot Britse ervaringen.

Toen dr. T. Michel die als islamoloog verbonden is aan het Secretariaat voor niet-Christenen te Rome, mij begin december 1984 nadrukkelijk op Paul Knitter's boek attendeerde, heb ik het opgepakt in de verwachting dat het verder zou helpen met de bezinning over de praxis waar ik zelf middenin zit. In die verwachting ben ik niet teleurgesteld. Ik stap in via hoofdstuk 10 'Doing before knowing' - Praxis gaat vooraf aan theorie. Sommige theologen, ik denk met name aan Karl Barth en Karl Rahner, hebben vanuit christelijke vooronderstellingen, niet gehinderd door feitenkennis, geschreven over andere religies. Op die manier glijdt men al gauw af van vooronderstellingen naar vooroordelen. Knitter wijst deze methode radicaal af.

### Revisie oude zendingsauto

Knitter gaat in zijn kritiek op deze positie zelfs zo ver dat hij de stelling van W.C. Smith bijvalt, dat heden ten dage niemand zichzelf en zijn eigen religie goed en diepgaand kan kennen zonder andere religies te bestuderen. Door vergelijking en dialoog wordt het inzicht in de eigen traditie gescherpt en de eigen overtuiging gelouterd en gezuiverd van onzuivere elementen. De christelijke leer van de drieëenheid heeft daarom de islamitische nadruk op goddelijke éénheid nodig. Knitter bepleit in dit verband een revisie van de oude zendingsauto. Hij spreekt van 'overhauling', een complete opknapbeurt: "Het moet in missionaire contacten met andere religies niet primair gaan om 'salvation business' - het tot christen maken om gered te worden - maar om het bevorderen van het koninkrijk van gerechtigheid en liefde. Dat koninkrijk is niet beperkt tot kerk en (westers) christendom. Om dit koninkrijk te bevorderen moeten christenen van Christus getuigen. Alle religies moeten weten van Hem, om de volle betekenis van Gods presentie te vatten." (222)

### Raad van Kerken

Op dit punt zullen we proberen een tweede verbindingslijn te trekken van Knitter's studie naar Nederland. Op 10 maart 1982 aanvaardde de Raad van Kerken het rapport *Anders geloven, samen leven I. Handreiking voor ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland*.<sup>3</sup>) In dit rapport wordt geconstateerd dat er binnen Nederland drie benaderingswijzen voorkomen. Ze beroepen zich alle drie op de Bijbel en vullen elkaar aan. Bij de afwegingen gaat het om de vraag wat men laat prevaleren. Deze drie benaderingen worden met de volgende trefwoorden getypeerd:



1) Oproep tot bekering, 2) Uitnodiging tot dialoog, 3) Samen pelgrims naar het Rijk Gods.

Met bovengenoemde nadruk van Knitter op het samen met andersgelovigen bevorderen van het koninkrijk van gerechtigheid en liefde zit hij dicht in de buurt van het derde spoor 'Samen Pelgrims naar het Rijk Gods', dat in genoemd rapport wordt uitgezet.

### Scholen

De ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland vindt vooral plaats bij het christelijk onderwijs.<sup>4)</sup> Er zitten ruim 35.000 kinderen uit moslim gezinnen op christelijke scholen. Op die scholen heeft men dankbaar gebruik gemaakt van bovengenoemd rapport. In de praktijk blijkt de voorkeur uit te gaan naar spoor 2) 'Uitnodigen tot dialoog'.

Van vele voorbeelden noem ik het project ontmoetingsonderwijs in Ede, dat door de stuurgroep Protestant Christelijk Onderwijs en Culturele Minderheden in de zomer van 1985 aan het christelijk onderwijs als model en ideeënbron is gepresenteerd. In het project realiseert men zich heel goed, dat op een school, in een leersituatie dingen mogelijk zijn die in een kerk niet kunnen en omgekeerd. De school wordt gezien en beleefd als gesteund door de kerk, maar gericht op de samenleving. Kerk en moskee geven hun eigenlijk mandaat niet uit handen aan de school. In de praktijk van de dialoog met moslims wordt telkens weer duidelijk, dat het gevaar van syncretisme – waarbij wezenlijke overtuigingen worden verdoezeld – nauwelijks aanwezig is. Van moslim zijde wordt de betekenis van Mohammed als laatste voorbeeldige profeet en bemiddelaar van de openbaring geen moment betwifteld. Het-

zelfde geldt voor de christen en zijn visie op Christus.

Voor de school lijkt voornamelijk de tweede weg de meest voor de hand liggend, omdat dialoog op basis van gelijkwaardigheid de identiteit van het anderstalige kind/ouder het beste waarborgt. Uitgaande van de doelstelling dat de school een gemeenschap is waarin de liefde tot God en de naaste centraal staat, moeten we streven naar gelijkwaardigheid. De derde weg is erg moeilijk duidelijk te maken in onze situatie, maar de gedachte daaruit van samen op weg gaan is gevoelsmatig onmisbaar, omdat daarin de ander de meeste ruimte krijgt. Je draagt je eigen geschiedenis van christen-zijn met je mee, waardoor je voornamelijk jezelf terug wilt vinden als christen. Daarom voelen sommige teamleden zich het meeste thuis tussen de tweede en derde weg.

Uit het verloop van de plenaire discussie blijkt dat woorden als 'getuigen' en 'overtuigen' steeds terugkeren. Wil je af van de zware beladenheid die deze woorden vaak krijgen, dan zul je een keuze moeten maken voor de manier van omgang. In de omgangsverheldering is steeds sprake van 'ontmoeting' op basis van gelijkwaardigheid. Die keuze is essentieel.<sup>5)</sup>

### Kernvraag

Met de door Knitter ontwikkelde visie is in de praktijk te werken, ook al houdt hij zich niet geheel aan de door hem zelf voorgestelde werkformule 'Doing before Knowing': reflectie moet gebaseerd zijn op praktijkervaring. Zijn boek is theoretisch topzwaar en geeft weinig verhalen uit de praktijk. Daarom doet het weldadig aan dat zijn visie met de nodige bescheidenheid wordt gebracht en niet als laatste definitieve waarheid wordt gepropageerd. Natuurlijk worden partners in de dialoog in verlegenheid gebracht door exclusieve, totalitaire uitspraken en aanspraken. Maar is het werkelijk nodig, zoals Knitter telkens vanuit zijn ervaring doet, het christelijk uitgangspunt bij voorbaat te verzwakken door te zeggen: Jezus is wel uniek (in relatie tot anderen), maar uiteindelijk niet nor-

matief. Is Knitter hier wel consequent? Want ook hij zet de deur op een kier naar een verrassend *eschaton* met een nogal centrale, mogelijke, rol van Christus (p. 231). Knitter moet dat wel doen, omdat hij anders in strijd komt met het getuigenis van bijvoorbeeld 1 Cor. 15:23-25, Col. 1:15 (de kosmische Christus) en Openbaring 21. Ik kan die bescheidenheid in dit verband ook best begrijpen. In het voorafgaande heeft Knitter de zwakke punten aange-toond van drie christo-centrische modellen voor het evalueren van andere religies. 1. Christus *tegenover* de religies. 2. Christus verborgen *in* de religies. 3. Christus *boven* de religies. Wie dan als vierde model komt met Christus *na* de religies, als eerste en laatste, loopt zeker gevaar de dialoog te doen stranden door een te zelfverzekerd geloof in het uiteindelijke gelijk van het christendom.

Toch geloof ik, dat dit vierde, eschatologische model bruikbaar is en dat daarbij het gesignaleerde gevaar vermeden kan worden. Het hebben of ontwikkelen van zo'n eschatologisch model is niet een uniek trekje van het christendom. Elke religie heeft zijn eschatologie.<sup>6)</sup> De waarheidsvraag kan er niet door ontlopen worden, maar als het ware voorlopig uit handen gegeven en aan God overgelaten. Dit eschatologische model is bij mijn weten voor het laatst uitgewerkt door David Brown in *All Their Splendour*.<sup>7)</sup> De titel is een verwijzing naar Openbaring 20, waar staat dat de koningen der aarde 'al hun heerlijkheid', het nieuwe Jeruzalem zullen binnendragen. Wat die *heerlijkheid (doxa)* zal zijn, staat aan God om te beoordelen. Maar bisschop Brown is al vast op zoek gegaan naar zaken, die volgens Bijbelse maatstaf ervoor in aanmerking

zouden kunnen komen. Hij doet dit als islamkenner die zich tevens grondig verdiept heeft in andere religies. In 1975 publiceerde het Theological Education Fund *A Guide to Religions* van zijn hand.

Aangezien religies bepaald niet alleen maar 'splendour' te bieden hebben, vraagt een dergelijk onderzoek zijns inziens nog veel theologisch spitwerk en gedurende vele generaties voortgezette dialoog. Op zijn voorlopige lijst staan vijf convergerende thema's: het besef van transcendentie, Gods openbaring door boeken en profeten, leefregels ontleend aan Gods woord of de natuur, gebed, devotie en meditatie als wegen van gemeenschap met die transcendentie en tenslotte wegen om het kwaad en het lijden te bestrijden en te overwinnen. 'Ik geloof', zegt Brown, 'dat het Goede Nieuws van Christus de middelen biedt waardoor de diverse religies van de mensheid met elkaar zouden kunnen worden verzoend.' In verband hiermee ziet hij twee elkaar aanvullende opdrachten voor de christenen:

1. getuigen van Gods openbaring in Christus;
2. luisteren naar wat God ons te zeggen heeft via de andere religies (Hand. 14:17). Want God heeft zich niet onbetuigd gelaten.

### **Experimenten**

Tussen die twee opdrachten kan spanning ontstaan, maar in die spanning moeten we leven. Voor een dialoog programma betekent dit mijns inziens dat we onze religieuze gemeenschappen voor elkaar moeten openen met de bedoeling verantwoordelijkheid voor elkaar te dragen en samen verantwoordelijkheid op ons te nemen voor het welzijn van de wereld.

Knitter beseft zelf heel goed dat het

vervolg op zijn boek moet worden geschreven door teams van theologen en denkers uit alle religies en wereldbeschouwingen: 'De theologische taak, speciaal vandaag, wordt uitgevoerd door individuele experts in diverse functionele specialismen. Hij zelf heeft zijn nieuwe op de praxis gebaseerde (of te baseren) theorie nog niet uitgetoetst in de dialoog met één van de grote niet-christelijke religies. Als hij het al gedaan heeft, dan vinden we hiervan geen uitvoerig verslag in dit boek. Het zou daarom jammer zijn als de indruk zou ontstaan dat zulke experimenten nog niet plaatsvinden. Met name in de dialoog met moslims is men met de praxis (zie het hierboven genoemde voorbeeld uit Ede) en de theoretische bezinning daarop, verder dan men op grond van Knitter's boek zou vermoeden. Knitter laat de mensen met functionele specialismen nog nauwelijks aan het woord. Ik noem slechts drie voorbeelden uit de wereld van de dialoog met moslims.

1. Sterk geïnspireerd door het denken van Kenneth Cragg – marginaal in Knitter's boek, maar van centrale betekenis voor de ontmoeting met moslims – ontwikkelde Ulrich Schoen werkmodellen voor dialoog met moslims op grond van interactie van praktijk en theorie in: *Das Ereignis und die Antworten*.<sup>8)</sup>

2. In de Groupe de Recherche Islamo-Chrétien studeerden moslim en christen theologen samen op onderwerpen als openbaring en seculari-

satie. Voorlopige verslagen verscheenen in *Islamochristiana* (Rome). Een eerste boek verschijnt in 1987.

3. Ds. F.N.M. Nijsen rapporteerde in dit tijdschrift over 'Omgaan met anders-gelovigen in Birmingham'<sup>9)</sup> Het door hem beschreven MUFU (= Multi-Faith Resource Unit) project beperkt zich niet tot de islam. Het zou mijns inziens een ideale praxis kunnen bieden voor het toetsen van Knitter's nieuwe model, maar dan wel met erkenning van Christus normativiteit door zijn navolgers.<sup>10)</sup>

1) Leslie Newbiggin, *Unfinished Agenda*, Wereldraad van Kerken, Geneve 1985, 243-244. Zie ook de boekbespreking p. 188 beneden.

2) Brochure Britse Raad van Kerken, april 1984, 1986<sup>2</sup>.

3) De Horstink 1982.

4) Zie hierover J. Slomp, Van Vancouver naar Amersfoort. Luisteren naar anders-gelovigen op school, in *Wereld en Zending*, 13-1, 1984, 69-73.

5) *Ontmoetingsonderwijs. Een onderwijskundige invulling van de ontmoeting tussen moslims en christenen op een protestants christelijke basisschool, Juliana van Stolbergschool, Ede*. Uitgave van het Christelijk Pedagogisch Studiecentrum, Hoevelaken 1985, 158 pag., prijs f 7,-. Het citaat staat op p. 37.

6) Zie M. Dhavamony, red., *Eschatology in Christianity and Other Religions*, besproken in *Wereld en Zending* 14-3, 1985, 276-77.

7) London, Collins, 1982. Ondertitel: World Faiths, the Way to Community.

8) Ondertitel: *Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute*, Göttingen 1984, 166 pag. besproken op p. 183 beneden.

9) *Wereld en Zending* 14-3, 1985, 249-254.

10) Zie Allan R. Brockway's recensie in *International Review of Mission*, Oct. 1985, 518-520. Verder verwijst ik naar Knitter's eigen samenvatting van zijn visie 'De katholieke godsdiensttheologie op een keerpunt' in: Het christendom tussen de grote wereldgodsdiensten, *Concilium*, 1986-1, 86-93.

*Drs. Jan Slomp is predikant in algemene dienst van de Gereformeerde Kerken in Nederland voor voorlichting over de ontmoeting met moslims in de samenleving. Van 1963-1977 was hij werkzaam in Pakistan.*

## Contra de twee kernthesen van Knitter's theologia religionum

Religieus pluralisme is geen nieuw verschijnsel in de geschiedenis. Toen Abraham, de vader der gelovigen, vertrok uit Ur der Chaldeeën, omdat hij de stem van de enige en waarachtige God had vernomen, vertrok hij uit een religieus zeer pluralistische wereld, zoals we bijvoorbeeld kunnen zien in het drie-delige meesterwerk van Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder* (1973). De God van Abraham, Isaäk en Jakob, die aan Mozes Zijn Enige Naam bekend maakte, liet op de Sinaï afkondigen: Ik ben de Here uw God, die u uit het land Egypte, uit het diensthuis, geleid heb. Gij zult geen *andere goden* voor mijn aangezicht hebben (Exodus 20:2-3).

De nieuwtestamentische gemeenten, die ontstonden rondom de belijdenis dat Jezus de enige, beslissende en definitieve Heer (*Kurios*) is, ontstonden in de religieus zeer pluralistische Grieks-Romeinse wereld, waarin duizenden goden en godinnen werden vereerd en waarin honderden geïnstitutionaliseerde cultussen bestonden. Edward Gibbon, de beroemde Engelse historicus over het Imperium Romanum, schreef in zijn *History of the decline and fall of the Roman Empire* (1766-88) de bekende woorden: 'De verschillende vormen van godsdienst, 'cultussen' die naar voren kwamen in de Romeinse wereld, werden door het volk allemaal als waar, door de wijsgeren allemaal als vals en door de magistraten allemaal als bruikbaar beschouwd en boven dat alles stond de Romeinse 'civil religion', de keizer-cultus, waaraan ieder moest meedoen.' In die door en door pluralistische wereld klonk de belijdenis: Jezus is Heer en Hij alleen is Heer (*Kurios*) en Bevrijder (*Sotèr*).

De kerken in Azië en Afrika hebben vanaf hun ontstaan geleefd in een religieus-pluralistische wereld en ze leven tot op de huidige dag in die sfeer. Het 'nieuwe' in onze tijd is slechts dat er nu religieus pluralisme bestaat in vrijwel alle delen van de wereld, ook in de westerse wereld, zoals men zich dat gedurende het concilie van Florence in 1442, of het concilie van Trente (1545-1563), of onder de Reformatoren van de 16e eeuw en zelfs nog gedurende Vaticanum I (1869-1870) nog niet had kunnen voorstellen. Het nieuwe is dus, dat ook het Westen volop leeft in de sfeer van het religieus pluralisme. Het nieuwe is bovendien, dat in en na de dékolonisatieprocessen de oude grote religieuze gemeenschappen van Azië en Afrika een nieuwe vitaliteit hebben verkregen, een renaissance beleven en zich niet alleen in hun eigen werelddelen, maar ook in het Westen op ongedachte wijze presenteren en dat dit wel zo zal blijven.

Dr. A.Th. van Leeuwen verdedigde

nog enkele decennia geleden in *Christianity in World History* (1964) de stelling dat dit religieus pluralisme en deze herleving van oude religies een tijdelijke overgangsfase zou zijn naar een alomvattend secularisatieproces, maar het religieus pluralisme blijkt een blijvend verschijnsel te zijn dat zelfs in landen als Rusland en China temidden van zeer totalitaire seculaire ideologieën met kracht zich manifesteert. Het is dan ook geen wonder dat dit feit van het religieus pluralisme steeds meer theologen, sociologen en vooral missionarissen bezighoudt. Men kan gemakkelijk een boekenkast vullen met publicaties die aan de vraag naar de relatie van evangelie en kerken en andersgelovige religieuze gemeenschappen zijn gewijd.<sup>1)</sup>

Ook binnen de rooms-katholieke theologie is grote aandacht voor deze vragen. Alom leefde reeds vóór Vaticanum II het besef dat de klassieke visies en formuleringen niet meer houdbaar waren. Het concilie van Florence had in 1442 met grote kracht alle niet-katholieken en ketteren naar de hel verwezen (Denzinger 1351): *Extra ecclesiam nulla salus* (Buiten de kerk geen heil). Hoewel Thomas van Aquino op grond van een paar bijbeteksten en een van zijn beroemde syllogismen alle niet-christenen en ketteren tot massa perditionis (massa der verworpenen) rekenende, ontwikkelde hij in *Summa Theologiae III* de idee van een *votum implicitum* of *votum ecclesiae*, een verlangen naar de ware kerk, dat nog impliciet was, maar waardoor de niet-christen of ketter tot het heil kon komen. Maar aangezien vele miljoenen geheel onkundig waren of zijn van het evangelie en dus niet van een *votum implicitum* zijn vervuld, bevredigde ook die visie niet meer en ontwikkelde Karl Rahner de idee

van het anonieme christendom. Vaticanum II ontwikkelde vele documenten waarin een nieuwe ecclesio-logie en een nieuwe visie op de niet-christelijke godsdienstige gemeenschappen wordt voorgedragen. Men denke aan *Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Nostra aetate*, *Evangelii nuntiandi* en zovele andere documenten in en na Vaticanum II en de stroom van commentaren daarop.

Temidden van die stroom van publicaties is nu het boek verschenen van de rooms-katholieke hoogleraar van de Xavier Universiteit van Cincinnati, onder de titel: *No Other Name?*. Het boek geeft een vaak briljante reeks van essays over auteurs en geschriften die over dit vraagstuk hebben gepubliceerd.<sup>2)</sup> Aan mij is gevraagd in te gaan op de kernthesen van Paul Knitter zoals die worden uiteengezet in zijn slothoofdstukken 9 en 10. Ik verwerp die thesen en zal trachten uiteen te zetten waarom in ze verwerp en tevens zal ik binnen het bestek van deze reactie kort trachten te formuleren in welke richting wij naar mijn overtuiging bezig moeten zijn in de 'theologia religionum' en welke opties wel aanvaardbaar zijn.

### De eerste these

De eerste these van Paul Knitter is, dat we de oecumenische belijdenis dat er onder de zuidelijke, noordelijke, westelijke en oostelijke hemel geen andere Naam is waardoor wij behouden worden, van een vraagteken moeten voorzien. Wij moeten van hem ophouden de *uniciteit*, de *finaliteit*, de *normativiteit* van de personen en het werk van Jezus Christus te belijden en tot uitgangspunt van onze dialogen met andersgelovigen te maken. 'Misschien', zo poneert hij, 'gaat Gods openbaring in Jezus Christus – begrensd en relatief – als alle historische verschijnselen

uit boven alles wat gevonden wordt in het collectief onbewuste van de mythen der mensheid.'(230) Misschien is de belijdenis dat er geen andere naam tot behoud gegeven is juist, maar misschien ook niet. Of die belijdenis juist is en gehandhaafd mag worden, moet het resultaat zijn van een dialoog tussen aanhangers van verschillende religies. Daarom is de titel: *No Other Name?*

Ik vind dat vraagteken en de daaraan verbonden these onwaarachtig en onbetrouwbaar. Paul Knitter functioneert in een kerk die in al haar documenten vanaf de oudste tijden tot in haar meest recente als *Gaudium et spes*, *Lumen gentium*, ook in *Nostra aetate*, *uitgaat* van de belijdenis dat de God van Abraham, Isaäk en Jakob, de God van Mozes, de God en Vader van Jezus Christus zich beslissend, definitief, normatief voor alle volken, tijden, culturen heeft geopenbaard in Jezus Christus, die was, die is en die komen zal. De Wereldraad van Kerken heeft een grondslag waarin diezelfde belijdenis als vast en zeker wordt beleden. En alle themata van de Algemene Vergadering van de Wereldraad van Kerken en van haar Commissie voor Zending en Evangelisatie zijn varianten op dat oeroude thema Jezus is de Heer, de Ene en Enige.

Als het om ideeën gaat, of concepties, of hypothesen, of theorieën, of 'relatieve verschijnselen', dan mag men altijd vraagtekens plaatsen en die inwisselen, vervangen, aanvullen, verrijken. Maar ten aanzien van de persoon van Jezus gaat het om een keuze, om ja of neen. Ten aanzien van Hem mag men vragen: zijt gij degene die komen zou, of moeten we een ander verwachten? (Matth. 11:2). Maar wie op die vraag, innerlijk overtuigd door de ontmoeting met Jezus' persoon en werk ja heeft leren

zeggen en de Petrusbelijdenis van Mattheüs 16 overneemt, moet niet in het gesprek met andersgelovigen die keuze en die belijdenis van een vraagteken voorzien. Dat is een onbetrouwbaarheid die juist door andersgelovigen wordt doorzien. Ik heb dit vaak geconstateerd als in contacten met andersgelovigen op de een of andere wijze in de geest van deze these van Paul Knitter werd gesproken. Thomas F. Stransky (c.s.p.), de bekwame vertolker van de documenten van Vaticanum II, wijst er terecht op: 1) dat men *Nostra aetate* niet moet losmaken van de andere documenten als *Lumen gentium* en *Ad gentes* en *Gaudium et spes*, en 2) dat elke christologie moet worden afgewezen die beweert dat Jezus niet de fundamentele, beslissende, onvervangbare, enige middeelaar is van onze redding, verzoening, rechtvaardiging, heiliging en finale verlossing, of die dat problematisch stelt.<sup>3)</sup>

Ook in de kring van de Wereldraad van Kerken worden thesen als de hier besprokene van Knitter afgewezen. Wijlen dr. W.A. Visser 't Hooft, de geestelijke vader van de Wereldraad, schreef ook een boek onder de titel: *No other Name* (1963), maar *zonder* vraagteken. En Leslie Newbiggin, de eerste directeur van de Commissie voor Zending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken, eindigt zijn autobiografie met de woorden:

*"Ik heb altijd het kruis van Christus gezien in al mijn werk en in al mijn contacten en ik zie dat nog zo als de enige plaats in de geschiedenis der culturen en godsdiensten waar God beslissend en finaal handelde met de mysteries van zonde en vergeving, van gebondenheid en vrijheid, van conflict en vrede, van leven en*

dood.'<sup>4)</sup>

Uitgaande van de belijdenis van de enige naam zijn dialogen met andersgelovigen zeer zinvol. Maar het camoufleren, het tussen haakjes plaatsen of problematiseren van dit uitgangspunt is oneerlijk. En daarom verwerp ik het vraagteken achter de titel van Knitters boek en iedere 'mis-siologie' die rondom dat vraagteken wordt ontwikkeld.

### De tweede these

De tweede kernthese van Paul Knitter ligt *verborgen* in de propaganda voor de trits: *van ecclesiocentriciteit naar christocentriciteit en van christocentriciteit naar theocentriciteit*. Deze these hangt samen met het feit dat Vaticanum II zich voor het eerst officieel bezighield met de evaluatie van andere godsdiensten. In de vroegere missiologische geschriften werd via de bekende 'accommodatie theorie' wel rekening gehouden met bepaalde elementen in de andere culturen, maar nog niet met de andere religies. Het meest typerende geschrift daarover was dat van pater J. Thaurin: *Die Akkommodation im Katholischen Heidenapostolat* (1927). Daarin wordt volgens het oude natuur-genade schema de mogelijkheid overwogen van de *elevatio*, de *sublimatio* van bepaalde elementen uit andere culturen – maar niet uit andere religies – tot de sfeer der genade.

In *Nostra aetate* wordt na een lange vóorgeschiedenis, waarin vooral Karl Rahner en zijn leerlingen een belangrijke rol speelden met hun beschouwingen over anoniem Christendom, voor het eerst *ex officio* aandacht geschonken aan de andere geïnstitutionaliseerde godsdiensten. De tekst van *Nostra aetate* spreekt van 'elementen', 'waarden', 'lichtstralen' in een aantal met name genoemde

klassieke geïnstitutionaliseerde godsdiensten, waarvoor respect moet worden getoond en waaraan ook een positieve betekenis in verband met het heil moet worden toegekend. Hoewel de tekst van 'Nostra aetate' zich niet *expliciet* uitspreekt over de vraag of deze godsdiensten heilbrengende geldingskracht hebben en als werkelijke wegen tot heil, als incomplete heils- of verlossingswegen moeten worden erkend, kan men zulke beweringen daarin *impliciet* wel vinden. De vraag of het heil onafhankelijk van de godsdiensten die men aanhangt, wordt verworven, dan wel of de godsdiensten en hun instituties daarin zelf een bemiddelende rol vervullen, wordt in *Nostra aetate* nog niet duidelijk beantwoord, omdat daarover nog meningsverschillen waren. Een antwoord werd in de tekst van *Nostra aetate* omzeild. Er is echter wel de tendens om de met name genoemde geïnstitutionaliseerde grote wereldgodsdiensten in 'Gods heilsplan' te situeren.

Sindsdien zijn velen veel verder gegaan dan *Nostra aetate* en kan men een hele reeks van missiologen noemen die de andere godsdiensten als incomplete wegen der verlossing beschouwen, die gecompleteerd moeten worden binnen de ecclesia catholica. Eerst scheen het, dat Raymond Panikkar daarin het verst ging, maar nu gaat Paul Knitter nog veel verder dan Panikkar. De bedoeling van zijn trits is deze: Vroeger hebben we alleen de rooms-katholieke kerk als enig heils-instituut gezien. Toen hebben we Jezus Christus als enige middelaar Gods aan de mensen verkondigd. Nu moeten we leren theocentrisch te denken en te handelen. En als we niet langer de kerk of Jezus Christus zo centraal stellen, dan mogen we de rooms-katholieke kerk als

compleet sacrament en instrument van het heil zien, maar de andere godsdiensten in hun geïnstitutionaliseerde vorm zijn dan *naast* de r.k. kerk incomplete heilsinstituten onder God. De oude natuur-genade leer keert zo in nieuwe vorm terug. *Gratia non tollit, sed perficit naturam*, de genade heft de natuur niet op, maar vervolmaakt de natuur. De genade die de kerk bemiddelt in haar institutionaire vorm en haar sacramenten heft de andere verlossingswegen en heilsmiddelen niet op, maar compleeteert die.

Daarom eindigt dit boek ook met de oproep de missionaire activiteiten te staken, om alleen te luisteren naar elkaar, elkaar wederzijds te verrijken, samen te groeien en samen zich in te zetten voor het welzijn der mensheid. 'Als dat gedaan wordt, wordt de centrale hoop en het eigenlijke doel van alle religies verwerkelijkt. Allah zal gekend en geprezen worden, Lord Krishna zal handelen in de wereld, de boeddhistische *bodhi* (verlichting) zal worden verdiept en Gods Koninkrijk zal worden verstaan en bevorderd.' (231) Met een blik op dit soort religieuze picknick, waarin alle deelnemers hun eigen brood meenemen; met deze visie op een soort religieus luchtkasteel eindigt het boek van Paul Knitter. In dat huis zijn vele woningen, namelijk voor alle grote religies. Maar het is niet dat Vaderhuis waarin de genade van onze Here Jezus Christus en de liefde van de Vader en de gemeenschap van die Geest die de Heilige wordt genoemd, de verloren zonen en dochters uit alle volken omhelst en vervult van *hymnus et fletus*, gezang en tranen van berouw.

Ik wijs dit specimen van theologia religionum van Paul Knitter af. Niet omdat er geen behoefte is aan ont-

wikkelingen in de theologia religionum, maar omdat zijn theologische adviezen ons op een verkeerd spoor zetten. Aangezien ik er een hekel aan heb slechts negatief te reageren, volgen hier enkele opmerkingen over de richting waarin de theologia religionum dan *wel* moet worden ontwikkeld.

### **Naar een trinitarische theologia religionum**

De beide thesen van Paul Knitter waarin de Christus-belijdenis van een voorlopig vraagteken wordt voorzien en de leus wordt aangeheven dat we van een christocentrische theologie moeten naar een theocentrische theologie, doen denken aan bepaalde theologische ontwerpen die hebben geleid tot de 'Unitarian-society' en zelfs tot de stellingen der anti-trinitariërs. De theologische ontwerpen in de huidige theologia religionum zijn vol van unitarische tendenzen (bijvoorbeeld bij Cantwell Smith en diens volgelingen). Het is nodig hier tegen te waarschuwen. We hebben geen behoefte aan een unitarische, maar aan een *trinitarische* theologie en missiologie.

Ik heb in mijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* (1975) in hoofdstuk 13 gepoogd enkele grondlijnen van zo'n trinitarische theologia religionum aan te geven en ik heb dat niet als solist gedaan. De belangrijkste documenten van Vaticanum II (*Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, e.a.) zijn duidelijk trinitarisch van opzet. De grondslag van de Wereldraad van Kerken is een zeer uitgesproken trinitarische grondslag. Toen Lesslie Newbigin directeur werd van de Commissie voor Zending en Evangelisatie van de Wereldraad was een van zijn eerste publikaties *The relevance of the trinitarian doctrine for today's mission* (1962),



de relevantie van het trinitarische dogma voor de zending in deze tijd. Een twintig jaar later werkte hij deze trinitarische opzet uitvoerig uit in zijn missiologie, die onder de titel *The open secret* verscheen. Dr. W.A. Visser 't Hooft ontwikkelde in zijn boek *No other Name* een visie waarin het christocentrisch universalisme centraal stond. En in zijn artikel 'Pluralismus, Versuchung und Chance', dat in verschillende talen verscheen, zag hij het religieus pluralisme enerzijds als een verzoeking om de belijdenis 'No other Name' te verloochenen en anderzijds als een kans om vanuit een trinitarische visie te zoeken en te tasten naar het werken Gods in de wereld der mensen. Jürgen Moltmann heeft ons zeer geholpen door in zijn nieuwste boeken over de schepping en over 'Trinität und Reich Gottes' en in zijn discussie met Pinchas Lapide: *Jüdischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre* (1982<sup>2</sup>) veel bij te dragen tot een trinitarische theologie en missiologie.

Als wij nadenken over *God de Vader*, de Schepper, en het religieuze leven, dan moet worden beleden dat er een scheppingsopenbaring is en dat God niet alleen bezig is midden in de natuur en de geschiedenis, maar dat Hij als schepper een geschiedenis heeft met elk mens. In het labyrint der religies voltrekt zich het drama van de God-ontvluchtende mens en van de mens-zoekende God, zoals het in de gelijkenis van de vader en zijn beide verloren zonen wordt uitgebeeld (Lucas 15). Van God de Vader, de Schepper, zingt de hymne van een 'love that will not let me go'.

### **Christus Prolongatus**

Als wij belijden dat God de God van Abraham, Izaäk en Jakob, van Mozes en de profeten in Jezus Christus,

waarachtig God en waarachtig mens, de wereld met zichzelf verzoend heeft (2 Kor. 5), dan moeten wij over de reikwijdte van dat verzoenend handelen niet gering denken. Hij is niet alleen gestorven voor onze zonden, maar voor die van de gehele kosmos (1 Joh. 2:2). Niet alleen van de Vader, maar ook van de Zoon geldt het woord van Jezus: 'Mijn vader werkt tot nu toe en ik werk ook.' Theologia religionum onder *christologisch* aspect betekent speuren naar het werk van *Christus Prolongatus*. De Handen van *Christus Prolongatus* zijn verzoenend uitgestrekt naar mensen uit alle volkeren en culturen en temidden van alle religies. Hij is de middelaar tussen God en mensen; en ook tussen Noord en Zuid, Oost en West, door wiens kruis de muren tussen rassen en culturen zijn afgebroken. En als wij letten op het werken van de Heilige Geest in de culturen en in de wereld der religies, dan mogen wij speuren naar het werk van de Heilige Geest, die de Geest van de Vader en de Zoon is binnen en ook ver buiten de muren der kerken en der religieuze gemeenschappen. In de reformatorische theologie hebben wij te lang en te veel de nadruk gelegd op de samenhang van Woord en Geest en altijd geaccentueerd dat de Geest werkt waar het Woord aanwezig is, of aan het Woord voorafgegaan is. Zowel de bijbel als de ervaring temidden van andere religieuze gemeenschappen leren ons echter dat het ook vaak omgekeerd is en dat overal in de wereld de werkzaamheid van de Heilige Geest reeds aanwezig is waar het Woord nog niet geklonken heeft.

Max Warren, die een van de meest ervaren mensen was in het contact met mensen in alle zes werelddelen, pleitte daarom vaak voor een *theolo-*

gy of attention. Hij vroeg herhaaldelijk, ook in zijn beroemde autobiografie, om nederige en eerbiedige aandacht voor het werken van de Heilige Geest onder mensen die leven te midden van andere religies en in de ontwikkelingen in die godsdiensten.

In bepaalde protestantse kringen bestaat de neiging alle niet-christenen te rekenen tot de *massa perditionis*, de massa der verworpenen, op dezelfde wijze als de rooms-katholieke kerk dat in de Middeleeuwen deed bij monde van Thomas van Aquino en het concilie van Florence. In de benadering van mensen van andere religies is er dan vaak wat dr. David Bosch noemde een 'apocalyptisch terrorisme' dat dreigt met hel en verdoemenis. Ik denk dat die visie en die methode door en door in strijd is met wat het evangelie ons van God vertelt. Ik kan en wil niet geloven dat al die miljoenen die leefden vóór de komst van Christus, of die leefden en stierven vóór het evangelie hen bereikte, getroffen worden door het eeuwige oordeel Gods. Ik geloof dat de actieradius van de Heilige Geest wereldwijd is.

### Heilige Geest

Maar waar zijn de morsetekens van de Heilige Geest te horen en te zien? In de grote geïnstitutionaliseerde religieuze systemen der zelfverlossing, zoals we die vinden in de grote wereldreligies en ook in de opkomende 'nieuwe religies', die we nu in het Oosten en het Westen als paddestoelen uit de grond zien rijzen? Zijn die systemen en instituties als zodanig heilsmiddelen, wegen der verlossing, incomplete mediators van Gods handelen? Ik geloof daar niets van. Ik denk dat de Heilige Geest daar aan het werk is waar mensen binnen en buiten die systemen en

gemeenschappen beginnen te *twijfelen* aan die bolwerken van hun religieuze prestaties, daar waar mensen geen fiducia meer hebben in de mythische gestalten of de zelfbenoemde verlossers, daar waar te midden van de meest sublieme religieuze of seculaire systemen de armoede van geest zich manifesteert en aanklopt, daar waar waarachtig schuldbesef begint te kreunen op de bodem der harten, daar waar de honger en dorst naar Gods gerechtigheid mensen vervult. Lesslie Newbigin eindigt een essay over de theologia religionum met deze woorden:

*'Als wij belijden (met de Algemene Vergadering van de Wereldraad van Kerken van Vancouver) dat Jezus het leven van de wereld is, dan identificeren wij Hem met niets dat in de wereld zich op de weg des doods bevindt - of het nu religieus is of seculair. We zeggen dat Hij en Hij alleen de bron van het leven der wereld is, de bron ook van die honger en dorst die alleen verzadigd kan worden door Hem als Heer en Redder. Als wij vragen hoe Hij aanwezig is buiten de kring dergenen die Hem hebben aanvaard, dan is een deel van het antwoord dat Hij aanwezig is in dat geloof - religieus of seculair - dat openstaat voor een realiteit die al het andere te boven gaat. Zoals fysieke honger een teken van leven is, zo is dat hongeren en dorsten waarvan hier sprake was een teken van de aanwezigheid van Hem die het leven van de wereld is.'*<sup>5)</sup>

Zoals Lesslie Newbigin hier in feite het woord en de belofte uit de bergrede, dat de hongeren en dorstigen naar gerechtigheid verzadigd zullen worden *door Jezus Christus en zijn Geest* interpreteert, zo kan men in de theologia religionum universele betekenis toekennen aan alle zalig-

sprekingen van Jezus. Zalig zijn binnen en buiten de religies de armen van geest, de bedelaars naar genade, want hunner is het Koninkrijk Gods. En de enige die de *thesaurus*, de schatten van het Rijk uitdeelt, is Jezus en Zijn Geest en wij mogen mensen op die thesaurus, die in Zijn handen is, wijzen.

Juist als wij geloven dat de Vader en de Zoon en de Heilige Geest werkzaam zijn in de wereld en in mensenharten en dat deze trinitarische God een 'affaire' heeft met ieder mens, zullen we worden vervuld van dat elan en die spirit die nodig zijn voor de dienst der verzoening waarvan Paulus spreekt in 2 Kor. 5: die dienst waarin wij ieder, van welke religie ook, vragen 'alsof God door ons bad: Laat u met God verzoenen', want het is niet een vraag, maar het is vast en zeker dat 'God Hem die geen zonde gekend heeft voor ons tot zonde gemaakt heeft, opdat wij zouden worden gerechtigheid Gods in Hem'. Wij hebben behoefte aan een trinitarische theologia religionum. We moeten niet *terugschakelen* van een christocentrische theologie en missiologie naar een theocentrische missiologie, maar we moeten juist *overschakelen* naar een trinitarische theologie, die aandacht heeft voor het werk van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest. Karl Barth zei aan het eind van zijn leven dat als hij

nog eens zou moeten beginnen met de opbouw van een theologie hij meer aandacht zou schenken aan het werk van de Heilige Geest. Hij gaf toe wat christomonistisch te zijn geweest en hij besepte dat een voluit trinitarische theologie juist nu nodig is ten behoeve van de theologia religionum. Ik denk dat hij gelijk had. Een *doorbraak* in de theologia religionum zie ik niet in een theologie die de naam van Jezus Christus van een vraagteken voorziet, maar in een voluit trinitarische theologia religionum, die uitgaat van het werk van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Dat heeft consequenties voor de *missionaire dialoog*.<sup>6)</sup>

1) Een samenvatting van al die literatuur is te vinden in: Owen C. Thomas. *Attitudes toward other religions*, met een inleiding van de beroemde godsdienstsocioloog Martin E. Marty, waarin vrijwel alle auteurs worden besproken die ook in het boek van Paul Knitter de revue passerden. S.C.M. Press, London 1969.

2) Het boek is blijkens de mededeling van de auteur bedoeld als handboek over de theologia religionum (p. XV).

3) in: *International Bulletin of Missionary Research*, October 1985.

4) *Unfinished agenda*. Geneva 1985, p. 254, zie ook de bespreking p. 188 beneden.

5) 'Christ and the world of religions', in: *Reformed Review*, Spring 1985, Vol. 37, no. 3.

6) Voor de uitwerking zie mijn *Inleiding in de nieuwe zendingswetenschap*, Kampen 1975, 2e druk 1985, 488-494.

*Dr. J. Verkuyl is emeritus-hoogleraar missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Van 1939-1963 was hij werkzaam in Indonesië.*

# Het beeld en de beelddragere van God

## Een beschouwing bij en voorbij Knitter

In een twintig jaar geleden verschenen artikel van Paul Knitter merkte deze op dat een 'volledig uitgewerkte en overtuigende theologie der godsdiensten nog ontbreekt, zowel bij katholieke als protestantse theologen.'<sup>1)</sup> In zijn recente wek *No other name?* (1985) kan hij een indrukwekkend overzicht geven van een toenevend aantal theologen die zich systematisch met de andere religies bezig houden. Deze godsdiensten zijn immers een levende en dynamische realiteit. De meeste zijn sinds 1980 sneller gegroeid dan het christendom: de islam met 16%, het hindoeïsme met 13%, het boeddhisme met 10% en het christendom met 9%.<sup>2)</sup> Terwijl sommige christenen die snelle groei ervaren als een bedreiging, zien Knitter en anderen er een creatieve uitdaging in voor een herbezinning op de onderlinge relaties van het christendom met andere religies.

Knitter en de zijnen zien een dwingende reden tot herbezinning in een nieuw 'historisch bewustzijn' van de betrekkelijkheid van alle culturen en historische verworvenheden, een nieuw besef van religieus pluralisme en vooral de noodzaak een nieuwe vorm van eenheid onder de volken te vinden. Het is een verbreding van 'horizon' (Gadamer), de 'tekstuur' (Panikkar) van telkens nieuwe menselijke ervaringen en inzichten welke een rol spelen in een nieuwe theologische plaatsbepaling van Jezus en het christendom in het religieuze universum (172-3):

Gevoelig voor de 'tekenen des tijds' werken Knitter en anderen aan een 'theocentrisch model' en een 'theocentrische christologie' om een authentieke dialoog mogelijk te maken. Het 'theocentrisch model' dat men voorstaat, houdt wel vast aan Jezus

als uniek, maar niet noodzakelijkerwijs ook als exclusief en normatief. Het is van belang hierbij te constateren dat dit model niet pragmatisch of opportunistisch wil zijn om de dialoog te vergemakkelijken. Knitter is van mening dat een 'theocentrische christologie' in overeenstemming te brengen is met de nieuwtestamentische verkondiging van Jezus (tekst en kontekst) voor onze tijd (tekstuur). Tot nu toe meestal exclusivistisch opgevatte teksten zoals: 'er is geen andere naam waarin wij gered moeten worden' (Hand. 4:12), Jezus als 'de zoon van God' (Mt. 16:16, enz.) en als 'de ene middelaar tussen God en mensheid' (1 Tim. 2:5) worden als 'belijdende' en niet als filosofische teksten uitgelegd. Volgens Knitter kunnen deze teksten niet gebruikt worden om andere godsdiensten te evalueren. Ze bevestigen niet exclu-

siviteit, maar onderstrepen de betrouwbaarheid en het belang van Jezus' rol als instrument van God. In deze (her)interpretatie van christologisch taalgebruik betekent Jezus als de 'ene en enige' middelaar: 'ik ben u volledig toegewijd', echter niet: 'niemand anders is toewijding waardig'. Vanzelfsprekend biedt zo'n niet-exclusieve interpretatie een acceptabeler uitgangspunt voor een dialoog met anders-gelovigen - gelijkelijk toegewijd aan hun 'verlossers', dan een klassiek-exclusivistische interpretatie (184-186).

Alvorens mijn visie te geven hecht ik eraan het volgende over Knitter te zeggen. Door relevante vragen te stellen in het kader van een scherp hedendaags bewustzijn van religieus pluralisme toont Knitter zich een eigentijds theoloog. Want 'zich opsluiten in een vastgelegde geloofsschat (*depositum fidei*) zou wel eens afgodisch kunnen zijn en de roep van het verleden tot bekering en actie in het heden kunnen blokkeren' (173). Door aansluiting te zoeken bij het Nieuwtestamenteisch getuigenis over Jezus en dit te plaatsen in de hedendaagse tekstuur van de teksten wil hij ook een *bijbelse* theoloog zijn. Door zijn bereidheid zich onder kritiek van de bredere christelijke gemeenschap te stellen (205) streeft Knitter ernaar niet als een eenzame theologische voortrekker los van ieder kerkelijk verband, maar als *katholiek* theoloog beschouwd te worden.

### **Mensen: beeldragers van God**

Het geheim van de mens, dat voortkomt uit zijn schepsel-zijn, hebben alle mensen van alle tijden en religies met elkaar gemeen. Een hiermee corresponderende theocentrische antropologie ontbreekt bij Knitter, maar is mijns inziens het uitgangs-

punt van een adequate theologie van de godsdiensten. Volgens de Joods-christelijke geloofsvisie is de mens, zijn alle mensen 'beeldragers van God' (Gen. 1:26; Wijsheid 2:32). Dit diepste geheim van beeld Gods te zijn neemt niet weg dat alles wat de mens doet of zegt met betrekking tot openbaring en heil het karakter van voorlopigheid heeft. De mens met al zijn streven is altijd zo tijdelijk-historisch bepaald dat hij nooit bezitter van de waarheid kan worden. Want 'want verborgen is gaat Jahweh onze God aan, maar wat geopenbaard is gaat voor altijd ons en onze kinderen aan' (Dt. 29:29).

Omdat de openbaringsgeschriften in menselijke taal vervat zijn, is het proces van uitleg nooit afgesloten. Wie meent alles over God te kunnen vatten in menselijke woorden maakt hem tot een afgod. Alles wat van God krachtens diens openbaringswoord gezegd kan worden, moet weer in het zwijgend luisteren worden teruggenomen. Door het zwijgen binnen te gaan erkent de mens dat hij uit zichzelf nooit het laatste woord spreekt, noch ook iets definitiefs kan afsluiten of verhelderen: 'De hele aarde zwijge voor de aanwezigheid van God' (Zach. 2:17; Hab. 2:20). Vanwege deze antropologische werkelijkheid is geen enkele religie bevoegd een andere religie met een aanspraak van absoluutheid tegemoet te treden. Alle religies gedragen door mensen als beeldragers van God bevinden zich binnen de onafgesloten pelgrimstocht van de mensheid naar God.<sup>3)</sup>

### **Jezus Christus: het beeld van God**

Het is een ongekende aanmatiging om een universele, voor alle mensen en tijden geldende, heilsboodschap toe te kennen aan de mens Jezus, geboren in de eerste eeuw van onze

jaartelling, *tenzij* hij *de* zoon van God is. Niemand tekent bezwaar aan wanneer hij profeet of religieuze hervormer wordt genoemd; met de benaming *de* Zoon van God is het anders. Toch claimt de christelijke traditie voor Jezus van Nazareth een absoluut karakter. Immers in hem kwam het Absolute, God zelf aanwezig. Vandaar dat dit moment van de incarnatie in het verleden de 'volheid der tijden' wordt genoemd (Gal. 4:4). In Jezus vond een 'irruptie van het Transcendente' plaats. De mens Jezus was dan ook op heel unieke wijze het beeld van God.<sup>4)</sup>

We gaan niet met Knitter mee wanneer hij veronderstelt 'dat er andere incarnaties kunnen zijn, individuen die dezelfde volheid van God-menselijke eenheid bereiken of verkregen als in Jezus werd verworven' (191). Er bestaan tussen Jezus Christus en andere historisch verifieerbare grote stichters van andere religies dramatische verschillen: menselijke factoren die de macht en invloed van die stichters – tenminste gedeeltelijk – verklaren, waren in het leven van Jezus afwezig. In tegenstelling tot andere godsdiensten blijft het historisch een raadsel hoe een wereld-omvormende godsdienst kon ontstaan na Jezus' schandelijke kruisdood, *tenzij* men aanneemt dat hij van de doden opstond. Ook identificeren andere religies goddelijke waarheid en geestelijke groei niet met de historische persoon van hun stichters als het christendom doet: Mohammed ontving en verkondigde de waarheid voor zijn volgelingen, Jezus *is* de waarheid; Boeddha en andere Oosterse wijzen laten de weg zien, Jezus *is* de weg, de waarheid en het leven.<sup>5)</sup>

In tegenstelling tot Knitter willen we eraan vasthouden dat in Jezus van

Nazareth God zich definitief en ook normatief heeft geopenbaard. Maar meteen moet worden toegevoegd dat degene die zich openbaart niet volledig te vatten is. 'De openbaring van God in Jezus zal slechts voltooid zijn als er geen tijd meer bestaat, als de hoop op de wederkomende Heer die verworteld is in de reeds gekomen Verlosser vervuld zal zijn.'<sup>6)</sup> Het christelijke openbaringsgeloof wordt eveneens gekenmerkt door voorlopigheid welke gegeven is met de tijdelijk-historische bestaanswijze van de mens.

### **Aardse voorlopigheid**

Door de menswording van God heeft diens onzegbaar Woord in het gelaat van de mens Jezus een naam gekregen en is daardoor zegbaar geworden. De onvergelykbaarheid van God is daarmee niet opgeheven, want de naam verleend aan Jezus Christus is boven alle namen (Fil. 2:9-11). Evenmin wordt de sterfelijkheid van de mens weggenomen, zijn tranen nog niet gedroogd, de moeilijkheden van het leven nog niet opgelost, de macht van het kwaad niet uitgeschakeld. Het menselijk bestaan is ook in het licht van de messiaanse hoop van de opgestane Heer voorlopig en onaf. Christenen en het christendom delen in dezelfde onaffe 'condition humaine' van andere religieuze mensen en religies. In het hier en nu kunnen ze niets exclusiefs laten zien, want zij zijn gered in hoop (Rom. 8:24). Het juk der vergankelijkheid dat op alle mensen drukt, zal pas door een toekomstig ingrijpen van God gebroken worden (Rom. 8:22).<sup>7)</sup>

Jezus Christus als het absolute en normatieve beeld van God erkennen betekent niet dat christenen zich superieur wanen zoals Knitter suggereert (203); 'superioriteit' is geen be-

grips-categorie passend bij de 'lijdende Knecht van Jahweh', noch van diens volgelingen. Het houdt wel in dat voor alle beeld dragers van God er een toekomst van bevrijding en voltooiing zal zijn, en dat we voor de tijd van onze aardse voorlopigheid in Jezus een model van leven mogen zien en volgen dat die toekomst anticipeert. Maar voor alle religieuze mensen en religies inclusief het christendom geldt 'dat nog niet geopenbaard is wat we zullen zijn' (1 Joh. 3:2).

### **Vertekende normativiteit**

Of andersgelovigen Jezus als model voor hun leven kunnen (h)erkennen, hangt voor een groot deel af van de mensen die zich naar hem noemen: de christenen. We beseffen steeds meer dat wij, christenen, vaak een karikatuur van zijn beeld gemaakt hebben en zijn model omgevormd hebben naar ons eigen beeld, getekend door macht, prestige, bezit. Wij zijn Jezus niet gevolgd in de nieuwe kwaliteit van het leven dat hij aanbiedt en dat bestaat in een omkering van heersende waarden naar dienstvaardigheid, het tot hun recht laten komen van anderen, een bereidheid tot delen van al het goede, en meeleven in barmhartigheid, gerechtigheid en liefde.

Wij, westerse christenen, hebben Jezus Christus vaak opgesloten in onze rationalistische, individualistische, moralistische en mono-culturele denk- en belevingswereld en hebben dit vertekend beeld van hem tot norm verheven en overgeleverd.<sup>8)</sup> In tegenstelling tot Knitter (165) meen ik, dat het cultureel imperialisme van het Westen niet bevorderd is door een absoluut-normatieve christologie maar doordat wij een Christus gepresenteerd hebben volgens ons beeld en gelijkenis.

### **Naar een transcendent antropologisch model?**

Knitter stelt vast dat er in onze eeuw in het christelijk bewustzijn een evolutie heeft plaatsgevonden van ecclesiocentrisme naar christocentrisme en vervolgens naar theocentrisme. In de laatst aangegeven wisseling plaatst hij zijn theocentrische christologie en theocentrische methode voor interreligieuze dialoog (166-167).

Ik zou willen voorstellen in de evolutie een stap verder te gaan door na te gaan of een antropologisch model niet een beter model is voor interreligieuze dialoog en actie, omdat het uitgangs- en oriëntatiepunt hiervan algemeen is. Alle religies zijn immers uiteindelijk betrokken op het interpreteren en beleven van het menszijn in zijn oorsprong, betekenis en doel. Iedere religie, stichter of volgelinge die ertoe bijdraagt de mens meer mens te laten worden door een zinvolle plaatsbepaling en levenswijze, bevindt zich op de weg van heil. In Joods-christelijk perspectief is de *anthropos* (mens) geschapen naar Gods beeld en is de weg van de mensheid in Gods goede schepping fundamenteel gericht op verlossing, bevrijding en voltooiing. Voor het christelijk geloof is die weg principieel door Jezus Christus voor alle mensen reeds afgelegd. Hij is de weg, die echter in de voorlopigheid van de aardse pelgrimstocht slechts kan worden afgelegd in hoop. Concentratie op het transcendente geheim van de mens en op de bijdrage van iedere religie aan groei in menselijkheid, aan het vormgeven van het beeldzijn van God in relatie tot alle dimensies van het menselijk bestaan, lijkt me de beste ingang en tevens meest relevante agenda voor een hedendaagse interreligieuze dialoog.<sup>9)</sup>

Voor christenen is Jezus Christus als het 'concreet universele' (Nicolaas van Cusa) de norm die het beeld van God in iedere mens heeft gered van de ondergang en die richting geeft aan het concreet vorm geven aan dat beeld. Omdat christenen aan dit alles deel hebben in voorlopigheid en door zondige verblinding ingeperkt worden, zal de dialoog over de interpretatie en de beleving van het menselijk mysterie door andersgelovigen heel wat te voorschijn kunnen brengen tot hun heil. Christenen mogen zich daar dankbaar voor openstellen en er een weerspiegeling van het ge-laat van Christus en van diens Geest in onderkennen.

Daarom, wat Knitter openlaat als een mogelijkheid zou ik willen beamen als Gods nadrukkelijke bedoeling: Jezus de Nazareeër is het effectieve één-makende symbool, de alles-vervullende en normatieve uitdrukking van wat God voor de hele geschiedenis heeft bedoeld (231).

1. Paul Knitter, Supernatural revelation in the non-christian religions?, in: *Verbum* 7 (1965), 3, 239.

2. Deze gegevens zijn verstrekt door David B. Barrett, auteur van de *World Christian Encyclo-*

*pedia*, aangehaald in *Trouw*, 7 maart 1986.

3. Zie Walter Strolz, *Heilswege der Weltreligionen* (Band 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam), Freiburg 1984, vooral hoofdstuk 9 met secties over 'Menschsein als Geheimnis', en 'Begegnung der Religionen am Tisch des Schweigens'.

4. I. de la Potterie, Jésus Christ, plénitude de la vérité, lumière du monde et sommet de la révélation d'après saint Jean, in: *Studia Missionalia*, Vol. 33, 1984, 321-324 (Unicité de l'Incarnation et présence universelle du Christ).

5. Zie hierover Gerald O'Collins, The Founder of Christianity, in: *Studia Missionalia*, Vol. 33, 1984, 400-402. O'Collins steunt hierbij op H. Küng en James MacKey. Bij Knitter ontbreekt een godsdienstwetenschappelijk en theologisch analyserende en evaluerende vergelijking van Jezus met de andere grote stichters van wereldgodsdiensten.

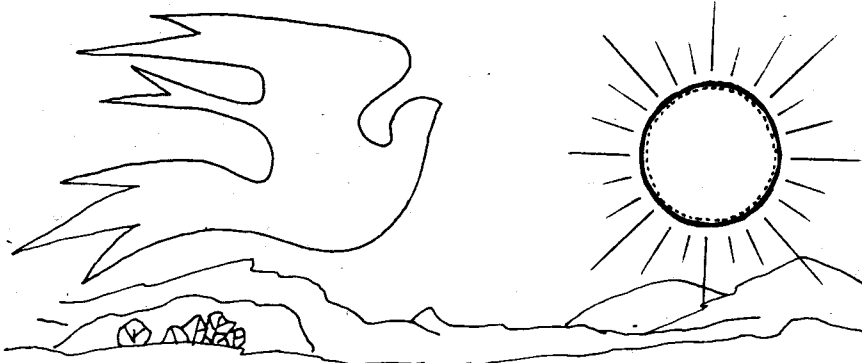
6. Strolz, *op.cit.*, 57.

7. Cf. Strolz, *ibid.* 184.

8. Zie over de dubbele betekenis van het overleveren van Jezus - overdragen en/of verraden: Anton Wessels, *Jezus zien. Hoe Jezus is overgeleverd in andere culturen*. Baarn 1986, 17-20.

9. M.M. Thomas heeft in zijn *Man and the Universe of Faiths*, Bangalore-Madras 1975 voor dit antropocentrisch model gekozen: 'My choice of the title underlines my conviction that the common humanity and the self-transcendence within it, more especially the common response to the problems of humanisation of existence in the modern world, rather than any common religiosity, or common sense of the Divine, is the most fruitful point of entry for a meeting of faiths at spiritual depth in our time' (vi).

*Dr. Frans J. Verstraelen studeerde missiologie en godsdienstwetenschap (Rome, Leuven, Accra). Hij is verbonden aan de afdeling missiologie van het IIMO in Leiden en algemeen secretaris van de International Association for Mission Studies.*





Stanley J. Samartha

## De Jordaan oversteken Naar een christelijke theologie der religies

**Een christelijke theologie der religies is een poging om Gods relatie tot andere religieuze tradities te verstaan op basis van de leidraad door God gegeven in Jezus Christus. Hindoes, boeddhisten, joden, moslims en anderen hebben een eigen theologie der religies op basis van gegevens uit hun religieuze tradities. In een multi-religieuze wereld moet men er niet vanuit gaan dat er slechts een *christelijke* theologie der religies kan bestaan. Dat zou van aanmatiging getuigen.**

Alle theologieën hebben politieke gevolgen. Politieke veranderingen beïnvloeden vaak de theologische houdingen van een bepaalde religieuze groep tegenover andere groepen in de bredere samenleving. Of het nu gaat om een theologie van bevrijding, van het feminisme of van religies, het zou gevaarlijk zijn om de invloed van openlijke of verborgen ideologische factoren over het hoofd te zien. Het is veelbetekenend dat slechts na beëindiging van de Tweede Wereldoorlog (1945), toen het kolonialisme werd ontmanteld en nieuwe naties het schouwtoneel van de geschiedenis betraden die hun identiteit door middel van hun eigen religies en culturen lieten gelden, het Vaticaan (1964) en de Wereldraad van Kerken (1971) met iets meer positieve verklaringen over mensen van andere geloven voor de dag kwamen. Zelfs tot de dag van vandaag bestaat er heel wat aarzeling om een meer open en genereuze houding aan te nemen. Misschien wordt de onaangepastheid van een zuiver rationele of stellerwijs gebrachte theologie nergens meer duidelijk dan in het zoeken naar een nieuwe theo-

logie der religies. Zonder relaties met *mensen* van andere geloven aan te gaan is een discussie over theologische *stellingen* nutteloos en uit den boze. De meeste christelijke theologen die bereid zijn over theologische *ideeën* te discussiëren, zijn nergens als het gaat over het delen van religieus *leven* dat elementen bevat zoals gebed en eredienst, riten en symbolen, muziek en poëzie, mystieke ervaringen en esthetische uitdrukkingen van religie. Hiermee willen we het belang van streng-kritisch denken niet kleineren, echter wel benadrukken dat door het mystieke en esthetische van het theologisch bedrijf uit te sluiten de theologie zelf in hoge mate verarmd wordt. Dit is heel bijzonder van toepassing voor het vorm geven aan een nieuwe christelijke theologie der religies in de komende jaren.

### India

India is historisch gezien langer een interreligieuze samenleving dan enig ander land ter wereld. De implicaties hiervan zijn van belang voor christenen zowel in India als elders bij het zoeken naar een nieuwe theologie

van relaties met medemensen die een ander geloof aanhangen. Zeer vroeg in India's geschiedenis trachtte het brahmanisme in het reine te komen met de veelheid van goden door voor te stellen dat *Sat* (waarheid-zijnde) Een is en dat wijzen het met een veelheid van namen benoemen (*Rig Veda* I, 164:46). Terwijl de legitimiteit en de eigenheid van de goden werden gehandhaafd, bleef de ontologische substantie van *Sat* boven en voorbij de veelheid der goden. Een diep inzicht brak baan namelijk dat wanneer men het mysterie van het goddelijke aanvaardt, iedere exclusiviteit in laatste dingen ontoelaatbaar is. Dit inzicht heeft alle wisselvalligheden van het land overleefd, de lange eeuwen door, en vormt zelfs tot op vandaag de ontologische basis voor verdraagzaamheid welke meer is dan oppervlakkige vriendelijkheid.

In een latere fase moest het brahmanisme de strijd aanbinden met heterodoxe religies zoals het boeddhisme, en ook de *sampradāyas* (bijzondere religieuze tradities zoals saivism, vaishnavisme, enz.) binnen de ruimere traditie van het hindoeïsme zelf. Het hindoe oecumenisme gaf veel meer ruimte aan 'ketteren' dan het christendom of de islam. De komst van de islam, later gevolgd door het christendom, verstoorde door hun exclusieve aanspraken gekoppeld aan militaire, economische en politieke macht, op grove wijze het delicate evenwicht in de verhoudingen tussen verschillende religieuze gemeenschappen in India. De gevolgen van exclusieve aanspraken samen met de politieke band van het christendom met het kolonialisme zijn tot op heden niet vergeten. Exclusieve aanspraken hebben een diepe wonde achtergelaten in het hart van India.

### **Politisering van religies**

Vandaag de dag vindt er een politisering van religies in India plaats welke ernstige gevolgen heeft voor de interreligieuze verhoudingen binnen het nationale leven. De dieper liggende oorzaken hiervan zijn de openlijke of verborgen aanspraken op exclusiviteit bij het christendom en de islam. De rechtse bewegingen binnen islam en christendom, gecombineerd met de economische rijkdom van islamitische landen en van Amerika oefenen hun invloed uit op de islam en het christendom in India. De rechtse hindoeïese bewegingen zijn een defensieve reactie hierop.<sup>1)</sup>

De seculiere inrichting van de staat is onder grote druk vanwege deze spanningen en stoornissen. Het zou rampzalig zijn niet alleen voor India maar voor de hele wereld als de seculiere staat plaats moest maken voor een theocratische staat. Dit is tenminste één reden waarom het zoeken naar een nieuwe christelijke theologie der religies zowel theologisch noodzakelijk als existentieel vereist is. Het is dringend nodig vorm te geven aan een nieuwe theologie der godsdiensten welke samenwerking bevordert tussen verschillende geloofsgemeenschappen, een samenwerking niet gebaseerd op eigenbelang maar op theologische gronden. Voor christenen is het daarom van belang te werken aan een nieuwe theologie der godsdiensten die aan de *eigenheid* (*distinctiveness*) van het christelijk geloof vasthoudt en tegelijk openingen biedt voor nieuwe *relaties* tot medemensen van andere geloven. Onze vrienden in Europa en Amerika moeten ons in dit proces helpen, niet hinderen.

### **Puin ruimen**

Een volledig ontwikkelde christelijke

theologie der religies welke theologisch geloofwaardig, geestelijk bevredigend en pastoraal dienstig is, kan men waarschijnlijk nog niet verwachten in deze eeuw. De korst van exclusiviteit is zo hard geworden en het vetweefsel van inclusiviteit zo dicht dat speciale hermeneutische gereedschappen gesmeed moeten worden om deze obstakels te verwijderen en de weg vrij te maken. Iedere stap is vol gevaar voor misverstand zowel bij christenen als bij hun medemensen van ander geloof. Niettemin moeten pogingen in het werk worden gesteld tenminste het theologische puin van het verleden te ruimen en voorstellen te doen voor mogelijke onderdelen in een nieuwe christelijke theologie der religies-in wording.

Het gezag van de Bijbel moet in een context waar medemensen van andere geloven hun eigen heilige Schriften hebben, worden heroverwogen in het bijzonder door die protestanten die een neiging hebben exclusieve teksten naar anderen te slingeren. Het gezag van de Bijbel is inderdaad belangrijk voor christenen, maar kan het ook uitgestrekt worden tot en verplichtend gemaakt voor mensen van andere geloven? Wanneer hindoes het gezag aanvaarden van de *Bhagavadgītā*, de boeddhisten de *Tripitaka* en de moslims de Koran, kan hun gezag ook tot christenen worden uitgestrekt? Studies in de wezenskenmerken van taal tonen aan hoe moeilijk het is de juiste betekenissen te achterhalen op basis van vertalingen en geschreven teksten. Geen enkele openbaring waarover christenen nu theologiseren, vond plaats in een westers culturele context of is schriftelijk vastgelegd in een westerse taal. Nog meer verwarrend is de vraag betreffende het

gezag van *geschreven* teksten in een omgeving waar het *horen* van het woord (*Sruti*) meer gezag heeft dan geschreven teksten. Dit zijn allemaal nieuwe vragen die onbevungen bekeken moeten worden.

De kerk als zichtbare geloofsge-meenschap is stellig belangrijk voor de geschiedenis. Maar het beeld van de kerk in de wereld met haar praal, macht en glorie, in het bijzonder haar economische rijkdom en politieke macht kan nauwelijks het symbool zijn van de godsdienst van Jezus Christus in een land waar authentiek godsdienstig leven altijd vereenzelvigd wordt met vrijwillige armoede, eenvoudige manier van leven, niet gehecht zijn aan de dingen van deze wereld, en bovenal een diep innerlijk leven dat de wereld omhelst in een eenheid van de Geest. Redactionele commentaren in Indiase kranten over de stijl van het recente pauselijke bezoek aan India (februari 1986) leggen daar getuigenis van af.

### **Nieuwe christologie**

De meest centrale behoefte in het vormgeven aan een nieuwe theologie der religies is wellicht een nieuwe christologie die met behoud van de kerkelijke traditie en de bijbelse fundering, tegelijk vrij is van exclusieve dogma's uit het verleden en van de possessieve greep van christenen. Exclusiviteit bouwt schuttingen rondom het Mysterie. Het verdeelt mensen in 'wij' en 'zij'. Het maakt omgang met elkaar in de maatschappij moeilijk, zo niet onmogelijk. Dit is een van de redenen waarom de meeste christenen uitermate oppervlakkige relaties in het sociale verkeer met hun medemensen van andere geloven hebben, met nauwelijks enige uitwisseling van geloof en gevoelens op een dieper niveau. Ex-

clusiviteit die samengaat met economische rijkdom, militaire kracht en politieke macht vormt bovendien een gevaar voor de wereldvrede zoals vaak in de geschiedenis is voorgevallen. Inclusiviteit is slechts een vorm van exclusiviteit, omdat het mensen van andere geloven ongevraagd in het christelijke kamp binnenhaalt. Dit is een inbreuk op hun vrijheid en integriteit. Inclusiviteit kan ook leiden tot een 'neerbuigende' theologie der religies. Vergeten wordt dat het christendom gebonden is aan Christus maar dat Christus niet gebonden is aan het christendom.

Dit betekent dat alleen wanneer de *eigenheid* van Jezus Christus op zo'n transparante wijze wordt weergegeven dat alle openlijke of verboden vormen van exclusiviteit worden vermeden *nieuwe* relaties tussen christenen en hun andersgelovige medemensen mogelijk worden.

Christenen geloven dat in Jezus Christus God zichzelf op zulk een wijze geopenbaard heeft dat daardoor zijn/haar liefde voor de hele wereld zichtbaar werd en voor alle mensen een weg ten heil ter beschikking kwam. In Jezus Christus heeft God ons een *dristi* gegeven, een visie op het leven en een inzicht in het Mysterie van het Goddelijke, en tevens een *dharmā*, een levensweg, een model van leven in gehoorzaamheid aan de visie die ons pad in de wereld verlicht. Geraakt worden door de persoon van Jezus van Nazareth, zijn leven, zijn werk en onderricht, zijn dood en opstanding is heil ervaren als van Godswege. Gered worden in Jezus Christus betekent verzoening met God en medemensen. Men wordt omgevormd van gerichtheid op eigen ik tot gerichtheid op God. Jezus Christus is werkelijk *jīvan-*

*muktā*, iemand die bevrijd is en daarom bevrijdend.

Degenen die aldus verlost en bevrijd zijn vormen een nieuw volk, een nieuwe gemeenschap, die in de kracht van de Geest geroepen wordt het goede nieuws met anderen te delen. Aan het begin van zijn optreden zei Jezus: 'De tijd is vervuld en het Koninkrijk Gods is nabij gekomen; bekeert u en gelooft het evangelie' (Mc. 1:15). Tegen het einde van zijn aardse loopbaan zei hij tot zijn leerlingen: 'Vrede zij U! Gelijk de Vader Mij gezonden heeft, zend Ik ook u' (Joh. 20:21). Dit houdt in dat christenen zich in de wereld moeten engageren niet aan het christendom als religie noch aan de kerk als instelling, maar aan God in Jezus Christus. Alleen God is algehele toewijding van mensen waardig, te allen tijde en op alle plaatsen.

De Bijbel aanvaardt de wezenlijke prioriteit van God. Ofschoon in de evangeliën de leerlingen christocentrisch zijn, Jezus zelf is altijd theocentrisch. Hij verwijst aldoor naar God. God heeft door de menswording in Jezus Christus zichzelf betrekkelijk gemaakt in de geschiedenis. Degene die door God aldus gerespecteerd werd in de geschiedenis, zouden christelijke theologen niet moeten verabsoluteren in een leer. Een theocentrische christologie geeft aan christenen meer ruimte om zowel de eigenheid van Jezus Christus te benadrukken als zelf zinnig in relatie te treden met andersgelovige medemensen.

Andersgelovigen worden eveneens gedwongen hun theologieën van religie uit te werken. Bevestiging van de eigenheid van ons geloof is getuigenis afleggen zonder anderen te veroordelen of neerbuigend te bejegenen. Het komt neer op het maken

van positieve verklaringen over ons geloof zonder negatieve beoordeling van anderen. Slechts door een onderling getuigenis kan onze kennis van God worden verdiept, ons godsdienstig leven verbreed en ons hele leven in de grotere samenleving verrijkt en versterkt om samen te werken voor gemeenschappelijke doeleinden zoals vrede en gerechtigheid in de wereld.

### Horizontaal en verticaal oversteken

Het oversteken van rivieren is een vertrouwd beeld in het Indiase religieuze leven. Rivieren kunnen niet op ieder willekeurig punt worden overgestoken. Sommige zijn gevaarlijk, andere veilig. De *tirthas* zijn voorden waar een rivier veilig kan worden overgestoken en de *tirthankaras* zijn degenen die deze veilige plaatsen ontdekt hebben, zelf zijn overgestoken en daardoor in staat hun volgelingen te helpen. Het gaat hierbij niet slechts over een horizontale overstek. Er is ook een verticale dimensie in het spel. De *tirthas* zijn ook plaatsen waar de goddelijke afdaling der goden de opwaartse beweging van menselijke aspiraties en gebeden ontmoet. Het is van betekenis

dat de woord-wortel waarvan het woord *tirtha* en het meer bekende *avatāra* zijn afgeleid, dezelfde is: *tr*, 'oversteken', en *avatr*, naar beneden 'steken' (af dalen).

De eerste overstek over de rivier de Jordaan was om volken van andere geloven te veroveren (Jozua 1:1-6). De tweede overstek zou tot samenwerking met hen moeten leiden. Hij die eertijds gedoopt werd in de Jordaan en daarmee in hemzelf aarde met hemel verenigde, het goddelijke met het menselijke, deze oever met de andere oever, *dwingt* soms zijn leerlingen 'te gaan naar de overkant' (Mt. 14:22).

1) Voor een verdere uitwerking zie Samartha's artikel 'De dialoog en de politisering der religies', opgenomen in *Religies in Perspectief* (afscheidsbundel D.C. Mulder), Kok, Kampen 1985, 18-28, alsook het vorig jaar verschenen themanummer van *Wereld en Zending*, 14-2, 1985, 'India tussen conflict en dialoog', met name ook het daarin opgenomen artikel van Bas Wielenga (111-117)-Red.

*Dr. Stanley J. Samartha, predikant van de Kerk van Zuid-India, was de eerste directeur van het programma voor dialoog van de Wereldraad van Kerken. Thans is hij als gasthoogleraar verbonden aan het United Theological College en adviseur van het Institute for the Study of Religion and Society, beide in Bangalore, India. Op 11 juni a.s. ontvangt hij een eredoctoraat in de godgeleerheid van de R.U. Utrecht. Dit artikel werd geschreven voor Wereld en Zending en uit het Engels vertaald door de redactie (FJV/GVG).*



Uit: CCA News.

P.B. Hardjasoemarta

## Moslams en christenen in Indonesië

Ibu Hamid op het eiland Bima gaf haar *selendang* om mijn eerste kind in te wikkelen, toen het thuis gebracht zou worden uit het ziekenhuis. Een ontroerende herinnering. Bladeren die bewegen, vogels die tijlen in de hoge bomen, raken ons dikwijls in het diepst van ons hart. Hoeveel tmeer de eerlijke hulp van een medemens...

Dit is een fragment uit de hieronder afgedrukte lezing van mgr. P.B. Hardjasoemarta msc, aartsbisschop van Purwokerto. Deze lezing werd gehouden op Bali, september 1985, tijdens een bilaterale oecumenische consultatie waaraan deelgenomen werd door vertegenwoordigers van de Gemeenschap van Indonesische Kerken (PGI), de Indonesische Bisschoppenconferentie (MAWI) en de Raad van Kerken in Nederland.<sup>1)</sup> Na een weergave van de katholieke visie op andere godsdiensten volgens Vaticanum II en van de *Pancasila*, de cultuur-historische slagader van het Indonesische volk, laat mgr. Hardjasoemarta aan de hand van concrete voorbeelden zien hoe ontspannen en gespannen het samenleven van moslams en christenen in Indonesië kan zijn. (Red.)

### 1. Katholieke visie op niet-christelijke godsdiensten

De visie van de Katholieke Kerk ten aanzien van niet-christelijke godsdiensten en haar aanhangers is vervat in de Verklaring van het Tweede Vaticaans Concilie, die *Nostra Aetate* genoemd wordt. Daar wordt het als volgt geformuleerd:

'In onze tijd, nu de mensheid zich van dag tot dag nauwer aaneensluit en de betrekkingen tussen de verschillende volkeren veelvuldiger worden, overdenkt de Kerk nauwlettender in welke verhouding zij staat tot de niet-christelijke godsdiensten. Bij haar opdracht om de eenheid en de liefde tussen de mensen te bevorderen, schenkt zij allereerst aandacht aan datgene wat mensen gemeen hebben en wat hen tot onderling samenleven brengt. Alle volkeren immers vormen één gemeenschap. Zij hebben één oorsprong en ook één einddoel: God, wiens voorzienigheid, bewijzen van goedheid en heilsbesluiten zich uitstrekken tot alle mensen...'

Het is derhalve op grond van de gelijke menselijke waardigheid en waarde, de gelijke oorsprong en eindbestemming, dat wij medemensen met respect en liefde moeten bejegenen, ook hen die met ons van opvatting verschillen. De apostel Petrus spoort de gelovigen aan, dat zij onder de heidenen een voorbeeldig leven leiden (1 Petr. 2:12), en Paulus vermaant de gemeente te Rome dat zij, voor zover het van hen afhangt, met alle mensen in vrede

zullen leven (Rom. 12:18). Wanneer wij weigeren andere mensen, die naar Gods beeld geschapen zijn, te behandelen als broeders, dan kunnen wij niet, en verdienen het niet God aan te roepen als Vader. De verhouding van de mens tot God en de verhouding van mensen onder elkaar zijn dermate vervlochten dat Johannes zegt: 'wie (zijn naaste) niet liefheeft, kent God niet' (1 Joh. 4:8). Het is juist het gebod van Liefde zoals dat door Christus onderwezen wordt, dat de grondslag vormt van onze houding en gedrag ten aanzien van de aanhangers van andere godsdiensten.

Het Tweede Vaticaans Concilie maakt in hetzelfde Document zijn visie ten aanzien van de niet-christelijke godsdiensten ook nog als volgt duidelijk:

'Reeds vanaf de oudheid tot op de dag van vandaag, wordt bij de verschillende volkeren een zeker besef gevonden van die geheime kracht, die aanwezig is in de loop der dingen en in de voorvallen van het menselijk leven, soms zelfs een erkenning van een hoogste Macht of Vader. Dit besef en deze erkenning doordringen hun leven met een diepe religieuze zin...

De Katholieke Kerk verwerpt niets van datgene wat in deze godsdiensten waar en heilig is. Met oprechte oplettendheid beschouwt zij gedrags- en leefwijzen, voorschriften en leerstellingen die, hoewel in veel opzichten verschillend van hetgeen zijzelf houdt en leert, toch niet zelden een straal weerkaatsen van die Waarheid welke alle mensen verlicht.'

De Katholieke Kerk is tot deze visie gekomen via een nogal lang proces.<sup>2)</sup>

### **Exclusief ecclesiocentrisme**

Vanaf het begin van de Kerk heeft men zich ingespannen de algemeenheid en de bijzonderheid van het goddelijk heilsplan met elkaar te verenigen: hoe moet de wil van God om de gehele mensheid te redden verbonden worden met de uitvoering van de zoëven genoemde goddelijke wil, zoals die naar voren komt in het middelaarschap van Christus in de Kerk? Aanvankelijk had men, dat wil zeggen de kerkelijke geleerden die ook 'kerkvaders' genoemd worden, de overtuiging dat de authentieke Openbaring en de mogelijkheid van verlossing open stond voor alle mensen. En dit op grond van de leer van het *Verbum seminale*: het Goddelijk Woord nog in de vorm van een zaad, dat nog niet is opgekomen en gegroeid. Met andere woorden de algemeen goddelijke openbaring wordt gevonden in en buiten de Kerk; binnen de Kerk groeit de Goddelijke openbaring verder uit en ontplooit zij zich, verkrijgt zij haar concrete gestalte in de zending van Jezus Christus en zijn verlossingswerk, terwijl buiten de Kerk de goddelijke openbaring de vorm behoudt van een kern in aanleg. Maar deze vrij algemene opvatting werd spoedig verlaten, toen de Kerk kwam te staan tegenover de leer van Pelagius en de 'heidense' leer van de islamitische godsdienst. Met Augustinus als voorloper ontstond er een nieuw begrip dat heel de Kerk beheerste, vanaf de 5e eeuw tot aan het eind van de Middeleeuwen, namelijk *Extra Ecclesiam Nulla Salus* (buiten de Kerk bestaat geen verlossing). Dit is wat exclusief ecclesiocentrisme genoemd wordt.

### **Inclusief ecclesiocentrisme**

Met de ontdekking van nieuwe werelddelen (Amerika, Afrika, Azië) en het leren kennen van nieuwe volken met een andere cultuur en met een hoge moraal en beschaving, ofschoon zij Christus en Zijn leer nooit gekend heb-

ben, begonnen de zendingen die hen leerden kennen, de mening te krijgen dat het onmogelijk was, dat mensen wier leven zo dicht bij het goddelijke zaligmakingswerk stond, niet verlost konden worden. Deze overtuiging werd door het Concilie van Trente omschreven met de woorden: *Sine Ecclesia Nulla Salus* (zonder Kerk is er geen zaligmaking). De verandering van zo'n klein woord – *Extra Ecclesiam* werd *Sine Ecclesia* – was in werkelijkheid een zeer grondige verandering van de mening van de Kerk ten opzichte van niet-christelijke godsdiensten en hun aanhangers. Wat toen gebeurde was een verschuiving van de katholieke theologische beschouwing ten opzichte van de Kerk als enige doorgever van de genade van zaligmaking, namelijk niet meer exclusief (kan alleen in de Kerk gebeuren) doch inclusief (gebeurt ook buiten de Kerk); en de mensen die verlost worden buiten de Kerk behoorden volgens deze opvatting tot de 'ziel van de Kerk' door middel van 'het doopsel van begeerte'. Zij zijn leden van de Kerk maar op een niet perfecte wijze ofwel op weg om potentieel volle leden van de Kerk te worden. Hoezeer de genoemde houding ook vooruitgang betekent en hoe goed ze ook mag zijn, deze positieve houding is slechts gericht tot 'heidene die een goed leven leiden'; maar ten opzichte van de 'heidense' godsdienst die waarheid en goedheid leer en haar volgelingen leidt tot zaligmaking, wordt nog geen positieve houding gegeven.

### **Constitutief christocentrisme**

Pas na een tijd van vier eeuwen doorlopen te hebben, verklaart de Katholieke Kerk in het Tweede Vaticaanse Concilie duidelijk en voor de eerste keer dat de niet-christelijke godsdiensten 'niet zelden een straal van de Waarheid doen schijnen, die alle mensen licht geeft'. Deze uitspraak wordt door de theologen beschouwd als een impliciete erkenning, doch duidelijk genoeg, dat de niet-christelijke godsdiensten ook door de Heer gebruikt worden als een weg tot zaligmaking. Dit nieuwe inzicht is beïnvloed door de beschouwing van Karl Rahner. De zaligmakende aanwezigheid van God in deze wereld is veel groter en wijder dan de Kerk; de genade van zaligmaking kan vrij stromen voorbij de grenzen van de zichtbare kerk en gestalte aannemen in 'Woord/Openbaring' en 'Sacramenten' die de godsdiensten buiten de kerk bezitten. Zo komen de godsdiensten buiten de christelijke kerk – en wel op een positieve manier – binnen het goddelijk verlossingsplan (vergelijk Rom. 2:6,7,10 en 1 Tim. 2:1-4). Zo is de genade der zaligmaking niet meer gebonden aan de kerk (ecclesiocentrisme); maar omdat het goddelijke zaligmakingsplan in de geschiedenis *de facto* verwezenlijkt en geactualiseerd is in de persoon van Jezus Christus, de Zaligmaker der mensen, vormt Jezus Christus de constitutieve oorzaak, waardoor het verlossingswerk in zijn geheel wordt volbracht (constitutief christocentrisme). Dit is de opvatting van de Katholieke Kerk ten opzichte van niet-christelijke godsdiensten, sedert het Tweede Vaticaanse Concilie.

### **2. Liefde en harmonie als grondslag voor de samenleving**

Voor ons als christelijke gemeenschap is er geen andere grondslag voor samenleven dan de leer en de geest van Christus, zoals beschreven in het heilig Evangelie en uiteengezet door de Apostelen in hun brieven. 'Meester wat is het grootste gebod in de wet?' vroegen Farizeeën en Jezus antwoord-



de: 'Gij zult de Heer, uw God, liefhebben met geheel uw hart en met geheel uw ziel en met geheel uw verstand. Dit is het grootste en eerste gebod. Het tweede daaraan gelijk, is: Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf. Aan deze twee geboden hangt de ganse wet.' (Mt. 22:34-40; zie ook Mk. 12:28-31; Joh. 15:9-17; Luk. 10:25-28). Het gebod van de liefde is van grondslaggevende betekenis voor de volgelingen van Christus. Daarom getuigt Paulus: 'Al spreek ik met de tongen van engelen en mensen: als ik de liefde niet heb, ben ik een galmend bekken of een schelle cimbaal. Al heb ik de gave der profetie, al ken ik alle geheimen en alle wetenschap, al heb ik het volmaakte geloof dat bergen verzet: als ik de liefde niet heb, ben ik niets. Al deel ik heel mijn bezit uit, al geef ik mijn lichaam prijs aan de vuurdood: als ik de liefde niet heb, baat het mij niets.' (1 Kor. 13:1-3).

En toen gevraagd werd wie onze naaste is, stelde Jezus iemand tot voorbeeld die in het dagelijks leven gehaat, veracht en als heiden beschouwd werd door de Joden, namelijk een barmhartige Samaritaan, die zonder aanzien van persoon hulp verleende aan een Jood, die door onheil getroffen was (Luk. 10:29-37). Zoëven is reeds naar voren gebracht de raad van Paulus aan de gemeente in Rome opdat zij zo mogelijk, voor zover het van haar afhangt, vrede houdt met alle mensen (Rom. 12:18). Wat is liefde? Paulus legt dit uit in een zeer mooi loflied op de liefde. 'De liefde is lankmoedig en goedertieren; de liefde is niet afgunstig, zij praat niet, zij beeldt zich niets in. Zij geeft niet om de schone schijn, zij zoekt zichzelf niet, zij laat zich niet kwaad maken en rekent het kwade niet aan. Zij verheugt zich niet over onrecht, maar vindt haar vreugde in de waarheid. Alles verdraagt zij, alles gelooft zij, alles hoopt zij, alles duldt zij. De liefde vergaat nimmer' (1 Kor. 13:4-8). Als ieder mens in de maatschappij de geest van liefde bezit zoals Paulus die beschrijft, zal er dan nog verdeeldheid, ruzie, haat zijn in de samenleving?

Onze gevolgtrekking is: de leer en de geest van Christus, die ons hele doen en laten en ons leven vult, verplicht ons met elkaar om te gaan en een veilige en harmonieuze sfeer van samenleven te stichten met wie dan ook, inclusief hen die andere opvattingen hebben.

## **Pancasila**

Naast de bovengenoemde christelijke grondslag, bezitten wij in Indonesië een grondslag om op te steunen, die we samen bezitten met de broeders die een andere godsdienst aanhangen, nl. een cultuur-historische grondslag, zoals die heel kort is uitgedrukt in de wapenspreuk van ons volk 'In verscheidenheid één' en '*Pancasila*'.

Bij het officieel in gebruik nemen van volkshuizen met meerdere etages die kortgeleden plaatsvond te Klender, zei President Soeharto, dat het wonen in etage-woningen of flats zeker anders is dan het wonen in de huizen die wij tot nu toe gekend hebben. Want wie in een flatgebouw woont moet een dieper gevoel van samenzijn hebben om een sfeer van rust en samenleven te scheppen. 'Als wij als natie een zeer sterke leus hebben die ons allen één maakt, dan zullen ook in flatgebouwen de bewoners in staat zijn een sfeer van harmonie onder elkaar te scheppen', zei President Soeharto. Deze nationale leuze, zoals wij allen weten, is niet pas geformuleerd in 1945, maar reeds ongeveer vijf eeuwen voordien, nl. in de 14e eeuw door Mpu Tantular

in zijn boek *Sotasoma*, waarin hij allegorisch het koninkrijk Majapahit beschreef dat rustig, één en vol vrede was, ofschoon het volk bestond uit verschillende rassen en godsdiensten (het hindoeïsme en boeddhisme). Mpu Tantular zei: 'Ofschoon van verschillende soorten, toch altijd één; er is geen goed werk dat ons twee maakt (er is geen liefde en hulpverlening die alleen gericht is op de eigen groep).

Hij die de idee van de *Pancasila* opnieuw heeft doen ontvlammen, Bung Karno, zei dat die *Pancasila* niet zijn schepping was, maar dat die al eeuwenlang bestaan had in de cultuur en de ziel van het Indonesische volk; hij had slechts uitgegraven en boven water gebracht wat – hoewel niet verwoord – wezenlijk bestond en leefde te midden van het volk. Wanneer we een dieper en nauwkeuriger studie maken, dan blijkt dat zowel 'In verscheidenheid één' als *Pancasila* voortkomen uit één grond, nl. het principe van de familie, dat zo'n kleur geeft aan de cultuur van alle stammen van Sabang tot Merauke.

### **Kippeslachter voor moslimse burenen**

Sta mij toe om als een illustratie aan te halen wat broeder Gerson Poyk schreef: 'Flauw herinner ik me nog mijn kindertijd in de stad Ruteng, West Flores. Onze omgeving was helemaal katholiek. Plotseling werden wij opgeschrikt omdat in het huis naast ons een geur van wierook was en een eigenaardig geluid van zingen. Als een klein kind dat verlangt te weten, klommen mijn vrienden en ik op het dak en gluurden naar beneden. We zagen mensen die hurkten en dan opstonden, weer hurkten, weer opstonden; een schouwspel dat ons aantrok. Dit was mijn kennismaking met moslims. De mevrouw van het huis naast ons was een gehoorzame godsdienstige vrouw, maar ze was bang om kippen te slachten. Zij stelde mij aan als een kippeslachter; ze liet mij heel hard *Bismillah* zeggen vóór het slachten van de kip. In de moeilijke oorlogstijd hielpen zij ons met eten, kleren en medicijnen. In de stad Kalabi op het eiland Alor, beleefde ik meer en meer deze islamitisch-christelijke broederschap. Als een gouvernementsambtenaar had mijn vader vele islamitische vrienden, vooral handelaren en eigenaars van zeilboten en prauwvaarders van Zuid en Zuid-Oost Sulawesi; zij waren reeds gedurende zeven geslachten inwoners van het eiland Alor. Met Kerst zonden zij ons een geit, koekjes en flessen drank. Ons huis was vol met vaders die sarongs en een *kojich* droegen en moeders en meisjes met zijden *kains* in verschillende kleuren van Sulawesi. Ze gaven ons een hand en vertelden allerlei verhalen, waren vrolijk en gingen naar huis met een broederlijk gevoel. Met *Lebaran* (grote offerfeest) verstrekten wij hen een schaap enz. Daarna bezochten wij hen, begroetten hen en vroegen vergeving.

### **Zendingsschool**

Op dit eiland Alor ging ik naar de school voor onderwijzers van de zending (GMIT = Chr. Evangelische Kerk van Timor). Er waren enige moslimse leerlingen; hier was geen discriminatie, want allen kregen wij geld in dienstverband van de regering. Omdat onze onderwijzersschool geen eigen gebouw had, leerden wij elke dag in het kerkgebouw; de sfeer was precies als in de film van zondag op onze t.v. 'Little House in the Prairie', maar had enige extra dingen. Ten eerste waren in onze school enige moslimse kinderen; in

de stad en in de dorpen steekt niet alleen de kerk uit als het enige cultuurcentrum zoals in Amerika, maar er zijn ook moskeeën en kleine gebedshuizen. De eenheid is duidelijk zichtbaar. Die zendingschool had meer het karakter van een nationale school dan van een godsdienstschool, ofschoon we iedere keer dat we binnenkwamen en eruit gingen moesten bidden en zingen. Nadat ik de school beëindigd had en begon te werken voor volk en land, hielden de moeilijkheden die ik ondervond nooit op, en van de vele hulp die ik kreeg kwam de meeste hulp van mensen van mijn volk inclusief mijn volksgenoten die moslim waren. Veel hulp werd gegeven zonder er iets voor terug te verlangen en dit alles raakte mij diep in mijn hart en zal ik mijn leven lang niet vergeten.

Ibu Hamid op het eiland Bima gaf haar *selendang* om mijn eerste kind in te wikkelen, toen het thuisgebracht zou worden uit het ziekenhuis. Een ontroerende herinnering. Bladeren die bewegen, vogels die tjilpen in de hoge bomen, raken ons dikwijls in het diepst van ons hart. Hoeveel temeer de eerlijke hulp van een medemens. Dat diepe gevoel is iets spiritueels, 'de aanraking van *Pancasila*, dat is het' (*Sinar Harapan*, 2 sept. 1985).

Deze ervaring van Gerson Poyk is, denk ik, niet de enige en ik durf te zeggen dat dergelijke ervaringen wijd genoeg verspreid zijn in ons vaderland. Het beginsel van een familie te zijn, welke een van de belangrijke onderdelen is van de Indonesische cultuur, maakt dergelijke ervaringen mogelijk. Deze fijne sfeer vol van broederschap, wordt pas gehinderd als een godsdienstleider het begint te bemoeilijken. De sfeer van broederschap tussen groepen moslims en christenen in de grensstreek tussen Atjeh en Noord-Sumatra is reeds eeuwenlang zeer goed geweest, maar in 1978 hebben de moslims plotseling het christendorp en later hun kerk verbrand en hebben zij de christengemeente weggejaagd onder het voorwendsel dat christenen het islamitische land bevuilden met hun varkens en hun godsdienst. Waarom?

### **3. Gebrek aan vertrouwen**

Een van de oorzaken is vrees en gebrek aan vertrouwen tussen de moslims en christenen. De werkelijkheid van het dagelijks leven toont, zowel in de stad als in de dorpen, dat aanhangers van verschillende godsdiensten goed met elkaar omgaan zonder verschil te maken tussen de een en de ander op grond van godsdienst of geloof. In het dagelijks leven bezoekt men elkaar als burens. Men nodigt elkaar uit, helpt elkaar bij het werk of als iemand door een ongeluk getroffen wordt. Nooit is de godsdienst of overtuiging van een ander mens een probleem en men vraagt nooit van tevoren wat iemands godsdienst of overtuiging is. De gezamenlijke omgang is uitsluitend gebaseerd op de grondslag van het familie-gevoel. Dit betekent niet dat wij onze ogen mogen sluiten voor het bestaan van angstgevoel of gebrek aan wederzijds vertrouwen. Angst en wantrouwen zijn er inderdaad; allereerst en hoofdzakelijk onder de voorgangers van iedere godsdienst, vanwege de angst hun gemeente te verliezen die 'gestolen' wordt door de 'tegenstanders'. Het gevoelen van de godsdienstleiders dringt makkelijk door en beïnvloedt elke gemeente, zodat soms hier en daar spanning tussen godsdienstige gemeenschappen niet meer kan voorkomen worden. De oorzaken moeten gezocht worden in de handelingen, de uitspraken van iedere groep en niet zelden ook in vooroordelen die al of niet opzettelijk tot uiting komen onder

de gelovigen:

a. De islam beschuldigt ons dat wij moslims christen maken door hun geld te geven, goederen, door bedekte hulp voor sociale-economische projecten, door onze scholen en gezondheidszorg, die over het algemeen betere werktuigen en kwaliteit heeft. Een klacht die ook dikwijls van hen gehoord wordt is het onder dwang verkopen van godsdienstige boeken bij huisbezoeken. Zonder ons missionaire recht en onze missionaire plicht te verminderen, is het nodig dat we een onderzoek doen naar de methoden die ons verweten worden: laten wij ver weg blijven van de methoden die niet essentieel verbonden zijn met onze plicht om het Evangelie te verkondigen en laten wij ze teniet doen opdat er geen struikelblokken meer zijn die juist onze plicht tot verkondigen bemoeilijken en schade doen. De islam kan ook moeilijk het vooroordeel loslaten alsof wij christenen planmatig proberen de politiek en de regering in onze macht te krijgen door christenen in sleutelposities van de regering en de macht te krijgen: vroeger Generaal Moraden Penggabean, nu Generaal Benny Murdani, Radius Prawiro als Minister van Financiën, Sumartin als Minister/Voorzitter van de Bappenas, Sudomo als Minister van Werkvoorziening, Cosmas Botubaro als Minister van Volkshuisvesting enz.; het zijn allemaal sleutelposities! In een geheim document met de titel 'Hoe de katholieke godsdienst te vernietigen?' erkent men – zij het in de vorm van een afwijzing – dat dit vooroordeel in hun kring leeft.

b. De christenen koesteren gevoelens van angst, wantrouwen en achterdocht, want ze worden vaak hard aangevallen in de lezingen (in de moskee) heel vroeg in de ochtend, in islamitische publikaties, in geëmotioneerde preken, die hier en daar hun toppunt bereiken in het vernielen van het kerkgebouw en dergelijke. Een gevoelige plek bij hen is de leer over de Drievuldigheid en de Godheid van Jezus Christus. We mogen niet vergeten, dat deze overtuiging van ons als een godslastering klinkt in de oren van een moslim. Bapak Abdurachman Wahid noemt dergelijke vreesgevoelens in verband met een meerderwaardigheids- en een minderwaardigheidscomplex. Hij zegt: "Wee degene die zich de absoluut meerdere gevoelt en tegelijkertijd aan een minderwaardigheidscomplex lijdt." In dit kader moeten we deze pogingen van moslimse zijde zien, als het vaststellen van een 'ethische code' voor de godsdienstige gemeenschappen. Om de eendracht te bewaren onder de godsdiensten, mag men de planten in andermans tuin niet vernielen', zegt de minister van godsdienst. Van de andere kant zijn wij van mening dat tolerantie tussen gelovigen (van verschillende godsdiensten) geen grondrecht kan teniet doen, daarbij inbegrepen het recht om het Woord Gods te verkondigen. Hier ligt precies ons cruciale punt.

#### **4. Teken van hoop**

Als de situatie goed is, alles veilig, rustig en vlot verloopt, is het voor ons, de Kerk, moeilijker om als een teken van hoop gezien te worden. Maar juist in ogenblikken van twijfels, spanningen en tegenstellingen, is de aanwezigheid van de Kerk als teken van hoop van meer betekenis in de samenleving. De Kerk wordt dan gezien als een teken van hoop, temidden van hevige stormen; de gelovigen blijven rustig, worden niet overheerst door emoties, blijven standvastig in hun geloof en onwankelbaar vertrouwen, omdat ze overtuigd zijn dat alle mogelijke lijden, materiële schade, zelfs het opofferen

van zijn leven, niet vergeleken kan worden met de toekomstige heerlijkheid die God, de altijd Getrouwe, geven zal. Om het geloof en de hoop van de gelovigen te versterken, zou het van groot nut zijn, als we ze aan de houding zouden herinneren van de christenen van de eerste eeuwen in Rome bij het ondergaan van vervolging, gevangenneming en mishandeling. Bij het zien van deze houding van geduld, volharding, trouw en standvastigheid in hun geloof, bekeerden zich vele Romeinen tot het christendom. Onder hen waren er velen uit de machtigste en hoogste rangen. Hun getuigenis van het geloof en hun hoop werden een vuurtoren voor anderen, een lichtbaken dat de weg wees naar eeuwige waarden die wereldse waarden ver overtreffen.

## 5. Samenwerking

Hoe kunnen wij (als godsdienstige groeperingen) *samen* beantwoorden aan de uitdagingen van de industrialisatie en de moderne maatschappij? Om deze vraag te kunnen beantwoorden werd deze consultatie georganiseerd. Laat ons daarom grondig en diep nadenken, zodat wij hier een gezamenlijke mening over vormen en onze houding bepalen en onze inzichten formuleren voor onze poging om de Kerk te plaatsen te midden van de opbouw van de hele natie, die zich aan het voorbereiden is voor een 'take off' naar de industrialisatie en modernisatie.

Als straks aan het einde van deze consultatie-week wij erin geslaagd zullen zijn een afdoende en bevredigende formulering te vinden, stel ik voor, dat de PGI en de MAWI, de Gemeenschap van Indonesische Kerken en de Indonesische Bisschoppen Conferentie, het initiatief zullen nemen om de MUI, Walubi en PHDP, de organisaties van moslims, boeddhisten en hindoes, uit te nodigen een consultatie-week of gezamenlijke studie te organiseren en daarbij zo mogelijk jonge moslimse filosofen als Abdurachman Walud, Murchahs Majid, Dewan Rahardjo e.a. en vakmensen uit verschillende wetenschappen te betrekken. Op deze wijze kunnen de voorgaande vragen volledig beantwoord worden en mensen uit alle godsdiensten gemotiveerd worden samen de uitdagingen van de industrialisatie aan te nemen en mee te werken aan de verwezenlijking van een moderne maatschappij die beantwoordt aan de menselijke waardigheid en rechten.

1) Zie over deze consultatie de eerder in *Wereld en Zending* (14-4, 1985, 353-356) verschenen kroniek van R.L. Haan. Vgl. ook 148 beneden. (Red.)

2. Vgl. Gerald H. Anderson, *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll 1981.

*Mgr. Pascalis B. Hardjasoemarta msc studeerde theologie in Nederland (1951-57) en was daarna werkzaam in het diocees Purwokerto en op Nieuw Guinea. In 1973 werd hij directeur van het Secretariaat van de Indonesische Bisschoppenconferentie. Sinds 1974 is hij bisschop van Purwokerto; hij is lid van o.a. de commissie voor oecumene van de Indonesische Bisschoppenconferentie.*

Jan van Lin en Gé Speelman

# Moslims en christenen in Nederland

## Uitnodiging tot oecumenische dialoog

**De godsdienstige kaart van Nederland is in de afgelopen twintig jaar ingrijpend veranderd. Sinds het midden van de zestiger jaren hebben zich ongeveer 300.000 moslims in Nederland gevestigd. De aanwezigheid van een klein aantal moslims uit Indonesië was bekend, maar daaraan werd nauwelijks aandacht geschonken. De christenen vormden een dermate overweldigende meerderheid, dat de aanwezigheid van deze groep andersgelovigen voor hen geen uitdaging betekende. Deze situatie is nu radicaal gewijzigd en wel voorgoed. Na het christendom telt de islam op dit moment het grootste aantal volgelingen.**

In twintig jaar tijd kwam in Nederland een religieus plurale samenleving tot stand. Deze ontwikkeling moet de christenen tot nadenken stemmen, niet alleen over hun relatie tot mensen die leven vanuit een andere levensbeschouwing dan de christelijke, maar vooral ook over zichzelf. Wij willen hier een beeld schetsen van deze godsdienstige plurale samenleving, ervaringen die in het streven naar ontmoetingen met moslims zijn opgedaan voorleggen en aangeven hoe deze mensen de christenen uitdagen en voor problemen plaatsen.

### 1. Moslims in Nederland

In Nederland wonen ca. 300.000 moslims (ca. 2% van de bevolking). De meeste moslims (5/6 van het totaal) zijn de laatste vijftien jaar in Nederland komen wonen. Sommigen als emigranten (dat geldt vooral voor de Surinamers), de meesten als tijdelijke arbeidskrachten op contract. Bij de laatste groep gaat het vooral om Turken en Marokkanen. De Surinamers die in Nederland zijn komen wonen, kunnen als volwaardige burgers meedraaien in onze samenleving, vooral ook omdat ze uit een ex-kolonie van Nederland komen en dus Nederlands onderwijs hebben gevolgd en de Nederlandse taal beheersen. De meesten hebben de Nederlandse nationaliteit en bezitten dus precies dezelfde rechten en plichten als andere Nederlanders. Dat geldt niet voor de overgrote meerderheid van de Turken en Marokkanen. Oorspronkelijk werd gedacht door de bedrijven die ze aantrokken en door de Nederlandse overheid die met landen als Turkije en Marokko wervingsaccorden afsloot, maar bovendien ook door de migranten zelf, dat hun verblijf in Nederland slechts tijdelijk zou zijn. Na 5-6 jaar zouden zij voldoende spaargeld bij elkaar hebben gebracht om in hun land van herkomst een eigen bedrijfje op te zetten. Om structureel-economische redenen bleek

deze voorstelling van zaken een illusie te zijn. Het verblijf in Nederland ging steeds langer duren en er werden maatregelen getroffen om ook de gezinnen van de werknemers te laten overkomen. Zo zijn in de laatste tien jaar steeds meer Turkse en Marokkaanse gezinnen in Nederland komen wonen. De mensen die in Turkije en Marokko voor arbeidsmigratie kozen, hadden in hun vaderland vaak weinig perspectieven. De meesten komen van het platteland en velen zijn analfabeet of semi-analfabeet, vooral bij de Marokkanen. Ondanks het feit dat velen al 15 of 20 jaar in Nederland wonen, is de taal nog steeds een barrière. Zij doen vaak ongeschoold, vuil of gevaarlijk werk dat door de Nederlandse arbeiders wordt geweigerd. Door de stijgende werkloosheid worden zij zwaarder getroffen dan anderen. Soms is hun juridische positie onzeker, vaak bestaat er weinig contact met de Nederlandse samenleving.

### **Organisaties**

De meeste moslims moeten eraan wennen, dat zij in Nederland maar een kleine minderheid van de bevolking zijn. Dit heeft tot gevolg dat zij zich vaak afwijzend opstellen ten opzichte van de Nederlandse samenleving als geheel. De verleiding om in een eigen isolement te vluchten, is voor sommige moslims groot. In ieder geval benadrukken vele moslims, dat het voor hen als minderheid nog veel belangrijker is dan voor de meerderheid van de bevolking om faciliteiten te hebben om hun eigen cultuur in hun eigenheid te bewaren. Om die eigenheid te bewaren, proberen moslims in toenemende mate zich te organiseren. Meestal worden organisaties opgebouwd naar de eigen nationaliteit. De onderlinge verschillen tussen moslims worden vooral bepaald door verschillen in nationaliteit. Er zijn de afgelopen jaren een aantal pogingen gedaan om een landelijke koepel op te zetten van alle moslimorganisaties (een soort Raad van Kerken), maar die pogingen zijn tot nu toe gestrand op onderlinge verschillen. Het is bijvoorbeeld moeilijk voor deze moslims om elkaar te begrijpen, omdat velen de enige taal, die ze gemeenschappelijk hebben, het Nederlands, niet perfect beheersen. Daarnaast zijn er verschillen in mentaliteit en beleven van de islam tussen moslims uit verschillende landen, maar ook tussen moslims uit de stad of van het platteland, tussen moslims die een meer mystieke of een meer fundamentalistische opvatting hebben. Erg liberaal zijn de meeste moslims in Nederland niet. Zij zijn van het platteland afkomstig en willen vooral de traditionele dorpsislam bewaren. Daarnaast valt er vooral onder stadse moslims een groeiende invloed van het fundamentalisme te onderkennen. Er is een klein aantal linkse, veelal marxistische Turken en Marokkanen, die kritisch staan tegenover de islam.

De organisaties van moslims die vooral de laatste 7 à 8 jaar een sterke groei doormaken, zijn vaak allereerst plaatselijk van aard. Zij worden opgericht om bijvoorbeeld een moskeeruimte te beheren. Er zijn in Nederland ca. 200 moskeeen. De meeste zijn gevestigd in garages, oude schoolgebouwen, woonhuizen, etc. Zij worden vaak aangekocht en onderhouden door een groep moslims in de betreffende stadsbuurt, die een vereniging vormen, een imam in dienst nemen en Koranlessen in de moskee organiseren. De toename van het aantal moskeeen hangt samen met de gezinshereniging. Sinds de vaders hun kinderen hier hebben, is het van toenemend belang

een moskee in de buurt te hebben van waaruit de kinderen in de islam en de koran kunnen worden onderwezen. De angst bij moslim ouders, dat de kinderen in Nederland hun geloof zullen verliezen, is zeer groot. Concreet spitst die angst zich ook toe op het Nederlands onderwijssysteem. Zowel christelijk als neutraal onderwijs zijn verdacht. Het christelijk onderwijs, omdat men soms de onderwijzers van bekeringsijver verdenkt en het neutraal onderwijs omdat het kinderen in aanraking brengt met een seculiere samenleving. Daarbij komt nog de angst die met name bij vaders wordt opgeroepen door het feit dat zij gedurende de jarenlange scheiding van hun gezin vaak van hun kinderen vervreemd zijn geraakt. Veel kinderen voelen zich van hun kant onzeker door spanningen in het gezin, door aanpassingsproblemen op school en door afwijzing door Nederlandse kinderen. Zij reageren dit gevoel vaak af door in opstand te komen tegen het vaderlijk gezag en door nadruk te leggen op materiële waarden. De positie van vrouwen is heel moeilijk. Door de gezinshereniging zijn zij nog abrupter dan hun man veelal vanuit het platteland in Turkije of Marokko naar de groot-stedelijke Nederlandse samenleving overgeplant. Net als de kinderen zijn zij vaak van hun man vervreemd. Dit creëert spanningen in het huwelijk. Een groeiend aantal bewoners van opvanghuizen voor mishandelde vrouwen en kinderen zijn Turkse of Marokkaanse vrouwen. Daar komt bij dat hun rechtspositie, hun positie op de arbeidsmarkt en hun kans om Nederlands te leren nog slechter is dan die van hun mannen.

### **Anti-islamisme**

In de samenleving als geheel hebben de moslims als groep in toenemende mate met grote weerstand te maken. Bij veel mensen zijn juist de moslims symbolisch voor de gevoelens van afkeer die alle migranten als zodanig oproepen. Voor veel mensen die niet graag racistisch genoemd zouden willen worden, is anti-islamisme wel een acceptabele vorm van intolerantie. Een racistische partij als de Centruumpartij maakt daar gebruik van. Van moslims wordt onder meer gezegd, dat zij hun vrouwen en kinderen slaan, polygamie in Nederland willen invoeren, wreed zijn voor dieren (dit vooral vanwege de islamitische slachtmethoden), bloedwraak beoefenen, een mensenleven van geen waarde achten, sexueel onbevredigbaar zijn (met verwijzing naar polygamie) en in het algemeen een achterlijke cultuur hebben. Naast deze overduidelijke vormen van stereotypering hebben ook veel Nederlanders die tolerant willen zijn vaak problemen met juist de integratie van moslims in de samenleving. Hun cultuur en waardenstelsel wijkt, vindt men vrij algemeen, meer af van de 'Nederlandse' cultuur dan dit bij andere migranten het geval is. Er is dan ook een debat gaande over de vraag waar de grenzen liggen van de onderlinge tolerantie en op welke manier fundamenteel verschillende 'culturen', met ieder een eigen normen- en waardenstelsel, in dezelfde samenleving naast elkaar kunnen bestaan. Daarbij is polygamie, wat voor veel Nederlanders strijdig is met de gelijkheid van mannen en vrouwen, een veelgenoemd voorbeeld.

## **2. Christenen op zoek naar een antwoord**

In de loop van de zeventiger jaren groeide binnen de kerken het besef, dat de komst van zoveel andersgelovigen hen voor een bijzondere uitdaging



stelde. Landelijk, regionaal en plaatselijk zijn christenen zich gaan inzetten voor een verbetering van de maatschappelijke positie van de culturele minderheden, waaronder de moslims de grootste groep vormen. In dit verband mogen met name genoemd worden het Protestants Centrum voor Maatschappelijk Werk, en de Werkgroep Pluriforme Samenleving, Samenleven met Buitenlandse Werknemers, Samenleven Nederlanders en Surinamers, alle van de Sectie Dienst van de Raad van Kerken. Vermelding verdienen verder de vele vormen van vrijwilligerswerk vanuit kerkelijke kring ontstaan.

Dat de moslimse minderheid als andersgelovige gemeenschap hen voor nieuwe uitdagende opgaven plaatste, werd daarbij pas gaandeweg duidelijk. Dit is een bewustwordingsproces dat zich naar inhoud en omvang tot op de dag van vandaag doorzet. De kennismaking en de ontmoeting met moslims is voor de christelijke gemeenschappen in Nederland te zeer een nieuw gegeven om zich nu reeds ten volle bewust te kunnen zijn van de gevolgen die dit alles heeft voor de godsdienstige verhoudingen. Op landelijk niveau zijn reeds enkele initiatieven genomen om op de nieuwe situatie in te spelen. In 1976 ging de R.K. Stichting voor vreemdelingenpastoraat *Cura Migratorium* over tot de oprichting van een 'Stuurgroep relatie-opbouw moslims-christenen' met een functionaris om de ontmoeting met moslims te bevorderen en te begeleiden. De Stichting nam hiermee het initiatief over van de Witte Paters die in 1973 iemand voor contacten met moslims hadden vrijgesteld. De Gereformeerde Kerken in Nederland stelden eveneens in 1976 een functionaris aan voor de ontmoeting met moslims. De Nederlandse Hervormde Kerk volgde deze twee goede voorbeelden in oktober 1983. Mede dankzij de inzet van deze functionarissen beginnen de kerken regionaal en plaatselijk meer oog te krijgen voor de opgaven waarvoor de moslims hen plaatsen.

Aan dit alles moet in dit verband echter de pijnlijke erkenning worden toegevoegd, dat men in de kerken ook allerlei vormen van anti-islamisme kan vinden, wat soms tot grote intolerantie van de kant van kerkleden kan leiden. Zo komt het voor dat leden van een kerkeraad op de Centruumpartij stemmen, een partij die zich onder meer ten doel stelt alle buitenlanders vanuit het gebied van de Middellandse Zee en dan vooral de moslims onder hen, zo spoedig mogelijk naar hun vaderland te laten terugkeren. In minder extreme gevallen kan het voorkomen dat kerkleden hun frustraties over de aanwezigheid van moslims inkleden door het uiten van theologische bezwaren tegen de islam als godsdienst. Nu is het uiteraard heel goed mogelijk om theologische bezwaren tegen de islam in te brengen vanuit het christendom. Iets anders wordt het echter wanneer men deze theologische debatten misbruikt door er bijvoorbeeld de conclusie uit te trekken dat moslims niet thuis horen in Nederland of dat moslims, omdat zij een inferieure religie aanhangen, niet in staat zijn tot het aanvoelen van hoge menselijke waarden zoals naastenliefde, solidariteit, enz. Helaas is het in veel gevallen niet mogelijk over deze kwestie binnen de kerken een open en eerlijk debat te houden.

Het vanaf het begin van de zeventiger jaren bestaande verlangen om de afzonderlijke initiatieven in de verschillende kerken genomen om de christelijke geloofsgemeenschappen te helpen hun weg te vinden in de godsdienstig plurale samenleving van Nederland, leidde in 1979 tot de officiële oprichting van de Sectie Relatie Wereldgodsdiensten van de Raad van Kerken.

Om aan de specifieke problemen, door contacten met de moslims opgeroepen, beter aandacht te kunnen geven, is een werkgroep Islam samengesteld. Met name naar het plaatselijk niveau lijkt het goed stimulerend en begeleidend aan de kerken assistentie te verlenen. Vooral met het oog daarop heeft de Sectie Relatie Wereldgodsdiensten met goedkeuring van de Raad van Kerken een brochure uitgegeven die bedoeld is als een handreiking voor de ontmoeting met moslims. Om het geheel van kerkelijke initiatieven goed voor ogen te hebben, moet zeker nog gewezen worden op de Stichting Evangelie en Moslims, opgericht voor getuigenis en dienst aan moslims in Nederland. In deze Stichting participeren de Gereformeerde Zendingbond, de Hervormde Bond voor Inwendige Zending op Gereformeerde Grondslag, de Stichting Morgenlandzending en de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland.

### **3. Samen leven, anders geloven**

Op tal van plaatsen en momenten komen christenen en moslims elkaar tegen in het leven van alledag. Telkens weer komen christenen daarbij voor de vraag te staan hoe samen leven mogelijk is met mensen die anders geloven. Hoe kun je binnen de gezondheidszorg bijvoorbeeld rekening houden met de culturele en godsdienstige tradities van deze bevolkingsgroep? Hoe kan dit in de gevangenissen gebeuren? Welke mogelijkheden moeten aan de moslims worden gegeven om aan hun eigen gewoonten vast te houden bij begrafenis, bij rituele slachtingen, bij het nakomen van godsdienstige verplichtingen in de bedrijven tijdens de werktijd? Om de problematiek die hierbij opkomt meer concreet voor ogen te krijgen, is het goed bij wijze van voorbeeld uitvoeriger in te gaan op twee terreinen van ontmoetingen tussen christenen en moslims: dat van het onderwijs en dat van de bouw/inrichting van moskeeën/gebedshuizen.

#### **a. Onderwijs**

De aanwezigheid van ca. 35.000 andersgelovige kinderen, en met name moslimkinderen, op christelijke scholen, heeft de christenen in de afgelopen jaren met indringende vragen geconfronteerd. Voor een belangrijk deel kozen de ouders van deze kinderen bewust voor een christelijke school. In een sterk geseculariseerde samenleving willen zij hun kinderen onderwijs laten volgen waarin aandacht bestaat voor de godsdienstige dimensie van het menselijk bestaan. De oprichting van een eigen islamitische school lijkt vooralsnog niet haalbaar en op de lange duur zelfs niet wenselijk. Wil de komende generatie moslims zich met behoud van haar eigen geloofsovertuiging kunnen integreren in de Nederlandse samenleving, dan zal zij zich niet in een ghetto-onderwijs mogen terugtrekken. Sinds enkele jaren worden de vragen die door de aanwezigheid van moslimkinderen in het christelijk onderwijs worden opgeroepen meer systematisch en beter georganiseerd aangepakt. Zo werd in oktober 1983 bijvoorbeeld een studiedag gehouden van christenen en moslims samen over 'Moslimleerlingen op Christelijke Scholen.'<sup>1)</sup> De dag was op verzoek van de Stuurgroep Protestants Christelijk Onderwijs en Culturele Minderheden georganiseerd door de werkgroep Islam van de Raad van Kerken. In het voorjaar van 1984 werd in navolging van de zojuist genoemde stuurgroep aan rooms-katholieke zijde een 'Lan-

delijke Werkgroep Andersgelovige Leerlingen en de Katholieke School' opgericht. Dit alles gebeurde op landelijk niveau ter begeleiding van scholen die moslim- en andersgelovige kinderen aannamen. De aanwezigheid van deze kinderen heeft al vaak tot heftige discussies geleid over de houding die binnen het christelijk onderwijs ten aanzien van andersgelovige kinderen moet worden aangenomen. Moeten deze kinderen worden ingeleid in de christelijke geloofsovertuiging? Of moet hun de gelegenheid worden gegeven zich tot eigentijdse en in Nederland levende moslims te ontwikkelen? Het lijkt in elk geval van groot belang zowel de christelijke als de andersgelovige kinderen vertrouwd te maken met het feit dat zij in een godsdienstig plurale samenleving andersgelovigen zullen tegenkomen. Voor een vreedzame toekomst van de Nederlandse samenleving is dit van groot belang. Het christelijke onderwijs draagt met betrekking hiertoe een eigen verantwoordelijkheid. Maar vastgesteld moet worden dat over de uitwerking hiervan verschillend wordt gedacht. Deze verscheidenheid van opvattingen vindt ten diepste zijn oorsprong hierin, dat de theologische visies van waaruit gewerkt wordt uiteen lopen, regelmatig zelfs met elkaar op gespannen voet staan, of in conflict komen.

### **b. Moskeeën**

Het bouwen en inrichten van moskeeën/gebedsruimten roept bij de christenen in Nederland uiteenlopende reacties op. Zo riep de opening van een gebedsruimte voor Marokkaanse moslims in Amersfoort in augustus 1983 bijvoorbeeld verzet op bij christenen die zich in de plaatselijke politieke partij van de SGP/RPF thuis voelden. Volgens hen mag de gemeente niet meewerken aan de totstandkoming van gebedsruimten voor moslims. Zij moet dit zelfs tegengaan. De gemeente Amersfoort meende echter dat de Marokkaanse gemeenschap zo'n ruimte behoorde te hebben, precies zoals iedere andere gemeenschap. In oktober 1984 werd in Ridderkerk een moskee geopend voor moslims van Molukse afkomst. Binnen de gemeenteraad hadden enkele politieke partijen bezwaar tegen de bouw van de moskee. Een partij beriep zich daarbij op art. 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis (een uit de 16e eeuw daterende reformatorische geloofsbelijdenis), waarin aan de overheid de taak wordt toegekend 'alle valse godsdienst te weren'. Christenen die het moeilijk hebben met de verschijning van moskeeën in dorpen en steden beschouwen de islam als de grote rivaal van het christendom. Christenen mogen geen actieve bijdrage leveren aan de bevordering van de islam en andere niet-christelijke godsdiensten. Zij mogen niet toegeven aan syncretisme. Een andere opstelling in deze kwestie bleek bijvoorbeeld uit de aanwezigheid van drie predikanten bij de eerder reeds genoemde opening van de moskee te Ridderkerk. Bij de bouw van een moskee te Almelo, die in januari 1975 werd geopend, was er sprake van medewerking vanuit de hele plaatselijke samenleving. Ook de kerken deden mee, wat ondermeer tot uiting kwam in het feit dat de eerste voorzitter van het moskeebestuur een lid van de gereformeerde kerk was. Toen in januari van dit jaar in Amsterdam een moskee werd geopend voor de Surinaams/Pakistaanse moslimgemeenschap, was de bisschop van Haarlem daarbij aanwezig als vertegenwoordiger van de bisschoppenconferentie. Bij andere gelegenheden hebben plaatselijke Raden van Kerken assistentie verleend bij de

bouw plus inrichting van een moskee/gebedsruimte. Het is ook voorgekomen dat door de kerken geld bijeen werd gebracht om moslims de helpende hand te reiken. Voor christenen die deze opstelling kiezen, geldt dat het grondwettelijk recht op vrijheid van godsdienst ook aan de moslims en aan alle andersgelovigen moet worden toegekend. Maar nog los daarvan, het past in een goed-bijbelse traditie dat vreemdelingen recht op liefde hebben, aanspraak mogen maken op solidariteit van christelijke zijde. Deze benadering krijgt een sterke steun in de rug door ontwikkelingen in de theologie die vol respect en met waardering spreken over moslimgelovigen.

Een apart vraagstuk hierbij vormt de verkoop van kerkgebouwen aan moslims. De stuurgroep relatie-opbouw moslims-christenen van de R.K. Stichting *Cura Migratorum* wijst er in een advies met betrekking tot deze kwestie op, dat de kerk hier niet alleen met een theologisch, maar vooral ook met een pastoraal probleem te maken heeft. Aan reformatorische zijde is men daarvan eveneens overtuigd. Ook als men kan instemmen met de verkoop van een kerkgebouw, dan nog moet een plaatselijke gemeenschap in en buiten de kerk daarop goed worden voorbereid. In dit verband mag niet onvermeld blijven, dat christenen in Nederland zich afvragen of hun gastvrijheid en creatieve inzet voor de bouw/inrichting van moskeeën/gebedsruimten niet als een uitdaging moet functioneren voor die moslimlanden die het de christelijke gemeenschappen binnen hun grenzen moeilijk, zo niet onmogelijk maken godshuizen te bouwen. Openheid en respect kunnen niet van één kant komen.

#### **4. Drie benaderingen**

In Nederland is de ontmoeting tussen christenen en moslims een onontkoombaar gegeven. Voor christenen is hierin de uitdaging gelegen zich te bezinnen op de houding die zij moeten aannemen tegenover mensen die een andere godsdienstige overtuiging zijn toegedaan. Eerder al is er op gewezen dat hierover binnen de kerkgemeenschappen in Nederland (soms sterk) uiteenlopende opvattingen bestaan die regelmatig tot heftige discussies aanleiding geven. Globaal gesproken gaat het hierbij om drie verschillende visies, waarbij het typerend is dat deze niet aan bepaalde kerken gebonden zijn. De meningsverschillen lopen dwars door alle kerken heen.<sup>2)</sup>

##### **a. Oproep tot bekering**

De aanwezigheid van andersgelovigen houdt volgens bepaalde groepen christenen de uitdaging in om deze mensen kennis te laten nemen van de bijbelse oproep tot bekering. In de kruisdood van Jezus Christus heeft God aan alle mensen verlossing aangezegd. Hij is voor andersgelovigen degene die hen uit de duisternis van de zonde zal redden. In Rom. 1:19-21 wijst Paulus erop hoe God ook bij deze mensen betrokken is. Maar tegelijkertijd stelt hij vast hoe de geest van deze mensen is verduisterd. Zij staan onder het oordeel van God in Jezus Christus (Hand. 4:12). Dialoog is alleen mogelijk met een duidelijke oproep tot bekering. Een uitnodiging tot dialoog kan niet in de plaats gesteld worden van een uitnodiging tot bekering.

##### **b. Uitnodiging tot dialoog**

Andere groepen streven naar een dialoog met andersgelovigen vanuit de

overtuiging dat deze mensen niet buiten Gods openbaring staan. Tot op de dag van vandaag betreft God hen in zijn genadige werkzaamheid in deze wereld. Gods heilsplan is in Jezus Christus op alle mensen gericht en niet exclusief op één bepaalde groep. Wat Paulus schrijft in 2 Kor. 5:17-19 is voor deze christenen bepalend: 'God heeft in Jezus Christus de wereld met zichzelf verzoend zonder de zonden van de mensen in rekening te brengen en ons heeft Hij belast met deze boodschap van verzoening' (cf. Hand. 14:16-17 en 17:26-28). Wanneer christenen en andersgelovigen met elkaar in dialoog gaan, houdt dit voor hen in dat zij daarin getuigenis afleggen van hun geloof in de unieke betekenis van Jezus Christus. Dialoog betekent geen verloochening van de zendingsopdracht.

### **c. Samen pelgrims naar het Rijk Gods**

Weer andere christenen baseren hun houding ten opzichte van de andersgelovigen op het geloof dat God alle mensen naar zijn beeld en gelijkenis heeft geschapen. De hele geschiedenis door is Hij met alle mensen verbonden gebleven. Het verhaal van de schepping, het verbond van de Heer met Noach en Abraham en het bezoek van de drie mannen aan Abraham duiden aan hoe God altijd weer met de mens in gesprek is getreden. De ontmoeting van Jezus met de Kananese vrouw (Mt. 15:21-28; Mc. 7:24-20) en met de honderd man van het Romeinse bezettingsleger (Luc. 7:1-10; Mt. 8:5-13; Joh. 4:46-54) zijn een voortgaande bevestiging daarvan.

De vraag die christenen en andersgelovigen aan elkaar te stellen hebben, is die naar de ervaringen die ieder van hen in de loop van de geschiedenis en nu nog in het leven van alle dag met God opdoen. God heeft de mensen voortdurend opgeroepen tot bekering in *en* buiten Israël, in *en* buiten de Kerk. Voor de christenen neemt Jezus Christus hierin een unieke plaats in. Zending en dialoog komen hierdoor in een fundamenteel ander perspectief te staan. Op weg naar het Rijk Gods zijn christenen en andersgelovigen medepelgrims van elkaar geworden, uitgedaagd om onderweg met elkaar te praten over wat ieder van hen van/over God gehoord en gezien heeft.

## **5. Vragen aan theologie en kerk**

De aanwezigheid van een groot aantal moslims blijkt de christenen en hun kerken in Nederland voor fundamentele vragen over hun eigen identiteit, over de diepste kern van het geloof te stellen. Zij kunnen het zich niet veroorloven daarover met elkaar in soms conflictueuze-menningsverschillen te blijven steken. Hun eigen bestaan en hun geloofwaardigheid bij de andersgelovigen staan dan op het spel. Het is een dringende opgave voor de kerken en de christenen bij de Raad van Kerken betrokken met elkaar de discussie en de studie over de praktijk en theologie van de ontmoeting tussen christenen en moslims in de komende jaren geïntensiveerd door te zetten, hoe moeizaam ze ook op gang mogen komen, hoe moeizaam ze ook mogen verlopen. Daarbij lijkt het van beslissende betekenis dat de christenen en de moslims na een periode van elkaar beter leren kennen nu langzaam overgaan tot ontmoetingen (op allerlei niveaus) waarin met elkaar wordt nagegaan hoe zij anders gelovend met elkaar samen kunnen leven. De indruk bestaat dat het streven naar ontmoetingen tot op dit moment te zeer bepaald wordt door vooraf ingenomen theologische standpunten. De

tijd is aangebroken, dat wij onze theologie der godsdiensten duidelijker laten bepalen door vragen en richtingen van antwoorden daarop zoals die opkomen en voortkomen uit de praktijk van de ontmoeting met andersgelovigen.

1) Vgl. hierover het artikel van J. Slomp in *Wereld en Zending* 13(1984)-1, 69-73.

2) Een uitvoerige weergave van deze drie benaderingen is te vinden in de brochure *Anders geloven, samen leven. Handreiking voor de ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland*, Voorburg/Amersfoort 1982.

*Dr. J. van Lin is studiesecretaris van de Pauselijke Missiewerken in Nederland en voorzitter van de Sectie Relatie Wereldgodsdiensten van de Raad van Kerken. Mevrouw drs. G.M. Speelman is predikante voor de relatie moslims-christenen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk. Bovenstaand artikel is de ingekorte versie van een lezing die zij samen presenteerden tijdens een oecumenische consultatie van Indonesische en Nederlandse Kerken op Bali (vgl. p. 148 beneden).*



Molukse moslims in moskee, Ridderkerk. Foto: Ben Kool, Audiovisie, Leusden.

## Indonesiërs en Nederlanders op Bali in discussie over dialoog

Op Bali vond in september 1985 een ontmoeting plaats tussen vertegenwoordigers van Indonesische en Nederlandse Kerken. Het was een oecumenische consultatie waaraan zowel de (protestantse) PGI – Gemeenschap van Indonesische Kerken –, de MAWI – Indonesische Bisschoppenconferentie – als de Raad van Kerken in Nederland participeerden. Onder het thema 'Op weg naar het jaar 2000' ging men na hoe men elkaar over en weer tot steun kon zijn bij vragen betreffende: 1) de positie van de kerk in de moderne industriële samenleving, 2) de relatie met gelovigen van andere godsdiensten, 3) het zoeken naar een menswaardige ontwikkeling. Deze drie onderwerpen werden plenair ingeleid door twee sprekers, één van Indonesische en één van Nederlandse zijde. Daarna werd het onderwerp in groepen grondig doorgepraat. Hier volgt een impressie van de in de verschillende groepen gevoerde discussie over dialoog naar aanleiding van de (elders in dit nummer afgedrukte) lezingen van mgr. P.B. Hardjasoemarta uit Indonesië en van Van Lin/Speelman uit Nederland.

Op de morgen, dat het gesprek over de dialoog ging, had de bijbelstudie als thema Maleachi 1:11: 'Want vanwaar de zon opkomt tot waar zij ondergaat, is Mijn Naam groot onder de volkeren, allerwege wordt Mijn Naam reukwerk gebracht en een rein spijsoffer, want groot is Mijn Naam onder de volkeren, zegt de Here der heerscharen.'

Deze tekst moet geplaatst worden in de context van de hevige kritiek van de profeet op de corruptie en het godsdienstig verval van Israël zelf. Israël zou beschaamd moeten staan als uitverkoren volk, dat het er zo'n praktijk op nahoudt. Door Maleachi wordt bovendien impliciet gezegd, dat Israëls unieke positie niet betekent, dat het verheven is boven andere volkeren. Voor Gods aangezicht staan beiden op hetzelfde niveau. Het is de praxis van een volk, die beslissend is voor God. Maar de tekst gaat nog verder: ook de offers die de *gojim* (de heidenvolkeren) brengen, worden door God erkend en voor rein verklaard. Is de bijbelse boodschap niet ver vooruit op het denken van vele mensen in onze kringen? Met deze vraag zette de discussie naar aanleiding van de twee lezingen in.

### **Verschil in religieuze sfeer en machtsverhouding**

Veel aandacht werd in alle groepen besteed aan het uiteenzetten van de *religieuze sfeer* en de verhouding tussen moslims en christenen in de praktijk. Daarbij bleek snel, dat de situatie in Indonesië sterk verschilt van die in Nederland. Moslims en christenen in *Indonesië* leven vaak in dezelfde cul-

tuur, kennen dezelfde *adat* (gebruiken), zijn geen vreemden voor elkaar. Ze woonden al lange tijd naast elkaar, als burens, vrienden of familie voordat ze de behoefte hadden aan theologische reflectie op de verhouding tussen hun religies. Het was bijvoorbeeld heel normaal voor moslims om het kerstfeest mee te vieren en voor christenen om aan het feest van het breken van de vasten mee te doen. Pas de laatste jaren is men wat voorzichtiger daarmee geworden. Vragen als: 'Bid je op zo'n gemengd feest uit naam van Jezus Christus, of, als je moslim bent, bid je in het Arabisch?', 'Hoe lees je de bijbel in zo'n gemengde groep?' worden steeds vaker gesteld. In *Nederland* is er duidelijk sprake van een groter sociale ongelijkheid tussen moslims en christenen. De moslims behoren bijna allemaal tot de groep met de laagste inkomens, de slechtste huisvesting etc. Daardoor is een gesprek op voet van gelijkheid tussen een moslim en een christen in Nederland veel moeilijker te realiseren: er bestaat een groot verschil in macht en mogelijkheid tussen christenen en moslims in Nederland.

Een ander duidelijk verschil in situatie is de motivering die christenen hebben om tot een gesprek met moslims te komen. In *Nederland* hangt die motivering vaak samen met de idealen van de Franse Revolutie: vrijheid, gelijkheid en broederschap. Als je deze idealen serieus neemt, hoort daar zeker bij, dat je anderen de ruimte geeft hun godsdienst vrij te beleven. Godsdienstvrijheid is dan ook een zaak waar de Nederlandse samenleving en ook de Nederlandse christenen veel waarde aan hechten. In *Indonesië* vinden christenen dat ze een gesprek met moslims aan moeten gaan vanuit de noodzaak tot wederzijdse coöperatie. De kerken zoeken hun weg in het kader van de leer van de *pancasila*. Volgens de *pancasila* behoort de samenleving te worden opgebouwd op grond van algemeen menselijke grondnoties: geloof in één God, democratie, sociale rechtvaardigheid, nationalisme en humanitarisme. Op basis van dit 'minimumprogram' dat elke Indonesiër kan onderschrijven, kunnen mensen samenwerken aan de opbouw van het land. Zowel de *pancasila* als de idealen van de Franse Revolutie kunnen ontaarden in met de godsdiensten concurrerende ideologieën. Daarom moeten de kerken ze met een zekere kritische distantie blijven volgen.

Een derde verschil tussen Nederland en Indonesië is dit: in *Indonesië* zijn de christenen een minderheid in een overwegend islamitisch land, in *Nederland* zijn moslims een minderheid in een deels christelijke, deels geseculariseerde samenleving. Hoewel de christenen in Indonesië een minderheid vormen, zijn ze (anders dan de moslims in Nederland) tamelijk invloedrijk: ca. 50 à 60% van de Indonesische kranten wordt bijvoorbeeld uitgegeven door christenen. De christenen hebben relatief veel politieke invloed en veel christenen behoren economisch gesproken tot de bovenlaag van de bevolking. Het christendom is bovendien aantrekkelijk: er worden meer moslims christen dan andersom.

Al deze factoren hebben de laatste jaren tot spanningen geleid. Bepaalde moslimgroeperingen verzetten zich tegen de bouw van nieuwe kerken en willen het liefst een verbod uitvaardigen op kerkelijke verkondigingsarbeid. Dergelijke moslims wantrouwen de christenen. Tegelijkertijd is er ook wantrouwen van de kant van christenen tegenover moslims: men vreest, dat de



moslims van Indonesië een islamitische staat willen maken.

### **Theologie van onderop**

Hoe moet je, in deze sterk verschillende omstandigheden, theologisch bezig zijn met andere godsdiensten? Telkens weer werd er in de discussie ruimte gevraagd voor spontane, persoonlijke ontmoetingen tussen christenen en moslims. De inbreng van theologen werd door sommigen ervaren als een ingrijpen van bovenaf. Een goede theologie start niet van bovenaf, maar van onderop: bij de ervaringen van mensen met elkaar. De theologie van een man als Paulus bijvoorbeeld was altijd op de concrete situatie gericht waar hij zich in bevond. Een belangrijke vraag was: hoever kun je met de aanhanger van een andere godsdienst meegaan? Zóver, dat je afziet van je christelijke opdracht het evangelie te verkondigen? Vrijwel algemeen vond men dat het eigen is aan christenen, te willen verkondigen. Dat is onopgeefbaar. De vraag is echter wat de juiste *manier* van verkondigen is.

Sommigen zagen de atmosfeer van onderlinge samenwerking tussen moslims en christenen als iets wat op zichzelf al past binnen het evangelie. Ze kozen voor de derde optie uit de Nederlandse lezing: dat we allemaal, moslims en christenen, op weg zijn naar het Rijk Gods. Houdt dat ook in, dat de islam een heilsweg is naast het christendom? Deze vraag dient nader bestudeerd te worden. Anderen vonden dat je als christen wel met moslims mag samenwerken voor de opbouw van het land, maar dat de dialoog zich moet beperken tot het bespreken van praktische samenlevingsvragen; een zo verregaande coöperatie als in Nederland, waar christenen soms aan moslims kerkgebouwen verkopen of verhuren voor moskeeruimte, vonden ze te ver gaan. Nederlanders legden uit dat dit gebeurt uit drie overwegingen: uit tolerantie, uit verantwoordelijkheid voor de zwakkeren en uit de wens, mensen te helpen, op zoek te zijn naar God.

### **Wie zijn onze partners?**

Een praktische vraag die bleef staan, is: Wie zijn onze partners in de dialoog? Met welke moslimgroepen moeten we in gesprek raken?

Algemeen werd gevoeld dat we over deze onderwerpen nog maar het begin van een gesprek hadden gevoerd. Daarom werd als resolutie aangenomen het voorstel om twee werkgroepen te vormen, één van Indonesische kerken en één van Nederlandse kerken, die vragen op theologisch en maatschappelijk terrein met betrekking tot de ontmoeting van godsdiensten zullen bestuderen. Beide werkgroepen zullen een gezamenlijke studie uitbrengen ten behoeve van de consultatie van de Wereldraad van Kerken over de dialoog, die in 1989 wordt gehouden.

*Drs. Gé Speelman is sinds 1984 predikante voor de relatie moslims-christenen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk. Zij studeerde theologie aan de Vrije Universiteit – specialisatie 'de vrouw in de koran en de vroege islam' – en Arabisch in Cairo; naast haar studie werkte ze als vrijwilligster met moslimvrouwen.*

Jaap van Slageren

## Moslams en christenen in België Aanzet tot gesprek vanuit de VPKB

**De Verenigde Protestantse Kerk in België (VPKB) heeft geen 'islam-specialisten' in dienst. Zij beschikt alleen over een zes leden tellende commissie, waarvan drie vrouwen, om de synode over de theologische aspecten van de relatie tussen christenen en moslams voor te lichten. Op de synodevergadering van november 1982 bracht zij voor het eerst verslag uit van haar werkzaamheden. Daarvan was de grondtoon: 'niet verdoezelen van tegenstellingen maar elkaar accepteren in onze verschillen is blijk van trouw-zijn aan het Evangelie, dat vreugde, vrijheid en ruimte geeft aan allen'. De synode, die daar in overgrote meerderheid mee kon instemmen, vroeg vervolgens de commissie aan toerusting voor het gesprek tussen christenen en moslams aan de basis, in de plaatselijke gemeenten, prioriteit te geven.**

Dat voorlichting, in deze richting, allerm minst vanzelf spreekt, bleek uit de negatieve stand van zaken die eind 1985 in een tweede verslag werd opge maakt. 'Onze commissie heeft niet het gehoopte vertrouwen gekregen van de plaatselijke gemeenten. Niet één kerk heeft zich in de afgelopen drie jaar tot de commissie gericht om toerusting te ontvangen over geloofsoverdracht en dienstbetoon aan moslams. Hoe moeten we dit beangstigend stilzwijgen, deze blijkbare onverschilligheid, dit vijandig gedrag van zowel plaatselijke gemeenten als van hoogste verantwoordelijken verklaren?' In dit klimaat van systematische ontmoediging achtte de commissie het weinig zinvol om verder te werken. Zij overwoog dan ook haar mandaat aan de synode terug te geven. Maar intern beraad leidde er toe het uitgangspunt anders te kiezen: de problematiek van de moslams in België in kaart brengen en op basis van nieuw verworven inzichten de opdracht voor evangelisch getuigenis en diakonale dienst formuleren. Met steun van de synodale commissie voor gastarbeiders deed zij een degelijk studiedocument over de situatie en achtergrondinformatie van de immigratie van moslams in België het licht zien. Dit document, dat inzicht wil verschaffen over de sociale problemen waarmee moslams hier geconfronteerd worden, de rol van de godsdienstige waarden die in hun kringen een rol spelen en de gesprekslijn die het contact tussen christenen en moslams mogelijk zou kunnen maken, werd als verslag aan de synode-vergadering van november 1985 aangeboden. Het lijvige rapport bevat materiaal dat bij velen bekend mag worden verondersteld. Toch bevat het ook een aantal nieuwe elementen. Essentieel is ook de context van waaruit christenen tot reflectie en standpuntbepaling worden uitgedaagd.

## **Sociaal-culturele dimensie**

Uitgangspunt voor verkenning is niet allereerst het sociaal-economisch probleemveld, waarin de buitenlandse werknemers ten gevolge van de breed om zich heen grijpende economische crisis zijn terechtgekomen. Het fenomeen van stakingen, sociale onzekerheid en marginalisering wordt dus gedeeltelijk terzijde gelaten. De schrijvers houden zich in hoofdzaak bezig met vragen die voortkomen uit de penetrerende werking van een vreemde godsdienst en cultuur, op een wijze dat zij de Belgische samenleving fundamenteel van karakter zal doen veranderen. Immers, ondanks het stopzetten van de immigratie in 1974, heeft zich de aanwezigheid van immigranten in België gestabiliseerd. Gezinsvereniging heeft het aantal vrouwen onder de geïmmigreerde bevolking doen toenemen. Groeiend evenwicht tussen mannen en vrouwen heeft een geboortegolf te zien gegeven. Veel jongeren dus van de tweede en zelfs al de derde generatie. Waarbij nog komt het beeld van vergrijzing van hen die hier al langer wonen. Met andere woorden: de Belgische samenleving maakt een ontwikkeling door, die diepgaand door het verschijnsel van etnische minderheden wordt beïnvloed. Dit gegeven van een pluriforme samenleving, dat zich vooral uit op cultureel-godsdienstig niveau, kan – aldus het rapport – niet beantwoord worden met charitatieve handreikingen voor benadeelde bevolkingsgroepen. Het gaat om aanvaarding van veranderingen die zich in de samenleving voltrekken. Zijn Belgen bereid om zich in positieve zin op een multiraciale maatschappij-geleding in te stellen? Zijn kerken bereid aan het verschijnsel van de pluriforme samenleving primaire aandacht te geven en in staat hierop vanuit de boodschap van het Evangelie te reflecteren?

## **Feiten en vooroordelen**

Het rapport toont met getallen en percentages aan dat België tot derde Europees concentratie-land van buitenlanders is uitgegroeid: 8,9% tegen 23,4% in Engeland en 14,4% in Luxemburg. Men vindt de buitenlanders vooral in de stedelijke centra. 25% is woonachtig in Brussel en haar satellietsteden. Eén derde van hen zijn van Marokkaanse en Turkse herkomst. Het aantal moslims in België is van 5.000 in 1955 gestegen tot meer dan 200.000 vandaag. Sedert 1974 is er verdubbeling van aantallen opgetreden. Door het hoge geboortecijfer zullen zij de Italianen, die tot op heden met 279.700 de grootste bevolkingsgroep vormen maar nu als de meest geïntegreerde buitenlanders in België gelden en een daarmee samenhangende sterke daling van geboorten te zien geven, in een nabije toekomst gemakkelijk in aantal kunnen overvleugelen. Het aantal geboorten van vreemdelingen op het totale geboortecijfer in België bedraagt 15,1%. In Brussel 41,4%. Maar deze percentages zijn weinig nauwkeurig: het rapport werkt hier met gegevens van 1978. Nederlandse gegevens van 1984 doen vermoeden dat ook in België de geboortecijfers van de immigranten zijn gedaald. Wat betreft de onderwijssituatie: in het lager- en voortgezet onderwijs zijn driehonderd onderwijzers en leraren van moslim-overtuiging werkzaam. Het aantal moslim-leerlingen wordt geschat op meer dan 30.000. 25% van hen bezoekt een rooms-katholieke school, waar in de godsdienstles in toenemende mate respect wordt getoond voor de eigen godsdienstige identiteit van moslimkinderen. Het rapport noemt ook cijfers van delinquentie en misdadigheid

onder buitenlandse jongeren. Sociale achterstand dreigt buitenlandse jongeren mentaal naar het niveau van vierde wereld-jongeren te drijven. Net als menige jonge Belg wordt de etnische jongere gedwongen zijn cultureel milieu samen met anderen te vormen via clubs, benden en soms 'gangs'.

### **Ghetto-vorming**

Het rapport geeft uitvoerige informatie over gezinsopbouw en familiesamenhang van moslimgroeperingen. De moslim familie omvat traditioneel niet slechts ouders en natuurlijke kinderen, maar ook familieleden die in het gezin een thuishaven hebben gevonden. Deze brede familiestructuur vindt geen erkenning in de Belgische wetgeving, die slechts met het wettelijk aantal kinderen rekening houdt. Verstoring van het familiepatroon vindt ook plaats door de bestaanswijze in België zelf. In vergelijking tot hun land van herkomst leiden vooral de vrouwen aan sociaal functioneren. Het beeld van de man raakt sterk gespleten door aan de ene kant via alcohol en seksueel gedrag aanpassing te zoeken bij de moderne consumptiemaatschappij en door aan de andere kant voor zijn kinderen, vooral de meisjes, volgens de traditie bepaalde zedelijkheidsregels voor te schrijven. Het gaat hier om het aanduiden van een spanningsveld waarin zowel ouders en kinderen, die een sterke Europese invloed ondergaan, psychisch te gronde dreigen te gaan. De psychische druk wordt door de vigerende samenlevingsvorm, die alle kenmerken van apartheid vertoont op het punt van werkgelegenheid, huisvesting, scholing en gezondheidszorg, nog extra versterkt. Geleidelijk aan ontwikkelt zich een secundair schoolsysteem dat uitsluitend aan migranten is voorbehouden. Niet alleen hierdoor, maar ook door geografische segregatie is ghettovorming het grote samenlevingsprobleem. Ghetto-dreiging wordt het diepst veroorzaakt door miskenning van culturele waarden die voor hen het meest wezenlijk zijn. De kerk die deze ontwikkeling gadeslaat, heeft veel gelegenheden aan zich voorbij laten gaan om alarm te slaan.

### **Godsdienstige aspecten**

Een apart hoofdstuk wordt gewijd aan de godsdienstige aspecten van de buitenlanderssituatie. De samensteller er van, Jean-Paul Gabus, hoogleraar in onder meer de godsdienstfilosofie aan de Franse sectie van de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel, geeft een scherpe tekening van het gevarieerde beeld van de godsdienstige belevingsvormen. Hij typeert de islam, die door het gros van de Marokkaanse, Algerijnse en Turkse immigranten in België wordt aangehangen als een *volkse islam*. Een islam dus, die haar verworteling vooral heeft in de zeden, gebruiken en het sociale milieu van het land van herkomst. Naast de vijf-zuilen regels, waardoor de verbondenheid met de religieuze grondslag van de Koran wordt ervaren, hangt de volkse moslim sterk aan rituelen en gebeden. Gebeden voor genezing van een zieke, welslagen van een economische onderneming of een reisprogram zijn zeer in zwang. Vrouwen richten hun godsdienstige aandacht bij voorkeur op de verering van heiligen en lokale personen uit het moederland (*marabouts*). Vroomheidsuitingen van deze aard worden extra gevoed door situaties van angst waarin vele migranten zijn komen te verkeren. Onderstrepen van de etnische godsdienstige eigenheid kan ook gezien worden als een manifestatie van bewust verschillend willen zijn van

de Belgische gesecculariseerde levenswijze. Wat de gebedsplaatsen betreft: Er zijn momenteel 150 gebedsruimten in België, waarvan 40 in Brussel. Het gemiddelde percentage van mannelijke moskeebezoekers ligt aanzienlijk hoger dan in de landen van herkomst. Vrouwen daarentegen gaan in België slechts heel zelden naar de moskee. De Koran-scholen worden bezocht door 21,7% van de Turkse kinderen en door 12,7% van de kinderen uit de Maghreblanden. De Belgische overheid is tot dusver niet tegemoet gekomen in de kosten van de bouw en het onderhoud van moskeeën. Evenmin heeft zij financieel willen bijdragen aan de salarissen van de imâms. Wel heeft zij in 1983 het Oostelijk Paviljoen van het Jubelpark ter beschikking gesteld van het Belgische Islamitische Culturele Centrum.

### **Islamitische bewegingen**

Dit prachtig gerestaureerde gebouw draagt de naam van *Brusselse Moskee*. Het centrum, waarin een dertigtal personen werkzaam zijn, functioneert als islamitisch studiecentrum voor de hele West-Europese regio: congressen, bijscholing van godsdienstleraren en voorbereiden van publikaties. Het is ook voorzien van een grote bibliotheek. Maar het centrum heeft ook plaatselijke betekenis voor de organisatie van bezoekwerk aan zieken en gedetineerden. Als tegenstroom van de Brusselse Moskee fungeert de *Belgische Islamitische Bond*. Hier heerst een progressieve gezindheid, die open gesprekken met christenen en joden mogelijk maakt. In reactie tegen de officiële, sterk juridisch-dogmatisch georiënteerde Islam zijn een veelvoud van moslim-broederschappen ontstaan. Onder deze vrijwillige verenigingen van vrome moslims telt men ook een kleine groepering van dansende *derwisjin*, die inmiddels in België al een eigen moskee bezitten. Maar de belangrijkste broederschap lijkt de *Allaouya* te zijn. Deze is van Algerijnse oorsprong en streeft naar vernieuwing van de Islam door verinnerlijking. Zij combineert het mystieke *Soefisme* met het openstaan voor moderne stromingen. De broederschap is zeer dynamisch en zendingsgericht. Zij probeert met name vrouwen voor zich te winnen. Ook stelt zij zich in op de problemen van de tweede generatie migranten. Zij staat open voor de dialoog met niet-moslims. Ook de zgn. fundamentalistische moslim-groepering vertegenwoordigt vele zeer uiteenlopende verenigingen. Het zijn groepen die zich laten leiden door beginselen die elk compromis met westerse godsdienstige en politieke waarden onmogelijk maken. De geheime rechtse en strak hiërarchisch georganiseerde Turkse *Suleymanli* beweging stelt zich tot doel de oude op islamitische grondslag ingerichte Ottomaanse samenleving opnieuw gestalte te geven, niet alleen in het hedendaagse Turkije, maar ook in de westerse landen. De beweging heeft evenwel in Duitsland een veel groter invloed gekregen. Dan is daar de Marokkaanse *Tablîgh*, ook rechts, maar veel meer religieus gericht. De *Tablîgh* eist van haar aanhangers een zeer strenge levenswijze, maar is soepel en verdraagzaam tegenover andersdenkenden. De werfkracht onder 'lauwe' moslims is aanzienlijk. Men kent zelfs een praktijk van langs de deuren te gaan en mensen bij de uitgang van moskeeën op hun geloofsuitgangspunt aan te spreken. De *Vereniging de Moslimse Studenten* streeft linkse politieke doeleinden na en vertoont sterke overeenkomsten met het socialisme naar Arabisch model. De *Brusselse Islamitische Jongeren* is de groepering waarin jongeren van de tweede generatie zijn

begonnen zich te organiseren.<sup>1)</sup>

### **Islamitisch-christelijke huwelijken**

Als we nu kijken naar het fenomeen van de gemengde islamitisch-christelijke huwelijken, dan laat zich raden dat huwelijksvorming tussen Belgen en georganiseerde moslims nauwelijks voorkomt. Hoewel, de islamitische wet staat een christenvrouw wel toe om met een moslim-man te trouwen (het omgekeerde is niet toegestaan) en te verwachten valt dat de aankomende tweede generatie, net als in Frankrijk, zich ook in dit opzicht vrijer zal opstellen. Maar op dit ogenblik gaat het vooral om huwelijken van studenten, leraren, journalisten en kunstenaars, en kaders van internationale organisaties. Maar ook hier trouwen elf keer zoveel moslimse mannen met Belgische vrouwen dan omgekeerd. Om allerlei redenen ondervinden naar schatting 90% van gemengde echtparen ernstige moeilijkheden in hun huwelijk: twee van de drie mislukken. Maar er zijn ook huwelijken die goed slagen. Daarom heeft de kerk, aldus het rapport, niet het recht deze huwelijksvorm af te wijzen. Maar ze dient dan wel voor bijzondere opvang, voorbereiding en begeleiding zorg te dragen. De rooms-katholieke kerk in België heeft via eerlijke en bemoedigende voorlichting hiervoor een begaanbare weg geweest. Zij is bovendien bezig een netwerk van islamitisch-christelijke gezinnen aan te leggen, met als opzet deze gezinnen in elkaars problemen, ervaringen, verwachtingen en uitdagingen en perspectieven te laten delen. Het rapport laat nogal wat twijfel bestaan over de protestantse opstelling: 'We dienen ons ernstig af te vragen of onze Belgische protestantse gemeenschappen wel bereid zijn om in de toekomst zulke paren op te vangen en in positieve zin te reageren op de totaal nieuwe problemen die zich hier voordoen.'

### **Evangelie-verkondiging aan moslims**

Het rapport trekt als conclusie dat raciale discriminatie en voortschrijdende marginalisering alleen kunnen worden opgelost door een proces van fundamentele veranderingen van de samenleving. Ook christenen dienen zich strijdbaar op te stellen voor de opbouw van een pluriforme samenleving waarvan de migranten een stabiel onderdeel gaan vormen. Perspectieven voor veranderingen zijn: samen zoeken naar nieuwe culturele waarden en ontwikkelen van een samenlevingsmodel waarbinnen de uiteenlopende tegenstellingen een evenwicht kunnen vinden. Trouw aan de bijbelse boodschap en verkondiging dient zich dan ook primair te vertalen in mededragers willen zijn van de hedendaagse samenleving in ontwikkeling. Contextueel geloven houdt ook in de moslims beter willen leren begrijpen, hun geloofsrealiteit van binnenuit leren verstaan en van de moslim als onze onmiddellijke naaste te gaan houden. Door onze levenswijze, woorden en daden scheppen wij ruimte voor de Heilige Geest om in de harten te werken. Al komt het zelden voor dat een werkelijk gelovige moslim zich tot het christendom bekeert, dan toch kan een daadwerkelijk christelijk getuigenis hem helpen om (nog) dichter bij God te komen. Voor een moslim die zich bekeert, zal er ruimte moeten zijn om met zijn eigen mentale en culturele achtergrond in de christelijke gemeenschap te functioneren.

Rest ons te vermelden dat de genoemde synodevergadering van 1985 besloten heeft dit verslag aan te nemen met de aantekening dat de situatie

van onrecht waarin de buitenlander in toenemende mate komt te verkeren nog duidelijker uitgewerkt moet worden. Zij besloot ook de taak van de commissie christendom-islam zo bij te stellen dat zij mandaat krijgt de moslimse realiteit in België aan de orde te stellen in de plaatselijke kerken en de gemeenten bijstand te verlenen in haar dienst van hulpverlening en getuigenis onder moslims. En tenslotte: om een openhartige en eerlijke dialoog met vertegenwoordigers van het moslimse geloof in België te voeren, zo vaak als het kan.

1) Voor meer informatie over de islam in België zie de studie van Felice Dasseto/Abert Bastenier, *L'islam transplanté - vie et organisation des minorités musulmans de Belgique*, Ed. Epo 1983, 200 pag.

*Dr. J. van Slageren is secretaris binnenland van de Nederlandse Zendingsraad en docent godsdienstgeschiedenis en missiologie aan de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel. Het door hem besproken rapport, waarvan zowel een Franse als Nederlandse versie bestaat, kan besteld worden bij: Protestantse Boekhandel, Marsveld 5, 1050 Brussel, prijs BF 100 of f 6,-.*



Marokkaans gezin in Antwerpen. Foto: ZAFAR, Audiovisie, Leusden.

## Jodendom Christendom Verlichting: nieuwe Hamann studie van E. Jansen Schoonhoven

1945

In 1945 verscheen bij Callenbach een lijvig boekwerk *Natuur en Genade bij J.G. Hamann den Magus van het Noorden 1730-1788*, 335 pag. druk op het bekende geel-bruine na-oorlogse papier. Dat was de dissertatie van dr. E. Jansen Schoonhoven, die kort daarna rector werd van de Zendingshogeschool der Nederlandse Hervormde Kerk (1947-1969), en later bijzonder en buitengewoon hoogleraar in Leiden (1962-1974) en voortrekker van de oecumenische samenwerking in de missiologie: via de in de zestiger jaren functionerende studiekering Missie-Zending-Eenheid, via zijn grondleggende werk als eerste directeur van de afdeling missiologie van het IIMO (1969-1974) en als redacteur van dit tijdschrift gedurende de eerste jaren van zijn bestaan (1972-1974).

1985

Veertig jaar later – in het najaar van 1985 – is er opnieuw een Hamann studie van Jansen Schoonhoven bij Callenbach in Nijkerk verschenen. Ditmaal een meer beknopte studie (183 pag.) op fraai wit papier en omslag en blijkens ook de opname in de serie Toerusting bedoeld om een breder publiek te bereiken (prijs f 29,50).

*Jodendom Christendom Verlichting* kan met recht de vrucht van veertig en meer – de eerste literaire kennismaking met Hamann vond plaats in 1930 – jaren Hamann studie genoemd worden. Natuurlijk heeft schrijver, blijkens reeds de boven gegeven grove schets van zijn levensloop, zich niet al die jaren intensief met Hamann en het vertolken van zijn soms duistere taal en boodschap voor de huidige tijd kunnen bezig houden. Maar wel is Hamann zijn hele leven, op alle wandeltochten die hij samen met zijn vrouw Betsy over de aardbol maakte, met hem meegeraist. Zelf spreekt hij ergens over de 'ondergrondse verbindinglijnen' tussen zijn Hamann studie en zijn werk aan de Zendingshogeschool.<sup>1)</sup> Het is niet moeilijk verwantschap tussen de literaire produktie van E. Jansen Schoonhoven en J.G. Hamann aan te tonen. Ook Jansen Schoonhoven is geen systeembouwer geweest. Veel van zijn 'vliegende bladen' (artikelen en lezingen) werden gelukkig gebundeld in *Variaties op het thema zending*.<sup>2)</sup> Tussen Jansen Schoonhoven's *Koninkrijk en Kruis*<sup>3)</sup> – geschreven in 1984 in de dagen van het tumultueuze debat rond de nota Visie en Werkelijkheid – en Hamann's 200 jaar eerder verschenen *Golgatha und Scheblimini* (1784) is een chiastische kruisbestuiving te onderkennen.

Kruis-  
bestuiving

Het verbaast dan ook niet dat Evert Jansen Schoonhoven in april 1980 bij het aanschouwen van Jeruzalem en Sion vanaf de Olijfberg een Hamann-citaat te binnenvalt. Thuisgekomen wordt dit



## Olijfberg

opgezocht en het is de aanleiding geworden voor een nieuwe periode van intensieve omgang met deze 18e eeuwse 'wortelman', door Hendrik Kraemer in zijn *Christian Message* de waarschijnlijk diepste christelijke denker van die eeuw genoemd versus moralisme en rationalisme, de vergoddelijking van menselijke wil (Kant) en verstand (Lessing).<sup>4)</sup>

Ditmaal is de studie geconcentreerd op Hamann's laatste geschriften *Golgotha und Scheblimini* (1784) en de *Fliegender Brief* (1786), twee scherpe pijlen afgeschoten naar aanleiding van het verschijnen van het boek *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) van zijn geliefde vriend Moses Mendelssohn, een leidend figuur in zowel het Europese jodendom als de Duitse *Aufklärung* (en grootvader van de latere componist Felix Mendelssohn-Bartholdy).

## Orphisch ei

Volgens Hamann moest de titel van een geschrift een mikrokosmisch zaad, een orphisch ei zijn, dat wil zeggen een literair, musisch ei dat in de kern de inhoud van het geschrift weerspiegelt. Jansen Schoonhoven's *Jodendom Christendom Verlichting. Johann Georg Hamann en Moses Mendelssohn, een achttiende eeuws dispuut als bijdrage aan hedendaagse discussie* voldoet aan dit criterium. De lezer krijgt wat hem wordt beloofd. Al moet ons wel van het hart, dat zonder de erbij gegeven geduldige uitleg de tale Hamann's nooit de hedendaagse discussie bereikt zou hebben. Met groot invoelingsvermogen voor de struikelblokken op de weg van de moderne lezer gidst schrijver ons door het landschap van dit achttiende eeuwse dispuut. En passant wordt ons een blik gegund in het leven van filosofen en geleerden in Berlijn-Potsdam – centrum van de Duitse *Aufklärung* – en Koningsbergen. Mendelssohn verdiende in Berlijn zijn brood in het zakenleven – een der weinige voor Joden toegankelijke beroepen; het verzorgen van correspondentie en het vervaardigen en drukrijp maken van geschriften moest daarnaast geschieden. Hamann kreeg in Koningsbergen op voorspraak van Kant een baantje als vertaler, later pakhuismeester bij de Pruisische douane. Geldzorgen noopten hem een hypotheek op zijn boekerij af te sluiten.

## Dispuut meer dan dialogo

Het woord *dispuut* werd weloverwogen gekozen. Het wijst in de richting van 'gesprek' of 'dialogo'. Maar het gaat allemaal niet zo vriendelijk toe. Het is een *twistgesprek* – met een vriend! (17) Moet hier gedacht aan 'Ijzer scherpt men met ijzer, zo scherpt een mens het aangezicht van zijn naaste?' Een tekst uit Spreuken 27 die bij mij opkwam, gestimuleerd door de geweldige bijbelse *cento's* (collages, mozaïeken van teksten) waarmee Hamann's taal verflochten is en waarvan een mens meer in zijn bagage zou moeten hebben om zware dagen te kunnen overleven.

Hamann was een origineel denker en had een heel eigen levensstijl niet zonder herkenningpunten voor de huidige tijd. Hij signaleerde reeds dat de natuur door de gewelddadige activiteit van de mens bedorven wordt (74), noemde de weg van het christendom een *politieke* secte;<sup>5)</sup> zijn niet-officiële huwelijk (*Gewissensehe*) – gepaard gaande met een gelukkig gezinsleven – doet denken aan vormen van hedendaags samenleven. In 1757 onderbrak hij een grote handelsreis voor een firma uit Riga en

sloot zich gedurende vier weken op in een kamertje in Londen, waar hij de bijbel van Genesis tot Openbaring – en verder slechts watergruten en koffie – verslond en tot bekering kwam. Na deze ervaring roeien Hamann's geschriften – de beek van zijn auteurschap volgens zijn eigen terminologie – op tegen het getij van de Verlichtingsfilosofie, die een blijvend stempel op onze Europese cultuur heeft gezet.

### Storende derde

De inhoud van Hamann's dispuut met Mendelssohn – voor wie hij sinds de eerste ontmoeting reeds voor zijn bekering in 1756 'een beslissende genegenheid' koesterde – betreft de verhouding jodendom-christendom maar eigenlijk is de focus gericht op de storende derde: *die verpestete Freundin* de verlichtingsfilosofie als verpste vriendin. Heeft Mendelssohn aanvankelijk zijn filosofische werk – zijn beroemde *Phaedo* (1767) dat hem de bijnaam 'Duite Plato' gaf – min of meer gescheiden gehouden van zijn leven als Jood, in zijn *Jeruzalem* (1783) brengt hij beide met elkaar in verband en zet hij uiteen dat het jodendom in harmonie is met de natuurlijke religie. De Israëlieten hebben een goddelijke *wetgeving* ontvangen maar geen eeuwige waarheden. Deze laatste worden "aan ons zoals aan alle overige mensen altijd door de *natuur en zaak*, nooit door *woord en schrifttekens*" geopenbaard (48). Op grond van Jezus woord 'Geef de keizer wat des keizers is en Gode wat Gods is', voert hij een pleidooi voor gelijke burgerrechten voor de Joden die zich slechts door het volbrengen van de ceremoniële wet uiterlijk van anderen onderscheiden (54-56).

### Doop als visitekaartje

Zelf bekend geworden en in het bezit van de status van 'Schutzjude' (en daardoor niet meer geheel rechteloos) trad Mendelssohn in toenemende mate op als voorspreker voor zijn aan allerlei chicanes blootstaande volksgenoten. Zijn zorg voor de uitgaven van een geschrift van de Amsterdamse rabbijn Menasseh ben Israel als ook zijn *Jeruzalem* dienden de emancipatie, dat wil zeggen de bevrijding uit het ghetto van de Joden. Feitelijk heeft deze emancipatie – zoals Hamann voorzag – onbedoeld geleid tot assimilatie ook in de zin dat velen (waaronder de meeste van Mendelssohn's kinderen) zich lieten dopen als visitekaartje tot de Europese cultuur. (22).

Uit Koningsbergen kwamen er twee reacties op *Jeruzalem*. Een bewonderende brief van Kant en het fel-polemische boekje van Hamann *Golgotha und Scheblimini* (1784). Scheblimini verwijst naar Psalm 110,1: 'Zet u aan mijn rechterhand...' Golgotha (in navolging van de Luther Bijbel met *a* geschreven) en Scheblimini staan voor de vernedering en verhoging van Israëls Messias... De auteur noemt zich een 'prediker in de woestijn' en haalt als motto een tekst uit Jeremia en Deut. 33, 9-10 aan, waar staat dat als de priesterdienst op het spel staat *alles* geofferd moet worden...

Het Jeruzalem van Mendelssohn ligt zijns inziens onder de meridiaan van Babel (= Berlijn). Het jodendom moet de band met Mozes, de profeten en de psalmen laten uitkomen in plaats van het afsluiten van een verbond met de Verlichting. Hij hoeft hiervoor slechts de citaten van 'vaders en broeders naar het vlees'

(dwz bijbelse auteurs, licht schrijver ons voor) te citeren...(92). Hamann bestrijdt niet de emancipatie maar vreest de assimilatie. Zijn betoog is één dringend beroep aan Moses Mefiboseth (zoals hij zijn vriend – die een lichte bochel had – vaak noemt) om als Jood toch vooral zichzelf te blijven. In een eerdere fase had Hamann zijn vriend in bescherming genomen tegenover Lavater die op onfaire wijze gepoogd had Mendelssohn voor een christelijk karretje te spannen (33-34).

### Zandgrond

Mendelssohn's beeldspraak overnemend stelt hij: als het jodendom op het zand van het natuurrecht gebouwd is, is ook het christendom – op de tweede verdieping – niet meer veilig. Zijn geschrift is in feite evenzeer gericht tegen christenen, waarvan velen op dezelfde wijze als nu ook zijn vriend Mendelssohn hun geloof in harmonie met de rede wilden brengen. Hij deelt Mendelssohn's kritiek op de kerkgeschiedenis als een geschiedenis van religieuze macht – scherpt deze zelfs aan (105) – maar bestrijdt Mendelssohn's exegese van Mt. 22,20. Dat is geen raad om twee heren te dienen. De keizer krijgt zijn belastingpenning, maar God de eer van zijn Naam, dat wil zeggen de totale werkelijkheid van het leven...(110-11). Terecht vraagt schrijver zich hier af of Hamann hier wel voldoende oog heeft voor de positie van 'Jood in de diaspora' van waaruit zijn vriend schrijft.

Jansen Schoonhoven verheelt niet dat hij moeite heeft met Hamann's soms felle uitspraken. De conclusie van zijn onderzoek is evenwel dat het verwijt van anti-semitisme niet terecht is. Hamann's eigenlijke doelwit is namelijk steeds de Verlichtingsfilosofie. Die overspelige kale wijsheid (Hamann schrijft *psilo* ipv filosofie) – voor de helft Asdodisch en niet zuiver Joods – verdient op de wijze van Nehemia uitgescholden en afgerammeld te worden (112). Een jaar later in zijn *Vliegende Brief* legt Hamann naar aanleiding van binnengekomen berichten dat niet al zijn woorden even goed overgekomen zijn uit, dat hij geschreven heeft met alle *respectus parentelae*, respect voor zijn ouders: het jodendom is de lijfelijke moeder van het evangelische christendom (evenals het roomse pausdom de lijfelijke moeder van het Duitse Lutheranisme is). Het is een *niet erkendevriendschap* iemands dwalingen aan het licht te brengen... een Samaritanenplicht niet in de mode onder priesters en levieten...(112, 117). Ook last hij naar aanleiding van de binnenkomst van het overlidensbericht van Mendelssohn – die niet meer rechtstreeks op *Golgotha* heeft kunnen reageren – in zijn *Vliegende Brief* een ontroerend *in memoriam* voor Moses Mendelssohn in.

### Blinde vlekken

Jansen Schoonhoven schroomt niet blinde vlekken in het werk van zijn geliefde auteur te signaleren. Nergens blijkt bij Hamann een duidelijk inzicht in de schuld van het christendom jegens het Joodse volk (162). Ook komt de islam, 'het zaad van Abrahams linkerhand' in *Golgotha en Scheblimini* nauwelijks voor, ook niet in zijn diepgravende beschouwingen over Jeruzalem (166, 137 e.v.). Ook Hamann's interpretatie van de verwoesting van de tempel in Jeruzalem als gericht – waarbij dit oordeel wel een waarborg is voor de vervulling van de heilsbelofte voor het Joodse volk – wordt niet kritiekloos gepasseerd (113, 142). Wel weet schrijver aan de hand van diverse gegevens duidelijk te maken

dat Hamann bewust positie koos in het heersende anti-semitisme van zijn tijd. Lasteringen over het jodendom van een verlichte hofprediker wil hij er met de dorsvlegel uitslaan. Vele Joden bezoeken zijn huis; dat wordt wel minder maar houdt niet op na zijn twist met Mendelssohn (115).

## Brandend braambos

Aan het eind van zijn tocht door Hamann's geschrift maakt schrijver de balans op van de ontvangen uitzichten. Over de verhouding jodendom-christendom heeft Hamann ons nog veel te zeggen onder andere: het jodendom vergezelt naar Gods raad als een brandend braambos het christendom in de geschiedenis; de dialectische verbondenheid van jodendom en christendom; de profetische betekenis van Jeruzalem, onderpand en waarborg voor de vervulling van eschatologische beloften inclusief de uiteindelijke verzoening van christendom en jodendom (163-64). Ook voor het onderwerp 'Verlichting' biedt Hamann nog steeds uitzichten zoals bijvoorbeeld: de rede kan geen eenheidscultuur scheppen; de vergoddelijking van de rede is een nieuw heidendom; filosofie en wetenschap die zich verabsoluteren – men denke bijvoorbeeld aan de economie die de allure van een natuurverschijnsel krijgt (vgl. het recente themanummer van *Wereld en Zending*<sup>1)</sup>) – zijn een gevaar voor de samenleving (165). Dat de Verlichting naast verblinding ook nog enige verlichting bracht, zouden we na Hamann's tirades bijna vergeten. Zo is bijvoorbeeld aan Zuid-Afrika de Aufklärung voorbij gegaan. Daardoor, aldus F.E. Deist, is de heersende blanke theologie een onkritische constantijnse theologie die de politiek sacraliseert...<sup>2)</sup>

## Universalisme

Tenslotte signaleert Jansen Schoonhoven het universalisme van Hamann's theologie (zie hierover ook de belangrijke excurs 'Heiden, Jood en Christen' met aanzetten voor een theologie der religies, 84-86). Bij Hamann zijn het universele en kosmische op een zeer bijzondere wijze verbonden met het particuliere en historische, hetgeen van belang geacht wordt voor de huidige discussie binnen de Aziatische theologie.

Scherp komt dit uit in Hamann's explicatie van de woorden *Golgotha* en *Scheblimini* aan het einde van zijn laatste geschrift (de *Vliegende Brief*). Hier noemt hij *Scheblimini* "de kostelijke parel tussen de beide oesterschalen van jodendom en heidendom... Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde...". Pasen, Hemelvaart en Pinksteren vallen hier samen.

## Goede Vrijdag en Pasen

Golgotha (Goede Vrijdag) en Scheblimini (Pasen, Hemelvaart en Pinksteren) zijn een dialectische eenheid. Het kruishout is de kruisbanier. Er is een symbolische verwantschap tussen de aardse doornenkroon en de hemelse sterrenkroon. Dat is een bemoeiding voor de wenende Rachel - die in veel delen van deze wereld schreit om haar vermoorde kinderen, de nog steeds voortdurende Goede Vrijdag.

*Gerdien Verstraelen-Gilhuis*

1) 'De betekenis van Johann Georg Hamann voor de zendingstheologie', in *De Heerbaan*, 22 (1969), 268-285, idem in *Variaties* (zie noot 2), 61-75, geciteerd op p. 74.

2) E. Jansen Schoonhoven, *Variaties op het thema zending*, Kok, Kampen 1974, 207 p.

3) Opgenomen in *Heil voor deze wereld. Studies aangeboden aan prof. dr. A.G. Honig Jr.*, Kok, Kampen 1984, 13-22.

- 4) H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Edinburgh House Press, London 1938, 1947<sup>2</sup>, 117.
- 5) *Hierophantische Brief*, door Jansen Schoonhoven geciteerd in het in noot 1 genoemde artikel, *Variaties*, p. 74. Zie ook zijn diss. *Natuur en Genade*, 1945, 314.
- 6) Economie, cultuur en evangelie, *Wereld en Zending* 14 (1985) 281-384.
- 7) Ferdinand Deist, 'Probleme theologischer Verständigung in Südafrika, in *Old Testament Essays*, Vol. I, UNISA, Pretoria 1983, 13 (zie ook p. 189 beneden) Vgl. ook de bespreking van Lesslie Newbigin, *The Other Side of 1984*, Geneva 1983, in *Wereld en Zending* 14 (1985)-4, 370-71.

Dr. Gerdien Verstraelen-Gilhuis is missiologe en eindredacteur van *Wereld en Zending*.

## Heilswegen der wereldgodsdiensten: twee studies van W. Strolz

*'De historische godsdiensten hebben de tendens doel in zichzelf te worden en zich gelijkelijk op de plaats van God te stellen; en inderdaad is niets zo geschikt om voor de mensen het aangezicht van God te verbergen als de godsdienst' (Martin Buber).*

In 1960 publiceerde Hendrik Kraemer zijn boek *World Cultures and World Religions* dat als ondertitel droeg 'de komende dialoog'. Er is sinds die tijd heel wat gebeurd op het terrein van de dialoog tussen aanhangers van verschillende godsdiensten. Men hoeft alleen maar te denken aan de initiatieven op dit gebied sedert de verklaring van het Tweede Vatikaans Concilie – *Nostra Aetate*, 28 oktober 1965 – tot en met de uitspraken gedaan door de pausen op hun reizen naar India of een islamitisch land als Marokko. De dialoog behoort volgens een uitspraak van de huidige paus Johannes Paulus II tot het heilsplan van God waarin de kerk een bijzondere taak heeft. Daarnaast moeten de initiatieven van de Wereldraad van Kerken genoemd worden en zijn speciale afdeling voor de dialoog. Deze organiseerde een reeks bilaterale en multilaterale ontmoetingen en verzorgde een serie publikaties van bijdragen, lezingen alsmede documenten die gemeenschappelijk werden opgesteld.

Hier worden de resultaten besproken van dialogen die uit een *particulier* initiatief zijn geboren: twee boeken van de hand van dr. Walter Strolz, leider van het Religionskundlichen Institut van de stichting *Oratio Dominica* (in Freiburg im Breisgau). Meer dan twintig jaar heeft dr. Strolz deelgenomen aan gesprekken met aanhangers van verschillende godsdiensten. Hij heeft zelf een belangrijk leidend aandeel gehad – en nog – in het organiseren en begeleiden van zulke ontmoetingen en het publiceren van de resultaten. Sinds 1973 werden door de stichting *Oratio Dominica* religiegesprekken tussen christelijke theologen en vertegenwoordigers van jodendom

**Oratio  
Dominica**

en islam gevoerd en later ook met aanhangers van het hindoeïsme en het boeddhisme. Dit heeft een belangrijke serie publikaties opgeleverd waarvan een ieder die zich voor de interreligieuze dialoog interesseert kennis moet nemen, zoals W. Strolz/H. Waldenfels, *Grundlagen des Christlichen Dialogs mit den Weltreligionen*, Freiburg 1983 en R. Panikkar en W. Strolz, *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Freiburg 1985. Het Herder-Verlag heeft deze uitgaven verzorgd. Theophil Herder-Dorneich is zelf de oprichter en begunstiger van de stichting Oratio Dominica. Aan hem is het eerste deel opgedragen van de twee boeken van W. Strolz die hier besproken worden en waarvan de titels luiden: *Heilswege der Weltreligionen. Deel 1. Christliche Begegnung mit Judentum und Islam; Deel 2. Christliche Begegnung mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus*. Herder Freiburg, Basel, Wien resp. 1984 en 1986.

### **Geloofs- rekenschap**

De bekende theoloog Heinrich Ott wordt door Strolz instemmend aangehaald als deze schrijft: 'De ontmoeting met de geestelijke wereld van de andere godsdiensten wordt voor de christelijke theologie vandaag zienderogen tot de dringende, misschien de dringendste opdracht. Misschien ligt hier het grote toekomstige brandpunt van theologisch nadenken en theologische geloofsrekenschap. Misschien zal er een dag komen wanneer men geen enkele christelijke geloofsstelling meer zonder een blik op de naast ons bestaande andere religies zal kunnen formuleren (deel 2, 181). In deze beide boeken wil W. Strolz in feite in deze zin verantwoording van het christelijk geloof afleggen.

Volgens de auteur staan niet alleen de monotheïstische godsdiensten maar alle religies voor de zwaarwegende vraag of zij ertoe kunnen bijdragen om de diepe kloof tussen de wetenschappelijk-technische en de religieuze wereld te overbruggen. Herhaaldelijk wijst hij op de vreselijke mogelijkheid van zelfvernietiging van de aarde als levensruimte voor de mensen. Het atomaire gevaar van vernietiging en de ecologische crisis zijn zijns inziens de historische gevolgen van antropocentrisme, dat wil zeggen, een houding waarbij voor de moderne Europeaan de eigen machtspositie en voorrangspositie van de mens reeds bepalender is geworden. De gevaarlijke situatie waarin de mens zich tegenwoordig bevindt, is het resultaat van Europees natuur-vijandig denken. De oosterse wereld ziet zich gedwongen zich bezig te houden met de gevolgen van een denkwijze die zij zelf niet heeft voortgebracht. Wel wordt de gehele wereld nu door dezelfde gevaren bedreigd (2, 14).

### **Ecologische crisis**

In het eerste deel behandelt Strolz in negen hoofdstukken wat joden, christenen en moslims met elkaar verbindt. Het geloof in één God brengt de verschillende kinderen van Abraham samen. Hij beschrijft achtereenvolgens de grondthema's van de drie grote monotheïstische godsdiensten. Hij wil wegen aanwijzen waarop mogelijke toenadering zou kunnen

## **Gebed**

plaatsvinden mede met het oog op een nieuwe houding die joden, christenen en moslims zouden kunnen aannemen met betrekking tot de brandende problemen van onze tijd. Thema's die aan de orde komen zijn onder andere schepping en verlossing; openbaring en mystiek, hoop op de toekomst. Een belangrijk onderdeel van dit deel gaat over het gebed. In het gebed wordt niet meer over God maar tot Hem gesproken. Men kan niet echt over het joodse, christelijke en islamitische geloof spreken als niet met het gebed rekening gehouden wordt. De auteur citeert een reeks gebeden uit de drie tradities. Ook wijdt hij een hoofdstuk aan mystieke godservaring.

De auteur wil aangeven wat joden, christenen en moslims ondanks alles wat hen scheidt, toch ook verbindt. Het is bijzonder waardevol dat hij aan deze 'driehoeksverhouding' aandacht besteedt. Meestal is er van westers-christelijke zijde alleen belangstelling – zo die er al is – voor de joods-christelijke dialoog. De auteur gaat de verschillen tussen de drie niet uit de weg. Hij roert bijvoorbeeld het messiaanse 'samen op weg' van joden en christenen aan en hoe in het joods-christelijke gesprek onverminderd de reeds geschiede en nog te geschieden verlossing met elkaar strijden. Tegenover de reeds gekomen redder stelt de jood het 'nog niet' (1, 171). Maar, aldus Strolz, geen godsdienst is bevoegd zich met een absoluutheidsaanspraak vijandig tegenover een ander op te stellen. Alle religies zijn heilswegen binnen de niet afgesloten pelgrimstocht der mensheid met alle kenmerken van voorlopigheid (1, 183,184).

## **Miniatuur**

Of de reproductie van een miniatuur aan het begin van het boek – uit de Kloosterliteraliën van Obermünster uit het laatste kwart van de twaalfde eeuw – van Abraham, vader van de gelovigen in het paradijs der gezaligden, met drie kinderen in zijn schoot, op de jood, christen en moslim slaan wordt niet vermeld. Of is dat geen vraag?

## **Kosmisch bewustzijn**

In het tweede deel peilt Strolz de zienswijze van hindoeïsme, boeddhisme en taoïsme. In elf hoofdstukken gaat het om onderwerpen als verlossing, scheppingsgeloof, lijden, vergankelijkheid, niets, verlichting, verantwoordelijkheid voor de wereld én wereldverzaking. Hoop op de toekomst én Nirvana. De veronderstelling die op de achtergrond van deze beschrijving een rol speelt, is dat de grote religies in het elkaar wederzijds leren kennen en ontmoeten gemeenschappelijke doelen ontdekken voor de redding van mens en wereld.

Strolz vergelijkt het christelijke scheppingsgeloof en het kosmische bewustzijn in hindoeïsme en boeddhisme. Omkeer of bekering in het bijbelse geloof én boeddhistisch ontwaken, christelijke hoop en boeddhistisch Nirvana. Hij doet dit steeds met het citeren van zeer zorgvuldig gekozen teksten uit de verschillende tradities uit verleden en heden. Hij trekt parallellen van Goethe en Heidegger met Tao, tussen de Zenmeester Dôgen (1200-1253) en meester Eckhart. Hij noemt iemand als de Chinese Zen-meester Dung Schan Liang-djia (807-869), de Indische denker Nagarjuna uit de derde eeuw

na Christus, maar ook de belangrijkste levende vertegenwoordiger van de Kyoto-school van filosofie: K. Nishitani.

Deze boeken zijn een welkom tegenwicht tegen de vaak al te gemakkelijke stereotyperingen die over andere godsdiensten gemaakt worden: bijvoorbeeld dat het in het christelijk geloof om verlossing door een Ander gaat, terwijl het in andere godsdiensten om zelfverlossing zou gaan. Strolz kan erop wijzen dat Dôgen spreekt over verlossing door zichzelf in tegenstelling tot het Amida-Boeddhisme (2, 125-126). Maar elders stelt hij de vraag of de Boeddha of de op zijn leer gebaseerde tradities van de Aziatische wereld de weg van zelf-verlossing wijzen en dan waarschuwt hij er voor deze vraag bevestigend te beantwoorden (2, 99). Zo zegt hij ook dat de al-éénheidservaring in het Zen-Boeddhisme niet als natuurmystiek moet worden aangeduid (2, 176). Op weer een andere plaats wijst hij erop dat het feit dat moslims God geen Vader noemen niet zo misverstaan mag worden dat daaruit geconcludeerd zou worden dat de moslim zich niet persoonlijk door God aangesproken en beschermd zou voelen (1, 60). Aan de oosterse heilswegen is zijns inziens gemeenschappelijk dat filosofie en godsdienst, denken en vroomheid bij elkaar behoren, terwijl in de moderne tijd in Europa filosofie en godsdienst uit elkaar zijn gegaan (2, 24). De westerse mens is bevreesd voor wat niet bewezen is dat in al het bewezene tegenwoordig blijft. Daarom is hij geneigd alleen dat voor werkelijk te houden wat te meten en te berekenen valt (2, 69). Overigens is het bepaald niet zo dat Strolz de verschillen tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten niet ter sprake brengt. Integendeel. Hij gaat die punten van verschil niet uit de weg. "Terwijl er voor jodendom en christendom geen verlossing is buiten de geschiedenis zonder haar lijden en verschrikkingen, bestaat er volgens de Indische denker (hij doelt op Nagarjuna) en laat-Griekse denker (Plotinus) de mogelijkheid natuur, taal en geschiedenis in een hoge mystieke vlucht te transcenderen. Voor de bijbel zijn daarentegen juist de natuur en geschiedenis krachtens hun geschapen zijn manifestaties van Gods scheppingstrouw (Jesaja 55:8-11); (Jeremia 33:19-26)". (2, 96).

In de godsdienstige overleveringen van Azië worden het wereldlijk bepaald bestaan van de mens niet zo benadrukt als in het Europese denken. Het hindoeïsme en het boeddhisme staan vreemd ten opzichte van de op historische heilsweringen gegrondveste hoop op de toekomst welke een wezenstrek is van jodendom en christendom (2, 177). Sprekend over de verantwoordelijkheid ten opzichte van de wereld en wereldverzaking in hindoeïsme en boeddhisme heeft hij zowel oog voor de overeenstemmingen als verschillen met het christelijk geloof (2, 185). Maar nergens komt hij met simpele antwoorden die vanuit jodendom en christendom gegeven zouden kunnen worden op de 'oosterse' religies. 'Als wereldverzaking geen alternatief is voor wereldverantwoordelijkheid en de vlucht uit de geschiedenis deze niet herroepen kan, dan wordt vandaag het antwoord op de vraag naar de wereld-

**Denken en  
vroomheid  
bijeën**

**Wereldver-  
antwoorde-  
lijkheid**



verantwoordelijkheid in het gesprek met de religies de scherpste beproeving van haar geloofwaardigheid. Voor het christendom geldt echter, slechts wanneer zijn heilsboodschap zo uitgelegd wordt dat de eenheid van schepping en geschiedenis bewaard wordt en – bij alle noodzakelijke onderscheidingen – het verschillende ongescheiden van zijn scheppingsoorsprong in God blijft, slechts dan is de christelijke religie een beloftevol antwoord op de al-eenheidservaring van de oosterse wereld' (2, 178).

In het laatste hoofdstuk (van het tweede deel, de openheid van de godsdienstgeschiedenis) gaat de auteur in op de christelijke openbaring en de blijvende pluraliteit van de godsdiensten. Het christendom is gegrondvest op het antwoord dat vlees is geworden in zijn definitieve heilsbetekenis voor de mensheid en kosmos. Tegenover deze unieke aanspraak staat nu het zwaarwegende feit dat het jodendom na de 'Christus-ereignis' voortbestaat en dat ondanks de openbaring van Christus de islam ontstond (J. Margull). De 'Christus-ereignis' blijft dus in zijn universele betekenis omstreden en verschijnt historisch slechts in de begrensde vorm van het geloof van de christelijke kerken. Strolz maakt bezwaar tegen een theologie van de godsdiensten die het waarheidselement in iedere religie geringschat en zich niet genoeg realiseert dat de Christusopenbaring ook een boodschap is die weersproken wordt, Lukas 2:34. "Was sich in der christlichen Begegnung mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus unter entschiedener Anerkennung des Lichtes, dass durch Christus *jeden* Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh. 1:9), als tiefer, unüberbrückbarer Gegensatz im Heilsverständnis erweist, ist nicht zu beseitigen, sondern in einem allerletzten Vertrauen auf Gottes unerforschliche Fügungen auszuhalten (Jes. 55, 8-11)" (2, 222).

Volgens Strolz' lezing van 1 Cor. 12 heeft deze tekst betekenis voor de interreligieuze dialoog. Als er verscheidene krachten en gaven zijn maar één God die alles in allen werkt en ieder zijn gave toebedeelt wie Hij wil, hoe zou dan ook niet in het heilige weten van de Rig-Veda, in de eenheidschouw van de Upanishaden, door de verlossende ervaring van de Boeddha, in de wijsheid van de Tao-te-king, in de geduldige bevestiging van de vergankelijkheid in het Chinese en door het verlichte zwijgen in het Japanse Zen-Boeddhisme niet één en dezelfde geest werken die waait waarheen hij wil? (2, 227).

### **Vermoedens en vragen**

In deze boeken is een auteur aan het woord die goed is geschoold in de denktradities van het westen en deze met die van het oosten wil confronteren. Hij luistert naar de teksten uit alle tradities welke hij zeer zorgvuldig bij elkaar heeft gezocht. Hij tracht standpunten fair weer te geven en hij wijst niet zozeer wegen aan, maar uit vermoedens in welke richting verder naar wegen gezocht kan worden. Zijn hele werk getuigt van diepgaande kennis, empathie en een grote mate van respect. Hij wil theologische éénkennigheid, namelijk het alleen maar kennen van één cultuur en godsdienst doorbreken.

## Ervaringen van mensen met God

Natuurlijk zijn er heel wat vragen te stellen bij beide boeken. Dat ligt voor de hand als men bedenkt welk een groot terrein de auteur betreedt. Ook is de auteur op het terrein van het boeddhisme beter thuis dan op dat van de islam. Bij de verwijzingen naar bijbelplaatsen zouden vragen gesteld kunnen worden. Op zichzelf lijkt het een goede zaak te proberen na te gaan in hoeverre de boeken van het oude en nieuwe testament inzichten bevat voor het beantwoorden van de vragen die gesteld worden in de interreligieuze dialoog. Zo zegt hij 'de open (zeitoffene) overleveringsgeschiedenis der Openbaring zal voor Joden, christenen en moslims eerst afgesloten zijn, als er naar Gods raadsbesluit (Jes. 40:13) *geen tijd meer zal zijn* (Openb. 10:6). (1, 94). In de Statenvertaling en ook die van Maarten Luther werd die tekst inderdaad zo vertaald en gaf aanleiding tot veel speculatie over de tijd die in het eschaton er niet meer zou zijn. Het Nederlands Bijbelgenootschap vertaalt met 'geen uitstel' dat naar de zin vermoedelijk wel juister zal zijn.

Een ander voorbeeld van een verwijzing waarbij men vragen kan hebben, is die naar Micha 4:5 waar na het vredesvisioen gezegd wordt, dat alle volken hun wegen gaan. Deze tekst wordt door Strolz als een constatering gelezen dat dit tot het einde der tijden zo zal gelden, terwijl waarschijnlijk in de context het een uitroep is van de toehoorders van de profeet Micha die zich verbaasd afvragen, hoe dit kan geschieden terwijl die volken hun eigen wegen gaan. Misschien is de opmerking van Strolz als zodanig het overwegen waard, maar of het aan Micha kan worden opgehangen lijkt aanvechtbaar. Deze studies van dr. Strolz bevatten veel 'Denkanstösze'. Er zijn ongetwijfeld meer punten te noemen waar nader op zou kunnen en ook moeten worden ingegaan en waar ook aanvullingen noodzakelijk zouden zijn. De wens die H. Waldenfels aan het eerste boek meegeeft, moge voor beide gelden dat "velen zich erdoor uitgenodigd voelen zelf ervaringen met mensen uit andere religies op te doen om zelf ervaringen van mensen met God te kunnen vertellen" (1, 8).

*Anton Wessels*

*Dr. A. Wessels is hoogleraar missiologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.*



André Droogers

## Wie terugkoppelt, moet de boemerang verwachten

### Over kerk, macht en afhankelijkheid

In een recent nummer van *Wereld en Zending* (13-4.1984) stond het begrip terugkoppeling centraal. Vertegenwoordigers van missionaire organisaties gaven hun ervaringen weer. De mogelijkheden en moeilijkheden werden geïnventariseerd. In dit artikel wordt terugkoppeling bekeken vanuit het gezichtspunt van een onlangs uit Latijns Amerika teruggekeerde zendingsarbeider. Wat volgt is de uitwerking van een inleiding op de Binnenlandwerkersdag van de Nederlandse Zendingsraad (Leusden, 28 augustus 1985). De machtsvraag staat in deze benadering van terugkoppeling centraal. Dat leidt tot een wat sceptische visie op de mogelijkheid terug te koppelen. Bovendien dient men rekening te houden met culturele barrières.

In vergelijking met de woordvoerders van de uitzendende instanties verkeert de zendingsarbeider in een dubbelzinnige positie. Hij heeft een dubbele ervaring en een dubbele loyaliteit. Hij kent de twee polen die bij de terugkoppeling betrokken zijn en bevindt zich, ook na terugkeer, halverwege. Hij is ooit uitgezonden door een zendende kerk en wordt aan het eind van de periode, met wat minder ritueel, opnieuw uitgezonden – of eigenlijk ingezonden – ditmaal door de ontvangende kerk, die daarmee tot zendende kerk wordt. De teruggekeerde zendingsarbeider ziet zich als afgezant en er wordt gevraagd naar zijn geloofsbrieven: vertel eens, wat kunnen wij nu leren van zo'n kerk overzee? Welke missionaire presentie en pretentie heeft die kerk? En wat voor consequenties heeft dat voor ons?

#### Moeder en dochter

Natuurlijk moet het positief gewaardeerd worden als *hier* serieus geluisterd wordt naar de signalen van *daar*. Dat gebeurt buiten de kerk bijna alleen als de markt verkend moet worden... De moederkerk vraagt advies aan de dochterkerk. Waarom is moeder ineen zo open? Is ze dat ook ten opzichte van haar westerse zusterkerken? Wordt er in de oecumene ook over terugkoppeling gesproken? Lijdt moeder soms aan schuldgevoelens? Heeft ze iets goed te maken? Is het de spraakmakende elite in de familie die moeder zo ver heeft gekregen, of wil moeder het echt zelf? Moeder stelt zich wel begrijpend en redelijk op, maar wil ze zich werkelijk geven? Zou ze een harde waarheid verdragen? Moeder heeft misschien een wat selectieve belangstelling. Welke kant van de dochter interesseert haar het meest?

Zou moeder in de gaten hebben dat de dochter nogal eens met zichzelf overhoop ligt? Verstaan moeder en dochter elkaar nog wel? Als ze dezelfde woorden gebruiken, bedoelen ze dan ook hetzelfde? Ieder leidt toch haar eigen leven? Bovendien: moeder heeft haar schaapjes op het droge, maar de dochter heeft soms geen wol om goed garen van te spinnen. De dochter vraagt zich ietwat geschrokken af: hoe voed ik mijn moeder op? Of, nog sterker: hoe bekeer ik mijn moeder?

### **Misverstanden**

Wat kan een zendingsarbeider concreet doorgeven van wat hij ginds, in dienst van een Latijnsamerikaanse kerk, geleerd heeft? Vóór alles moeten misverstanden uit de weg geruimd worden. De kerk ginds moet niet geïdealiseerd worden. Het is niet nodig de vuile was buiten te hangen om duidelijk te maken dat er spanningen en conflicten zijn. De vleugels willen nog wel eens tegengestelde richtingen uit vliegen. Theologisch is het ook niet allemaal koekoek één zang. Bovendien moet die kerk niet geëxotiseerd worden. In het onderhavige geval gaat het om een nogal Europese kerk, met afstammelingen van immigranten die al sinds het begin van de vorige eeuw naar Latijns Amerika kwamen, maar die zich lang op het land van herkomst bleven oriënteren. De kerk was een vlag voor het behoud van de ethnische identiteit. Voorzover de immigratie geslaagd is, gaat het om een typische middenstandskerk. Maar er zijn ook gemeenten waar duidelijk is dat de Europese ellende van de vorige eeuw is ingeruild voor de Latijnsamerikaanse van de twintigste eeuw. De eerste en de derde wereld lijken in één kerk samen te wonen. Pas de laatste decennia is men zich bewust

geworden van de eigen missionaire taak. De invulling daarvan is aanleiding tot veel discussie. Het hele scala van antwoorden wordt gegeven. In het spreken van de kerkleiding klinken echter vooral bevrijdings-theologische noties mee. Dat roept soms reacties op bij de meer welvarende leden.

### **Macht en spiritualiteit**

Welke les valt er nu te leren uit de manier waarop zo'n kerk aan haar roeping gestalte geeft? Het antwoord is persoonlijk en dus selectief. Maar terugkoppelen is ook een selectieve bezigheid. Immers, het heeft vooral betrekking op die kerken in de derde wereld die zich maatschappelijk engageren en meestal kritiek hebben op de structuur van de eigen samenleving. Van terugkoppeling uit fundamentalistische, piëtistische, charismatische of principieel traditionele hoek hoor je maar zelden. Persoonlijk heb ik ook het meest opgestoken in die sectoren van de kerk die zich inzetten voor rechtvaardiger structuren in de samenleving en die kiezen voor de armen. Aan de theologische faculteit waar ik werkte, was de bezinning in hoge mate dienstbaar aan die opstelling. Wat valt er voor ons te leren?

De voornaamste les is, dat meer dan ooit de vraag naar de macht gesteld moet worden. Wie heerst en wie dient? Hoe ligt dat, binnen en buiten de kerk, op lokaal, nationaal en mondiaal niveau? Welke gevolgen heeft dat voor de vooruitzichten op leven en dood? Wat zijn je levenskansen als je behoort tot een bepaalde klasse, tot een bepaald ras, tot een bepaalde sexe?

De machtsvraag speelt mee op vier terreinen waarop de kerk zich beweegt: het lezen, het leren, het leven en het loven.

Het *lezen* van de bijbel wordt bepaald door de eigen ervaring met macht en machteloosheid. De lezing staat daarom in het teken van de vraag wat de tekst zegt over heersen en dienen, over onderdrukken en bevrijden, uitredden, verlossen. Wat was kenmerkend voor de machtsverhoudingen, toen deze tekst gereedgeerd werd? Welk belang diende de schrijver? Waren er klassen te onderkennen in die samenleving? Hoe gedroeg het volk zich? Waar trad God handelend op? Wat betekent de tekst voor de huidige machtsverhoudingen? Herkent het volk van nu zich in het volk van toen? Redt God nog steeds?

Het *leren* van de kerk wordt ingrijpend veranderd onder invloed van de andere manier van lezen. De theologie inspireert zich in de situaties waarin het volk de bijbel anders gaat lezen. De academie voedt niet langer het leven van het kerkvolk, maar het volksleven inspireert de kerkelijke academie. Daarom komt, met uitzondering van de feministische theologie, de vernieuwing van de theologie uit de derde wereld. Wie onderligt, leest de bijbel met andere ogen en boort betekenislagen aan die het verzamelde exegetisch delven van eeuwen niet op het spoor is geko-

men. Deze vernieuwing geldt ook de Latijnsamerikaanse evangelicale theologie, die bewust contextualiseert. Zij zoekt eigen antwoorden, zonder de analyse van de bevrijdingstheologieën te delen, maar wil niet minder geworteld zijn in de eigen context.

Zo lezen en leren leidt tot anders *leven*. Dat is onvermijdelijk met een zo op de praktijk geïnspireerd lezen en leren. De stijl van het pastoraat verandert: niet alleen maar vóór mensen, maar ook mét en dóór mensen. De herder en leraar wordt leerling van zijn eigen kudde. Van kennisoverdracht wordt het pastoraat tot groepsgebeuren en tot actievoeren. Macht moet dienstbaar gemaakt worden aan machtelozen. De pastorale werker maakt zichzelf daarbij welhaast overbodig. Als het goed is, is hij de eerste die zijn machtspositie opgeeft.

Het *loven* weerspiegelt deze veranderingen in het lezen, leren en leven. Er ontstaat een andere spiritualiteit. Engagement en bezinning horen bijeen. Wie de lof niet kent, komt als het spant lef tekort. Stichting en strijd gaan samen. Daarom wordt er anders gebeden en gezongen:

#### Bênção de mesa (Tafelbede)

F C<sub>7</sub>/G C<sub>7</sub>/E G- A<sub>7</sub> A<sub>7</sub>/C# D-

Ver - e - nigd rond de ta-fel wil-len wij nu bid-dend zin-gen  
Ver-nieuw ons voor de strijd ten gun-ste van ver-schop-pe-lin-gen

G- D/F# A7/C# D- F A-/E D-7 G-

Ver - an - der on-ze hon-ger on-ze dorst naar al-tijd meer

D-/F A7/C# D- C7 D- A A7 D-

Zo-dat wij le-ren le-ven voor het Rijk van God de Heer.

2. Verdeeld in deze wereld eten wij zonder te delen,

Laat de verscheurde wereld op een dag zich mogen helen.

Het onrecht is te groot, vermenigvuldigd wat wij eten,

Voed mensen met Uw brood als zij door ons worden vergeten.

(Tekst en muziek: Jaci C. Maraschin; vertaling: André Droogers. Bron: Jaci C. Maraschin en Símei Monteiro, *A canção do Senhor na terra brasileira*. São Paulo: ASTE, 1982. pp. 102, 103.)

*Lezen, leren, leven en loven* staan niet los van elkaar en kunnen ook niet buiten elkaar. Wie één van de vier verwaarloost, doet zich al tekort. De westerse christen die terugkoppelend leert de machtsvraag centraal te stellen en dat uitwerkt in zijn lezen, leren, leven en loven, die kan verrijkt worden in zijn eigen geloofsbeleving. Hij zal de dimensie van de spiritualiteit hard nodig hebben, want het ernstig nemen van de machtsvraag maakt het een mens niet gemakkelijk.

### Cultuurbewuste terugkoppeling

De poging om kerk te zijn in een bepaalde maatschappelijke en culturele context, betekent voor de terug-

koppeling dat absolute aanspraken van een schijnbaar universele en tijdloze, maar in feite westerse, op een cumulatieve traditie gebaseerde theologie gerelativeerd worden. Bovendien wordt men gedwongen de eigen sociale en culturele context meer bewust te honoreren. Zonder de continuïteit met het verleden te ontkennen, kan men zich tegelijk wat vrijer voelen om de traditie te duiden als ten dele behorend bij een andere tijd en een andere context. Dat is geen gemakkelijke zaak, zoals ook in een Latijnsamerikaanse immigrantenkerk die lange tijd de etnische identiteit van haar leden voedde, zonneklaar blijkt. Toch ontstaan er nieuwe vormen en is er ruimte voor creativiteit.

De keerzijde van deze cultuurbewuste terugkoppeling is, dat de vraag naar de essentie van het christen-

dom klemmender wordt. Wat blijft er over als alle culturele schillen eraf gepeld zijn? Dat geldt des te meer als ook de bijbel gezien wordt als deels bepaald door de context en de machtsvragen van een bepaalde tijd en cultuur. Misschien is het wel erg westers om een essentie te zoeken. Wat in Latijns Amerika essentiëler lijkt, is wat het geloof in de praktijk betekent en aan bevrijdends teweeg brengt. Het gaat om de incarnatie van het geloof. De tegenstelling tussen een abstracte essentie en een door de cultuur bijgeleverd concrete uitwerking verliest dan haar zin.

Het oog krijgen voor het belang van de lokale culturen en machtsverhoudingen moet er echter niet toe leiden dat de relaties tussen culturen uit het oog verloren worden. Want ondanks verschillen is er uitwisseling en beïnvloeding. Dat gebeurt op allerlei manieren. De grote gelijkshakelaar is daarbij het systeem van massacommunicatie, made in USA, dat zich weinig van culturele grenzen aantrekt. Wereldwijd, ook in Latijns Amerika, worden dezelfde tv-series vertoond.

Als elementen en patronen uit andere culturen overgenomen worden, gaat het nooit om een getrouw kopiëren. Er wordt altijd geherinterpreteerd. Net als bij het spreken van andere talen, blijft er een accent. Culturele verschillen zijn nooit helemaal weg te werken. De wereldkerk heeft daar weet van. Mensen kunnen niet anders dan op eigen wijze zin en betekenis geven aan het nieuwe dat tot hen komt. Dit heeft consequenties voor het proces van terugkoppeling. Als onvoldoende wordt doorgepraat over de groundbegrippen en sleutelwoorden, kan een heilloze spraakverwarring ontstaan. De woorden kunnen wel dezelfde zijn, maar de sprekers verbinden er betekenissen

mee die lokaal-cultureel gekleurd zijn en waarin de eigen ervaring meespeelt. Dat geldt voor theologische begrippen als zonde, heil, bevrijding, gerechtigheid, maar ook voor seculiere termen als klasse, politiek, revolutie. De zending heeft vanaf het eerste uur te maken gehad met de culturele barrière in de communicatie. Bij het terugkoppelen kan zij daarom fungeren als tolk. Want door schade en schande kan de zending intussen toch wijzer zijn geworden...

Vanuit Latijns Amerika is vaak gezegd dat de Europese context, in culturele en politieke zin, een andere is en dat men in zijn enthousiasme voorzichtig moet zijn met het kopiëren van overzeese modellen. Dat is zeker juist. Toch is voor terugkoppeling nog iets anders van belang: de ervaring van de macht.

### **Machtbewuste terugkoppeling**

Het westers economisch systeem is en wordt, ongeacht culturele verschillen, naar alle uithoeken van de aarde geëxporteerd. Daarmee gaat een machtsconcentratie gepaard die haar weerga niet kent. Terwille van de macht worden kosten en baten zorgvuldig berekend, behalve dan die van het leven dat aan dit systeem wordt opgeofferd. Dat is niet te becijferen. Macht kost leven.

Kerken en christenen dáár en hier hebben met deze stoomwals te maken. Daarom wordt de beweging die in het begrip *terugkoppeling* verondersteld wordt, minder relevant. Is het mogelijk het apparaat van de westerse expansie te *ontkoppelen*? Dat is het gemeenschappelijk probleem. De westerse kerken en christenen zitten, in vergelijking met die van de derde wereld, dichter bij het machtscentrum. Of westerse christenen dat nu weten te verwerken of niet, zij worden door broeders en

zusters uit de derde wereld zelfs nogals eens geïdentificeerd met het machtscentrum. Met wie of wat compromitteren westerse christenen zich?

De uitbreiding van het westerse systeem viel samen met die van het christendom. Natuurlijk zijn er voorbeelden van een kritische kerkelijke begeleiding van die economisch-politieke expansie. Maar dat neemt niet weg dat de materiële kant van het systeem tastbaar aanwezig was in de groei van de wereldkerk en in dienst ervan werd genomen. Zodra de westerse macht herkend wordt als een zeer belangrijke factor in de verzwaring van de problemen in de derde wereld, betekent terugkoppeling dat de westerse kerk haar huiswerk over moet doen. Helaas is de invloed van de kerken door het secularisatieproces sterk verminderd. Daarom is het misschien al te laat voor het alsnog maken van dat huiswerk. Hoe dan ook, de westerse kerk kan alleen uit het beklagdenbankje komen door zich op te werpen als getuige à charge.

### **Asymmetrische relatie**

De positie van de westerse kerk is delicaat, omdat de relatie met de kerken in de derde wereld in materiële zin asymmetrisch is. Dat geldt als gelet wordt op de positie van christenen in de samenleving. Het maakt enig verschil of men op de stoomwals zit of eronder ligt. Maar ook in de omgang tussen kerken is er een fundamentele ongelijkheid. Al wordt dit gecompenseerd door een ideologie van gelijkheid en consultatie, toch blijft afhankelijkheid een niet te maskeren trekje van de onderlinge verhoudingen.

Terugkoppeling is juist daarom zo problematisch, omdat niet afgedacht kan worden van deze materiële

le ongelijkheid. De fondsen waar de kerken dankzij bijdragen en investeringen over kunnen beschikken, staan niet los van de westerse welvaart en dus evenmin van de westerse macht. Natuurlijk wordt veel goeds gedaan met dat geld, maar het blijft een wrange situatie: de bestrijding van het systeem vaart wel bij de welvaart van het systeem.

Terugkoppelen heeft daarom iets paradoxaals. Enerzijds zou men willen weten hoe terugkoppeling eruit zou zien zonder dat geld een rol speelde. Anderzijds is juist het geld aanleiding tot een in eigen vlees snijdende vorm van terugkoppeling. Voor de geloofwaardigheid van de pogingen tot terugkoppeling in de westerse kerk zou het goed zijn als in besluitvormende missionaire organen vertegenwoordigers van de derde wereld zitting zouden hebben, of – nog beter – als de besluitvorming voor het grootste deel overgeheveld zou worden naar de partnerkerken. Anders laadt de kerk de verdenking op zich niet principieel af te wijken van de al eeuwen geldende verhoudingen in de politiek, het bedrijfsleven en het bankwezen met betrekking tot de derde wereld. Daarbij moet ook worden gedacht aan de rol van de elites over en weer, een wezenskenmerk van de politiek-economische relatie tussen bijvoorbeeld het Noordatlantische centrum en de Latijnsamerikaanse periferie. Dit verschijnsel kan zich ook voordoen op kerkelijk vlak. Er is wel veel goede wil aanwezig en daarom is de vergelijking niet naadloos. Besluitvorming veronderstelt bovendien aanwezigheid van deskundige en/of representatieve elites. Toch is de vraag relevant of de geest van emancipatie en bevrijding die in veel projecten wordt bevorderd, ook typerend is voor de sfeer waarin die pro-



jecten worden voorbereid. Welke belangen zijn ermee gemoeid? Worden heersende posities versterkt?

### **Wanhoop en hoop**

Terugkoppeling met in acht nemen van de machtsvraag roept verwachtingen op die maar zeer ten dele waar gemaakt kunnen worden. Als het in eigen kerkelijk huis al moeilijk ligt, hoe kan er dan geduwd worden tegen het blok graniet waarin het westerse economische systeem zich belichaamt? Het treft ook niet dat de middenklasse overweegt in de traditionele westerse kerken. Niet zelden concurreert het geweten met de neiging de carrière voort te zetten in de richting van de naastbijliggende hogere (sub-)klasse. Wie een goed belegde boterham eet, zal enige moeite hebben tegen zijn broodheer aan te schoppen. Individueel en organisatorisch bevinden terugkoppelende westerse christenen zich vaak in de positie van Gramsci's 'organische intellectueel', die wat naïef en overigens goedbedoelend zich probeert te ontdoen van zijn klassebepaaldheid, maar die, in zijn ijver zich met de naakten en de hongerigen te vereenzelvigen, het risico loopt gekleed te gaan in de kleren van een onveranderd imperialistische keizer. En zelfs als de identificatie met de armen gelukt, staat de vrijwilligheid van dit gebaar in geen verhouding tot de onontkoombaarheid van de armoede voor degenen waar hij zich mee vereenzelvt. Armen hebben niet de luxe te kunnen kiezen voor de armoede.

Ook een kerkelijke elite, hier en overzee, bevrijdt zich maar moeizaam van de ketens waarmee zij aan een bepaalde klasse (lees: huis, vervoermiddel, apparatuur) gebonden is. En ook als zij zich hiervan weet los te maken, is de vraag of de mentaliteit

verandert. De weinige uitzonderingen worden dan ook verrassend snel voorpaginanieuws.

Alles bij elkaar genomen, moet men wel weten waar men aan begint als men terugkoppelen propageert. Men moet verdacht zijn op een levensgroot boemerang-effect. Vanuit de derde wereld, zeker vanuit Latijns Amerika, wordt ons een getransformeerd koekje van eigen deeg aange-reikt. Het heeft veel weg van een bit-terkoekje.

Wie verder wil gaan dan het – overigens prijzenswaardige – overnemen van een aardige liturgie, een aansprekende gebedstekst of fraaie illustraties voor de zendingsskalender, komt voor fundamentele beslissingen te staan. Hij zal ertoe gebracht worden politiek dynamiet onder eigen samenleving te leggen. Bovendien zal zo iemand lijden aan zijn eigen maatschappelijke bepaaldheid en aan het feit dat al lang gebeurd had moeten zijn wat pas over jaren – misschien – te verwezenlijken is. Terugkoppelen is bepaald geen optimistisch stemmende bezigheid. Maar wie lezen, leren, leven en loven bijeen weet te houden, blijft hopen, ook al is het soms tegen beter weten in. Alleen op die manier kan men blijvend geïnspireerd worden om te speuren naar alternatieven voor de huidige situatie.

*Dr. André Droogers is als antropoloog verbonden aan het Instituut voor Godsdienstwetenschap van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Van 1980 tot 1985 werkte hij, in zendingdienst, als docent godsdienstwetenschap en godsdienstsociologie aan de Theologische Faculteit van de Evangelisch Lutherse Kerk van Brazilië. Hij was eerder (1968-71, 1976-77) werkzaam in Zaire als universitair docent en onderzoeker.*



Uit: Folha de S. Paulo.

Nel H. Voltelen

## Het Hendrik Kraemer Instituut en wederkerige assistentie

**Het Hendrik Kraemer Instituut (HKI) functioneert sinds 1971 als een 'Samen op Weg'-instituut, zoals bekend ontstaan uit een fusie tussen de zendingsopleidingen van de Gereformeerde Kerken en de Nederlandse Hervormde Kerk. Wij verzorgen voorbereidingscursussen voor hen die overzee gaan werken in het kader van zending en werelddiakonaat van de beide kerken en voor hen die door bemiddeling van 'Dienst Over Grenzen' naar een derde wereld-land vertrekken. Onze eerste opdracht is deelnemers aan onze cursussen voor te bereiden op leven en werken in een derde wereld-land. Waartoe wordt iemand voorbereid? Om het evangelie uit te dragen? Onze westerse know-how over te dragen en dan wegwezen? Ervaring opdoen in het samen werken met mensen uit andere culturen? Mensen daar helpen zichzelf te leren helpen? Zelf zo goed mogelijk te functioneren ter plekke? Voor alle functies gelden deze doelstellingen in meer of mindere mate.**

In het kader van relaties tussen kerken kunnen we ons echter afvragen of er ook een alomvattende doelstelling bestaat voor een voorbereiding gericht op een functie in Afrika, Latijns Amerika of Azië. Al snel valt dan het toverwoord wederkerige of wederzijdse assistentie.<sup>1)</sup> En soms is daarmee dan ook het laatste woord gezegd!

Hier wil ik het licht specifiek laten vallen op een paar aspecten van de praktijk van wederkerige assistentie en de daarmee samenhangende voorbereiding op een taak overzee en wellicht ook in Nederland. Hoewel er uiteenlopende ideeën bestaan over wat precies de doelstellingen van een uitzending zijn, zullen we allen beamen dat het in principe om een wederzijdse ondersteuning gaat. In principe dus wederkerig: we zitten dan meteen midden in de

spanningen en problemen rond wederkerige assistentie. Er wordt veel gepraat over dit begrip, maar ons handelen, onze attitude tonen heel vaak een ander beeld. In feite is er binnen de formele kaders immers nog altijd sprake van een éénrichtingsverkeer, van hier naar daar.

Er is niettemin wel iets veranderd in die relaties. Een jaar of tien geleden reageerde men vanuit de zendingen en werelddiakonaten meer met de houding van 'de jonge kerken moeten het nog leren zelfstandig te functioneren en wij moeten hun de kans geven'. Wij waren bang bevoogdend op te treden. Er was zelfs sprake van een wat schuldgevoelachtige houding als we wel te voorschijn kwamen, iets heel duidelijk stelden. Wij leerden ook wel wat van die contacten hoewel er natuurlijk geen sprake was van een volwassen relatie, zoals

we dat plegen te noemen. Men ging hier uit van een zeker optimisme: na verloop van tijd zou de verhouding wel evenwichtiger en gelijkwaardiger worden. Dit optimisme is evenwel niet bewaarheid.

Tegelijkertijd zien we dat er vanuit het Westen ook het een en ander verandert in die relaties. Het lijkt alsof we kritischer worden ten aanzien van de partners overzee, terughoudender. En is er soms niet iets te proeven van een sfeer van 'wij laten niet alles over onze kant gaan, we treden op als het zo doorgaat?' De relaties komen steeds vaker onder spanning te staan vergeleken met een aantal jaren terug. Wat zien we? Onze ideeën en opvattingen wijzigen zich en *zij* moeten daar in mee. Maar al met al is het nog overwegend éénrichtingsverkeer. Wij blijven betweterig: wij menen nog altijd te kunnen beoordelen wat goed, c.q. niet goed voor hen dáár is. Heel vaak willen wij dat niet, maar we doen het wel... Tegelijkertijd streven we naar een volwassen relatie. Weten we eigenlijk wel wat dat precies inhoudt? En hoe kijken de partners overzee daar tegenaan? Bestaat daar eigenlijk enige informatie over? Eén ding weten we wel: een wezenlijk kenmerk van een dergelijke verhouding is de gelijkwaardigheid. En dan begint de pijn. Er is immers juist een hoge mate van ongelijkwaardigheid in het spel en dat belemmert ten principale de praktijk van wederzijdse ondersteuning. Een belangrijke factor in die ongelijkwaardigheid is het feit dat wij rijk en zij arm zijn. Dit is de naakte waarheid. Het is een gegeven dat de relatie tussen de partners blokkeert. Deze feitelijkheid functioneert *wel* over en weer, maar is helaas een contra-indicatie voor een volwassen relatie, waarin wederkerige assistentie, el-

kaar over en weer bijstaan, mogelijk wordt. De ene partner is de afhankelijke, de andere de meerdere. Ik denk dan nu met name aan de financieel-economische, technologische en soms ook theologische voorsprong. De ongelijkheid zien we op allerlei momenten geïllustreerd: in de aanpak van conflicten tussen hier en daar, tijdens onderhandelingen, in verhalen in rondzendbrieven...

### **Onze onvolwassenheid**

Is het dan wel mogelijk iets te realiseren van hulp over en weer? Ja, ik gelóóf van wel! Allereerst belijden wij samen het geloof in die ene Heer, we maken samen deel uit van Zijn wereldwijde Kerk en hebben deel aan Zijn Lichaam. Daarin is principieel begrepen wederkerige assistentie: de hand heeft de voet nodig en omgekeerd. Vanuit dit geloof kunnen we bekeerd worden tot wederkerige assistentie en dat betekent dat niet alleen de ene partij afhankelijkheid (er)kent, dus assistentie nodig heeft, maar dat ook de andere partner zich afhankelijk weet op bepaalde gebieden. Volwassenheid impliceert om de beurt afhankelijk zijn van elkaar: je laten gezeggen, de mindere zijn, leren van de ander, weten de ander nodig te hebben. Ontbreekt het juist daar de westerse partijen niet aan? Zijn wij het niet die in dit opzicht behoorlijk onvolwassen zijn?

Opmerkelijk is dat, wanneer er gesproken wordt over de onvolwassenheid in de relaties, het gesprek meestal gaat over dáár. Het onderkennen van onze eigen onvolwassenheid is een pijnlijk bewustmakingsproces. Toch ligt hier – naar mijn stellige overtuiging – een entplaats voor het ontwikkelen van een daadwerkelijke wederkerige assistentie. Hebben juist de kerkelijke in-

stanties vanuit het evangelie niet de opdracht zich hiervan steeds meer bewust te worden? De actie 'Gaven delen - wereldwijd' getuigt hier ook van.

Als een andere mogelijkheid van wederkerige assistentie waarbij wij ook kansen zouden krijgen ons meer bewust te worden van onze onvolwassenheid, denk ik aan het meer frequent benoemen van mensen uit niet-westerse landen in beleidsfuncties. We hopen dat dit ook het geval kan zijn binnen de HKI-gelederen. En als het gaat om participatie vanuit de derde wereld op beleids- en stafniveau binnen onze kerken, dan zullen er heel wat zaken gaan spelen, bijvoorbeeld rond begrotingscriteria of prioriteiten in het werk. We kunnen dan over en weer terecht komen in een echt leerproces waaraan spanningen niet vreemd zullen zijn, maar we zijn het tijdperk van wederkerige assistentie dan *wel*/binnengetreden.

### **Leerproces**

Kan het HKI wel mensen voorbereiden en toerusten met het oog op werkelijke wederkerige assistentie? Dit is inderdaad geen eenvoudige zaak. Wij proberen in een leerproces vorm te geven aan de belangrijkste elementen van dit concept van ondersteuning over en weer: van anderen willen leren, werkelijk open staan voor andere normen en waarden, echt luisteren naar wat de ander te zeggen heeft, je laten gezeggen. Het gaat om het ontwikkelen van een leerbereidheid. De eigen groep van de cursisten is ook een instrument in dit leerproces. We zien in het groepsproces vaak een afspiegeling van de spanningen, inherent aan de praktijk van de wederkerige assistentie. Dit ontwikkelen van een adequate houding proberen wij te stimuleren door de cursisten te confronte-

ren met veelsoortige informatie onder andere in termen van analyses van de cultuur waarbinnen zij komen te leven, wat hen meestal ook meer zicht geeft op de eigen cultuur. Het gaat hier om analyses vanuit de optiek van de bijbelse boodschap. De hele cursus- methodiek is gericht op dit leerproces, bijvoorbeeld gesprekken met mensen uit het land waar zij heengaan, simulatie spelen, bijbelstudies.<sup>2)</sup>

En dit alles temidden van een leef- en woongemeenschap waarvoor het HKI vanaf heden zoveel meer mogelijkheden heeft dan voorheen. Een woongemeenschap met een wezenlijk confronterende functie door de aanwezigheid van cursisten en gasten uit de derde wereld en verlofgangers en enkele vluchtelingen en visum-wachters en soms ook teruggekeerden. Het gaat om een bewustmaking die met name te maken heeft met het functioneren van de persoon zelf.

Wij hebben toch de hoop dat de meesten die naar de derde wereld vertrekken een attitude aan het ontwikkelen zijn waaruit iets spreekt van de essentie van een wederkerige assistentie.

### **HKI voor Nederland?**

Hoewel onze eerste taak gericht is op overzee, ligt het voor de hand de vraag te stellen of het HKI in de Nederlandse context wat te bieden heeft. Door de diep ingrijpende secularisatie overal dicht om ons heen en in onszelf, zijn wij in ons land terechtgekomen in een ontwikkeling waarin de kerk en de boodschap van het evangelie een marginale functie hebben gekregen. Problemen met het geloven in God trekken diepe sporen in onze samenleving. Vanuit het gezichtspunt van de kerken zijn wij in een missionaire situatie gegleden te-

midden van een multi-culturele samenleving: Nederland is werkelijk een zendingsgebied geworden! En hoe daarbinnen te werken, te functioneren als kerk, als geloofs-gemeenschap?

Dat vraagt scholing c.q. omscholing, van degenen die op dit terrein werkzaam zijn, professioneel en vrijwillig. Aan deze scholing/toerusting zou het HKI, menen wij, inderdaad een bijdrage kunnen leveren. Geldt immers voor missionaire werkers in Nederland in principe niet hetzelfde als voor deze werkers overzee? Het gaat hier in Nederland ook om cultuur-analyses vanuit de optiek van het evangelie, om het leren verstaan van een andere taal, figuurlijk en soms letterlijk, en van andere behoeften en normen. En het gaat ook om de relatie met hen die een ander geloof belijden, zoals moslims en hindoestanen.

De expertise van het HKI sluit hier direct op aan, om de volgende redenen: Ten eerste beschikken wij enerzijds over (wetenschappelijke) kennis op dit gebied, maar hebben wij ook anderzijds in de loop der jaren vele lessen geleerd van de mensen daar. De inhoud van elke cursusactiviteit is gekleurd door de meegebrachte kennis en ervaring van overzee. Dit wordt bijvoorbeeld zichtbaar in bepaalde missionaire vraagstellingen, of in een rollenspel rond corruptie. Ten tweede kan een confrontatie met gasten uit de derde wereld, met vluchtelingen of verlofgangers de aanstaande missionaire werkers in Nederland de mogelijkheid bieden zichzelf in een spiegel te zien. Deze werker kan ook iets van hen vernemen omtrent een andere manier van omgaan met elkaar binnen onze kerken *en* met andere culturele groepen daarbuiten. Wij kunnen van hen leren de waarden, die hun leven en denken

kenmerken, niet zomaar weg te gooien, maar bij ons te versterken of er nieuwe vormen voor te zoeken. Bijvoorbeeld: wat betekent hun gemeenschapsleven, of hoe werkt de verstrengeling van geloof/religie en dagelijks leven door in de praktijk van alle dag? De woongemeenschap van het HKI kan bij deze confrontatie een heel wezenlijke functie vervullen, maar evenzeer de in Nederland levende buitenlandse werknemers e.a. Dit is een assistentie die we niet alleen *kunnen* gebruiken, maar ook *moeten* gebruiken, willen we de conceptie van wederkerige assistentie werkelijk serieus handen en voeten geven.

In deze lijn ligt ook de vraag of in het kader van relaties tussen kerken daar en hier niet regelmatig missionaire werkers uit de derde wereld in Nederland ingezet zouden kunnen worden met het oog op de missionaire toerusting van een gemeente. En wellicht kunnen deze overzeese werkers op die taak voorbereid worden onder andere op het HKI.

### **Samenwerking**

We moeten natuurlijk wel beseffen dat een samenwerken met collega's uit de partnerkerken niet eenvoudig zal zijn, want het individualistisch gedrag van de meeste Nederlanders zal dikwijls in de weg staan om van deze hulp echt gebruik te maken. We zullen dit moeten leren, en elkaar daar over en weer bij moeten helpen. Werkelijk samenwerken blijkt overzee moeilijk en dat zal ook hier het geval zijn.

Maar zou juist niet de kerk van de toekomst in dit opzicht een oefenplaats kunnen zijn? In de loop der jaren is er veel van hier via zending en werelddiakonaat aanhangig gemaakt in en overgebracht naar de landen overzee. Is het nu misschien

de tijd dat het omgekeerde gaat gebeuren? Het tijdperk van wederkerige assistentie kan ook in deze vormen gestalte krijgen.

Het Hendrik Kraemer Instituut zou bij de gereleveerde vormen van wederkerige assistentie graag een rol willen vervullen. Dit moet dan wel gebeuren in nauw overleg met andere instituten en organisaties op dit gebied. Voor ons als 'Samen op weg'-instituut geldt dit in eerste instantie de hervormde en gereformeerde kerken. We hebben elkaar nodig en kunnen elkaar aanvullen. Allerlei contacten zijn reeds op gang gekomen en enkele activiteiten gepland. Op 6 en 7 mei 1986 vindt bijvoorbeeld op het HKI een studieconferentie plaats met leraren en leden van de Stuurgroep Protestants Christelijk Onderwijs over 'achtergrondvragen rond moslim-leerlingen op christelijke scholen'. Deze conferentie is georganiseerd in samenwerking met de werkgroep islam van de Sectie Relatie Wereldgodsdiensten van de Raad van Kerken.

Mag het wezenlijk elkaar over en weer bijstaan, in Nederland en elders in de derde wereld, ter wille van de kerk en de samenleving, niet als een voorteken gekwalificeerd worden van de bede 'opdat zij allen één zijn'. Wat zou de inhoud van dit verhaal geweest zijn als hier een Afrikaanse vrouw had gestaan?

- 1) Zie voor wederkerige assistentie onder andere de resultaten van het van 1970-1976 lopende studieproject van de afdeling missiologie van het IIMO, geëvalueerd door E. Jansen Schoonhoven, *Wederkerige Assistentie van Kerken in missionair perspectief*, uitgave IIMO, Leiden 1977, 194 pag. Verder de themanummers van *Wereld en Zending*: 'Van eenrichtingsverkeer naar wederkerige assistentie', 2 (1973)-1, 1-88; 'Op weg naar volwassen missionaire relaties. De 'meerwaarde' van het moratorium-debat'', 4 (1975)-6, 407-482; 'Zending in Nederland', 6 (1977)-2 en 7 (1978) 1 en 'Terugkoppeling - uitdaging vanuit de Derde Wereld', 13 (1984)-4. (Red.)
- 2) Voor meer informatie zie de artikelen van D. Bakker en J.J. Visser in *Wereld en Zending* 14 (1985)-3.

*Mw. drs. N.H. Voltelen is andragoge en waarnemend rector van het Hendrik Kraemer Instituut; ook is zij stafdocent van het theologisch seminarie van de Ned. Hervormde Kerk Hydepark. Bovenstaande bijdrage is de tekst van een voordracht uitgesproken bij de heropening van het Hendrik Kraemer Instituut/Zendingshuis op 11 oktober 1985.*

# Boekbesprekingen

**Andreas Bsteh (Hrsg), Erlösung in Christentum und Buddhismus**, Verlag St. Gabriel, Mödling, 1982, 200 pag.

**Andreas Bsteh (Hrsg), Sein als Offenbach in Christentum und Hinduismus**, Verlag St. Gabriel, Mödling, 1984, 236 pag.

Deze twee boeken vormen nummer 3 en 4 van de serie Beiträge zur Religionstheologie, een uitgave van de Philosophisch-Theologische Hochschule St. Gabriel te Mödling bij Wenen. In beide gevallen vormen zij uit een neerslag van studieconferenties en bestaan zij uit een reeks van bijdragen op die conferenties gegeven.

We kijken eerst naar de bijdragen over het boeddhisme. Ze werden gegeven door een aantal christelijke theologen, waaronder Fritz Buri, Wolfgang Pannenberg en Karl Rahner, en enkele boeddhistische geleerden. Ook de bekende boeddholoog Heinrich Dumoulin leverde een artikel. Hij geeft daarin een helder overzicht over verschillen en verwantschap tussen boeddhistische en christelijke gedachten. Het inleidende artikel van Buri over Dialog als Theologisches Prinzip is eerder verwarrend dan verhelderend. Spreken over de Boedha-Christus of over het *nirvana* als het Rijk Gods bevordert een echte dialoog niet.

De christelijke auteurs geven goede uiteenzettingen over verlossing naar christelijk begrip maar gaan niet een wezenlijk gesprek met hun boeddhistische partners aan. Daarop maakt het artikel van Pannenberg een gunstige uitzondering. Hij gaat heel serieus in op het boeddhisme en ziet in de antropologie een basis voor dialoog. Opmerkelijk is dat volgens hem de lutheraanse visie (hij spreekt zelfs over een lutheraanse antropologie) het boeddhisme het best getoemoet kan treden, omdat Luther ernst maakte met de verloochening van het zelf. De boeddhistische auteurs van hun kant doen hun best om hun visie naar christelijke opvattingen toe te buigen. Men krijgt de indruk dat zij meer van het christendom weten dan de christelijke auteurs (afgezien van Dumoulin en Pannenberg) van het boeddhisme. Het is mooi werk wat daar in Mödling gebeurt, maar men zou wel eens willen weten hoe de discussies na de lezingen gelopen hebben. Die ontbreken in deze uitgave helaas.

Veel van het boven gezegde geldt ook voor de bundel over het hindoeïsme. Ge-

hard Oberhammer zet in met een zwaarwichtig betoog over de mens als plaats der openbaring. Verderop geven N. Flüglister, W. Schrage en W. Kasper uiteenzettingen over openbaring en geschiedenis naar christelijke opvatting, die weinig nieuws bevatten. Het viel mij op dat Flüglister de kerk nog steeds het ware Israël noemt (87) en dat Schrage in zijn artikel over het mensbeeld van het Nieuwe Testament weinig begrip toont voor recente bezinning op Jezus. Belangrijk is de bijdrage van Karl Rahner over 'Welt in Gott' met nadruk op de afhankelijkheid van de schepping van God en op de incarnatie als bewijs dat de wereld wel onderscheiden van God maar ook in God is. De hindoe Balasubramanian geeft een heldere uiteenzetting over God, mens en wereld vanuit het gezichtspunt van de Vedanta. Dandekar legt ondermeer uit dat *atman* in het hindoeïsche denken toch iets anders is dan onze westerse ziel of geest: het ligt aan gene zijde van alle lichamelijke en geestelijke fenomenen. V.A. Devasenapathi spreekt over de openbaring van het absolute in termen van het Sjivaïsme. Men komt dan heel andere denkcategorieën tegen dan bij de Vedanta. Het is alles interessant, soms bijzonder interessant maar een echte dialoog tussen de twee zo verschillende denkwerelden ontbreekt en ook in dit deel treffen we de discussie die op de studieconferentie gevoerd moet zijn, helaas niet aan.

D.C. Mulder

**Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus. Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert.** Piper München Zürich, 1984. 631 S.

In 1982 werd aan de universiteit van Tübingen een studium generale gehouden met als onderwerp de interreligieuze dialoog. Binnen dit kader vonden twaalf colleges plaats. Elk college bestond uit twee onderdelen: a) een uiteenzetting door een deskundige op het gebied van een der drie grote niet-christelijke religies en b) een 'christelijk antwoord' door Hans Küng. Het geheel is omgewerkt en ligt thans in boekvorm voor ons. Hans Küng spreekt in een inleiding over een werkelijke dialoog die zich in deze colleges voltrok, zij het nog niet met vertegenwoordigers van de religies zelf. Aan het laatste



was men nog niet toe. Daarmee blijft het gehele gesprek echter wel een intern westerse-academische aangelegenheid, hetgeen de sfeer van het boek ook duidelijk bepaalt. Dat ook zo'n 'dialoog' niet zonder risico's is blijkt uit een forse aanvaring tussen de deskundige voor het boeddhisme, Heinz Bechert, en Hans Küng zelf (575, 578 e.v., 600)! In deze bespreking beperk ik mij tot de antwoorden van Küng, echter niet zonder mijn waardering te uiten voor het gehalte van de uiteenzettingen van de drie deskundigen.

De dialoog staat, aldus Küng, ten dienst van een ontwaken van een 'globaal (d.w.z. mondiaal) oecumenisch bewustzijn'. De oecumene mag zich thans niet langer beperken tot een 'gemeenschap van christelijke kerken', maar dient uit te groeien tot een 'gemeenschap van de grote religies' (16). Zulk een dialoog houdt niet in dat de partners loslaten wat ze in de eigen religie als waarheid hebben leren verstaan. Evenmin mag men de ander van tevoren inkapselen zoals, van christelijke zijde, gebeurt wanneer men hem of haar een 'aniemi christen' acht (270). De inhoud van de dialoog dient te bestaan uit een wederzijdse kritische verantwoording van de geloofsstandpunten. Zulk een verantwoording geschiedt in het besef dat we geen van allen de waarheid in pacht hebben, maar samen op weg zijn naar een 'steeds grotere' waarheid (22). Onderweg kun je elkaar dan uiterst lastige vragen stellen, zoals Küng niet nalaat te doen. Het is, bij voorbeeld, de vraag of de vergelijking van het beroep op Mohammed met dat op Marx of Lenin bij een moslimse gesprekspartner wel de juiste klankbodem zal vinden (151).

Het grote paradigma waarvan Küng uitgaat is dat van 'wisseling van paradigma': De secularisatie vraagt een geheel nieuwe oriëntatie, niet slechts van het christendom maar, van alle religies. De religie mag niet blijven staan naast, laat staan tegenover, een seculiere wereld, maar moet er midden *in* plaats nemen. Zij dient de verwijzing naar boven of naar binnen te zijn die aan het leven in deze wereld zin en uitzicht geeft. Dat is de gemeenschappelijke uitdaging. Willen de religies niet van deze seculiere wereld vervreemden dan moeten zij bereid zijn om de verworvenheden en de methoden van het moderne wetenschappelijke denken te aanvaarden, ook wanneer deze worden toegepast op de eigen religieuze tradities. Daarom roept Küng moslims op om de Koran, hindoes en boeddhisten om hun mythologi-

sche ergoed te onderwerpen aan historisch-kritisch onderzoek zoals christenen dat reeds lang hebben gedaan met de Bijbel. Zulk een onderzoek is van belang om te komen tot een kritische herinterpretatie van voor een modern mens onverteerbare voorstellingen zoals die in al de betrokken religies aanwezig zijn. Tevens dient het om te laten zien welke relatie er bestaat tussen de religies en de feitelijke historische werkelijkheid. De door historisch-kritisch onderzoek te achterhalen verworteling van een religie in de historische werkelijkheid is voor Küng de randvoorwaarde voor de relevantie van een religie voor vandaag. Wat er dan verder nog blijkt aan beleving en speculatie kan uiterst verrijkend zijn, mits het maar duidelijk verbonden blijft met de solide basis van wat eens in de geschiedenis is gebeurd. Hoogst bedenkelijke mythen konden met de gestalte van Krishna verbonden worden, omdat het historische gehalte van deze figuur aanmerkelijk minder is dan dat van Jezus Christus (401). Meer dan eens vraagt Küng wat de latere speculaties van het boeddhisme nog te maken hebben met het optreden van de historische Boeddha (452 e.v., 607-610). Op de keper beschouwd blijkt het in feite Küngs eigen paradigma te zijn dat de ruimte voor de dialoog afbakent.

De antwoorden van Küng lopen, op zichzelf terecht, steeds weer uit op de gestalte van Jezus Christus. Deze Jezus is bij Küng de belichaming van alles wat binnen het raam van het historisch-kritisch paradigma als uitzichtgevend en bevrijdend kan worden beschouwd. Hij vormt een kritische en radicale oproep tot ware menselijkheid en zijn raadselachtig lijden is een teken daarvan, dat lijden zinvol kan zijn. Daarbij moeten we ook in de berichtgeving over Jezus onderscheiden tussen wat werkelijk geschied is en wat, volgens Küng 'mythologische inkleding' is, zoals de maagdelijke geboorte, de hemel- en de helle-vaart (395). Dat Jezus genezingswonderen heeft verricht kan niet ontkend worden en is ook gezien de hedendaagse inzichten in het psychosomatisch karakter van vele ziekten volstrekt houdbaar. Wandelen op het water kan uiteraard niet, want daarmee zouden natuurwetten buiten spel gezet worden (454 e.v.). De lichamelijke opstanding van Christus wordt door Küng vertaald als 'opneming in het eeuwige leven' (347) en 'heensterven naar de laatste werkelijkheid, die christenen God noemen' (612). Het 'zoenoffer' wordt slechts eenmaal genoemd en dan als iets

waarop vroegere missionarissen teveel nadruk legden (406). Daarmee staan we voor het *absurdum* dat, in een tijd waarin menselijke schuld tot aan de hemel reikt, in een studie over de dialoog tussen de religies Christus niet voorkomt als 'het lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt' (Joh. 1, 29).

Küng haalt met instemming een uitspraak aan van de Indiase theoloog Ignatius Puthiadam s.j. Deze stelt dat het onmogelijke gepresteerd moet worden, namelijk de tegenspraak op te heffen tussen 'de totalitaire aanspraak van een religie, dat zij de enige is' ('dem totalitären Alleinanspruch einer Religion') en de 'aanvaarding van het religieuze pluralisme' (270). Küng schijnt de formule gevonden te hebben om dit onmogelijke voor elkaar te krijgen. Daarvoor moeten we echter zijn wisseling van paradigma wel mee kunnen maken. Sommigen, misschien velen, in de betrokken religies zullen bereid zijn dit te doen. Anderen zijn daar, op z'n minst, nog niet aan toe. Daarmee verschuift de problematiek van de dialoog van een interreligieus naar een *intra-religieus* vraagstuk. Dat heeft Küng overigens aan den lijve moeten ervaren.

R. Fernhout

**Ulrich Schoen, Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1984, 166 pag.

In deze studie worden zeven christelijke theologen onder de loupe genomen die zich nadrukkelijk met andere godsdiensten hebben bezig gehouden. De ene groep deed dit vanuit de studeerkamer; ze hadden door hun faam ook in dit opzicht een grote (niet altijd heilzame) invloed: Karl Rahner, Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, Paul Tillich. De andere groep theologiseerde vanuit een levenslang direct contact met de islam (Kenneth Cragg), met Afrikaanse religies en de islam (Jean Faure) en met het boeddhisme (Katsumi Takizawa). Schoen die zelf in nauw contact met de islam kwam in Libanon, sluit in zijn 'Denkwege im interreligiösen Bereich' aan bij deze laatste groep van denkers. Van Cragg neemt hij de dialectiek van interreligieuze interactie over, bestaande uit afwisselend beïnvloed worden en zelf invloed uitoefenen; bedoeling is dichter bij de 'zaak' te komen waar het om gaat. Aan Faure ontleent hij de terminologie 'Ereignis' (de 'zaak') en 'Antworten' (van de religies op de 'zaak'); hiermee

corresponderen de termen 'Urfaktum' of 'tewel 'Immanuel I' en 'Immanuel II' (het antwoord geconcretiseerd in Jezus) ontwikkeld door de christen geworden boeddhist Takizawa.

Schoen contrasteert de ervaring van uniciteit en de daarmee gegeven totaliserende tendens van iedere religie met de ervaring van gemeenschappelijkheid welke aan alle religies ten grondslag ligt. Er bestaat immers een discontinuïteit of niet-identiteit tussen 'Ereignis', het Urfaktum (het totaal Andere, het Absolute, God) en de 'Antwoorden' door de verschillende religies op het Urfaktum gegeven. Vandaar dat geen enkele particuliere religie als 'antwoord' over anderen kan beschikken. Ook al wordt de opstanding van Jezus als 'Ereignis par excellence' (Faure, 132) beschouwd, toch is Jezus niet de gemeenschappelijke grond, maar het voorbeeld in wie 'God-met-ons' zichzelf weliswaar betuigt die, echter als 'secondaire Immanuel' verwijst naar de 'primaire Immanuel': het Urereignis, het Urfaktum dat alle religies draagt (133). Missionair getuigen dat een onderscheid maakt tussen 'Ereignis' en 'Antworten' en dat in de dialectiek der religies deel heeft, bestaat daarom niet in over elkaar beschikken, maar - bevrijd van 'wederzijds imperialisme' - samen naar de waarheid zoeken. 'Daarbij staat het niet zonder meer van te voren vast dat alle 'antwoorden' gelijkelijk trouw van het onzegbare 'Ereignis' getuigenis afleggen' (155/156). Deze stelling hadden we graag wat meer uitgewerkt gezien en wel in de spanningsverhouding van enerzijds de relativiteit anderzijds de noodzaak van een particulier antwoord op het gemeenschappelijke Urfaktum (118).

De basis van deze studie is, zoals Schoen zelf aangeeft (20, 59, 79) nog te smal. Theologen uit de Derde Wereld zullen meer bij dit dialogisch zoeken betrokken dienen te worden; als ideaal moet worden nagestreefd een theologie van de religies door theologen van verschillende religies gemeenschappelijk uit te werken (59). Het is eveneens goed te beseffen dat het manuscript van dit boek werd afgesloten in 1977 (21) en dat het een samenvatting van een Habilitationsschrift (841 pag.) is wat een notensysteem als een soort puzzle oplevert. Toch verdienen de door Schoen uitgestippelde 'Denkwege' meer aandacht dan hier kon geschieden omdat ze mijns inziens meer dan bij Knitter uit de praxis van dialoog geboren zijn en tegelijk dialogaal-missionair worden ingevuld.

F.J. Verstraelen

**Religies in nieuw perspectief, Studies over interreligieuze dialoog en religio-siteit op het grondvlak, aangeboden aan Prof. dr. D.C. Mulder**, onder redactie van R. Bakker, R. Fernhout, J.D. Gort, A. Wessels, J.H. Kok, Kampen, 1985, 176 pag., f 29,-.

Dr. D.C. Mulder kreeg bij zijn afscheid als hoogleraar aan de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit een bundel studies aangeboden van vrienden en collega's. Dr. R. Fernhout schetste Mulders ontwikkelingsgang. Hij vermoedt, dat de invloed van Kenneth Cragg belangrijk is geweest in Mulders veranderde denken over de islam. Stanley Samartha, vele jaren hoofd van de afdeling dialoog van de Wereldraad van Kerken, eerde de toenmalige voorzitter van zijn 'begeleiding-commissie' met een indringend essay over 'De dialoog en de politisering van de religies'.

J.H. Kamstra schreef over 'Kathina, een boeddhistische gemeenschapsviering, van boven en van beneden bekeken'. Dr. Hassan Askari, sji'itische mysticus uit India, in 1977 gastdocent aan de Vrije Universiteit, nu in Birmingham, mediteerde over: 'De Koran: een reciet van de eenheid van schepping en openbaring'. J.M. Schoffeleers is van mening dat de *nganga* in de dialoog met Afrikaanse godsdiensten niet serieus genoeg genomen wordt als het er om gaat een eigen Afrikaanse christologie te ontwikkelen. Droogers schreef een zowel humoristische als wetenschappelijke brief uit Brazilië, waar hij ten tijde van Mulder's afscheid werkzaam was als zendeling. Wessels bespreekt visies op andere religies in Ned. Indië van drie zendingen: B.M. Schuurman, J.H. Bavinck en H. Kraemer en van een hedendaagse protestantse Indonesische theologie: Marianne Katoppo. Met name de behandeling van genoemde zendingen is van betekenis voor de Nederlandse kontekst. In de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in Nederland beroept men zich nogal eens op J.H. Bavinck en H. Kraemer als het om de theologie van de islam gaat.

Mulder's afscheidscollage is het sluitstuk van de bundel, samen met een lijst van diens publikaties en een overzicht van zijn levensloop. De titel van het afscheidscollage luidt: 'Alle geloven op één kussen? Over de religieuze basis voor de interreligieuze dialoog.' Het felicitatieregister weerspiegelt Mulder's vriendenkring.

Jan Slomp

**Jacques Waardenburg (red.), Islam, norm, ideaal en werkelijkheid**, Het Wereldvenster Weesp, Standaard Uitgeverij Antwerpen 1984, 545 pag., f 79,50.

De islam van de moslims is niet dezelfde als de voorstellen en ideeën, die erover in het westen ingang hebben gevonden. Daarom verdienen de redacteur en zijn mede-auteurs een felicitatie, dat ze zich aaneensloten om in dit boek zakelijke en betrouwbare informatie te verschaffen over het historische proces, waarbinnen de islam zich heeft ontwikkeld. Nu bovendien in Nederland de islam de tweede godsdienst is geworden, is dit compendium een aanwinst voor het Nederlandse taalgebied. Prof. Waardenburg stelde het samen met medewerking van een groep betrouwbare deskundigen: J.T.P. de Bruijn, Michael Gilseman, Jacques Jomier, Fred Leemhuis, Jan Peters, Ruud Peters, Jan Slomp, Kees Wagtendonk en W. Montgomery Watt.

Deel I over de bronnen van de islam behandelt onder meer Mohammed, de Koran, de Soenna, de plichten en de geloofsleer. Deel II bespreekt in grote lijnen het kalifaat, de exegese van de Koran, de rechtswetenschap, de theologie en de vroomheid. Deel III laat de ontwikkeling van de islam zien vanaf 1850 tot in onze tijd toe in al zijn verschillende en boeiende aspecten. Prof. Waardenburg concludeert tenslotte dat de veranderingen, die sindsdien in de traditionele moslimse samenlevingen optraden, ertoe hebben geleid, dat de islam als wereldbeschouwing, godsdienst en geloof door allerlei groepen moslims opnieuw is doordacht (413). Zelfs mag men spreken van de herontdekking van de religieuze dimensie van de islam (414).

De onmiskenbare waarde van dit omvattende en breed oriënterende werk wordt bovendien verhoogd door een hoofdstuk over de islam in Nederland, door appendices over huidige godsdienstige groeperingen, congressen en internationale organisaties, alsmede door een zeer overzichtelijke bibliografie. Wie in het Nederlands de islam wil bestuderen heeft sinds 1984 de beschikking over een grondig en verantwoord handboek, dat bovendien wegeen opent tot verdere studie.

D. Bakker

**J. Verkuyl: Met moslims in gesprek over het evangelie.** Kampen, uitg. J.H. Kok, 1985, 144 pag., prijs f 17,90.

Over en weer leven er bij moslims en christenen misverstanden en vooroordelen over elkaars godsdienstige overtuigingen. Bovendien beseffen velen van hen onvoldoende welke fundamentele verschillen er bestaan tussen de boodschap van het christelijk geloof en de boodschap van de islam. Verkuyl geeft in zijn boek aan hoe deze misverstanden, vooroordelen en verschillen zich volgens hem concreet aftekenen m.b.t. de bijbel als basis voor de christelijke geloofsbelijdenis (18-30); de verschillen over het openbaringsbegrip in de islam en in het christelijk geloof (31-38); wie God en wie de mens is (39-55); het geding over de persoon en het werk en de plaats van Jezus Christus tussen God en mens (56-93); de misverstanden rondom de belijdenis dat God Drieëinig is (94-104); de dag des oordeels in de islam en in het evangelie (105-109); de moslimse umma en de kerk van Jezus Christus (110-119). De publikatie is met name bedoeld voor hen die betrokken zijn bij toerusting- en vormingswerk, bij studie- en discussiegroepen, en voor hen die in confessioneel en openbaar onderwijs, in vakbonden en de politiek werkzaam zijn.

Deze publikatie verdient respect, ook als men er kritiek op heeft. Het bevat een persoonlijk getuigenis, dat velen in Nederland zal aanspreken. Anderen zullen betwijfelen of de auteur zal bereiken wat hij nastreeft. Ik ben een van hen. 1) De auteur toetst zijn theologische uitgangspunten naar mijn mening onvoldoende aan ontwikkelingen, die zich in de exegese en dogmatiek met name ten aanzien van de christologie, en bijgevolg met betrekking tot de triniteits- en verzoeningsleer aandienen (cfr. elders in dit nummer de discussie rond P. Knitter). 2) In de doelgroepen, waarvoor het boek geschreven is, zijn naar mijn ervaring veel mensen te vinden, die zeer veel moeite hebben met zowel de inhoudelijke als methodische aanpak van Verkuyl. Inhoudelijk wordt op hun vragen over Jezus, Drievuldigheid en verzoening eigenlijk niet ingegaan. Methodisch kiezen velen van hen voor een duidelijk open dialoog, waarin ook het eigen christelijk geloof ter sprake kan komen, tegenover de hier gekozen gesloten dialoog, waarin de (door de auteur geformuleerde) overtuiging van christenen het eerste en laatste woord is in het gesprek met moslims.

De kritiek van Verkuyl dat enkele uitgaven

van de Raad van de Kerken niet oproepen tot een missionair getuigenis (p. 10) moet ik met beslistheid van de hand wijzen. Een kernpunt in de serie brochures 'Anders geloven, samen leven' is: 'Een christen kan niet nalaten om een getuige te zijn van het koninkrijk dat door Jezus Christus is gepredikt en in hem gestalte heeft gekregen ('gij zult mijn getuigen zijn').' Dat precies ook ligt mede ten grondslag aan de brochures 'Op elkaar aangewezen'. Wel is juist dat naar inhoud en methode deze brochures een andere benadering kiezen dan Verkuyl.

Jan van Lin

**Antony Fernando with Leonard Swidler, Buddhism made plain. An Introduction for Christians and Jews,** Orbis Books, New York 1985, 136 pag., \$ 9,95.

Dit boek is een herschrijving van Fernando, *Buddhism and Christianity: Their Inner Affinity* (Colombo 1981). Met Swidler is nu ook de joodse levensvisie betrokken in de dialoog tussen christendom en boeddhisme. In een heldere uiteenzetting van de vier edele waarheden tracht Fernando aan te tonen, dat er een innerlijke verwantschap bestaat tussen Gautama, Yeshua en de rabbi's in hun benadering van de mensen in hun tijd. Hiervoor moet echter de oorspronkelijke boodschap losgepeld worden uit de latere reflectie en religie. Want niet het *wat*, maar het *waartoe* bepaalt de zin van hun boodschap. Zo wordt religie primair een medicijn tegen menselijke ziekten en ziekten van de samenleving en *vóór* menselijke volwassenwording met zijn verantwoordelijkheid voor het dagelijks leven.

Verrassend is het om te zien hoe Fernando de kernwoorden naast elkaar zet. Bij *nirvana* hoort het joods-christelijke *malkut shomaim* (koninkrijk der hemelen), terwijl *samsara* (het leven in de onwetendheid, in de kringloop van het bestaan) verbonden wordt met leven buiten het Koninkrijk. In de traditie zijn echter zowel *nirvana* als *malkut shomaim* verhemelst. De oorspronkelijke betekenis van nirvana is dan gelijk aan shanti, vrede, sjalome, waarin alle strijd en streving is uitgewaaid.

Het grootste probleem tussen Gautama, Yeshua en de rabbi's is hun verschil in visie op God. Boeddha was noch atheïst noch agnost. De bestaande godsdienst was echter voor hem disfunctioneel voor de bevrijding van de mens uit zijn onwetendheid inzake de werkelijke oorzaken van het leed in de wereld. Ook hier zoekt Fernando een overeenkomst in de psy-

chologische functie van de boodschap. Zo nadert de betekenis van het moeilijke begrip *anatta* (niet-zelf) en de functie van het *geloof in God* elkaar vooral daar waar de mens van zichzelf (de oude Adam) verlost wordt.

Met zijn benadering wil Fernando uitdagen tot een heroverweging van de eigenlijke *missie* van de drie genoemde religies in het licht van de noden van deze tijd. De ontologische vragen verdwijnen bij deze benadering - een voordeel...?

Henk E. Schouten

**Religieuze bewegingen in Nederland no. 11: Islamitische stromingen in Nederland.** VU Uitgeverij Amsterdam, 1985, 94 pag., f 19,50.

Het Instituut voor Godsdienswetenschappen van de Vrije Universiteit geeft o.l.v. dr. R. Kranenburg als eindredacteur een halfjaarlijks tijdschrift uit over 'Religieuze bewegingen in Nederland'. Nummer 11, najaar 1985 is gewijd aan islamitische stromingen in Nederland. Dit nummer bevat zeer veel gegevens en achtergrondinformatie over 'Moslim minderheden in Nederland' (drs. J. Slomp, 7-20) en over 'Moslimvrouwen in Nederland' (drs. G.M. Speelman, 21-33), welke een welkome aanvulling vormen op wat in dit nummer over moslims in Nederland wordt gezegd. Slomp maakt bijvoorbeeld duidelijk waarom gesproken moet worden van minderheden (meervoud) en hoe steun van het bredere moslimverband (de *oemma*) allerlei spanningen oproept. Speelman geeft inzicht in de verschillende organisaties waar moslimvrouwen bij betrokken zijn, het verschil in de religieuze status van vrouwen: de 'officiële' islam is vooral een mannenzaak; vrouwen leven meer vanuit de 'officiële' islam, een volkswisdom waarin heiligen, rituelen en pelgrimages een belangrijke rol spelen; toch zijn er allerlei veranderingsprocessen onder moslimvrouwen, van wie een toenemend aantal Nederlandse vrouwen.

Voorts zijn er in dit nummer een drietal artikelen over bewegingen afkomstig uit het islamitische cultuurgebied, welke ook in Nederland te vinden zijn: de Baha'i (dr. J. Waardenburg), de Soefi-beweging (drs. M. Youssine) en de Ahmadiyya-beweging (drs. H. Mintjens). Dit halfjaarlijkse tijdschrift verleent een voortreffelijke dienst aan allen betrokken bij de groeiende interreligieuze situatie in Nederland.

F.J. Verstraelen

**G.W. Drost, De Moriscos in de publicatie van Staat en Kerk (1492-1609)** Een bijdrage tot het historisch discriminatieonderzoek, Leiden/Valkenburg (ZH), 1984, 432 pag., f 76,--.

Mede dank zij het toenemend aantal moslims in Europa groeit ook de belangstelling voor de Spaanse islam. Geen ander Europees gebied heeft zo lang onder moslim bestuur gestaan als grote delen van Spanje. In 732 werd een poging de moslim invloed ook ten noorden van de Pyreneeën uit te breiden gestopt bij Poitiers. De moslim schrijver Ameer Ali noemde deze nederlaag van zijn geloofsgenoten een ramp voor zowel de islam als voor Europa. (The Spirit of Islam). In het kader van de christelijke *reconquista* viel in 1492 de laatste moslim vesting Granada. In 1609 werd de cryptomoslims, de Moriscos, bevolen het Iberisch schiereiland te verlaten. Drost's studie beweegt zich tussen deze beide data. Bij verdrag werd in 1492 met de moslims in Granada overeengekomen dat ze volgens de *sjaria* - het islamitische recht - zouden mogen blijven leven. Ondanks deze afspraken gingen staat en kerk al spoedig over tot een halfslachtige weinig gemotiveerde en gebrekkig toegeruste bekeringspolitiek. Juist velen van de onder dwang en een masse gedoopten bleven hun islamitisch geloof trouw. Eén van de hoofdpersonen in 1609, aartsbisschop de Ribera, zag zelf heel goed in dat het probleem was 'dat men hun de godsdienst der Liefde moest onderwijzen en dat verdraagt zich niet helemaal met begeleidende dwang en straf' (252).

Dr. G.W. Drost - op 18 juni 1984 cum laude op deze studie in Leiden gepromoveerd - onderzocht in de contemporaine publicaties van staat en kerk, hoe het met de Moriscos stond. Hij doet dit op onderhoudende wijze. Hij meent - tegen de gangbare opvatting van vele historici in - te hebben aangetoond dat de Moriscos geen brandend probleem vormden voor de Spaanse samenleving in de zestiende en begin zeventiende eeuw, met uitzondering van de Moriscos van Granada. De Moriscos waren zijns inziens een tamelijk onbelangrijke minderheid (180 en passim). De omgekeerde stelling - wel een groot probleem ondanks het ontbreken van *contemporaine* publicaties - moet dan volgens Drost maar worden bewezen door een team van onderzoekers (182). Alleen een vertaling in het Spaans kan mijns inziens deze uitdaging voldoende kracht bij zetten!

Waarom werden de Moriscos dan toch

verdreven in 1609 tijdens het twaalfjarig bestand met Nederland? Kan men spreken van botsing van culturen en religies, van halsstarrigheid, onkerkelijkheid, opstandigheid, onassimileerbaarheid, onbetrouwbaarheid (heulen met de Turken) enz.? Drost meent dat een dergelijke onderbouwing van de vooral later ontwikkelde theorie van de 'rechtvaardige uitdrijving' (307) in de door hem uit talloze bibliotheken en archieven bijeengebrachte bronnen onvoldoende steun vindt. Pas wanneer de feodale heren in Valencia financieel aan de grond zitten beroept men zich ook op genoemde argumenten. Achteraf dus. Dit treft te meer aangezien diezelfde heren meer dan een eeuw lang hun Morisco pachters hadden verdedigd tegen inmenging van predikers en inquisitie. Aangezien de auteur zelf nogal vaak suggesties doet betreffende verder onderzoek wijs ik er op dat in de categorie door hem 'geprikt' (165) geschriften waarin de Moriscos niet of nauwelijks ter sprake komen toch misschien wel iets meer zit over de islam dan hij denkt. Zij bevat Teresa van Avila, overl. 1582 (89) blijkens een uitgave ter ere van haar vierhonderdste sterfdag van haar 'Innerlijke Burcht' (Gent 1982) een verwijzing naar de islam. Ik noem haar, omdat M. Rodinson in zijn *Mohammed* de mystieke ervaring van Teresa gebruikt om de openbaring aan Mohammed uit te leggen (cf *Wereld en Zending*, 1984, 284). Zie ook M. Asin Palacios, *Al-Andalus XI* (1946) 'St. Theresa and Islam' in *The Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies* (1983, pp. 12-21) Waarschijnlijk terecht stelt Drost dat vanwege het vertrek van de moslim geleerden naar moslim landen (niet alleen Noord-Afrika, 121) op de Spaanse weerleggingsliteratuur vóór 1609 van moslim zijde voor zover we kunnen nagaan, niet is gereageerd. Na 1609 dus wel (zie de publikaties van De Epalza en Cardaillac). Hij verwijst in dit verband Cardaillac dat hij te dogmatisch en globaal te werk gaat in zijn, intussen in het Spaans vertaalde, *Morisques et Chrétiens* en te weinig zijn bronnen dateert en lokaliseert. Mijn vraag aan Drost luidt: kon men van moslim zijde in Spanje geen gebruik maken van oudere weerleggingsliteratuur in Spanje en heeft men dat ook niet gedaan, gezien de ontdekking van een Morisco bibliotheek in 1884 in Aragon? Ook al konden de Moriscos van Granada en elders zelf de christenen niet van repliek dienen, ze zijn er wel in geslaagd de goedgelovige Spaanse kerk een poets te bakken die ze een eeuw lang

bezig zou houden, met de 'ontdekking' in 1595 van de loden platen met oude 'christelijke' teksten onder een gesloopte minaret. T.D. Kendrick, *St. James in Spain*, London, Methuen, 1960; hfdst. V. The Lead Books, 1595-1610 en M. de Epalza, *Islamochristiana 8*, Rome, 159-183. Was dit niet een prima reactie op de weerleggingsliteratuur? Deze kostelijke geschiedenis onthoudt Drost zijn lezers. De door Drost genoemde Antwerpse Polyglot Bijbel (99) werd vanwege de mooie platen door de eerste missionarissen in India gebruikt om indruk te maken aan het hof van de Groot Moghul Akbar. (C.W. Troll, ed., *Islam in India I*, 1982, 12). Deze ook typografisch zeer verzorgde dissertatie over vooroordeel en discriminatie, beeldvorming en manipulatie werd door dr. P.S. van Koningsveld voor de Nederlandse situatie geactualiseerd (*Trouw*, 23 juni 1984). Het boek maakt me nieuwsgierig naar het oordeel van mensen in Spanje en elders die zich ook in de Moriscosproblematiek hebben gespecialiseerd.

J. Slomp

**H.L. Beck, Idris de kleine en de idrisidische shurafá in fas tijdens de Mariniden**, Leiden, 1984, 384 blz., prijs f 45,-. Verkrijgbaar bij de schrijver: Boerhaavelaan 150, 2334 EV Leiden.

Mede ten gevolge van de migratie van ongeveer honderdduizend Marokkanen naar Nederland neemt de interesse in ons land voor Marokko toe. Om die reden zullen sommigen gaarne kennis nemen van de studie waarmee de auteur op 6 december 1984 promoveerde aan de theologische faculteit te Leiden. Het betreft een zeer zorgvuldige op grond van arabische bronnen gemaakte reconstructie van de godsdienst politiek onder met name Idris II, de kleine (Al-Asghar). Idris regeerde 28 jaar en stierf, 38 jaar oud, in Fes of Wálila. In 1437 werd zijn graf ontdekt. Tot heden is dit graf voorwerp van verering door Marokkanen.

Beck bestrijdt de onder meer door D. Eustache (*Encyclopaedia of Islam, New edition III*) verdedigde stelling als zou deze 'promotie' van Idris, samenhangen met de reconquista, de herovering, van Spanje op de moslims. B. brengt ideologische trekjes van de geschiedschrijving aan het licht. Een bron vrijwaart in een herinterpretatie Idris de Grote en de Kleine beiden als echte afstammelingen van de Profeet (Sharif pl. Shurafá) van elke ketterse connotatie (101). De met elkaar rivaliserende of samenwerkende partijen hadden (heb-

ben!) de Shurafá nodig voor de legitimering van hun macht (384). En passant verneemt men hoe het joodse en christen minderheden in die tijd verging en hoe in dat gebied toen reeds de geboortedag van de Profeet werd gevierd (155). Ik heb door Beck's studie veel over de samenhang tussen religie en politiek in de Maghreb geleerd.

J. Slomp

**Alan Race, Christians and religions pluralism (Patterns in the Christian theology of religions),** SCM press, London, 1983, 169 pag., prijs £ 5.95.

Nu de grote wereldreligies zo vlak bij komen door de aanwezigheid van 300.000 moslims en 80.000 hindoes in ons land en ook via allerlei t.v.-programma's, komen christenen voor fundamentele vragen te staan. 'Hoe kijken we aan tegen het geloof van de andere religies en dat van onszelf?' 'Was Hij erbij betrokken, toen de Vedas, de Koran, de andere heilige boeken werden geschreven?' Het zijn vragen, die de kern van ons geloven raken en tegelijk hebben de antwoorden praktische consequenties, bijvoorbeeld ten aanzien van de vormgeving van een plurale samenleving. In deze eeuw is er vanuit de christelijke theologie een variëteit van antwoorden gegeven op deze indringende vragen. Alan Race, anglicaanse universiteitspredikant in Canterbury, onderscheidt drie stromen van denken en bespreekt de opvattingen van een paar hoofdvertegenwoordigers van elk. Hij geeft daarbij heldere samenvattingen en signaleert de sterke en zwakke kanten van iedere stroming:

1. Zij, die denken dat verbondenheid met Christus andere religies uitsluit (exclusivisme, bv. K. Barth, H. Kraemer, L. Newbigin).
2. Zij, die van mening zijn dat Christus tot op zekere hoogte al aanwezig is in andere religies (inclusivisme, bv. Vaticanum II, K. Rahner, B. Griffiths, J.A.T. Robinson).
3. Zij, die verschillende religies beschouwen als onafhankelijk-valide geloofsgemeenschappen (pluralisme, bv. W. Cantwell Smith, W.E. Hocking, J. Hick, P. Tillich).

Alan Race zelf voelt zich het meest met de derde lijn verwant, al heeft hij ook hier zijn vragen. Het boek eindigt met een overzicht van de recente discussie over de incarnatie (als wezenlijk uitgangspunt voor het denken over de relatie tussen de wereldreligies), waarbij onder andere Schillebeeckx aan 't woord komt. En als

laatste is er een hoofdstuk over de waarheidsvraag in de interreligieuze dialoog. Ik vind het één van de helderste en evenwichtigste boekjes over deze problematiek. Het zou ook een goede handleiding kunnen zijn voor studiegroepen en -dagen. Welke uitgever zou het in het Nederlands op de markt willen brengen?

Freek N.M. Nijssen.

**Lesslie Newbigin, Unfinished Agenda. An Autobiography.** WCC Publications, Geneva 1985, 263 pag., prijs SFr 22,50.

Een boeiend en belangrijk boek. Lesslie Newbigin, een bekende oecumenische figuur en vruchtbaar publicist, ontpopt zich hier als vóór alles een zendingsman. Aan de Christen Studenten Beweging heeft hij veel te danken. Door de Schotse Hervormde Kerk wordt hij in 1936 met zijn vrouw als zendeling uitgezonden naar Zuid-India. Hij is zelf geen Schot, maar wel presbyteriaan. Zijn vrouw en kinderen spelen een belangrijke rol in zijn levensbeschrijving. Hij maakt de laatste fase mee van het ontstaan van de 'Kerk van Zuid-India' (CSI), deze verzoening van anglicaanse, presbyteriaanse congregationalistische en methodistische tradities, en wordt meteen – in 1947 – gekozen tot een van haar bisschoppen! Tot zijn emeritaat in 1974 zal hij dit blijven.

Maar intussen heeft hij, sinds hij als 'consultant' de eerste Assemblee van de Wereldraad van Kerken, Amsterdam 1948, bijwoonde, ook een oecumenische loopbaan gekregen. In allerlei commissies en op vrijwel alle belangrijke conferenties van de Wereldraad speelt hij een rol. Aan de 'integratie' van Internationale Zendingsraad (IMC) en Wereldraad van Kerken (WCC) moet hij leiding geven, eerst als algemeen secretaris van de IMC (1959-61), daarna als directeur van de Afdeling voor Wereldzending en Evangelisatie, van de WCC (1962-65), maar hij vervult deze functies als 'uitgeleende' bisschop van de CSI, want hij blijft vóór alles als zendingsman verbonden met India. Als emeritus neemt hij nog de leiding op zich van een kleine gemeente in een verwaarloosde arbeiderswijk in Birmingham en noemt dit dan de moeilijkste zendingspost die hij ooit gehad heeft!

Door zijn levendige beschrijving, zowel van zijn zendingswerk als van zijn kerkelijke en oecumenische arbeid, door zijn weergave van allerlei spanningen en conflicten – als van iemand die er midden in gezeten heeft – is dit boek vaak spannende lectuur. Sinds zijn studententijd be-

trokken in allerlei maatschappelijke activiteiten (ook met politieke kanten), heeft hij toch steeds voorrang gegeven aan directe evangelie-verkondiging (principeel, niet altijd chronologisch!). Zendingstheologisch, zendingsmethodisch en oecumenisch valt er uit dit boek veel te leren.

E. Jansen Schoonhoven

**Old Testament Essays**, Uitgave Department of Old Testament, University of South Africa, Vol. 1, Pretoria 1983, 129 pag. Vol. 2, Pretoria 1984, 151 pag., prijs R. 8,-.

Aan de Universiteit van Zuid-Afrika (UNISA) bestuderen ongeveer 2500 studenten van allerlei kleur, herkomst en taal via correspondentie de bijbelse vakken. De staf van de oudtestamentische afdeling wil met deze serie de communicatie naar binnen en buiten stimuleren. Er zijn in de eerste aflevering enkele 'zuiver wetenschappelijke' onderwerpen opgenomen, maar ook enkele die direct op de situatie in Zuid-Afrika betrekking hebben, zoals het opstel van F.E. Deist over 'Probleme theologischer Verständigung in Südafrika'. Het is een informatief artikel over de manier waarop in dit land de bijbel gehanteerd wordt. Hij zegt ergens 'zoals de boeren, die onder druk van de Engelsen wegtrokken, zich met het oude Israël identificeerden, zo doen een honderd jaar later de bevrijdingstheologen het zelfde'. Deist's schematizerend denken maakt zich hier wel erg gemakkelijk af van de uitdaging van de zwarte theologie aan de heersende blanke theologie en politieke macht. Ook met cijfers wil de schrijver aangeven in welke context men daar theologie moet beoefenen: bijvoorbeeld dat het zuigelingssterftecijfer onder de zwarte bevolking in Zuid-Afrika hoger is dan dat in Zimbabwe, Angola en Mozambique. Dit alles heeft in zoverre met het 'Oude Testament' te maken, dat er hermeneutisch van onderen af opgebouwd moet worden, op grond ook van deze realiteiten.

In de tweede aflevering is missiologisch interessant opnieuw een artikel van F.E. Deist: 'John William Colenso: Biblical Scholar'. Colenso was als anglicaans zending werkzaam in Natal, waar hij onder andere werkte aan een bijbelvertaling in het Zulu. Hij paarde geleerdheid en ijver aan eerlijkheid en durf. Zijn twijfels omtrent de mozaïsche oorsprong van de Pentateuch als ook zijn opkomen voor de rechten van zwarte mensen brachten deze geestverwant van Kuenen in conflict met kerkelijke autoriteiten. De Zulu's te

midden van wie hij in armelijke omstandigheden leefde, noemden hem echter 'Sobantu', 'vader van het volk'. Een boeiend hoofdstuk, waar bijbelwetenschap, kerken en zendingsgeschiedenis elkaar raken.

E.W. Tuinstra

**Dr. H. Kapita, Tatabahasa Sumba Timur Dalam Dialek Kampera**, Ende, Flores, 1983, 101 p.

De schrijver van deze korte, maar zeer overzichtelijk en eenvoudig gehouden grammatica van de taal van Oost Soemba is zeer onlangs een eredoctoraat aan de Vrije Universiteit verleend en was voorheen al onderscheiden door het Nederlands Bijbelgenootschap voor zijn bijbelvertaalwerk, dat hij in samenwerking met prof. Onvlee op Soemba verricht heeft. Van 1926 tot 1955 was laatstgenoemde als afgevaardigde van het Nederlands Bijbelgenootschap op Soemba werkzaam. Het is zeer toe te juichen dat Kapita's boek nu bij de r.k. uitgeverij in Flores, negen jaar na zijn voltooiing in 1975, is verschenen.

E.W. Tuinstra

**Jan van Butselaar, Africains Missionnaires et Colonialistes. Les origines de l'Eglise Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896**, E.J. Brill, Leiden 1984, 237 pag., f 79,80.

Op deze studie promoveerde schrijver december 1984 aan de R.U. Leiden (promotors: J. van den Berg en M.R. Spindler). Het is zeker geen geringe prestatie voor een Nederlands missioloog en voormalig docent aan een theologische school in Rwanda, een dissertatie in het Frans te schrijven over de eerste Tsonga christenen en hun Zwitserse zendelingen tegen de achtergrond van het Portugees-Britse koloniale dispuut van honderd jaar geleden. Men kan zich nauwelijks meer culturele en taal-barrières voorstellen dan in dit onderzoeksproject het geval was. Deze fascinerende studie biedt zeer boeiende lectuur ondanks de verfijnde onderzoekstechniek en de verwijzing naar een geweldige hoeveelheid archiefmateriaal. De auteur heeft ook uitvoerig gebruik gemaakt van mondelinge informatie, ontvangen van Presbyterianen uit Mozambique en Zuid-Afrika, die de verhalen van hun voorouders in het geloof bewaard hebben. Deze informatie voor het eerst systematisch verzameld en geanalyseerd, was Van Butselaar behulpzaam om nieuw licht te werpen op een aantal waardige zwarte pioniers van Christus in Mozambi-



que; ook kon hij hierdoor het materiaal in de Zwitserse zendingsarchieven vanuit een nieuw kritisch perspectief benaderen. Drie groepen personen komen in deze boeiende missionaire geschiedenis voor het voetlicht: 1) de Tsonga van Zuid-Mozambique bevonden zich in een cruciale fase van culturele her-orientatie. Het Evangelie dat hen vanuit Noord-Transvaal gebracht is door zwarte zendingen wordt door hen meer ervaren als een integrerende factor dan als iets nieuws dat de oude samenleving ontbindt. De nieuwe bekeerlingen en hun voorgangers blijven loyaal aan de traditionele chiefs, die zij trouw terzijde staan temidden van de gewelddadigheden van een meedoodloze koloniale oorlog. De nieuwe spiritualiteit transformeert de Tsonga religieuze gebruiken ten dienste van het evangelie. Langzaam ontwikkelt zich een nieuwe moraal, en de contouren van een inheemse kerkstructuur tekenen zich af. 2) Vanuit hun pietistische achtergrond zijn de Zwitserse zendingen niet immuun voor de verleiding van paternalisme en legalisme, als zij de 'controle' overnemen van het door Afrikaanse collega's geïnitieerde werk. Geleidelijk ontdekten zij de positieve waarden van de Afrikaanse cultuur die zij tegenkomen en na enige tijd voor de bredere wetenschappelijke wereld in talloze linguïstische en etnografische publicaties zullen beschrijven. 3) Voor Portugese kolonisten valt het katholicisme samen met de Portugese nationale identiteit. Na de geweldige nederlaag die zij het Gaza koninkrijk van Ngunghunyane toebrengen, zijn zij vol ressentiment ten opzichte van de protestantse zendingen die zich pro-Afrikaans opgesteld hadden en de onverwachte rol van kampioen van de onderdrukte toebedeeld kregen. De opmerkingen van de auteur over de centrale rol van de vertaalde bijbelgedeelten in de Afrikaanse kerk (50, 58, 189, 195, 197) hadden goed in hoofdstuk vijf gepresenteerd kunnen worden als een *vijfde* kenmerk van 'de mensen van het gebed'. Hier en daar is een drukfout of niet-consistente spelling van een Afrikaanse naam in een overigens zorgvuldige studie. Bij een herdruk kan dit gemakkelijk hersteld worden. De geplande Portugese vertaling zou in Mozambique wel eens een best-seller kunnen worden, die – vanuit de geschiedenis – nieuwe moed en hoop geeft aan een christelijke gemeenschap die zo tragisch getroffen wordt door de huidige ontredde van dit subcontinent.

Giyani (RSA)

Théo R. Schneider

**Cedric Mayson, Een duidelijk signaal. De bevrijdingsstrijd in Zuidelijk Afrika,** Bijeen-publikatie 39, Den Bosch 1986, 182 pag., f 19,50.

We verwijzen naar de bespreking van de in 1985 uitgekomen Engelse editie door F.J. Verstraelen in het vorige nummer van Wereld en Zending (p. 90-91).

**Magdalena und Erastus SHAMENA: Wir Kinder Namibias,** Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1984, 167 pag.

Dit boekje bevat het relaas van de gevangenschap en de vlucht van Erastus Shamena uit Namibië, alsook de wederwaardigheden van diens vrouw Magdalena die zich, eveneens bedreigd met gevangenneming, gedwongen zag hun zes kinderen achter te laten en haar man naar Zambia te volgen. Zij had tijdens de gevangenschap van haar man een ondertekende brief geschreven naar de secretaris-generaal van de Verenigde Naties, namens de vrouwen van Namibië. Beurtelings is Erastus, dan weer Magdalena een hoofdstuk lang aan het woord. Het boekje is, behoudens de eerste vijftig stichtelijke bladzijden met familieherinneringen, vlot geschreven. Het biedt een goed inzicht, behalve in het gevangenisregiem van Namibië, in de goede relaties van de plaatselijke bevrijdingsbeweging Swapo en de Finse zendingen in het land. De beschreven gebeurtenissen dateren van de periode 1967-1974. Een epiloog vult de lotgevallen van het Swapo-echtpaar tot 1983 aan. Binnenkort verschijnt een Nederlandse vertaling in de serie Bijeen-publikaties.

Jan Heijke

**H.A. Visser, Vreemdeling,** Den Haag, Boekencentrum, 1984, 151 blz., prijs f 17,50.

De auteur behandelt Jozua, Daniël en Ruth. Alle drie, zo zegt de omslag, proberen in de vreemde zichzelf en hun geloof trouw te blijven. Maar klopt dat wel wat Ruth betreft? Ze heeft immers het geloof van haar man aangenomen. Wie een themazondag over mensen van vreemde herkomst voorbereidt kan hier enige, vooral pastorale, inspiratie halen. Voor een bijbels-systematische verhandeling over 'de vreemdeling' verwijzen we naar Friedli, *Fremdheit als Heimat* en naar de jubileumbundel van de Bijbel Kiosk Vereniging, Driebergen 50 + 50 = een eeuw (1978).

J. Slomp

## English Summaries

### Breakthrough in thinking on interreligious dialogue?

This issue focuses on interreligious dialogue. After a summary of Paul F. Knitter's *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll, 1985), five authors reflect on Knitter's new theocentric model, which in his view holds 'the greatest promise for the future of interreligious dialogue and for the continued evolution of the meaning of Jesus Christ for the world' (166-167).

*Jan van Lin* perceives Knitter's non-normative theocentric Christology to be a great challenge for the theology of religions. Knitter's Christology seems to be confirmed by the various faces of Jesus in different cultures.

According to *Jan Slomp* Knitter's description of the present scene of interreligious dialogue fits the situation in Western Europe. In some cases practice is even ahead of reflection. He agrees with Knitter that serious study should precede any attempt to formulate a Christian theology of other religions and that the ultimate goal of such studies and dialogue is God's kingdom. But biblical teaching on the cosmic Christ does not allow us to put the normativity of Christ between brackets. David Brown's *All Their Splendour* points to a way out of this predicament.

*J. Verkuyl* strongly rejects Knitter's provisional question-mark, because his theocentric model leads to a religious picnic and denies the unicity of Christ. Verkuyl rejects a unitarian and argues strongly for a trinitarian theology of religions as developed in his *Contemporary Missiology* (1978).

In 'The image and the image-bearers of God' *Frans J. Verstraelen* reflects on and beyond Knitter. While acknowledging the challenges provided, he criticizes the absence of a theocentric anthropology as starting point for an adequate theology of *all* religions. For ultimately all religions are attempts at interpreting and responding to the transcendent mystery, the origin, meaning and goal of the human being. In his view Jesus Christ is the normative way, but this way can be followed only provisionally and in hope, together with the fellow-pilgrims from other religious traditions. The full revelation of what we really are, will be given only in God's future (1 John 3, 2).

*Stanley J. Samartha* states that the search for a new Christian theology of religions is both a theological necessity and an existential demand. A theocentric Christology provides more space for Christians both to emphasize the distinctiveness of Jesus Christ and to relate themselves meaningfully to their neighbours of other faiths. Disciples are compelled 'to go to the other side'. We have to cross the Jordan. But it is not just a horizontal crossing. There is also a vertical dimension to it.

*Mgr. P.B. Hardjasoemarta* subsequent to an introduction dealing with the Catholic interpretation of other religions according to Vatican II and the Pancasila ideology and its historical roots, presents Moslem-Christian relations in INDONESIA with reference to examples from everyday life.

*Jan van Lin* and *Gé Speelman* deal with the development of a religious plural society in the NETHERLANDS. After presenting a number of facts and figures on Moslem presence and organisations and emerging anti-islamic tendencies in Dutch society, they go on to discuss three different models of Christian-Moslem dialogue. *Gé Speelman* summarizes the discussions on dialogue with people of other faiths at the consultation held at Bali, September 1985, organised by the Councils of Churches on Indonesia and in the Netherlands, together with the Indonesian Bishop's Conference.

*Jaap van Slageren's* article presents information on Moslems and Christians in BELGIUM, using as his source a report of the Commission for Christian-Moslem Relations discussed at the 1985 Synod of the United Protestant Church in Belgium (VPKB). The report describes and analyses the social, cultural, religious and political factors of the many different Muslim groups in Belgium. On-going racism is described as an acute challenge for the churches. In view of the task to articulate the faith and to practice dialogue, the promotion of justice and peace in a multi-racial society is a major priority for the church at present.

*Gerdien Verstraelen-Gilhuis* reflects on a recent book written by E. Jansen Schoonhoven on an 18th century dispute between the Christian thinker J.G. Hamann and the Jewish philosopher M. Mendelssohn, a dispute bearing relevance for present-day Jewish-Christian dialogue and for the relation between Gospel and culture. She notes a striking similarity between Hamann's work and Jansen Schoonhoven's contributions to contemporary missiology. *Anton Wessels* offers a review-article on two books by W. Stolz on the Christian encounter with world religions. Additional reviews of books on the theology of religions, dialogue, etc., are included in the Book Review Section.

What can Western churches learn from their Third World partners? *André Droogers* proposes an answer to this question based on his experience in Latin America. Western churches should reflect more on power relations, not only between First and Third World, but also between rich and poor churches. This learning process will certainly be painful, but Western churches might be inspired by the new spirituality that is developing in Latin America as a consequence of the debate on power. *Nel H. Voltelen* reviews the missionary training of the Hendrik Kraemer Institute from the perspective of the concept of mutual assistance.





# WERELD EN ZENDING

• Wereld en Zending is het enige Nederlandstalige missiologische tijdschrift. De Nederlandse Zendingsraad in Amsterdam en de Nederlandse Missieraad in Den Bosch geven het samen uit. Ook België is in de redactie vertegenwoordigd.

• Ontwikkelingen in de missionaire gemeenschap in de hele wereld worden geregistreerd en vanuit het evangelie kritisch doordacht. Ook aan knelpunten in onze westerse cultuur wordt aandacht besteed.

## THEMANUMMERS ECONOMIE, CULTUUR EN EVANGELIE (1985/4)

• Het Noordelijk halfrond bepaalt de koers op de wereldmarkt en dwingt de mensheid een uniforme cultuur op.

• Vinden Filipino's, Afrikanen, Chilenen vanuit het evangelie steun bij hun verzet tegen deze onderwerping?

### MISSIONAIRE OPLEIDING (1985/3)

• Het open maken van cursisten voor een ontmoeting met mensen van een andere cultuur. • De antropoloog en de missionaris. • De noodkreet van een Zambiaanse profetes.

### INDIA (1985/2)

• Etnische en religieuze conflicten of dialoog en gezamenlijke inzet voor gerechtigheid? • Zending onder vrouwen in de 19e eeuw. Zijn christelijke vrouwen beter af?

### VISIES EN WERKELIJKHEDEN (1985/1)

• Discussie naar aanleiding van een zendingsnota. • Een Afrikaanse bevrijdingstheologie.

**BEPERKT VOORRADIG**  
TERUGKOPPELING – UITDAGING VANUIT DE DERDE WERELD (1984/4).  
ZUID-AFRIKA – STRIJD VOOR EEN BELIJDENDE KERK (1984/2).  
MIDDEN-AMERIKA (1983/4).  
DE STAD – IN DE DERDE WERELD EN HIER (1983/2).  
ISLAM (1981/4).  
AFRIKA (1981/1).

## GEPLAND VOOR 1986

- Steunen de Nederlandse kerken het zwarte verzet in de strijd tegen apartheid? Verslag van een consultatie van de Raad van Kerken (nr. 1)
- Doorbraak in het denken over dialoog? (nr. 2)
- Missionaire spiritualiteit: solidariteitsakties in het Westen (her)ontdekken spiritualiteit onder invloed van bevrijdingstheologie uit de Derde Wereld (nr. 3).

## Bestelbon

**Wereld en Zending**, Prins Hendriklaan 37, 1075 BA Amsterdam.

Bestellingen ook per giro nr. 563 53 38 t.n.v. Wereld en Zending, Amsterdam of telefonisch: 020 - 717654.

Ondergetekende abonneert zich op Wereld en Zending.

- jaarabonnement 1986 (4 nrs.) à f 35,—  
 studentenabonnement 1986 à f 25,—  
en kiest als geschenk themanummer

bestelt (een van) de volgende themanummers:

- Economie, cultuur en evangelie à f 12,—  
 Missionaire opleiding à f 12,—  
 India à f 12,—  
 Visies en werkelijkheden à f 12,—  
 Terugkoppeling - uitdaging vanuit de derde wereld (1984/4) à f 9,50  
 Zuid-Afrika (1984/2) à f 9,50  
 Midden-Amerika (1983/4) à f 9,50  
 De stad (1983/2) à f 9,50  
 Islam (1981/4) à f 7,—  
 Afrika (1981/1) à f 7,—  
 1986 nr. .... à f 12,—

Alle prijzen zijn incl. verzendkosten

Naam: .....

Adres: .....

Postcode/plaats: .....