

- 1 TEN GELEIDE / EDITORIAL
- 3 Zijn er missionaire religies tegenover niet-missionaire religies?  
— *Karel Steenbrink*
- 12 Hindoeïsme en zending, speciaal in Nederland  
— *Freek L. Bakker*
- 31 Vijand, vreemdeling of tochtgenoot?  
Uitwisseling tussen christenen en boeddhisten  
— *Christa Anbeek*
- 42 Soefi's en de verbreiding van de islam  
— *Sajidah Abdus Sattar*
- 52 Officiële islam, volksgeloof en genezing  
Een controverser tussen 'religieuze regimes' in Nederland  
— *Cor Hoffer*
- 62 Veertig jaar Samye Ling in Schotland.  
Verspreiding van Tibetaans boeddhisme in het Westen  
— *Thessa Ploos van Amstel*
- 75 Genezen op de zendingsconferentie  
— *Gerard van 't Spijker*
- 87 Kom, Heilige Geest! Wil helen en verzoenen!  
In Christus geroepen om verzoenende en heelmakende gemeenschappen te zijn  
— *Wout van Laar*
- 98 Heling en verzoening in Athene. Een reactie  
— *June Beckx*
- 102 'Christenen onder elkaar ...' Een reactie  
— *Frans Dokman*
- 106 BEELDMEDITATIE: 'Van voordat Abraham werd geboren, ben ik' (Johannes 8,58b)  
— *Volker Küster*
- 108 KORTWEG / BOEKBESPREKINGEN / INTERNATIONALE TIJDSCHRIFTEN
- 125 INHOUDSOPGAVE JAARGANG 34 (2005)

---

Op verschillende manieren is religie helemaal terug in het centrum van het publieke debat, zeker in Nederland. Na de atheïstische manifesten van Herman Philipse en Ayaan Hirshi Ali is er een debat losgebarsten over het 'ietsisme' (de Utrechtse hoogleraar ontwikkelingsbiologie Ronald Plasterk) en *Intelligent Design* (onderwijsminister Maria van der Hoeven). Daarnaast is er het almaar voortgaande debat over islam, radicalisering, de oorzaken ervan alsmede de remedie ertegen. Alsof er geen echte secularisatie is geweest. Of moeten we zeggen dat de religie terugslaat, naar de titel van het boek van Gilles Kepel uit 1989: *La revanche de Dieu*, de wrake Gods?

Dit nummer van *Wereld en Zending* concentreert zich op een bescheiden aspect ervan: het missionaire karakter van (delen van) niet-christelijke religies. Hoe zijn zij aanwezig op een attractieve manier, in het bijzonder in de westerse maatschappij? In een boek over de verspreiding van het christendom schreef de antropoloog Robert Hefner dat 'politieke rijken en economische systemen zijn gekomen en gegaan, maar de wereldreligies hebben de eeuwen doorstaan: zij zijn de meest bestendige en oudste van de instellingen van de culturen van de wereld' (*Conversion to Christianity*, Berkeley: University of California Press, 1993, 34). Die dynamiek van de wereldreligies, ook buiten het christendom, wordt in dit nummer beschreven.

Dit nummer is geredigeerd door een interim-eindredacteur: Wil van den Bercken. Dit omdat, na jarenlange nauwgezette dienst, Gerard van 't Spijker zijn eindredacteurschap heeft beëindigd. Vanaf 2001 heeft hij dit tijdschrift toegewijd en bekwaam geleid, als opvolger van de legendarische Ype Schaaf. Doordat Van 't Spijker zozeer voorrang gaf aan het ontdekken en begeleiden van auteurs en aan de organisatie van het tijdschrift, is hij in die periode zelf nauwelijks aan publiceren toegekomen. Dat mag nu weer! Gerard, dank voor je werk; je laat een leemte achter die nog niet is gevuld!

— Karel Steenbrink, themaredacteur

## The Mission of non-Christian Religions

In the European public debate religions have regained their prominent position. There is a revival of the discussion about evolution and creationism, resulting in the concept of Intelligent Design. But more dominant in the media and the general conversation is the verbal war about Islam, fundamentalism, the psychological process of well-educated and open Muslims in Western countries who 'all of a sudden' become radical and violent fighters against their own Western society. The attraction of non-Western religions is no longer limited to exotic and strange but rather innocent sects like Hare Krishna or the Unification Church, but also mainstream sections of major non-Western religions are conquering part of the 'religious market' in European and other Western countries.

This issue of our journal concentrates on the resilience of what Robert Hefner has called 'The longest lasting of civilizations's primary institutions: political empires and economic systems have come and gone, but the world religions have survived' (*Conversion to Christianity*, Berkeley: University of California Press, 1993, 34).

This issue is the first after a 5-year service of Dr. Gerard van 't Spijker as managing editor of *Wereld en Zending*. In this period he devoted nearly all his time as editor and associate researcher at IIMO for the stimulation of other authors, for new concepts of issues that should be published, and he made the editorial board a creative instrument to design the continuing series. We will miss him and we could not find a proper successor. This issue has been edited with the help of Wil van den Bercken.

— Karel Steenbrink, editor for this special issue

## Zijn er missionaire religies tegenover niet-missionaire religies?

Karel Steenbrink

**Vroeger werden religies wel onderscheiden in op zending gerichte en niet op zending gerichte religies. Dat wordt nu algemeen als een te statische categorisering ervaren. Als men de geschiedenis overziet, blijkt elke grote religie zowel een periode van actieve zending te hebben gekend als een periode waarin zij meer naar binnen gericht was. Ook thans zien we dat religies zich ontwikkelen in afwijking van hun traditionele kenmerk als missionair of niet-missionair.**

Een van de mooiste Nederlandstalige boeken over religie is nog steeds het in 1975 verschenen *Antwoord. Gestalten van geloof in de wereld van nu*. Veertien auteurs hebben er onder leiding van J. Sperna Weiland vanaf 1972 drie jaar aan gewerkt. Ze kwamen regelmatig bijeen voor bespreking van de grote lijn en van elkaars artikelen. De onderwerpen werden niet alleen verdeeld over de auteurs. De kern van het boek is het lange hoofdstuk 3, dat met 83 bladzijden bijna veertig procent van het totale aantal pagina's beslaat. In vijf kolommen naast elkaar vinden we uiteenzettingen over vijf grote religies: hindoeïsme, boeddhisme, jodendom, christendom, islam. Er zijn vergelijkende secties over heilige boeken, mens, God, heil, ritueel, ethiek en ten slotte instituties. Te midden van pagina's met prachtige foto's wordt daar een vergelijking gemaakt tussen de desbetreffende religies, wat betreft hun interne organisatie, hun verhouding tot de politiek en ook op het punt van hun al dan niet missionaire karakter. Van de vijf zijn er daar twee niet missionair (hindoeïsme en jodendom), terwijl boeddhisme, christendom en islam van oorsprong en van nature missionaire religies worden genoemd (169-171).

De religies van de schriftloze volkeren worden niet in deze vergelijking betrokken, ook al loopt de beschrijving daarvan gedeeltelijk parallel aan die van de grote religies. Th. Van Baaren schrijft aldaar op bladzijde 60: 'Over het geheel genomen vallen bij de schriftloze volkeren de grenzen van de religieuze gemeenschap samen met die van de sociale groep, zodat het institutioneel verband van de religie moeilijk kan worden onderscheiden van de sociale structuur.' Daarmee is dus

ook de vraag naar hun missionaire karakter negatief beantwoord, en is de stand dus 3-3 geworden. In deze beschrijving volgt het boek dus de indeling van de religies die door Max Müller al werd gemaakt in een rede op 3 december 1873 in Westminster Abbey met als titel *On Missions*.

Bij een eerste beoordeling van deze resultaten valt op dat de scheiding tussen missionair en niet-missionair door de gewone indeling van de religies heen loopt. Religies worden ook wel ingedeeld in profetische en kosmische religies. Het jodendom hoort tot de eerste groep, maar is volgens deze indeling niet missionair, terwijl het boeddhisme, ondanks zijn kosmische oorsprong, juist wel missionaire trekken vertoont.

Daarnaast heeft het boek *Antwoord* ook een interessant hoofdstuk 'Het Spinneweb', waarin naast de indeling in herkenbare institutionele religies een grensoverschrijdende vergelijking wordt gemaakt met vooral mystieke of politieke spirituele bewegingen die actief zijn binnen diverse religies tegelijk.

In deze bijdrage willen wij enkele theoretische beschouwingen bijeenzetten over algemeen te beschrijven stereotypen binnen religies, met tevens voorbeelden van uitzonderingen, waardoor het thema van het missionaire karakter van religies nader genuanceerd kan worden.

### **Van stamreligie naar grensoverschrijdende beweging**

In een tribale religie valt etnische identiteit geheel samen met culturele en religieuze tradities. Daarom is het voor veel culturen lange tijd ondenkbaar geweest dat iemand bij een etnische groep zou kunnen blijven behoren, maar veranderen van religie. De antropologe Janet Hoskins heeft dat heel aardig beschreven wat betreft het Indonesische eiland Soemba. Toen daar omstreeks 1890 de eerste protestante zendelingen, en vrijwel tegelijkertijd ook katholieke missionarissen aankwamen, begrepen de Soembanezen het christendom allereerst als de verplichting voor kleine kinderen om naar school te gaan. Dat ging gepaard met een eerst nog vreedzaam, maar omstreeks 1905-1908 zeer gewelddadig opgelegd koloniaal bestuur. De aanwezigheid van een christelijke kerk werd dan ook het eerst gezien vanuit kinderen die naar school toe moesten en daar een heel andere taal, het Maleis, leerden. De oudere Soembanezen zagen daar ook wel het nut van in, omdat het kinderen de mogelijkheid gaf van handel, van het profiteren van de nieuwe zaken die het koloniale bestuur bood. De invoering van de zondag als een dag waarop niet gewerkt mocht worden, was voor de Soembanezen op zichzelf niet zo eigenaardig. Het was voor hen een nieuw taboe, maar zij zagen het in de lijn van hun eigen cul-

tuur en religie, waarin ook vele taboes en verboden werden gehouden. Zo kenden zij een verbod op spreken tijdens het planten van rijst en maïs. Dit werd 'bittere mond' genoemd, omdat de mond dan gesloten moest zijn. Voor het kerkgebouw werd dus de term 'bitter huis' bedacht, omdat daar op de 'bittere dag' diensten werden gehouden. Op deze manier werd het nieuwe christendom in hun eigen terminologie omgedoopt. De ouderen, die zich niet meer in staat achtten nog te leren lezen en zich dus ook nooit in dat 'bittere huis' thuis zouden voelen, zagen geen enkele reden om zich tot de nieuwe godsdienst te bekeren. Voor hen had dat immers allemaal geen betekenis.<sup>1</sup>

De wereldwijde trend is duidelijk in de richting van geformaliseerde religies, waarbij het behoren tot een wereldwijd erkende religie tot de norm lijkt te gaan behoren. Zo wordt Afrika langzaam maar zeker 'opgedeeld' tussen christendom en islam. In een land als Indonesië wordt dat ook door de moderne staat bevorderd, omdat voor de burgerlijke administratie iedereen tot een van de vijf erkende grote religies moet behoren (islam, boeddhisme, hindoeïsme, protestantisme of katholicisme). De traditionele lokale religies hebben zich aan dit systeem moeten aanpassen. Zo is in de jaren tachtig van de vorige eeuw de traditionele religie van de Dayaks van Midden-Borneo omgevormd tot een lokale variant van het hindoeïsme. Onder de naam *Hindu Kaharingan* is de Dayak-religie toen een nieuw leven begonnen. Orale overleveringen werden op schrift gesteld, en zo werd een eigen schriftuur gecreëerd; er werd een nieuwe organisatie opgericht, waarin traditioneel priesterschap ook een plaats vond; en er werd propaganda gemaakt om te kunnen overleven tegenover de islam, die vanaf de kustgebieden, en tegenover het christendom, dat vanuit centra in het binnenland nieuwe aanhangers aantrok. Ook de overblijfselen van de traditionele Batak-religie op Sumatra hebben zich onder de beschermende paraplu van het hindoeïsme gesteld om zo de expansie van islam en christendom te ontlopen. Dit heeft dan weinig te maken met een missionaire verspreiding van het hindoeïsme, maar alleen met een poging van kleine lokale, traditionele religies om te overleven in een wereld die door de grote religies wordt gedomineerd. Het hindoeïsme wordt dan gezien als de soepelste en minst agressieve religieuze traditie. Ook dan kunnen er eigenaardige complicaties ontstaan, zoals in het berggebied van Tengger op Java, waar een kleine groep van de lokale traditionele religie zich ook als hindoes had geregistreerd: zij kregen Balinese godsdienstleraren gestuurd op hun lagere scholen, die daar dan ineens standaard modern hindoe-onderwijs gingen geven naar Balinese tradities!<sup>2</sup> Een aantal Javaanse groeperingen die uitdrukkelijk niet bij islam of christendom aangesloten wilden zijn, heeft zich als nieuwe religieuze bewegingen opgesteld.

Sommige daarvan hebben zelfs enige internationale bekendheid gekregen. Zo bijvoorbeeld de *Subud*-beweging, waarvan Ibu Tien Soeharto, de in 1996 overleden echtgenote van Indonesië's sterke man in de periode 1965-1998, een krachtige promotor was. Om binnen het Indonesische staatsstelsel te overleven moest de beweging zich niet als een religie, maar als een ethische vernieuwingsbeweging aandienen. Daar verwijst de naam ook naar: *Subud* is een verkorting van *Susila Budhi Dharma* (het leven afstemmen op de ultieme levenskracht, de weg naar God). Op de website [www.subud.nl](http://www.subud.nl) wordt op bescheiden wijze propaganda gemaakt, ook in het Nederlands.

Dit zijn enkele voorbeelden van een proces waarin een lokale religieuze traditie weet te overleven binnen het wereldwijde proces van opdeling van de wereld tussen de grote internationale religies.

### Verandert het karakter van religie wereldwijd?

In 1962 publiceerde Wilfred Cantwell Smith een geruchtmakend boek: *The meaning and end of religion*. Hij zei daarin dat het idee van een religie als een alomvattend en samenhangend pakket of systeem van rituelen, geloofswaarheden en sociale instituties ooit in de geschiedenis was opgekomen, zich versterkt had, maar uiteindelijk als los zand uiteen zou vallen. Smith gebruikte daarvoor het zelfbedachte nieuwe woord *reifification*. Het gehele proces kan in verschillende fasen worden onderverdeeld. Allereerst is er het ontstaan van het idee 'religie' zonder meer. Smith ziet dat gebeuren in een langzaam proces in het hellenistisch-Romeinse en het Perzische rijk aan het begin van onze jaartelling. Een belangrijke rol geeft hij aan de Perzische profeet Mani (216-276). Opgegroeid in de joods-christelijke sekte van de elkesaïeten ontwikkelde hij een volledig religieus systeem met een scherp omschreven leer, liturgie, kerkelijke organisatie en heilige schrift. Mani noemde zichzelf 'zegel der profeten', een titel die later ook aan Mohammed zou worden gegeven. Hij wilde elementen van christendom, boeddhisme en zoroastrianisme in één groot systeem bijeenbrengen.

Manicheïsme was vanaf het begin een missionaire religie, en wel een zeer succesvolle. De belangrijkste bekeerling was wellicht Aurelius Augustinus (354-430), die zich tot de beweging bekeerde als jonge man van vierentwintig jaar, en negen jaar actief lid bleef, tot hij zich op zijn drieëndertigste tot het christendom bekeerde. Het manicheïsme creëerde een netwerk van plaatselijke gemeenschappen dat zich uitstreekte van Spanje tot India en China. Alleen in het Centraal-Aziatische Turkse rijk van de Uiguren werd het in 762 staatsgodsdienst. Overal elders bleef het een minderheidsreligie, die vaak vervolgd

werd. Van 500 tot 700 was het manicheïsme waarschijnlijk de meest verspreide religie wereldwijd.

Het manicheïsme volgde een patroon dat we ook kennen van de verspreiding van het jodendom, het vroege christendom en een aantal mysteriegodsdiensten in de Grieks-Romeinse wereld: religieuze gemeenschappen waar men niet zonder meer in geboren werd, maar zich op basis van vrijwilligheid bij kon aansluiten.

Het succes van het manicheïsme werd uiteindelijk tenietgedaan door de verspreiding van christendom en islam, die zich langs een gelijk patroon ontwikkelden tot een volledig religieus pakket, dat wel beter kon gedijen in een omgeving waarin ook bescherming door de staat werd gegeven, maar zonder dat die verbinding absoluut noodzakelijk was.

De islam was niet alleen vanaf het allereerste begin al meer 'gereïficeerd' dan de vroegere religies, die trend zette zich ook sterk voort in de latere islam. Smith maakt veel werk van zijn statistieken: in de koran komt het woord voor God 2.697 keer voor, terwijl 'islam' in de betekenis van een uitgebalanceerde en uitgekristalliseerde volledige religie er maar acht keer in voorkomt. In de loop der tijden is die ratio veranderd, en islam als volledig religieus systeem wordt sinds de late Middeleeuwen door buitenstaanders, maar ook door moslims zelf, vaker genoemd dan God.

Smith constateert dat overigens niet alleen voor de islam. Hij turfde 635 boektitels die vanuit de christelijke traditie geschreven werden tussen 1500 en 1950: in de eerste periode domineerde nog de term 'geloof', maar 'religie' en vooral 'christendom' hebben het in de recente eeuwen dik gewonnen. De religies als gevestigde instellingen, als totaalpakket, hebben meer en meer aandacht gekregen.

Maar Smith zag in de jaren zestig van de vorige eeuw een omslag komen. In feite zag hij religies als cumulatieve tradities: als steeds, zij het langzaam, veranderende groeperingen waarin gelovigen niet per se volledig aan alle zaken hoeven deel te nemen. Het individu kan zich beperken tot een selectie van het aanbod van 'zijn traditie'. Als je een wat ongewone vergelijking zou maken met supermarkten, zou je bijvoorbeeld islam, boeddhisme en christendom kunnen vergelijken met Albert Heijn, Konmar en Super de Boer. In de drie winkels ligt een heel breed pakket. De klanten komen kopen, maar slechts een deel van het aanbod. Af en toe kopen zij ook nog wel eens wat bij de andere markten. Smith benadrukte sterk het selectieve en individuele karakter van de klant van de desbetreffende religie en waagde zich (zeer onverstandig!) aan een wat boude voorspelling: 'Ik durf het aan de

voorspelling te uiten dat termen als 'het christendom' of 'het boeddhisme' in feite over vijftieng jaar niet meer gebruikt zullen worden in serieuze artikelen of in zorgvuldige taal' (Smith 1962: 175).

Smith heeft in ieder geval een medestander gevonden in de liberale moslim Muh. Arkoun die tijdens optredens regelmatig werd aangevallen door bebaarde fundamentalisten, die hun oppositie dan graag begonnen met: 'U beweert nu wel al die dingen, maar de islam zegt ...' Waarop Arkoun dan fel kon reageren: 'Niemand mag beweren dat de islam dit of dat zegt; hooguit mogen we zeggen dat de koran of een bepaalde moslimgeleerde dit of dat zegt.' We mogen echter betwijfelen of Smith en Arkoun veel succes hebben gehad, want dit discours gaat nog steeds door, en hieronder zullen we zien dat er sterke tendensen zijn in verscheidene maatschappijen om een integrale instandhouding van religieuze systemen te bevorderen.

### **Een diverse markt met zwakker wordende klantenbinding**

Hoe is het als we de zaak bekijken vanuit de niet-missionaire religies? Daar zit een eigenaardig aspect van gedeelde loyaliteit bij. In China is er een duidelijke verdeling tussen de drie grote religieuze tradities. Bij sterven en bij alles wat met het leven-overschrijdende, het metafysische te maken heeft, gaat men naar de boeddhistische monnik. Voor de sociale ethiek, dus voor alles wat te maken heeft met de verhouding tussen individu en staat, tussen man en vrouw, ouders en kinderen, heeft de confucianistische ethiek de belangrijkste richtlijnen. Voor de belangrijkste fysieke en psychische behoeften, zoals wanneer iemand een nog onvervulde kindwens heeft, bij chronische ziekten, bij problemen bij het krijgen van een partner en dergelijke, gaat men naar de taoïstische priester. De functionarissen van de drie religieuze systemen staan apart, maar bedienen wel eenzelfde markt. Er is natuurlijk wel rivaliteit tussen de bedienaren, maar toch ook weer niet zo dat de een van de ander exclusieve zieltjes kan afsnoepen. De klanten gaan immers naar alle drie de systemen toe.

Iets soortgelijks is in Japan het geval met shintoïsme en boeddhisme. Daar is het boeddhisme ook weer de bedienaar van de dood, verdriet, de antwoorden op de grootste levensvragen. Het shintoïsme ondersteunt het staatssysteem. Het was de ruggengraat voor de keizercultus. Veel Japanners vinden de shinto-rituelen voor huwelijken erg duister, onaantrekkelijk, ouderwets en zeer duur. Daarom krijgen de kerken veel verzoeken om huwelijksceremonies van niet-christelijke Japanners. Die trouwen graag in pak en witte bruidsjurk, vergezeld van een mooie bijbeltekst en wat liederen, in plaats van de dure kimono's en ingewikkelde liturgieën van het shintoïsme. Maar uit die

huwelijksinzegeningen komen dan geen bekeringen voort, omdat de loyaliteit daarvoor bij de Japanners niet te vinden is.

Het ogenschijnlijk zo gemoedelijke drietal hoofdreligies van China is prachtig beschreven in de figuur van rechter Tie uit de detectives van Robert van Gulik. In die romans zijn de taoïstische priesters achterlijke figuren, vaak kwaadaardig ook. Daar blijft van het internationale netwerk van een missionair boeddhisme weinig over: de monniken bedelen niet alleen, ze begraven ook, en soms zorgen ze door een moord zelf voor de lijken! De edele figuur is de confucianist, de hoge ambtenaar rechter Tie, die de keizer en de nationale cultuur eert. Ook al geeft Van Gulik natuurlijk een karikatuur van de ontwikkeling van het boeddhisme, de Chinese variant is een voorbeeld van een dynamische en open missionaire religie die een gesloten systeem kan worden. Dit komt overeen met de tegenstelling tussen een open en een gesloten religie zoals Henri Bergson die heeft uitgewerkt, en die we op haar beurt kunnen vergelijken met de gedeeltelijke tegenstelling tussen de dynamische cumulatieve tradities op basis van steeds groeiend persoonlijk geloof en de gesloten gereïficeerde systemen zoals Wilfred Cantwell Smith deze heeft gedefinieerd.

Een eigenaardige ontwikkeling is een sterk missionaire groep als de Falun Gong, die in 1992 is voortgekomen uit de volgens algemene visie niet-missionaire traditionele Chinese taoïstische praktijken en leerstellingen (naast elementen van boeddhisme en zelfs christendom). In de typologie van Max Weber zien we hier eerder een dynamische sekte dan een geïnstitutionaliseerde kerk of religie, en dit beginstadium kan dan ook een verklaring zijn voor het missionaire karakter.

### **De wraak van God? Of van de clerus?**

In de jaren zestig van de vorige eeuw was het een algemene overtuiging onder godsdienstwetenschappers in het Westen dat secularisatie de toekomst had. Vanuit het dominante Westen (in het bijzonder natuurlijk Europa) zou religie over de gehele wereld macht, invloed en aanzien verliezen. De groeiende invloed van een wetenschappelijke en rationele kijk op de wereld zou uiteindelijk ook niet alleen de invloed van religie terugdringen, maar het verschijnsel geheel laten verdwijnen. Deze droom, die al vanaf August Comtes positivisme op vele manieren is gekoesterd, werd wreed verstoord door wat wel de wraak van God genoemd is (Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, 1991). Daarmee wordt gewezen op de herleving van de institutionele religies islam, hindoeïsme, boeddhisme en christendom in vrijwel alle landen die ooit een kolonie zijn geweest. Na het verdwijnen van het kolonia-

lisme in de periode 1947-1975 lieten de westerse landen vrijwel overal zwakke seculiere democratieën achter. Nasser in Egypte, Nehroe in India, Soekarno in Indonesië en Boumédiène in Tunesië hebben, net als hun collega's in vele andere landen, seculiere staten gesticht, met enige voorliefde voor het socialisme. Zij werden allen opgevolgd door politici die aan religie een belangrijkere positie hebben moeten geven. In Iran werd het zelfs een machtsovername door de clerus. In een aantal landen betekende het een overwinning van wat ook wel reïslamisering of reïhindoeïsering werd genoemd. Dat is een missionaire activiteit immers meestal: niet gericht op buitenstaanders, maar op de eigen groep. Dat kan makkelijk uitlopen op verkettering en op beperking van de definitie van de eigen religie tot een kleine groep 'ware aanhangers'. Dat zien we bij Opus Dei en het neocatechumenaat in de katholieke kerk, bij takfir-groepen aan moslimzijde en de Mahasbhahindoes die in 1947 Mahatma Gandhi vermoordden. Dat zijn groepen die hun religie niet uitbreiden, maar drastisch inkrimpen door een agressieve en soms gewelddadige propaganda van een sektarische leer binnen een grote geloofsgemeenschap.

### Bij wijze van conclusie

In deze bijdrage hebben wij de tweedeling van religies in missionaire en niet-missionaire die in 1873 door Max Müller werd geformuleerd, willen confronteren met latere ontwikkelingen, zowel naar tweedelingen als naar invulling van dat missionaire karakter. Een en ander is ook samengevat in het bijgevoegde schema. De dwarsverbanden zijn hier lang niet altijd gelukkig gevonden. Bij nader inzien kunnen zij ook nieuwe inzichten opleveren. Er blijkt in ieder geval uit dat de ontwikkeling van religies veel dynamischer blijft dan Max Müller veronderstelde, die, in de traditie van zijn tijd, vooral keek naar de oorsprong van de religies in een bepaalde periode, en veel minder aandacht had voor de contemporaine ontwikkelingen. Dan kan namelijk blijken dat een zogenaamd missionaire religie ook lange perioden van niet-missionaire ontwikkelingen kent, en soms zelfs een tegenstander kan zijn van uitbreidingen. Kijk bijvoorbeeld naar het jodendom, dat een tijd lang een missionaire kracht was, waar het vroege christendom in kon meeliften, maar dat later juist weer gesloten werd, en zelfs afwerend tegenover nieuwe bekeerlingen. Er zijn dus geen voortdurend missionaire religies: vooral in een beginfase (wanneer ze nog op sekten lijken) zijn de religies meer missionair. De islam kende een dynamische periode van 632 tot 750, de fase van grote bijna-koloniale politieke expansie. Het westerse christendom was in de Middeleeuwen vrijwel niet missionair, en werd dat pas in de koloniale periode. Zou daar dan toch duidelijk een relatie tussen bestaan?

### Overzicht van gebruikte typologieën

	lidmaatschap door keuze	lidmaatschap door geboorte
	profetische religies	etnische religies
Max Müller (1873)	missionair	niet-missionair
Henri Bergson (1932)	open religie	gesloten religie
Wilfred C. Smith (1962)	persoonlijk, individueel geloof binnen cumulatieve traditie	gereïficeerde traditie
Max Weber	sekte	kerk/wereldreligie
	exclusieve loyaliteit	niet-exclusieve loyaliteit

### Noten

- 1 Janet Hoskins, 'Entering the Bitter House: Spirit Worship and Conversion in West Sumba', in: Rita Smith Kipp en Susan Rodgers (redactie), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson: University of Arizona Press, 1987, 136-160.
- 2 Een aantal voorbeelden is te vinden in Martin Ramstedt (redactie), *Hinduism in Modern Indonesia*, Londen/New York: Routledge, 2004.

⇒ **Prof. dr. Karel Steenbrink** is hoogleraar interculturele theologie aan de Faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht.

*Summary* – In 1873 Max Müller held a lecture in Cambridge, dividing the great religions in missionary and non-missionary communities. This seems too static a view. With the exception of tribal or ethnic religions, all major religions had their missionary and non-missionary periods. The Jewish religion, now quite anti-missionary, has known a more expanding period. Hinduism, not known for its missionary spirit, has generated several active sects like the modern Hare Krishna Movement. Christianity has known periods of very little missionary spirit. Young religions and those who (want to) dominate territories, are more missionary than others.

# Hindoeïsme en zending, speciaal in Nederland

*Een kritische bezinning op genezen in de westerse cultuur*

Freek L. Bakker

**Vaak wordt gezegd dat het hindoeïsme zich van het christendom, de islam en het boeddhisme onderscheidt doordat het geen missionaire godsdienst is. Met andere woorden: de titel die boven dit artikel staat, is onjuist. Sterker nog: een artikel over hindoeïsme en zending kan niet eens geschreven worden, tenzij om nog eens – voor de zoveelste keer – uit te leggen dat hindoeïstische zending niet bestaat. De andere kant is dat gedurende de tweede helft van de twintigste eeuw heel wat goeroes Nederland hebben aangedaan en daar hun boodschap hebben verkondigd. Is de bewering dat het hindoeïsme geen zending kent, misschien minder waar dan vaak wordt gezegd?**

## Het hindoeïsme missionair?

In 1986 werd door de Indiase filmmaker Ramanand Sagar een televisiefilm uitgebracht over het *Ramayana*<sup>1</sup>, een van de twee grote epen uit de traditie van het hindoeïsme. In ongeveer veertig uur wordt het hele verhaal van het *Ramayana* uit de doeken gedaan.<sup>2</sup> De film is in India en verschillende andere landen, waaronder Suriname, wekelijks op televisie uitgezonden en heeft diepe indruk gemaakt. In Suriname was het stil op straat wanneer de film op televisie was.<sup>3</sup>

In de film wordt verteld dat Rama, de hoofdpersoon van het *Ramayana*, met zijn broers naar een internaat gaat in de kluizenarij van goeroe Vashishtha. Wanneer hun opleiding na een aantal jaren is voltooid, krijgen zij van hun goeroe een opdracht mee. Dat is gebruikelijk in India. Vashishtha wijst hun allereerst op de zogeheten *tri rina*, de drie verplichtingen die men verschuldigd is aan de *deva's*, de voorouders en de goeroe. Voor de duidelijkheid, het woord *deva's* wordt vaak vertaald met 'goden'. Maar omdat dat het misverstand oproept dat het hindoeïsme polytheïstisch zou zijn, kiezen veel Nederlandse Hindostaanse hindoes voor de vertaling 'goddelijke gestalten'. In hun optiek zijn de *deva's* gestalten die op een bijzondere manier het ene goddelijke openbaren. Goeroe Vashishtha zegt in de film dat wat men aan de *deva's* verschuldigd is, devotie is, ook aan de God die in alle

wezens leeft. Wat men aan de ouders en voorouders verschuldigd is, is eerbied. En wat men aan de goeroe verschuldigd is, is:

'... dat je door je gedachten en handelingen de schoonheid en de genade verspreidt van de waarheid in de wereld. Vestig het ideaal van het humanisme. Roei de haat uit, en zaai daarvoor in de plaats de liefde. Ik neem deze gelofte bij jullie af om jullie te bevrijden van wat je aan mij verschuldigd bent. Altijd als je aan me denkt, ben ik bij je ...'<sup>4</sup>

Rama en zijn broers krijgen een missie mee. Zij moeten de waarheid in de wereld verspreiden en het ideaal van het humanisme. Het woord 'humanisme' is hier een vertaling van het Sanskriet woord *dharma*. Als de mens zich aan de *dharma* houdt, blijft hij op een bepaald peil staan zonder terug te vallen tot het lagere niveau van de dieren. De *dharma* staat voor de orde van de kosmos, maar ook voor de morele orde waaraan de mens zich te houden heeft. *Dharma* wordt bovendien dikwijls vertaald met 'religie', en staat dan voor de eeuwige religie van het hindoeïsme. Met andere woorden: de missie die Rama en zijn broers meekrijgen, heeft ook een religieuze kant, ofschoon dat dat niet zo direct onder woorden wordt gebracht.

Ditzelfde komen we tegen in het leven van Dayananda Sarasvati (1824-1883).<sup>5</sup> Hij is de man achter de *Arya Samaj*, een hindoe-hervormingsbeweging, opgericht in 1875. Hoewel de *Arya Samaj* in India weinig aanhang verwierf, was zij succesvol in de Caraïben. Bijna twintig procent van de hindoe-Hindostanen daar sloot zich bij deze beweging aan. Ook in Nederland heeft de *Arya Samaj* nog altijd veel aanhang.

Dayananda Sarasvati leefde in India. In 1860 kwam hij in de stad Mathura in contact met een goeroe die op hem een beslissende invloed heeft uitgeoefend: Virjananda Sarasvati (1779-1868). Drie jaar volgde hij bij hem onderricht. Hij leerde zijn leerlingen vooral heel goed de *veda's* te lezen, de oudste geschriften van het hindoeïsme.<sup>6</sup> Na die drie jaar was Dayananda Sarasvati omgeturnd tot de 'Luther van India'. Met een gigantische inzet begon hij aan een ingrijpende hervorming van het hindoeïsme. Toen hij in 1863 zijn meester verliet, gaf deze hem eveneens een opdracht mee: de verspreiding van de boeken van de *rishi's* en van de vedische religie. Dat was voor Virjananda de *dakshina*, de beloning voor het onderwijs dat hij in de jaren daarvoor aan Dayananda had gegeven.<sup>7</sup>

Met andere woorden: ook het hindoeïsme heeft een missionair karakter, maar het wordt anders geformuleerd. Waar de aanhangers van boeddhisme, christendom en islam erop uit zijn van anderen boeddhisten, christenen en moslims te maken, gaat het in het hindoeïsme



meer om beschaving, en in het kader van die beschaving ook om de eigen hindoeëreligie. Bovendien is deze missie meer binnen-hindoeëistisch van aard. Het is bijna toeval als er mensen van buiten het hindoeïsme in het vizier komen.

Maar dat verandert. Want wie *The Light of Truth* leest en het levensverhaal van Dayananda Sarasvati kent, weet dat hij zich ook expliciet richtte tot boeddhisten, moslims en christenen. Het doel van zijn op de Indiase christenen en moslims gerichte activiteiten was hen te laten terugkeren naar hun oude religie, het hindoeïsme. Verder hield hij van tijd tot tijd debatten met christelijke zendelingen die uit het Westen afkomstig waren.<sup>8</sup> Daarmee zet de tweede fase van missionering door het hindoeïsme in. Dayananda Sarasvati is namelijk een duidelijke exponent van het nieuwe, zelfverzekerde hindoeïsme dat in de negentiende eeuw ontstond in reactie op de toenemende invloed van de westerse cultuur, een hindoeïsme dat zich in wezen de meerdere voelt van andere religies en godsdiensten. Men begint duidelijk uiteen te zetten wat men beoogt, en hoewel dat in eerste instantie gericht is op de hindoes zelf, heeft men daarnaast de westerlingen op het oog door hun te tonen hoe sterk en fundamenteel hun opvattingen en overwegingen zijn.<sup>9</sup>

In 1893 gaat Vivekananda (1863-1902) naar de Verenigde Staten om daar deel te nemen aan het Wereldparlement van Religies dat in dat jaar is georganiseerd in Chicago. Nu breekt de derde fase in de missionering door het hindoeïsme aan: het hindoeïsme trekt daadwerkelijk missionair de wereld in. Vivekananda's optreden leidt tot het ontstaan van de eerste oosterse bewegingen in het Westen. Ze zijn daar sindsdien nooit meer verdwenen.<sup>10</sup> Vivekananda wordt in de loop van de jaren gevolgd door verschillende andere goeroes, die telkens weer een stimulans bleken voor de oprichting van nieuwe bewegingen.

De vierde fase begint volgens Reender Kranenburg (\* 1942) in de jaren vijftig van de vorige eeuw, omdat het geheel dan massaler en democratischer wordt. Vóór die tijd was het vooral een zaak van de elite en van slechts enkele hindoeëistische bewegingen die naar het Westen trokken. Nu komen er veel meer goeroes naar het Westen, terwijl er bovendien een omgekeerde beweging op gang komt, van voornamelijk jongeren naar India.<sup>11</sup> Naar mijn mening komt deze fase in Nederland echter pas goed op gang halverwege de jaren zestig van de twintigste eeuw.

Voordat we verder gaan, moet echter een kanttekening worden gemaakt. In 2004 publiceerde C.J.G. van der Burg een artikel waarin hij

duidelijk maakte dat het hindoeïsme een religie is waarin twee typen religie met elkaar verbonden zijn. Het eerste type is een vorm van religie waarin het draait om de *dharma* als altijd aanwezige kosmische orde waaraan alle wezens onderworpen zijn. Dit type legt de nadruk op het handhaven van de rituele orde en de kastenhiërarchie. Het tweede type richt zich op het heil dat een mens kan bereiken. Kern van dit tweede type is de beweging die ontstaat rondom een bepaalde goeroe, een geestelijk leraar.<sup>12</sup> Het missionaire element van het hindoeïsme is meestal in dit tweede type te vinden, terwijl het eerste type totaal niet op export gericht is, integendeel. Om die reden hebben degenen die beweren dat het hindoeïsme geen zendingsdrang kent, een zeker gelijk, want zij gaan uit van het eerste type. Maar omdat het hindoeïsme een samenvoeging is van allebei de typen, is het toch als een missionaire religie te beschouwen.

Overigens kennen ook de zogeheten missionaire religies varianten waarin elke zendingsdrang afwezig is. Een mooi voorbeeld is het protestantse christendom. Pas in de loop van de achttiende eeuw begon dat missionair te worden. Daarvoor maakte de Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) bijvoorbeeld contracten met heersers in de Oost-Indische archipel waarin beide partijen elkaar toezegden dat onderdanen van de ander zouden worden teruggestuurd als zij dreigden van religie te veranderen. De predikanten en ziekentroosters die de VOC naar Nederlands Oost-Indië stuurde, waren bedoeld voor de eigen mensen.<sup>13</sup>

Dat het missionaire in het hindoeïsme tot het tweede type behoort, verklaart ook waarom kastenstelsel en ritueel in de missionaire kant van deze godsdienst niet zo'n belangrijke rol spelen. Het gaat om de boodschap van heil. Die domineert.

### Afbakening

Voordat we stilstaan bij wat de hindoeë-zending in Nederland voorstelt, moet de vraag aan de orde komen wat precies hindoeïsme is. Denken we bij hindoeïsme aan de religieuze wereld van India, inclusief het kastenstelsel en de ritualiteit die dat hindoeïsme eigen is? Of zijn bewegingen die een zekere afstand tot deze verschijnselen in acht genomen hebben, ook nog als hindoeëistisch te beschouwen? De vraag is belangrijk, omdat er, als we ons beperken tot de bewegingen die het hele pakket van het hindoeïsme onderschrijven, pas van hindoeë-zending sprake kan zijn aan het eind van de jaren zestig, wanneer de grote goeroe van *The Beatles* zijn activiteiten naar Nederland uitstrekt. Maar als we ook aandacht besteden aan bewegingen die, hoewel veel, toch slechts een deel van de elementen van het hindoeïsme

in zich hebben opgenomen, dan is al veel eerder sprake van hindoeïzering in Nederland. Dan komt ook het Theosofisch Genootschap in beeld, en de beweging rondom Krishnamurti (1895-1986)<sup>14</sup>, die al in de jaren twintig van de twintigste eeuw in Nederland een eigen centrum had. Hoewel het Theosofisch Genootschap meestal niet als hindoeïstisch wordt beschouwd, is dat met Krishnamurti in de meeste gevallen wel het geval.<sup>15</sup> In dit artikel kiezen we voor de brede definitie van het hindoeïsme, waarin Krishnamurti nog net binnen deze religie valt, omdat de hindoe-wijsheid uit India zijn voornaamste inspiratiebron was. Maar we maken de kring ook weer niet zo groot dat ook de *new age*-bewegingen eronder gaan vallen. Onder *new age*-bewegingen verstaan we hier bewegingen die naast inspiratie uit de hindoe-wijsheid van India ook veel inspiratie elders hebben opgedaan. Bovendien kunnen we in het bestek van dit artikel niet aan alle hindoe-bewegingen aandacht besteden. Alleen de belangrijkste zullen hier aan de orde komen.

### Krishnamurti

Als Krishnamurti binnen de kring van het hindoeïsme valt, is hij meteen ook de eerste die in Nederland zijn wijsheid verkondigde. Zijn oorspronkelijke naam was Krishna. Hij was de zoon van de assistent-secretaris van het hoofdkwartier van het Theosofisch Genootschap in Adyar, een wijk van de Indiase stad Madras (tegenwoordig Chennai). In 1909, toen Krishnamurti dertien jaar was, werd hij 'ontdekt' door Charles Webster Leadbeater, die in die tijd in het Theosofisch Genootschap een belangrijke positie bekleedde. Jiddu Krishnamurti zou volgens hem in de toekomst de grote wereldleraar worden. Om die reden werd Krishnamurti, samen met zijn broer Nitya<sup>16</sup>, met zorg grootgebracht door Annie Besant, die toen de leiding had van het Theosofisch Genootschap. In 1911 werd de Orde van de Ster van het Oosten opgericht, en in 1912 nam Annie Besant de broers mee naar Engeland, waar ze werden opgevoed door theosofische privé-leraren. In 1921 werden ze naar India teruggeroepen, en nam Krishnamurti de leiding over van de Orde van de Ster van Oosten. Terwijl hij verschillende reizen maakte en lezingen hield, ontwikkelde hij geleidelijk aan zijn eigen filosofie. In 1926 maakte de orde het kasteel Eerde in Ommen tot zijn internationaal hoofdkwartier.<sup>17</sup> Groot was de schrik toen Krishnamurti op 3 augustus 1929 in aanwezigheid van Annie Besant en drieduizend leden van de orde de Orde van de Ster van het Oosten ontbond.<sup>18</sup> Het kasteel Eerde werd daarna verlaten en teruggegeven aan de eigenaar. Dat betekent niet dat de beweging rondom Krishnamurti verdween, maar wel dat er geen organisatie meer om hem heen was. Vooral na de Tweede Wereldoorlog werd hij een van de vele goeroes die door de wereld trokken en lezingen hielden.

De boodschap die hij verkondigde, was er een van bevrijding van alle vrees, godsdienstvrees, verlossingsvrees, vrees voor het onstoffelijke, vrees voor liefde, vrees voor de dood, ja, van vrees voor het leven zelf.<sup>19</sup> Deze innerlijke vrijheid is zijn doel op grond van de overtuiging dat het enige geestelijke de onbederfelijkheid van het eeuwige zelf is, en de harmonie tussen rede en liefde.<sup>20</sup> Deze vrijheid kan alleen worden bereikt op basis van persoonlijke onafhankelijke waarneming.<sup>21</sup> Het gaat hier duidelijk om een mystieke leer, waarin het spreken over 'de onbederfelijkheid van het eeuwige zelf' de hindoe-wortels van deze leer blootlegt. Krishnamurti was gericht op het geestelijk welbevinden van mensen, en probeerde door zijn lezingen en boeken mensen daarheen te leiden. Hij benadrukte dus vooral de psychologische kant van de hindoe-filosofie. We zullen ontdekken dat veel missionaire bewegingen dezelfde kant op gingen.

### De jaren zestig

In de loop van de jaren zestig van de twintigste eeuw verscheen er een popgroep op het toneel die enorme invloed heeft uitgeoefend in heel de wereld, niet alleen op muzikaal gebied, maar ook op geestelijk en godsdienstig terrein. *The Beatles* versloegen hun duizenden, zelfs meer dan tienduizenden. In 1967 besluiten *The Beatles* zich aan te sluiten bij de Indiase goeroe Maharishi Mahesh Yogi (\* 1918), die in die tijd de transcendente meditatie predikte. Nadat *The Beatles* zich bij hem hadden aangesloten, werd hij wereldberoemd. De transcendente meditatie die hij verkondigde, was een meditatie die men twee maal twintig minuten per dag moest beoefenen om in contact te komen met de innerlijke bron die ieder mens in zich heeft, om ontspannen in het leven te kunnen staan. Oorspronkelijk werd transcendente meditatie vooral als iets wetenschappelijks gepresenteerd, waarvan ook de resultaten wetenschappelijk aantoonbaar waren.<sup>22</sup> Maar de wetenschappelijkheid van transcendente meditatie is altijd omstreden gebleven. Als meditatievorm is ze wijdverspreid geraakt. Maar dat wil allerm minst zeggen dat iedereen die aan transcendente meditatie deed, ook hindoe is geworden, integendeel.

Sinds 1990 woont de Maharishi in Vlodorp, waar zijn organisatie een seminarie bezit dat gevestigd is in een voormalig rooms-katholiek klooster. Na conflicten met de overheid omdat hij delen van het klooster begon te slopen, heeft hij het gebouw, waarschijnlijk tijdelijk, verlaten.<sup>23</sup>

In het voetspoor van de Maharishi kwamen vele andere goeroes naar Nederland. Sommigen kregen hier zelfs zo veel aanhang dat er allerlei bewegingen ontstonden. Meestal bleven deze bewegingen beperkt tot een paar kringen en een centrum. Maar een klein aantal werd groter.

De belangrijkste verandering echter die in de loop van de jaren zestig intrad, is dat er een enorme belangstelling ontstond voor yoga, de oefeningen die in India ontwikkeld zijn als voorbereiding op een meditatief zoeken naar eenheid met God. Nederlanders begonnen zelf yoga te leren en te beoefenen, en overal in het land kwamen centra waar men aan yoga kon doen of yoga-cursussen kon volgen. Verder verschenen er tientallen boeken over yoga. Meestal ging het om een vorm van *hatha yoga*. Dikwijls werd gezegd dat yoga vrij verkrijgbaar was, zonder enige verbinding met de hindoe-achtergrond ervan, en werd zij gepresenteerd als een soort heilgymnastiek, waardoor je een gezonder en rustiger leven zou gaan leiden. Typerend is de titel van een boekje uit die tijd: *Energiek en ontspannen door yoga*. De Engelse titel ervan is nog markanter: *Yoga for Psychological Fitness*.<sup>24</sup>

Een zeer vooraanstaande yoga-organisatie was in die tijd de Stichting Yoga Nederland, die al in 1957 was opgericht door de arts Rama Polderman. Later veranderde de naam van de organisatie in Yoga en Vedanta. Zoals Jan Peter Schouten (\* 1949) meldt, leidde het voortdurend bezig zijn met yoga bij de betrokkenen tot een groeiende belangstelling voor de filosofische achtergrond ervan.<sup>25</sup> Kranenburg maakt duidelijk dat zij dan de meeste kans lopen terecht te komen bij de gedachten van de *vedanta*-filosofie, omdat deze de Samkhya-leer die oorspronkelijk met de yoga verbonden was, heeft verdrongen.<sup>26</sup> Rama Polderman zelf kwam uit bij de gedachten van Vivekananda, absoluut een aanhanger van de *vedanta*-filosofie.<sup>27</sup> Op deze manier werd het gedachtegoed van de *vedanta* wijd en zijd verspreid, en oefende het op talloze mensen zijn invloed uit. Dat betekent niet dat al deze mensen volledig hindoe werden of eventueel totaal aanhanger van de *vedanta*, wel dat elementen uit deze filosofie grote bekendheid verwierven. Vooral de onpersoonlijke opvatting van God en de idee van het *karma* kregen grote bekendheid en ook aanhang.

Bovendien nam aan het einde van de jaren zestig van de vorige eeuw de immigratie van hindoes uit Suriname toe.<sup>28</sup> Vooral halverwege de jaren zeventig was de toestroom sterk. De achtergrond van deze hindoes was traditioneler. Dat geldt vooral voor de grote meerderheid van hen, ongeveer tachtig procent, die behoorde tot de richting van de *Sanatan Dharm*. *Sanatan Dharm* betekent eeuwige religie, en staat voor het hindoeïsme zoals deze hindoes het van hun ouders en voorouders overgeleverd hadden gekregen. Deze ouders en voorouders waren tussen 1873 en 1917 uit India naar Suriname gegaan om daar op de plantages te werken. Na vijf jaar waren ze vrij om terug te keren naar India of in Suriname te blijven. Ongeveer tweederde vestigde zich voorgoed in hun nieuwe land. Geleidelijk aan werden zij in Suri-

name zelfs de grootste etnische groep.

Toen in 1973 bekend werd dat Suriname in 1975 onafhankelijk zou worden, zijn er 65.500 Surinamers<sup>29</sup> naar Nederland gekomen: creolen, Hindostanen, Javanen en bosnegers. Na een moeilijke periode begonnen de hindoes onder hen langzamerhand ook in Nederland hun godsdienst weer op te bouwen. Geleidelijk aan werden vooral in Den Haag en in iets mindere mate in Amsterdam en Rotterdam tempels geopend in omgebouwde huizen en scholen. Die tempels waren vaak het eigendom van een bepaalde familie, dikwijls de familie van de persoon die in die tempel als priester functioneerde. Dit werden de nieuwe centra waaromheen het nieuw opgebouwde hindoeïsme zich kristalliseerde.

Naast de mensen van de *Sanatan Dharm* waren er onder Surinaamse hindoes ook veel aanhangers van de *Arya Samaj*, de hervormingsbeweging die is voortgekomen uit de activiteiten van de in dit artikel al eerder genoemde Dayananda Sarasvati.

Een beweging die veel opzien baarde, maar eigenlijk vrij klein is gebleven, is die van de Hare Krishna's, geleid door hun goeroe Bhaktivedanta Prabhupada (1896-1977). In 1970 deden zij hun intrede in Amsterdam, en stichtten zij daar een klein klooster met daarbij een tempel. Gekleed zoals in India trokken de aanhangers zingend en muziek makend door de straten van de hoofdstad. Zij trokken sterk de aandacht. In 1975 werd Hendrik van Teylingen (1938-1998) lid van de beweging. Hij ontving toen de naam Hayeshvara Das Adhikari. Hij speelde een vooraanstaande rol en publiceerde een aantal mooie poëtische vertalingen van enkele hindoeïstische teksten in het Nederlands.<sup>30</sup> Na de dood van Prabhupada kwam hij echter in conflict met de leiding, en sloot hij zich aan bij de Shri Chaitanya-gemeenschap.<sup>31</sup> Deze gemeenschap vindt zijn oorsprong bij Shridar Maharaja (1895-1988), een goeroe die dezelfde leermeester had als Hare Krishna-goeroe Prabhupada.<sup>32</sup> Hayeshvara Das introduceerde de hindoes en het hindoeïsme in de wereld van de Nederlandse literatuur door verschillende hindoeïstische romans te schrijven.<sup>33</sup> Hoewel de Hare Krishna-beweging een moeilijke periode heeft doorgemaakt, is zij nog steeds in Amsterdam aanwezig, zij het dat zij is verhuisd naar een kleiner gebouw.

De volgende goeroe die sterk de aandacht trok, was Bhagvan Shri Rajneesh of kortweg Bhagvan (1931-1990), zoals hij in de tweede helft van de jaren zeventig werd genoemd. Later heette hij Osho. Vooral intellectuelen voelden zich tot hem aangetrokken, en velen van hen maakten de reis naar zijn *ashram* in de Indiase stad Poona.

Zijn boodschap was dat het ego moet worden afgebroken en dat men zich moet richten op het zelf. Het zelf is één met het goddelijke, het oerzelf, dat door Bhagvan ook wel God of energie werd genoemd. Een van de manieren waarop deze energie in de mens op te sporen is, is via de seksualiteit. Vandaar dat in zijn beweging een grote openheid bestond voor het seksuele, en vooral voor het praktiseren en beleven daarvan. In deze tijd woonde Bhagvan nog in zijn *ashram* in het Indiase Poona. Vele, vooral bekende, Nederlanders werden leerling, onder hen de psychiater Jan Foudraïne en de televisieartiest Albert Mol. Naderhand verliep de beweging enigszins, vooral na de dood van Bhagvan. In Nederland is zijn beweging uiteengevallen in vier organisaties, die in totaal nog zeven centra bezitten.<sup>34</sup>

De laatste goeroe die de aandacht op zich vestigde, was Sai Baba (volledig: Sathya Sai Baba; \* 1926). Hij woont in Puttaparthi in India, waar hij een *ashram* heeft en nog enkele andere instellingen. Zijn beweging draagt een sterker Indiaas stempel dan die van de Maharishi en Bhagvan, hoewel Sai Baba's afrokapsel in de Indiase wereld zeer uit de toon valt. Duizenden mensen zoeken hem op in zijn *ashram*, waar hij een vorm van hindoeïsme verkondigt waarin eenheid wordt gezocht met de andere grote religies in de wereld, maar toch op zo'n manier dat de andere religies worden aangepast aan de mystieke kern van de hindoe-religie. Omstreden zijn zijn materialisaties van horloges, afbeeldingen en andere voorwerpen die uit zijn mouwen komen. Sai Baba geeft ze graag als geschenk mee. De laatste jaren lijkt hij enigszins op zijn retour, ofschoon er nog steeds talloze mensen bij hem in India op bezoek gaan.

In de jaren negentig van de twintigste eeuw komt een nieuwe vorm van hindoeïsme naar voren: de *satsang*-beweging. De naam *satsang*-beweging is niet bedacht door de mensen die tot deze beweging behoren, maar is een verzamelnaam voor een groot aantal individuen, meestal westerlingen, die als regel in India bij een 'verlichte meester' zijn geweest, die hen in korte tijd tot verlichting bracht en hun daarna de opdracht gaf deze boodschap van verlichting in het Westen bekend te maken in zogeheten *satsangs*.<sup>35</sup> Een *satsang* is een bezinningsbijeenkomst, bestaande uit een toespraak, een meditatie, mantra's zingen en stilte.<sup>36</sup> Meestal zijn deze bewegingen nog steeds op een of andere manier met hun meesters verbonden. Een enkele keer komen de meesters zelfs op bezoek. Daarnaast is er een aantal bewegingen met een zelfstandig karakter. Een van deze zelfstandige bewegingen is gevestigd in het Anandajay-centrum in het Groningse Leens. De leider van dit centrum, Cor Thelen, zegt over de *satsang* het volgende: 'In een *satsang* onderzoek je en ervaar je dat het ware zelf

zich van het schijnbare onderscheidt. Je krijgt daardoor inzicht in het enorme verschil tussen wat je wezenlijk bent en het "ik" dat je denkt te zijn. Door die diepte en waarheid te ervaren komt er een liefdevolle helderheid in je leven, die een direct effect heeft op je leefwijze.'<sup>37</sup>

Ten slotte moet de *ayurveda* worden genoemd. *Ayurveda* staat voor de geneeskunst die in India ontwikkeld is. Dikwijls wordt daarbij benadrukt dat die ontwikkeling al begonnen is in de vroegste tijd van de Indiase cultuur en dat daarom al in de *veda's*, in de oudste geschriften van het hindoeïsme, aanwijzingen te vinden zijn met een ayurvedisch karakter. De *ayurveda* vindt aanhang zowel in Hindostaanse als in niet-Hindostaanse kring. Maar hier geldt dezelfde kanttekening als eerder bij de yoga, dat velen die aan *ayurveda* doen, niet vanzelfsprekend ook hindoe geworden zijn. Men maakt gebruik van de *ayurveda* zoals men gebruikt maakt van andere alternatieve geneeswijzen. Toch is ook de *ayurveda* een belangrijke stroom waardoor elementen die afkomstig zijn uit het gedachtegoed van het hindoeïsme, de ideewereld van de Nederlandse bevolking binnensijpelen.

### Terugblik

In de loop van de jaren waren er altijd bewegingen die meer aandacht kregen dan andere. Na Krishnamurti in de jaren twintig waren het de yoga-beweging en de Maharishi, die de aandacht trokken aan het einde van de jaren zestig. Daarna, in de jaren zeventig, arriveerden meer goeroes, terwijl bovendien de Hare Krishna's opzien baarden. Ondertussen kwamen duizenden Hindostaanse hindoes zich in Nederland vestigen. In de jaren negentig was het de *satsang*-beweging, die aan de weg timmerde. En dan moeten we de invloed van de *ayurveda* niet vergeten.

Hoe is de situatie nu? Het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) meldt dat er op 1 januari 2005 in Nederland 99.000 hindoes waren. Daarvan hadden er 83.000 een Surinaamse achtergrond, vijfduizend een Indiase en duizend een westerse. Onder westers verstaat het CBS personen die afkomstig zijn uit Europa, Noord-Amerika, Oceanië, Indonesië en Japan. Westers staat hier vooral tegenover niet-westers, waarbij het CBS in het bijzonder denkt aan de Turkse, Marokkaanse en Surinaamse immigranten en hun kinderen, al omschrijft het CBS het breder.<sup>38</sup> Hierbij moet echter worden opgemerkt dat deze cijfers, zoals het CBS zelf zegt, geen waarnemingen zijn, maar door het bureau zelf berekende cijfers. Want sinds 1971 zijn er geen volkstellingen meer gehouden en sinds 1995 wordt ook bij de burgerlijke stand niet meer naar religie gevraagd.<sup>39</sup> Een bijkomend probleem is dat de hindoe-organisaties geen ledenadministraties bijhouden. Verschillende wetenschappers die zich met het Nederlandse hindoeïsme bezighou-

den, komen dikwijls met hogere schattingen.<sup>40</sup> Wat betreft de westerse hindoes, lijken zij beter op de hoogte dan het CBS, omdat zij meer zicht hebben op de ontwikkeling van de grootte van de hindoe-bewegingen die onder deze westerse hindoes aanhang hebben gevonden, terwijl het CBS zijn berekeningen baseert op statistische gegevens. Vandaar dat ik tot een hogere schatting kom: geen duizend, maar drieduizend. Het totale aantal hindoes in Nederland wordt dan iets meer dan honderdduizend.<sup>41</sup> Hoewel het cijfer voor de westerse hindoes ondersteund wordt door echte kenners van het westerse hindoeïsme, is ook dit een schatting. Zo blijft het aantal hindoes dat voor Nederland wordt genoemd, altijd een constructie.

Een andere vraag is wat de verhouding is tussen de verschillende hindoeïstische bewegingen. Welke zijn getalsmatig echt belangrijk? Het zal geen verwondering wekken dat de stroming van de *Sanatan Dharm* de grootste is en waarschijnlijk nog altijd de meerderheid van de Nederlandse hindoes omvat. In Suriname is ongeveer tachtig procent van de hindoes aanhanger van deze richting. In Nederland schijnt dat aandeel kleiner te zijn; er wordt nogal eens gezegd dat het aandeel van de andere grote beweging binnen het Hindostaanse hindoeïsme, de *Arya Samaj*, groter is, geen twintig, maar dertig procent. Maar ook zeventig procent van 83.000 is nog altijd 58.100. Dat betekent dat de meerderheid van de Nederlandse hindoes de *Sanatan Dharm* is toegedaan, met als sterke tweede de *Arya Samaj*. Volgens Jan Peter Schouten, die daarover in 1991 een artikel publiceerde, hadden de Surinaamse hindoes in Nederland negentien tempels en zeventig adressen. Daarvan deelde hij zestien tempels en drieënveertig adressen in bij de *Sanatan Dharm* en drie tempels en zevenentwintig adressen bij de *Arya Samaj*.<sup>42</sup> Maar omdat zich onder de zeventig adressen die door Schouten worden genoemd, ook huizen kunnen bevinden die kleine tempelachtige ruimten hebben waar mensen bijeenkomen voor een eredienst, is het aantal tempels waarschijnlijk iets groter dan de negentien die hij als zodanig heeft aangeduid.

In het hindoeïsme dat wordt aangehangen door de westerse hindoes, draait het niet zozeer om tempels, maar om centra. In die centra kunnen zich ook tempelachtige ruimten bevinden, maar de nadruk ligt in deze centra meestal meer op meditatie en spirituele vorming dan op ritueel en erediensten. Nadere bestudering van Reender Kranenborgs boek *Neohindoeïstische bewegingen in Nederland: een encyclopedisch overzicht* brengt aan het licht dat Nederland behalve de vele centra voor yoga-cursussen zesendertig centra van neohindoeïstische bewegingen of neohindoeïstisch geïnspireerde personen telt.<sup>43</sup> In de vele

centra voor yoga-cursussen wordt bij deze cursussen uiteraard ook dikwijls een geheel of gedeeltelijk door het hindoeïsme geïnspireerde uitleg geboden. Vandaar dat het aantal centra misschien verdubbeld kan worden. Daar staat tegenover dat heel veel bezoekers van deze laatste centra alleen voor de yoga-oefeningen komen en nauwelijks iets meenemen van de religie die de achtergrond van deze oefeningen vormt. Vandaar dat ik deze centra buiten mijn berekening wil houden. Overigens geldt voor de transcendente meditatie eveneens dat het aantal mensen die die beoefenen, vele malen groter is dan het getal van hen die dankzij die meditatie hindoe zijn geworden.

In het westerse hindoeïsme zijn daarmee in verhouding tot het veel kleinere aantal hindoes veel meer centra dan tempels in het Surinaamse hindoeïsme. Het is goed te beseffen dat er onder de hindoes van Surinaamse achtergrond heel wat zijn die nauwelijks iets aan hun religie doen, laat staan dat zij een tempel bezoeken, terwijl de westerse hindoes vaak wel actief met hun religie bezig zijn. Er zullen bij hen nauwelijks mensen zijn die niets aan het hindoeïsme doen. Schoutens publicatie van 1991 ging niet alleen over *Sanatan Dharm* en de *Arya Samaj*, maar ook over de neohindoeïstische bewegingen. Vergelijking van Schoutens gegevens over de neohindoeïstische bewegingen die hij noemt, met die van Kranenborgs boek uit 2002 maakt duidelijk dat er sinds 1991 geen sprake is van een grote toename of afname van het aantal neohindoeïstische centra. Er zijn enkele centra verdwenen, maar er zijn andere bij gekomen. Onder de westerse hindoes is de grote groei er blijkbaar uit. Onder Surinaamse hindoes is nog wel sprake van een zekere toename. In 1995 waren er volgens het CBS 71.000 hindoes van Surinaamse afkomst, terwijl het CBS het aantal westerse hindoes in dat jaar ook op duizend zet. Het CBS noemt twee oorzaken voor deze groei: immigranten en kinderen van Surinaamse hindoes.<sup>44</sup>

Bestudering van Kranenborgs *Neohindoeïstische bewegingen in Nederland* doet verder vermoeden dat het vedantische hindoeïsme onder de westerse hindoes het sterkst vertegenwoordigd is. Daar komt bij dat veel hindoe-intellectuelen met een Surinaamse achtergrond die zich verder in hun religie verdiept hebben, dikwijls ook voor de *vedanta* gekozen hebben. Met andere woorden: hoewel de *Sanatan Dharm* zelf niet vedantisch is, herbergt deze stroming wel heel veel mensen die deze filosofie aanhangen. Het zou daarom wel eens kunnen zijn dat de *vedanta* de filosofische stroming is die onder alle Nederlandse hindoes de grootste aanhang heeft.

De in grootte tweede stroming onder de westerse hindoes lijkt die van

de aanhang van Bhagvan te zijn, gevolgd door de volgelingen van Sri Premananda. Sri Premananda is een in 1951 in Sri Lanka geboren goeroe die in 1968 *sannyasin* (hindoe-asceet) werd en in Sri Lanka een *ashram* stichtte. Toen de *ashram* in 1983 in brand gestoken werd, stichtte hij een nieuwe *ashram* in Zuid-India.<sup>45</sup> De aanhang van Sai Baba lijkt iets kleiner. Bij elkaar vormen de verschillende *bhakti*-groepen echter een goede tweede onder de westerse hindoes. Kranenburg rekent de groep rondom Sri Premananda en die rondom Sai Baba tot de *bhakti*, terwijl de aanhang van *Bhagvan* volgens hem tot de neovedantische groep behoort.<sup>46</sup>

Bij deze schets van de verhoudingen moet er wel aan worden herinnerd dat de hindoe-bewegingen met een Surinaamse achtergrond een grote rand kennen van niet-meelevende aanhangers. Er zit in die aantallen dus meer lucht dan in die van de westerse hindoes.

### Thema's

Zoals in het voorafgaande te zien was, lag de nadruk in de boodschap die de hindoes brachten, op gezondheid. Door de weg te gaan die de hindoeïstische leermeesters verkondigden, zou je een beter en rustiger leven krijgen. Het zou vooral je geestelijke gezondheid ten goede komen, hoewel er ook altijd mensen waren die vertelden dat het daarnaast goed was voor je lichamelijke gezondheid, hetgeen wordt onderstreept in de *ayurveda*.

Zoals Corstiaan van der Burg al duidelijk had gemaakt, leggen de hindoe-verkondigers nauwelijks nadruk op het kastenstelsel. Het kastenstelsel speelt daarom in het Nederlandse hindoeïsme nauwelijks een rol. Toch draaide het enige grote conflict dat tot nu toe in het Nederlandse hindoeïsme heeft plaatsgevonden, om de meningen van in het bijzonder hindoes met een Surinaamse achtergrond over het kastenstelsel. Aan het begin van de jaren negentig leidde het conflict tot de scheuring van de vereniging van hindoe-scholen in Den Haag, en werd er als gevolg van dit conflict een tweede hindoe-school in deze stad geopend. Het conflict had te maken met de verschillen in visie op het kastenstelsel tussen de aanhangers van de *Sanatan Dharm* en die van de *Arya Samaj*. Steeds meer mensen van de *Sanatan Dharm* zijn geneigd de opvattingen van de *Arya Samaj* over te nemen, namelijk dat niet je geboorte, maar je aangeboren talenten bepalen welke plaats je inneemt in het kastenstelsel. Dat het conflict zo hoog opliep, maakt duidelijk dat in het Nederlandse hindoeïsme niet alleen het tweede type van het hindoeïsme aanwezig is, dat zich concentreert om de goeroe, maar ook die van het eerste type, die het te doen is om de *dharma* en om de kastenhiërarchie.

Op de achtergrond speelt natuurlijk de positie van de brahmanen een rol. Hoewel er heel veel brahmanen zijn die ook de opvattingen van de *Arya Samaj* over de kastenhiërarchie huldigen, zijn zij voor het handhaven van hun gezagspositie het meest gebaat bij de oude opvatting dat je in je kaste geboren wordt. In het klassieke hindoeïsme gaat men ervan uit dat de brahmanen meer in te brengen hebben dan de anderen. Vandaar dat heel belangrijk is wat bepaalt dat iemand brahmaan is: zijn geboorte, dus zijn afkomst uit een brahmaanse familie, of zijn talenten, dus de geestelijke ontwikkeling die hij persoonlijk doormaakt, waardoor hij zich verdiept in het geestelijke, in wat des brahmaans is, waardoor hij, hoewel misschien geboren in een andere kaste, toch als brahmaan kan gelden. Dat deze discussie geen academische is, blijkt uit het feit dat in bijna alle groepen van de *Sanatan Dharm* alleen diegenen *pandit* (priester) kunnen worden die uit een brahmaanse familie stammen.

Misschien kan worden gezegd dat het hindoeïsme dat een Surinaamse achtergrond heeft, en dan in het bijzonder de variant van de *Sanatan Dharm*, het eerste type vertegenwoordigt, terwijl de *Arya Samaj* en de Hare Krishna's dichter bij het tweede type staan.<sup>47</sup> Alle andere groepen behoren geheel tot de tweede richting.

### Conclusie

Een eeuw geleden was er in Nederland nog geen spoor van het hindoeïsme te bekennen. De enige manier waarop Nederlanders in die tijd met deze religie in aanraking kwamen, was via de wetenschap en via de contacten met het hindoeïsme en hindoes in de koloniën. In het land zelf was de godsdienst onbekend.

In de jaren twintig kwam het hindoeïsme heel concreet ons land binnen. Nu, bijna negentig jaar later, heeft het hindoeïsme een duidelijke plaats gekregen. De Nederlandse ideeënwereld is verrijkt met hindoe-begrippen als *karma* en yoga, terwijl ook het denken over reïncarnatie sterk beïnvloed wordt door wat in het hindoeïsme hierover naar voren wordt gebracht. De Nederlandse literatuur kent nu hindoe-schrijvers en -dichters, en dus ook hindoe-romans en -poëziebundels. Ook in andere opzichten heeft het hindoeïsme zijn sporen getrokken. Het is zichtbaar geworden in tempels die zijn geopend, in scholen en in televisiebeelden. Er trokken Indiaas geklede mensen door de straat, vooral in de grote steden. En ten slotte het belangrijkste: de mensen. Meer dan een half procent van de Nederlandse bevolking is hindoe. De komst van het hindoeïsme is niet zonder resultaat gebleven.

Ten slotte kunnen we ook concluderen dat het hindoeïsme in Nederland wel degelijk missionair is geweest, al geldt dat meer voor de goe-

roes en de bewegingen die bij hen hun oorsprong vinden dan voor het hindoeïsme dat met de Hindostaanse Surinamers Nederland binnenkwam. De goeroes en de bewegingen die aan hun activiteiten te danken zijn, predikten meestal een vorm van hindoeïsme die een universeel karakter had. Maar het belangrijkste van de boodschap die zij verkondigden, was dat zij en hun aanhang trachtten in te gaan op een diepe geestelijke en psychische nood die bij nogal wat mensen bestond: een enorme behoefte aan rust, aan houvast, aan een uitweg uit de moeilijkheden en zorgen van het leven. De boodschap zorgde ervoor dat het leven geen pijn meer deed, en bood uitzicht op eeuwig geluk: *ananda*.

## Noten

- 1 Ik kies in dit artikel voor de Sanskrietspelling. De taal van de film is Hindi. Dus is de titel van de film niet *Ramayana*, maar *Ramayan*, en heet de hoofdfiguur niet Rama, zoals in dit artikel, maar Ram.
- 2 Het gaat te ver in dit artikel de inhoud van het *Ramayana* te vertellen. In bijna alle boeken over het hindoeïsme staat wel een samenvatting. Ik verwijs hier naar R. Kranenborg, *Hindoeïsme* (Wegwijs), Kampen: Kok, 1997, 21-22.
- 3 Belangrijk is dat ook veel niet-hindoes de film hebben gezien. Dat verhoogde de status van de hindoe-religie, omdat de niet-hindoes, die veelal christen waren, ontdekten dat het hindoeïsme inderdaad ingebed is in een hoogstaande cultuur, en daardoor niet zonder meer te afficheren is als 'barbaars heidendom'.
- 4 *Ramayan* (Ramananda Sagar 1986), DVD 1.
- 5 De beste wetenschappelijke biografie over Dayananda Sarasvati, die overigens dikwijls Swami Dayanand wordt genoemd, is J.T.F. Jordens, *Dayananda Sarasvati, His Life and Ideas*, Delhi: Oxford University Press, 1978. Deze biografie noemt geen geboortjaar. Jan Gonda noemt 1824 in deel 2 van *Die Religionen Indiens* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1963, 308); zo ook Klaus K. Klostermaier in *A Survey of Hinduism* (Albany: SUNY Press, 1994<sup>2</sup>, 435).
- 6 J.T.F. Jordens, *Dayananda Sarasvati, His Life and Ideas*, Delhi: Oxford University Press, 1979<sup>2</sup>, 31-35.
- 7 Jordens, 38-39.
- 8 Zie bijvoorbeeld Jordens, 186-187.
- 9 Reender Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen in Nederland: een encyclopedisch overzicht* (Wegwijs), Kampen: Kok 2002, 64. Anders dan ik gaat Kranenborg niet uit van het hindoeïsme als geheel, maar van het neohindoeïsme. Het neohindoeïsme omschrijft hij op bladzijde 56 als de uitgesproken specifieke vorm die het hindoeïsme in de negentiende eeuw krijgt in haar confrontatie met de westerse cultuur. Dat neohindoeïsme is

uitgesproken missionair, en de missionering daarvan verloopt in drie fasen. Omdat ik het heb over het hindoeïsme in het algemeen, onderscheid ik nog een fase die voorafgaat aan de drie die Kranenborg noemt, de fase waarin het hindoeïsme als vorm van beschaving wordt verkondigd binnen de kring van de hindoes.

- 10 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 65.
- 11 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 66.
- 12 Zie: Corstiaan J.G. van der Burg, 'The Hindu Diaspora in the Netherlands: Halfway between Local Structures and Global Ideologies', in: Knut A. Jacobsen en P. Pratap Kumar (redactie), *South Asians in the Diaspora: Histories and Religious Traditions*, Leiden: Brill 2004, 101-102.
- 13 Karel A. Steenbrink, 'The Inevitability of a Single Religious Affiliation in Colonial and Post-Colonial Indonesia', in: Ulrich Dehn en Klaus Hock (redactie), *Jenseits der Festungsmauern. Verstehen und Begegnen* (Festschrift Olaf Schumann), Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2003, 446-451.
- 14 Pupul Jayakar, *Krishnamurti: A Biography*, San Francisco: Harper and Row Publishers 1986, 15-16, 497.
- 15 Krishnamurti was volgens Jan Peter Schouten een grensgeval, omdat hij zichzelf niet als een hindoe beschouwde, maar toch alleen te begrijpen is vanuit het hindoeïsme (Jan Peter Schouten, 'Wegwijzer in hindoeïstisch Nederland', *Religieuze bewegingen in Nederland* 4 (1982) 34, 71-73) en daarom dus zelf toch nog hindoe. In 1991 formuleert Schouten het anders. Dan zijn grensgevallen bewegingen die uit hindoeïstische achtergrond stammen, maar zichzelf zeker niet als zodanig zouden aanduiden (Jan Peter Schouten, 'Nieuwe wegwijzer in hindoeïstisch Nederland', *Religieuze bewegingen in Nederland* 23 (1991) 50, 95-96). Wie de publicaties van Krishnamurti leest, proeft daarin duidelijk de hindoeïstische achtergrond. Vandaar dat ik hem tot het hindoeïsme reken, hoewel ook Schouten zegt dat dat van hemzelf gezegd mag worden, maar dat dat niet betekent dat zijn volgelingen ook hindoe genoemd kunnen worden; vandaar Schoutens aanduiding grensgeval.
- 16 Nitya is op 13 november 1925 overleden (W. Hanegraaff, 'Krishnamurti en de Theosofische Vereniging', *Religieuze bewegingen in Nederland* 19 (1989) 79).
- 17 In 1926 schonk baron Van Pallandt dit kasteel om het tot internationaal hoofdkwartier te maken van de Orde van de Ster van het Oosten. Nadat Krishnamurti de orde ontbonden had, keerde het kasteel terug in het bezit van de baron (website van Kasteel Eerde, Ommen, [www.nevenzel.com/eerde.htm](http://www.nevenzel.com/eerde.htm), 28 juni 2005).
- 18 J. Krishnamurti, *De opheffing der Orde van de Ster*, Ommen: Orde van de Ster, Nederlandsche afdeling 1929; Hanegraaff, 70-82; Mary Luytens, *Krishnamurti: weg zonder einde*, Deventer: Ankh-Hermes, 1991, 9-10.
- 19 Krishnamurti, 8.



- 20 Krishnamurti, 12.
- 21 Schouten, 'Wegwijzer', 72.
- 22 R. Kranenborg, *Oosterse geloofsbewegingen in het westen*, Ede: Zomer & Keunig, 1982, 88, 91.
- 23 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 125.
- 24 R.L. Hittleman, *Energiek en ontspannen door yoga*, Utrecht: Spectrum, 1970.
- 25 Schouten, 'Wegwijzer', 66.
- 26 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 16.
- 27 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 74-75.
- 28 Publicaties over het Surinaamse hindoeïsme: Freek L. Bakker, *Hindoes in een creoolse wereld*, Zoetermeer: Meinema, 1999, en voor de Nederlandse situatie: A.M.G. van Dijk en anderen, *Hindoeïsme in Nederland*, Best: Damon, 1999.
- 29 Chan E.S. Choenni, 'Migratie naar en vestiging in Nederland', in: Chan E.S. Choenni en Kanta Sh. Adhin (redactie), *Hindostanen: van Brits-Indische emigranten via Suriname tot burgers van Nederland*, Den Haag: Communicatiebureau Sampreshan, 2003, 56.
- 30 Allereerst een vertaling van het Bhagavad Gita (*De Bhagavad-Gita zoals zij is*, Amsterdam: The Bhaktivedanta Booktrust, 1977 en later), en daarna onder andere *Het spel van Krishna in Dvaraka* (Heemstede: Altamira, 1992), een herdichting naar de oorspronkelijke verzen van het Bhagavatam Purana.
- 31 Over dit conflict publiceerde hij in 1998 het boek *Dronken olifanten* (Amsterdam: De Bezige Bij, 1998).
- 32 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 151.
- 33 Onder meer *De schildpad en het schot* (Amsterdam: De Bezige Bij, 1985) en *De verschijning van de godin Sarasvati in Hellevoet* (Amsterdam: De Bezige Bij, 1995).
- 34 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 203-208.
- 35 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 208.
- 36 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 220. In dit verband betekent het woord *satsang* dus iets anders dan in de kring van de Hindostaanse hindoes; zie Freek L. Bakker, *Surinaams hindoeïsme: een variant van het Caraïbisch hindoeïsme* (Wegwijs), Kampen: Kok, 2003, 34.
- 37 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 219-220.
- 38 Namelijk als 'hindoes uit Turkije, Afrika, Latijns-Amerika en Azië, met uitzondering van Indonesië en Japan. Op grond van hun sociaal-economische en -culturele positie worden hindoes uit deze twee landen tot de westerse hindoes gerekend' (Centraal Bureau voor Statistiek, 'Islamiëten en hindoes in Nederland, 1 januari 2005', website van het Centraal Bureau voor Statistiek, Den Haag, *CBS Statline*, <http://statline.cbs.nl/statweb/start.asp?la=nl&dm=slnl&lp=search/search>, 18 augustus 2005).
- 39 *CBS Statline*.
- 40 In een artikel over Hindostaanse jongeren komt Chan Choenni op grond van gegevens uit het dienstplichtregister tot een schatting van het aantal Surinaamse hindoe-jongeren onder hen op tachtig procent (Chan E.S. Choenni, 'Hindostaanse jongeren in beeld', in: Chan E.S. Choenni en Kanta Sh. Adhin (redactie), *Hindostanen: van Brits-Indische emigranten via Suriname tot burgers van Nederland*, Den Haag: Communicatiebureau Sampreshan, 2003, 168, noot 3). Eerder al schatte hij het totaal aantal Hindostanen in Nederland op 160.000 (Choenni, 'Migratie naar en vestiging in Nederland', 58-59); dat zou betekenen dat er 128.000 hindoes zijn. De eerlijkheid gebiedt te vermelden dat Choenni dat aantal nergens opgeschreven heeft. In 2000 noemt hij een aantal van 100.000 voor alle hindoes (Chan E.S. Choenni, 'Hindoe jongeren van Surinaamse afkomst in Nederland', *OSO* 19/2, 186, noot 3). Het CBS heeft het voor 2000 over 91.000 (*CBS Statline*). In een e-mail suggereert Reender Kranenborg dat het aantal van duizend voor westerse hindoes ook te laag is (Reender Kranenborg, e-mail aan de auteur van dit artikel, 17 augustus 2005). Dit wordt onderschreven door Jan Peter Schouten (Jan Peter Schouten, e-mail aan de auteur van dit artikel, 24 augustus 2005). Hij spreekt zelf in zijn e-mail van 'een paar duizend'. Mijn eigen indruk is ook dat het getal voor de westerse hindoes te laag is; vandaar mijn optie verderop in dit artikel, met de schatting van Schouten in het achterhoofd, uit te gaan van 3000.
- 41 101.000 om precies te zijn, maar deze precisie doet geen recht aan het feit dat de cijfers een constructie zijn.
- 42 Schouten, 'Nieuwe wegwijzer', 55-65.
- 43 Dit aantal is aangevuld met één centrum dat Kranenborg in zijn publicatie niet noemt, het centrum van de Kabir Panthi's in Den Haag.
- 44 Centraal Bureau voor Statistiek, 'Bijna 900 duizend islamieten in Nederland', website van het Centraal Bureau voor Statistiek, Den Haag, *Webmagazine*, [www.cbs.nl/nl/publicaties/artikelen/algemeen/webmagazine/artikelen/2002/1081k.htm](http://www.cbs.nl/nl/publicaties/artikelen/algemeen/webmagazine/artikelen/2002/1081k.htm), 2002.
- 45 Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 158.
- 46 Tot de neo-vedanta behoren de groepen 'die zich nadrukkelijk op een zeer bekende hindoeïstische goeroe of filosoof richten, maar die geen specifieke methode kennen' (Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen*, 72).
- 47 Prabhupada, *De Bhagavad-Gita zoals ze is*, 80, waar staat dat op het bovenzinnelijke vlak alle vormen van onderscheid uit de stoffelijke wereld hun geldigheid verliezen; in de volkomenheid van het *Krishna*-bewustzijn kan de *kshatriya* als *brahmana* en de *brahmana* als *kshatriya* optreden.

☞ **Dr. Freek Bakker** is verbonden aan het Centrum voor interculturele theologie en interreligieuze dialoog van de Faculteit Godgeleerdheid, Universiteit Utrecht.



*Summary* — 'Hinduism and Mission, in particular in the Netherlands' is the title of this article. As the combination of Hinduism and mission will make some people frown their eye-brows, this essay starts to explain that Hinduism has become missionary at the end of the nineteenth century. The missionary side, however, belongs to a certain type of Hinduism, which concentrates on the salvation a human being can attain. This type attaches less importance to the caste system and the rituals. Hindu mission started in the 1920s in the Netherlands, when the Order of the Star of the East established its headquarters in Eerde Castle near Ommen. Its leader Krishnamurti discontinued the order in 1929 to the dismay of almost all people present. Nonetheless the movement around Krishnamurti had some impact in Holland. In the 1960s a new wave of Hindu mission activities went through the Netherlands. This time the yoga movements dominated the scene. Afterwards they caused a great interest in the Vedanta philosophy. Another important contribution to the increase of the number of Hindus was the immigration of many East-Indians from Suriname in 1970s. They still comprise the large majority of the Dutch Hindus. So the other type of Hinduism gained ground, although these Hindus do not maintain the caste system very strictly. They give more importance to their traditional rituals. The main theme of Hindu mission is that following the teachings of the preachers certainly gives rest and a hold within the great problems of life. Hindu mission has exerted much influence in Dutch culture as well. Not only the Dutch Hindus but also other Dutchmen are nowadays acquainted with certain concepts originating from Hinduism, like, for example, the concept of *karma*.

## Vijand, vreemdeling of tochtgenoot?

*Uitwisseling tussen christenen en boeddhisten*

Christa Anbeek

---

**Zijn de religieuze verschillen tussen het Westen en het Verre Oosten onoverbrugbaar? In het verleden leek dat het geval te zijn, maar in de tweede helft van de twintigste eeuw hebben zowel christelijke als boeddhistische monniken elkaars religieuze ervaring beter leren begrijpen.**

In de roman *Silence* van Shusaku Endo vinden we een beschrijving van de vervolgingen en martelingen waaraan Japanse christenen van de zeventiende tot de negentiende eeuw werden blootgesteld. Het boeddhisme was staatsreligie in deze periode, en boeddhisten en christenen waren vijanden van elkaar.

Het boek vertelt hoe twee missionarissen afvallig worden van hun geloof. Eén priester verloochent zijn geloof omdat hij daarmee het leven van een aantal Japanse christenen kan redden, de andere omdat hij inziet dat Japanners iets heel anders van het christelijk geloof hebben gemaakt.

Het boek van Endo is interessant vanuit het perspectief van geschiedschrijving, maar ook met het oog op de dialoog tussen boeddhisme en christendom. Het boek, dat in 1966 in Japan verscheen, bevat een boodschap die in die tijd een hele discussie deed ontstaan. Die boodschap luidt: Oost en West zijn verschillende werelden; men begrijpt elkaar uiteindelijk niet. Het christendom blijft iets vreemds, zelfs voor Japanse christenen. Endo was zelf katholiek. Lange tijd worstelde hij met het gevoel dat het christelijk geloof iets geleends bleef. Volgens Endo geven Japanners een eigen interpretatie aan het christendom, en maken zij het daarmee tot iets anders. In de geest van de Japanners is de christelijke God totaal veranderd. In het verhaal zegt de ene priester tegen de andere:

'Het is een god die zij hebben gekneet op een voor ons onbegrijpelijke manier. Als je dat ook God noemt ...' (...) 'Nee, dat is geen God. Dat is net een vlinder, gevangen in een spinnenweb. Eerst is die vlinder echt helemaal een vlinder. De volgende dag heeft hij zo te zien nog wel zijn vleugels en zijn lijfje, maar dat zijn overblijfselen geworden, die hun essentie heb-

ben verloren. Onze God is in dit Japan ook precies een vlinder in een web. Hij vertoont zich uiterlijk en naar de vorm als god, maar hij is een omhulsel zonder essentie geworden.<sup>1</sup>

Een ander thema in het boek is het heen en weer gaan tussen de boeddhistische leegte en de christelijke God die geraakt wordt door het lijden van zijn kinderen. Dit wordt in sommige passages treffend verwoord. Bijvoorbeeld in de passage waarin wordt beschreven dat een van de priesters toeschouwer was bij de wrede marteling van twee Japanse christenen. Zij zijn in zee opgehangen aan een kruis. 's Avonds is zijn overpeinzing:

'Wat wil ik u eigenlijk vertellen? Dat weet ik zelf ook niet goed. Ik kan het alleen niet verdragen dat ook vandaag, de dag waarop Mokichi en Ichizo kreunden, leden en stierven voor de glorie van de Heer, de zee donker en monotoon aan het strand knaagt. Achter die onheilspellende stilte van de zee voel ik de stilte van God – ik heb het gevoel dat God in het aangezicht van weeklagende mensen maar blijft zwijgen, met de armen over elkaar ...' (*Silence*, 74).

De boeddhistische leegte trekt. De aanwezigheid van God is, zelfs voor de gelovige missionaris, als een boeddhistische *koan*.<sup>2</sup> Waar in deze stilte kunnen we God horen? Aan het eind van de roman wordt de stilte doorbroken. God spreekt. Niet de stem van een machtige, glorieuze God klinkt naast/in de (boeddhistische, nihilistische) leegte, maar de stem van een bespotten, beschimpte, verachte en in de steek gelaten mens ...

De roman van Endo maakt op beeldende wijze een aantal vragen zichtbaar die gaan spelen wanneer oosterse visies en westers geloof elkaar ontmoeten. Wat hebben Oost en West elkaar ten diepste te zeggen? Heeft Endo gelijk, en verstaan zij elkaar uiteindelijk niet?

De ontmoeting tussen boeddhisten en christenen was in 1966 al vele jaren aan de gang, en ook daarna is het gesprek niet verstomd. Veel deelnemers aan deze dialogen zijn het niet met Endo eens. Zij zijn van mening dat Oost en West elkaar wel degelijk iets te zeggen hebben.

In het gesprek tussen boeddhisten en christenen zijn verschillende niveaus te onderscheiden. Er is de meer filosofisch/theologische dialoog, maar er is ook de uitwisseling die te maken heeft met de spirituele praktijk van beide tradities.

De dialoog op praktisch-spiritueel niveau heeft verschillende initiatieven gekend.<sup>3</sup> In de jaren tachtig van de vorige eeuw krijgt deze praktische dialoog een nieuwe impuls: *de monastieke interreligieuze dialoog*.

### Monastieke Interreligieuze Dialoog (MID)

In 1979 bezoeken negenendertig Japanse boeddhistische kloosterlingen en priesters westerse monniken (benedictijnen en trappisten) om twintig dagen lang het leven van deze monniken te delen. Het gaat hier niet om een vergelijking van de twee religies, maar om een existentiële ontmoeting. In 1984 gaan zeventien Europese kloosterlingen naar Japan, waar ze in boeddhistische kloosters het leven met de monniken delen. Deze ontmoetingen gaan door in de jaren die volgen. De structuur van de ontmoetingen is telkens hetzelfde. Eerst zijn er een paar dagen waarin men iets van de andere cultuur leert kennen. Daarna leven de deelnemers in het klooster van de andere religieuze traditie, waar ze zo veel mogelijk aan alles meedoen: religieuze ceremonies, dagelijks werk, gebed en meditatie.

Ook in de Verenigde Staten ontstaat een uitwisselingsprogramma. Hier gaat het vooral om een uitwisseling met kloosterlingen uit Tibet. De trappist Thomas Merton, veelgelezen auteur van boeken over contemplatieve spiritualiteit, was bij deze uitwisseling betrokken, en ook de Dalai Lama.

Twee jaar geleden verscheen er naar aanleiding van het vijftwintigjarig bestaan van de Europese tak van deze interreligieuze monastieke dialoog een rapport. Dit rapport bevat impressies van de christelijke deelnemers aan de uitwisselingsprogramma's. Hun was gevraagd te beschrijven hoe de eigen spiritualiteit was veranderd door contacten met een andere spiritualiteit. In dit rapport springen vier thema's naar voren.<sup>4</sup>

#### 1 Overeenkomsten belangrijker dan verschillen

De nadruk van de monastieke interreligieuze dialoog ligt op het delen van elkaars leven en spiritualiteit. Dit met elkaar mee(be)leven opent vooral de ogen voor dat wat overeenkomt. Doctrines en allerlei concepten zijn verschillend, maar de oefeningen op het spirituele pad herkent men bij elkaar. Wat samenbrengt, is belangrijker dan wat verdeelt. Onder het monastieke leven wordt een gemeenschappelijke grond gevonden, een mysterieuze solidariteit die monniken en nonnen over de hele wereld verbindt.

Het dialogisch pad leidt tot gemeenschap, communie, zeggen verschillende deelnemers aan de monastieke interreligieuze dialoog. Een bekende uitspraak van Merton op de Oost-West-conferentie in Calcutta in 1968 gaat ook hierover:

'Het diepste niveau van communicatie is niet communicatie, maar communie. Het is zonder woorden. Het is voorbij woorden en voorbij spraak, en het is voorbij begrippen. Niet dat we een nieuwe eenheid ontdekken.

We ontdekken een oude eenheid. Mijn broeders, we zijn al één. We verbeelden ons alleen dat we dat niet zijn. We moeten onze oorspronkelijke eenheid herontdekken. Wat we moeten worden is wat we zijn.<sup>5</sup>

Deze nadruk op datgene wat verbindt, is opvallend binnen de monastieke interreligieuze dialoog. Vooral omdat er binnen de intellectuele dialoog een tendens is stil te staan bij datgene wat anders is, bij het onherleidbare verschil. In een publicatie van het internationale comité van de MID wordt overigens gewaarschuwd voor een gemakzuchtige saamhorigheid. De dialoog moet niet klakkeloos voorbijgaan aan dat wat vreemd lijkt en onbegrijpelijk. Integendeel, tegenstellingen zijn juist een uitdaging die ook de eigen spirituele zoektocht kunnen verdiepen.<sup>6</sup> De eerder ervaren eenheid kan helpen dit avontuur aan te gaan.

## 2 Geestelijke armoede

Een tweede punt dat opvalt in het rapport, is het pleidooi 'geestelijk arm te durven zijn'. Als je een ander wilt ontmoeten, moet je bereid zijn tot geestelijke armoede. Leeg durven worden van jezelf en je eigen geloof, zodat er ruimte ontstaat voor de ontmoeting met de ander.

Dit pleidooi moet niet misverstaan worden als een oproep om je eigen traditie maar overboord te zetten. Eén van de voorwaarden om te mogen meedoen aan de intermonastieke dialoog is dat deelnemers goed geworteld zijn in de eigen monastieke traditie, en een betrokkenheid hebben op de eigen religieuze gemeenschap. Tegen deze achtergrond moet de oproep jezelf leeg te maken worden gehoord. Pas als er een lege ruimte is tussen onszelf en het hart van de ander, kan er een ontmoeting plaatsvinden.

Er is het besef nodig dat je niet compleet bent, dat je op zoek bent naar iets, naar het onbekende. Alleen degenen die iets zoeken, zich bewust zijn van hun eigen armoede en openstaan voor het onbekende, kunnen deze vaak pijnlijke zoektocht aangaan, want zij hebben hun vertrouwen gesteld in het andere.

Volgens deelnemers aan deze vorm van dialoog moeten oude zekerheden worden achtergelaten; pas dan kan een nieuw gebied worden binnengegaan. In die zin lijkt de betrokkene in dit avontuur op Abraham. Het bekende wordt achtergelaten om vooruit te gaan en te zwerfen in het onuitsprekbare geheim van het leven.

Zelfs het idee dat je de waarheid bezit, moet losgelaten worden, wil je de ander echt kunnen ontmoeten, volgens deelnemers aan deze vorm van interreligieuze dialoog. Het gaat om de bereidheid niets te bezitten en in geestelijk opzicht vrijwillige armoede aan te gaan.

## 3 Verrijking

De sprong van het loslaten leidt uiteindelijk tot verrijking. Veel deelnemers aan de monastieke interreligieuze dialoog getuigen dat in het contact met de ander de diepte van het geloof en de volheid van God op een nieuwe manier worden verstaan. Het mysterie wie God is, wordt door de ontmoeting met de ander groter. Het gezicht van Christus wordt in vele gedaanten herkend, verborgen als het ware in het gezicht van de Boeddha, aanwezig in de ogen van de hindoe-priester of van de biddende sanyassin.

## 4 Lichamelijke en stilte

Door het meedoen aan boeddhistische meditatie-oefeningen komen christelijke nonnen en monniken een andere beleving van het lichaam op het spoor. 'Dit lichaam dat ik ben' neemt de plaats in van 'dit lichaam dat ik heb'. De Aziatische religies nodigen ertoe uit meer aandacht te besteden aan de invloed van het lichaam op het leren beheersen van gedachten en de innerlijke stilte. Men leert niet alleen met de geest te bidden, maar ook met het lichaam.

Een andere ervaring, die hieraan raakt, is dat de diepte van het geloof voorbij het intellect ligt, voorbij woorden. Opnieuw speelt lichamelijke een rol. Boeddhistische meditatie is lezen met het lichaam, wat als een belangrijk tegenwicht voor de zware theologische en academische tradities van het christelijk geloof wordt gezien.

De dialoog waarbij men elkaars spirituele oefeningen deelt, is een dialoog zonder woorden. In de stilte vinden de beide tradities elkaar, en deelnemers aan de uitwisseling herkennen de stilte als het hart van het gesprek, waar de verbinding met de bron van het leven verdiept wordt.

Dat is de reden waarom het gesprek ook onder de monastieke condities van rust, stilte, soberheid en meditatie gevoerd dient te worden, zoals Thomas Merton zelf heeft gezegd.

## Existentiële dialoog buiten de kloosters

De vruchten van de spirituele uitwisseling tussen Oost en West worden ook buiten de kloosters ontdekt. Veel westerlingen hebben belangstelling voor het boeddhisme. Christenen en niet-christenen doen mee aan boeddhistische retraites en zitten uren lang bewegingloos in stilte, of worden geïnspireerd door filosofische en religieuze ideeën die van het boeddhisme afkomstig zijn.

Onderzoek onder beoefenaars van zen in Nederland en België heeft een aantal inzichten opgeleverd over de aantrekkelijkheid van zen. Hieronder vat ik een aantal conclusies uit dit onderzoek samen, en stel ik vervolgens de vraag wat andere gemeenschappen kunnen leren van de aantrekkelijkheid van zen.<sup>7</sup>

## Nieuwe religieuze vragen

Voor de populariteit van zen in het Westen vormen enkele kenmerken van de moderne wereld de context. De moderne maatschappij wordt gekenmerkt door individualisme en ont-traditionalisering. Meer dan ooit zijn mensen zelf verantwoordelijk voor hun leven. Zij worden niet langer bepaald door allerlei sociale, culturele en familiale banden en verplichtingen, maar maken hun eigen keuzen in de wijze waarop zij willen leven. Zij kiezen zelf wat voor opleiding zij willen volgen, welke carrière zij willen maken, wat voor relaties zij aangaan en aan welke godsdienst zij zich willen committeren. Tradities zijn er nog wel, maar ze zijn niet langer vanzelfsprekend. Het leven van de mens is het resultaat van zijn individuele keuzen.

Leven in een moderne, geïndividualiseerde maatschappij brengt specifieke vragen naar de zin van het leven met zich mee. Godsdienstsociologen noemen dit 'nieuwe religieuze vragen'.<sup>9</sup> Zij analyseren drie speciale sets nieuwe religieuze vragen die vanuit de moderne maatschappij komen.

Ten eerste brengt de functionele differentiatie de vraag 'wie ben ik?' voort. Functionele differentiatie verwijst naar het feit dat het leven van moderne mensen verdeeld wordt in verschillende rollen (leraar, schrijver, moeder, consument, gelovige, vriend, collega enzovoort). Dit roept de vraag op: wie ben ik nu echt? In de vele rollen die mensen moeten spelen, is de individuele persoon niet zo van belang. Als ik mijn werk niet kan doen, neemt iemand anders mijn taak over, en binnen een paar weken merkt niemand het verschil. Mensen zijn inwisselbaar. Dat versterkt de vragen: Wie ben ik? Wat is mijn eigenheid? Is er een eenheid in de vele dingen/personen die ik ben?

Een andere nieuwe en urgente vraag gaat over de grenzen van de rationaliteit. Het moderne leven wordt bestuurd door rationele wetten en regels. Hoewel begrijpen, structureren, plannen en controleren zeer belangrijk zijn, en wetenschappelijke kennis en rationaliteit op de voorgrond staan, blijven er in het leven en in dingen die zich in het leven voordoen, toch zaken die zich onttrekken aan planning, controle en rationaliteit. Allerlei oncontroleerbare ervaringen, zoals die van ziekte, dood, kwaad en geweld, houden niet op te bestaan. Geconfronteerd met die ervaringen stellen mensen zich vragen over de waarde en grenzen van de rationaliteit. Mensen ervaren hun leven (en dood) als voorbij rationaliteit, en zoeken naar meer inzicht in dit voorbij.

Nog een andere nieuwe religieuze vraag heeft betrekking op de afname van geïstitutionaliseerde religie in veel Europese landen. Mensen waren gewend naar de kerk te gaan om in contact te komen met

het transcendente. Vandaag aan de dag zoeken zij in de alledaagse wereld naar plaatsen om het heilige te ervaren. Waar in deze wereld kan iets van God of het ultieme worden ervaren?"

## Zen en individualisering en ont-traditionalisering

Opmerkelijk aan de westerse zen is dat deze een geïndividualiseerde religiestijl ontwikkelt. Deze geïndividualiseerde religiestijl, waarin individuele keuze en interpretatie centraal staan, is meteen aan het begin van het zen-pad duidelijk. Voor al degenen die in Nederland en België zen beoefenen, was dit een individuele keuze. Niemand werd als boeddhist geboren, eenvoudigweg omdat de zen-traditie hier nog niet lang genoeg bestaat. De persoonlijke keuze en motivatie zijn dus beslissend voor de eerste schreden op het Boeddha-pad.

Traditioneel benadrukt zen: ga de Boeddha-weg zelf. Niet de woorden van de Boeddha of de meester zijn het belangrijkste, maar de eigen stappen op het pad. De eigen verwerking van het einde van het lijden is essentiëler dan de verlichting van de Boeddha. In deze context is het gezegde 'Wanneer je de Boeddha ontmoet, dood hem!' een heel bekende uitdrukking.

Ook in andere aspecten wordt de geïndividualiseerde religiestijl duidelijk. Bijvoorbeeld in de wijze waarop de leefregels worden geïnterpreteerd. Oorspronkelijk leert het boeddhisme een aantal morele regels, samengevat in het *achtvoudig pad*. Opvallend is dat in de Nederlandse en Belgische vormen van zen deze leefregels niet op de voorgrond staan. Er is een sterke weerstand tegen van buitenaf opgelegde moraliteit. Mensen willen hun eigen interpretatie geven aan de leefregels. Soms worden de acht regels geherformuleerd in een of twee regels, zoals 'alles zo goed mogelijk doen' of 'alles met aandacht doen'. Anderen maken gebruik van meditatie om erachter te komen wat een speciale regel, zoals niet-doden, in hun eigen persoonlijke leven kan betekenen.

De geïndividualiseerde religiestijl wordt ook zichtbaar in de losse manier waarop gemeenschappen gestructureerd zijn. Mensen kunnen komen en gaan wanneer zij willen, en er wordt niet aan hen gevraagd zich te verbinden om wekelijks of dagelijks mee te doen.

In een tijd van ont-traditionalisering, waarin tradities niet langer vanzelfsprekend zijn, biedt zen toegang tot een oude traditie, die nieuw en exotisch tegelijk is. Er is veel over historische zen-figuren en boeddhistische concepten gepubliceerd in boeken en tijdschriften. Veel elementen uit de traditie worden als waardevol gezien en overgenomen, terwijl andere elementen achterwege gelaten worden. Traditionele elementen worden gemakkelijk aan een westerse context aange-

past. *Soetra's* worden vertaald in het Nederlands, en soms worden oosterse teksten op muziek gezet, zodat ze gezongen kunnen worden. Ook worden er nieuwe liederen geschreven en als *soetra's* gebruikt.

### Zen en nieuwe religieuze vragen

Zen biedt een geïndividualiseerde religiestijl, maar ook antwoorden op nieuwe religieuze vragen.

De vraag 'wie ben ik?' wordt beantwoord door een sterke nadruk op de ervaring van verlichting, het doel van de zen-weg. Deze verlichtingservaring wordt ook wel als een eenheidservaring aangeduid. De persoon ervaart een eenheid waarin het ik, of het zelf, niet langer apart staat van de overige realiteit. Het wordt niet langer gezien als een onafhankelijke, op zichzelf bestaande entiteit. Het individu vindt zijn ware zelf en de diepere betekenis van het bestaan in het verbonden zijn met ieder ander wezen. Deze heelheid, voorbij het onderscheid tussen subject en object, wordt gevonden door het idee van een separaat zelf los te laten. Het idee van een onafhankelijk zelf wordt als een illusie gezien. Verbondenheid is reëler dan onafhankelijkheid of autonomie. Er wordt verwezen naar filosofen en zen-meesters om deze eenheid te benadrukken:

'Verlichting overstijgt elk dualisme en is in het sociale bereik net zo krachtig als in de persoonlijke ervaring. Het kerninzicht van zelfloze leegte impliceert onmiddellijk de onuitputtelijke verbondenheid van het zelfloze individu met al het andere. Dus leegte is de "baarmoeder van compassie" (Nagarjuna).<sup>10</sup>

Deze eenheidservaring roept vreugde, vrede en harmonie op. Het bewustzijn van deze eenheid gaat voorbij rationaliteit, wat ook betekent dat het niet adequaat in woorden uitgedrukt kan worden.

Volgens zen is deze ervaring niet alleen voor de gelukkige, mystiek begaafde weggelegd, maar binnen het bereik van iedereen. De gestage beoefening van de zen-meditatie plaveit de weg voor deze perceptie van de realiteit.

### Grenzen aan rationaliteit

Een vitale boodschap van zen is dat rationele kennis niet genoeg is om werkelijk inzicht in het menselijk bestaan te verwerven. Zen biedt een weg voorbij het denken. Het is niet een complexe, intellectuele filosofie over de werkelijkheid, maar een manier van leven. Daarbij worden intuïtie, spontaniteit en niet-rationeel bewustzijn benadrukt. In deze benadering is het lichaam erg belangrijk. Via de lichamelijke beoefening van meditatie wordt toegang gevonden tot deze niet-rationele dimensie. Ook andere oefeningen, zoals de *koan*-training en

de onvoorspelbare en onverwachte reacties van zen-leraren moedigen studenten ertoe aan voorbij hun traditionele gewoonten te gaan. Voor veel westerlingen, waaronder veel christenen, maakt deze niet-rationele, lichamelijke aanpak zen aantrekkelijk. Het opent een dimensie die in veel tradities van westerse spiritualiteit op de achtergrond is geraakt.

### Het sacrale in de wereld van alledag

Een klassiek thema in het boeddhisme is de vergankelijkheid van alles. Niets blijft, alle dingen zijn vluchtig, en deze continue verandering houdt nooit op. Het gevolg is dat ieder moment anders is. De zen-beoefening is erop gericht aandacht te leren besteden aan het unieke van ieder moment. Elk moment is een kostbare schat. Allerlei oefeningen leren de student volledige aandacht te besteden aan het hier en nu. Studenten worden ertoe aangemoedigd allerlei vastliggende ideeën over goed en kwaad, leuk en niet-leuk, mooi en niet-mooi, op te geven en het unieke van ieder moment te ondergaan.

Als men alles met aandacht waarneemt, kan men een wonderlijke verbondenheid ontdekken. Alles wat er is, is tegelijkertijd de bron voor iets anders dat aan het ontstaan is. Doordat het regent, kunnen de planten groeien. Doordat de planten groeien, is er zuurstof en voedsel. Doordat er voedsel is, kan ik leven. Mijn bestaan is niet iets onafhankelijks. Niets en niemand is opzichzelfstaand. De werkelijkheid is een wonderlijk netwerk van onderlinge verbondenheid. In dit netwerk wordt iedere schakel als kostbaar en waardevol gezien. Op deze manier kan het heilige of ultieme in alles worden ervaren.

### Een vruchtbare uitwisseling?

Ik heb een aantal conclusies samengevat uit een onderzoek naar de aantrekkelijkheid van zen. De vraag die gesteld kan worden, is of christelijke gemeenschappen iets kunnen leren van de aantrekkelijkheid van zen.

Naar mijn mening kunnen christenen inderdaad iets leren van het boeddhistische pad. Openheid voor aantrekkelijke elementen van dit spirituele pad kan helpen kostbaarheden in de eigen traditie opnieuw te ontdekken. Dit proces kan het eigen religieuze pad vernieuwen en verdiepen.

Door de uitwisseling met moderne, westerse zen-boeddhisten kunnen christelijke gemeenschappen leren aandacht te besteden aan het volgende:

– Moderne (zen-)mensen zoeken naar inzichten en oefeningen die onderstrepen dat hun eigen stappen op het religieuze pad belangrijk zijn en vrucht zullen dragen. Christelijke gemeenschappen kunnen oefeningen

op de voorgrond plaatsen die mensen ertoe uitnodigen enige inspanning te stoppen in hun eigen spirituele groei.

– Moderne (zen-)mensen zoeken naar oefeningen en praktijken die tot een eenheidservaring kunnen leiden. Christelijke gemeenschappen zouden de praktische wegen die naar een eenheidservaring met God leiden, meer kunnen benadrukken en uitwerken. De visie op deze eenheid en de plaats waar zij kan worden gevonden, kan worden uitgewerkt en overgedragen aan mensen die deze eenheid zoeken.

– Moderne (zen-)mensen zoeken naar oefeningen, ervaringen en onder-richt die duidelijk maken dat de ratio niet het ultieme is. Christelijke gemeenschappen kunnen deze uitdaging oppakken door die praktijken in hun traditie te benadrukken die leren dat er iets voorbij de rede is. Zij kunnen benadrukken dat het geloof, ook al verschaft de theologie veel ratio- nele doordenkingen van het geloof, zelf uiteindelijk voorbij het intellect gaat.

– Moderne (zen-)mensen zoeken naar ervaringen van het buitengewone in het alledaagse. Christelijke gemeenschappen kunnen mensen leren dat er, ook al is onze wereld niet volmaakt, toch talloze momenten van genade zijn. Het is belangrijk deze bijzondere momenten te leren herkennen, omdat zij mensen de kracht kunnen geven om verder te gaan op het pad naar heelheid.

In dit artikel is aandacht besteed aan een aantal aspecten van reli- gieuze Oost-West-uitwisseling. In de loop van de geschiedenis zijn boeddhisten en christenen elkaars vrienden en elkaars vijanden ge- weest. Zij hebben elkaar genegeerd, intellectueel uitgedaagd en spiri- tuele praktijken uitgewisseld. Naar mijn mening moeten deze ont- moetingen en uitwisselingen doorgaan. Het is een avontuur waarin oude en nieuwe kostbaarheden kunnen worden ontdekt en gedeeld.

## Noten

- 1 Shusaku Endo, *Stilte*, Amsterdam: Meulenhoff, tweede druk, 180-181.
- 2 Een *koan* is een verhaaltje over een daad of uitspraak van een zen- meester. Het bevat vragen en een antwoord, en wordt in de meditatie ge- bruikt. Hisao Inagaki, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*, Kyoto: Na- gata Bunshodo, 181.
- 3 Bijvoorbeeld *A Zen-Christian Pilgrimage*, een initiatief van Douglas Stee- re, die tien jaar lang één keer per jaar vertegenwoordigers van boeddhis- me en christendom zeven dagen lang met elkaar in gesprek liet gaan over hun *spiritual journey en a believer's social responsibility today*.
- 4 Voor het onderstaande is vrij gebruik gemaakt van het rapport *Monastic Experiences of Interreligious Dialogue. 25th Anniversary of the DIM/MID*

*Commissions 1978-2003*, speciale uitgave van het *International Bulletin*, E14.

- 5 De citaten van Thomas Merton zijn afkomstig uit D.W. Mitchel en J. Wise- man (redactie), *The Gethsemani Encounter. A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastic*, New York: Continuum, 1997, XVI, 261.
- 6 Internationale Commissie voor de Monastieke Interreligieuze Dialoog, Contemplatie en Interreligieuze Dialoog, *Aanknopingspunten en perspec- tieven aangedragen vanuit de monastieke ervaring*, 1993, 17.
- 7 Dit onderzoek naar de aantrekkelijkheid van zen bevat meer conclusies dan hier in een paar alinea's kunnen worden samengevat. Zie voor het ge- heel: C.W. Anbeek, *Zin in Zen. De aantrekkingskracht van het zenboed- dhisme in Nederland en België*, Asoka, 2003.
- 8 A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen: Kok, 2000, 24.
- 9 Ibidem, 24-28.
- 10 R.A.F. Thurman, *Monasticism and Civilization. Monasticism and Spiritua- lity. Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese*, New York: Crossroads, 1995, 120-134, 121.

☞ **Dr. Christa Anbeek** is docent godsdienstwetenschappen aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht

*Summary*—This article discusses the dialogue between Buddhists and Christians. As is shown in the novel *Silence* by Shusaku Endo, Buddhists and Christians were enemies in Japan. Endo's book, published in 1966, gives not only a historical description of oppres- sion of Christians, but also states that East and West are entirely different spiritual worlds. A vivid discussion resulted from this sta- tement. Many did not agree with Endo and argued that Buddhists and Christians can learn valuable things from each other. This has become evident in the *Monastic Interreligious Dialogue*, an initia- tive that started in 1979 and has been going on up until now. In this article some fruits of these monastic exchanges are described. The article also shows that Eastern spirituality has a special attractive- ness for lay people interested in the spiritual East-West exchange.

Sajidah Abdus Sattar

---

**Net als andere grote godsdiensten kent ook de islam een exoterische kant, die bedoeld is voor het onderrichten en ontwikkelen van de massa, en een esoterische kant, die voldoet aan de spirituele behoeften van mensen met een bijzondere mystieke aanleg. In de islam worden deze dimensies gerealiseerd door respectievelijk de *sjaria*, de islamitische wet, en de *tariqa*, de geestelijke weg van de soefi's (ongeveer als kerk en klooster in het katholicisme).**

Dat de islam in het Westen de reputatie heeft 'te vuur en te zwaard' te zijn verspreid, is slechts ten dele gerechtvaardigd. De indruk van agressie is ontstaan doordat geschiedschrijving voor een groot deel bestaat uit verslagen van veldslagen en machtswisselingen. Volgens die benadering is de islam buiten het Arabisch schiereiland verbreed door generaals die tussen 636 en 750 na Christus gebieden veroverden op de Byzantijnen in het westen en de Sassaniden in het oosten. Maar dat zegt nog weinig over de plaatselijke bevolkingen. Waarom verzetten die zich niet feller, en waarom liet de werkelijke islamisering vaak nog zo lang op zich wachten?

De kaliefen stuurden met hun legers meestal ook personen mee die de pas aangesloten moslimstrijders moesten instrueren in de islamitische geloofsleer en de *sjaria*. Deze Arabisch sprekende leraren bereikten de plaatselijke, niet-Arabische bevolking echter nauwelijks. Veel van de mensen daar verwelkomden de Arabische moslims wel als bevrijders van uitbuiting door hun respectieve vorsten, maar doorzagen niet altijd meteen hun missionaire agenda. Het ligt voor de hand dat zij niet bijzonder gecharmeerd zouden zijn door een godsdienst, als die hun met geweld zou worden opgedrongen. Het aanvaarden van de islam vond daarom heel geleidelijk plaats. Bovendien had de plaatselijke gouverneur meer voordeel bij het heffen van de extra belasting voor niet-moslims (*djizya*) dan bij het bekeren van de bevolking tot de islam. De islamisering voltrok zich dus geleidelijk als gevolg van de arabisering van de plaatselijke ambtenarij en intelli-

gentsia, en ook door activiteiten van soefi's en hun speciale presentatie van de islam. Dit proces is historisch te traceren door arabisering en islamisering van de diverse niet-Arabische bevolkingsgroepen apart te onderzoeken. Hier kan slechts kort worden ingegaan op voorbeelden van soefi-activiteiten in Perzië en delen van India.

### Het soefisme

De meest algemene omschrijving van soefisme (*tasawwuf*) is die van mystiek binnen de islam, die zowel de ascetische als de extatische varianten ervan omvat. Veel westerse islamologen zijn ervan uitgegaan dat de islam te wettisch van aard is om op eigen kracht een mystieke school voort te brengen, en meenden dat ascese en introspectie in de islam zijn overgenomen uit het christendom. In dat geval zou de titel 'soefi' (afgeleid van *suf*, dat wol betekent) een verwijzing zijn naar navolging van christelijke monniken en hun habijt. Toch bevat de koran voldoende spirituele teksten om een basis te bieden voor mystiek, zoals:

'God is de mens nader dan diens halsader' (50:16).

'Als jullie God beminnen, volg mij dan; God bemint jullie' (3:31).

'Gedenk Mij (God); Ik gedenk jullie. Wees dankbaar en wees niet ongelovig' (2:152).

'In het gedenken van God komen harten tot rust' (13:28).

Soefi's hebben zelf nog een andere verklaring. Zij gaan ervan uit dat de profeet Mohammed naast de algemene leer van de islam ook een geheime leer heeft onderwezen aan een kleine kring van intimi. Fragmenten daarvan zijn formeel bewaard gebleven in de zogenoemde 'heilige overleveringen' (*hadith qudsi*). Het doel van die geheime leer was het verkrijgen van de mystieke godservaring met behulp van een bepaalde manier van mediteren op Gods naam. De methode daarvoor is via Ali ibn Abi Talib en Abu Bakr steeds mondeling doorgegeven van meester op leerling, zelfs tot op de dag van vandaag. Later werd die methode aangevuld met een specifieke psychologische training, en verschoof het accent van ascese in de richting van extase en spirituele 'dronkenschap'. Dit kan historisch worden toegelicht.

Toen de moslims Perzië binnenvielen, troffen zij een bevolking aan die verscheidene varianten van de godsdienst van Zarathustra volgden, wellicht vermengd met elementen uit andere religies. In het noordoosten, in groter Khorasan, was het gebruikelijk dat jonge mannen getraind werden in ridderlijkheid en ethiek, waarbij hun gewone menselijke eigenschappen werden verfijnd en als het ware werden vervolmaakt, en zelfzuchtigheid werd veranderd in dienstbaarheid en



blij tevredeheid. Deze traditie wordt in het Perzisch *djawanmardi*, en in het Arabisch *futuwwat* genoemd. Met de komst van de Arabische moslims aanvaardden de leraren in ridderlijkheid de islam en de leer van Gods eenheid (*tauhiid*), maar behielden zij daarbij wel de beste waarden uit hun eigen traditie. De combinatie van de esoterische leer van de profeet en de Perzische cultus van dienstbaarheid en hoofse liefde vormden het grondpatroon waarmee de training van soefi-leerlingen werd ontwikkeld. Zeker is dat de islam voor Perzen en Indiërs daardoor veel toegankelijker werd, zodat velen bereid waren de nieuwe godsdienst van harte te omarmen.

De methode van de *khwadjagan*, de soefi-meesters uit Khorasan, werd ontwikkeld en verspreid over vrijwel heel het moslimterritorium, via Bagdad en Damascus naar het westen, en via Shiraz en Delhi naar het oosten. Degenen die getraind waren in ridderlijke ethiek, meditatie en de islamitische 'armoede van geest' (*faqr*), huldten zich soms in een eenvoudige mantel van vilt of schapenvacht, waardoor zij soefi's – dat wil zeggen: woldragers – werden genoemd. Anders dan de vrome asceten uit het vroege Arabische moslim-milieu, zagen deze soefi's geen geestelijk profijt in zelfontzegging en droefgeestigheid. Afhankelijk van de diverse plaatselijke culturen werd er meer nadruk gelegd op strenge naleving van de *sjaria*, dan wel op spontaniteit en geestelijke vrijheid van god-dronken mystici. De beroemdste exponent van de vrije 'dronken' weg naar God was Bayazied Bistami (of Bastami, † omstreeks 875), afkomstig uit het noordoosten van Perzië, terwijl de even legendarische en waardige meester Junaid al-Baghdadī († 910) de 'sobere' methode voorstond.

In een tijd van schismatieke spanningen en politieke strubbelingen ontstonden er wrijvingen tussen de vertegenwoordigers van de formele islam en de vrijzinnige soefi's. De theoloog Aboe Hamid al-Ghazali, die zich uiteindelijk geheel aan de kant van de soefi's schaarde, construeerde een verzoenende middenweg en maakte daarmee het soefisme een respectabele wetschool (*mazhab*) binnen het bredere kader van de islam. Desalniettemin zijn er perioden geweest waarin plaatselijk soefi's werden vervolgd en zelfs geëxecuteerd, zoals Mansoer al-Halladj, die in 922 blijmoedig aan de galg stierf.

Vanaf de tiende eeuw organiseerden beoefenaars van de islamitische mystiek zich voor het merendeel in kringen rondom een ervaren soefi-meester (*pir*, *shaikh* of *murshid*), die geautoriseerd was door zijn (of haar) eigen meester. Zo iemand kon verantwoordelijk worden gehouden voor de training en het collectieve gedrag van de leerlingen. Niet alle volgelingen die met een dergelijke meester geassocieerd

waren, hadden dezelfde mate van gedrevenheid. Er werd een structuur ontwikkeld van verscheidene kringen van mensen. De kleinste en intiemste kring bestond uit mystiek begaafde ingewijden die intensief werden getraind. Daaromheen was er een grotere kring van volgelingen en leerlingen die minder intens betrokken waren bij de soefi-praktijken, maar wel regelmatig bijeenkomsten bezochten. Daarbuiten was er een nog grotere kring van mensen die wel veel respect hadden voor de meester, maar zich niet persoonlijk aan hem (of haar) verbonden. Deze structuur gaf de soefi-meester een maatschappelijke invloed die verder reikte dan veel machthebbers lief was. Van tijd tot tijd veroorzaakte het succes van een soefi-meester argwaan bij vorsten en jaloezie bij schriftgeleerden. Bovendien lokte het soms imitatiegedrag uit door sluwe bedriegers die de goedgegelovigheid van de massa wilden exploiteren.

Soefi's zouden steeds weer ervaren dat zij flexibel moesten zijn, zich moesten aanpassen en indien nodig moesten verhuizen of in het geheim bijeenkomen. Wat werkelijk voor hen telt, is het uitdragen van de boodschap van liefde, zelfdiscipline en devotie, ongeacht de omstandigheden. Hun doel was niet primair mensen massaal te bekeren tot de islam, maar het niveau van moslims te verbeteren. Dat de soefibenadering meer mensen tot de islam trekt dan de geheven vinger van de voorganger, is een positieve bijkomstigheid.

Een anekdote ter illustratie. De soefi-schrijver Attar († 1221) vertelt dat een moslim hoorde dat in de buurt van de soefi Bayazied een zoroastriër woonde. Hij vroeg hem waarom hij zich nog niet tot de islam had bekeerd, terwijl hij toch zo'n indrukwekkend voorbeeld had in de soefi-meester. Het antwoord was: 'Ik heb niet de kracht om een moslim te zijn van zijn niveau, en ik heb geen zin om een moslim te worden van jouw niveau.'

Gezien het grote verspreidingsgebied van de islam is het niet verwonderlijk dat het georganiseerde soefisme zich heeft vertakt in een veelheid van orden. Onderling verschillen die vooral in de details van hun methode van training, en ook in de mate van precisie in het volgen van de *sjaria*. Ook kunnen zij verschillen in de graad van maatschappelijke betrokkenheid, vorm en frequentie van bijeenkomsten en tolerantie van diverse soorten volksgeloof. Enkele orden, zoals de Qadiriya zijn zeer wijdverbreid, terwijl andere vooral regionaal georiënteerd zijn.

### De Nimatullahi-soefi-orde

Een voorbeeld van een regionale orde is de traditionele Nimatullahi-soefi-orde, gesticht door de soefi-meester Shah Nimatullah Wali, die



geboren werd te Aleppo in 1330 en stierf te Kirman (Perzië) in 1431. Zijn Syrische vader was een verre nakomeling van de profeet Mohammed en een soefi; zijn moeder stamde af van een adellijke Perzische familie. In zijn jeugd ontving Nimatullah de traditionele religieuze opleiding, en bestudeerde hij onder meer de geschriften van de Spaans-Arabische mysticus Ibn al-Arabi († 1240), die schreef:

'Mijn hart is vertrouwd geworden met alle vormen;  
het is een weideplaats voor gazellen,  
een klooster voor christelijke monniken,  
een tempel voor afgodsbeelden,  
een kaäba voor pelgrims om rond te gaan;  
het is de stenen tafelen van de Tora  
en de bladzijden van de koran.  
Mijn godsdienst is de religie van de liefde,  
waar haar karavaan ook naar toe wordt geleid;  
dat is mijn geloof en mijn godsdienst'  
(uit de *Tarjuman ul-ashwaq*).

De geschiedenis van Iran vanaf de twaalfde eeuw wordt gekenmerkt door invasies van Turken en Mongolen uit Centraal-Azië, elkaar concurrerende vorstehuizen en wisselingen van loyaliteit aan de soennitische of juist de sjjiitische soort van islam. Desondanks vormden de dertiende en veertiende eeuw een bloeitijd van het soefisme. De jonge Nimatullah voelde zich aangetrokken tot het soefi-pad en wist dat hij zijn eigen leermeester moest zoeken. Na een lange zoektocht vond hij die in de persoon van Abdullah Yaffi (1298-1367). Hij werd door hem ingewijd en diende hem zeven jaar lang als leerling. Nadat zijn spirituele training was voltooid, reisde hij door verschillende streken van de moslimwereld, van Egypte tot Transoxiana, om de weg van liefde te onderrichten en godzoekers te helpen op hun geestelijk pad. Hij woonde enige tijd in Herat, en vestigde zich ten slotte in Kirman, in het zuiden van Iran. De geestelijke invloed van Shah Nimatullah reikte tot ver buiten zijn woongebied, want zijn reputatie als soefi-meester trok leerlingen en bewonderaars aan uit alle delen van Iran, en ook uit India. Er ontstond een warme band met het islamitische Bamaniden-vorstenhuis van Deccan in centraal India. Dat bleek van cruciaal belang te zijn toen de soefi-groep van Shah Nimatullah het doelwit werd van politiek-religieuze repressie. Het was de tijd van de Safawiden, oorspronkelijk een soort soefi-groepering, die echter verviel tot een fanatiek sjjiitische politieke macht. Shah Nimatullah, een soenniet van huis uit, bewaarde neutraliteit op de terreinen van dogma en politiek, maar werd desondanks onder druk gezet. De leden van zijn orde werden vervolgd. Uiteindelijk

stuurde hij zijn kleinzoon Shah Nurullah als afgezant naar de vorst van Deccan zodat de Nimatullahi-orde daarnaar kon uitwijken. Een opvallend detail is dat in India al vanaf de twaalfde eeuw verscheidene soefi-groepen actief waren, zoals de populaire Chishti-orde. Maar dat leidde niet tot conflicten, want in de vorstelijke residentie Haiderabad floreerden diverse soefi-stromingen naast elkaar; het werd een generatie later de tijdelijke thuisbasis van de Nimatullahi-soefi-orde. Over het wel en wee van de orde in die periode in India is historisch weinig bekend. Gegevens uit India spreken alleen van 'Qadiri-soefi's' uit Iran die daar kwamen wonen. Dankzij deze periode in India wordt de eretitel *shah* toegevoegd aan de naam van de meesters van de orde; een gebruik dat typerend was voor Indiase soefi's.

Maar de Nimatullahi-soefi's behielden ook een discrete basis in Iran. Shah Nimatullah zou de rest van zijn leven in Iran blijven. Hij stierf te Kirman op ruim honderdjarige leeftijd en werd in het nabijgelegen Mahan begraven. Hij liet een grote verzameling mystieke gedichten en andere geschriften na. Overeenkomstig zijn wens werd hij opgevolgd door zijn oudste zoon Khalilullah.

Eeuwen lang is de soefi-traditie in Perzië zeer invloedrijk geweest, in sommige opzichten zelfs bepalend voor de cultuur. Zo is de klassieke Perzische literatuur ondenkbaar zonder de soefi-bijdrage van bijvoorbeeld Roemi of Hafiz. De keerzijde van die populariteit is het risico van verwatering. In de tijd van Shah Nimatullah leden verscheidene soefi-groepen al aan verschillende vormen van corruptie. Hij spande zich dan ook in om een voorbeeld te zijn van zuiverheid, authenticiteit en diepgang, en liet zich niet in met duistere politieke verwickelingen. Als geestelijk meester en leider van zijn orde was hij grootmoedig in het aanvaarden van leerlingen, want ook al is ieders aanleg anders, hij zag in iedereen wel mogelijkheden tot enige vorm van vervolmaking. Hij deed geen moeite om het aantal van zijn volgelingen te vergroten, maar accepteerde wel vrijwel iedereen die bij hem kwam met een verzoek om geestelijke hulp. Zelf leidde hij een werkzaam leven, en hij verwachtte hetzelfde van zijn volgelingen. Hij bracht in praktijk wat hij onderrichtte: dat liefdevol en dienstbaar zijn voor anderen de beste vorm van discipline is, en effectief is in het louteren van de geest. Zijn methode was innerlijke concentratie op God, gecombineerd met dienstbaarheid en tevredenheid. Hij schreef:

'Vriend, gedenk God en herhaal onophoudelijk zijn naam;  
verricht je (innerlijk) werk tegelijk met je (uiterlijk) werk, zo goed als je kunt!'

Shah Nimatullah verzette zich tegen gebruik van drugs door soefi's en adviseerde hun de regels van de islam in ere te houden. Maar hij was geen voorstander van strenge ascese en langdurige afzondering van de samenleving. Zijn wens was dat zijn leerlingen zich nuttig maakten in de maatschappij, blij waren, een gezin stichtten en zich in het dagelijks leven niet onderscheidden van anderen door opvallende 'soefi-kleding'. Hij richtte zich op verbetering van de diepgang van moslims en hun gedrag, maar heeft zich, voorzover bekend, niet beziggehouden met het bekeren van andersgelovigen.

Vanaf ongeveer zestigjarige leeftijd begon hij gedichten te schrijven, die nog steeds worden gewaardeerd om hun spirituele inhoud en directheid van taal. In een paar regels kon hij heel zijn mystieke leer samenvatten:

'De hele wereld is zijn verbeelding,  
terwijl in werkelijkheid Hij de Werkelijke is.  
Wie dat beseft,  
kent de geheimen van het spirituele pad.'

#### **Van toen tot nu**

Het soefisme is in geestelijk opzicht bepalend geweest voor de Perzische moslimcultuur, niet alleen vanwege de mystiek, maar vooral ook vanwege de schoonheid en diepgang van de soefi-poëzie. Vanaf de achttiende eeuw speelde de Nimatullahi-orde opnieuw een prominente rol in Iran, en was de culturele en maatschappelijke betrokkenheid van de orde groot. In het begin van de twintigste eeuw was het bijvoorbeeld in Shiraz gebruikelijk dat wie belangrijk was en verantwoordelijkheid droeg voor de samenleving, zich moreel liet leiden door de plaatselijke Nimatullahi-soefi-meester. Tussen 1922 en 1953 werd deze functie bekleed door Munis Ali Shah, de meester en leraar van het huidige hoofd van de orde, die door hem als opvolger werd aangewezen.

Dr. Javad Nurbakhsh (\* 1926) groeide op in Kirman, en werd op zestienjarige leeftijd ingewijd in de geheimen van het soefi-pad. Nauwelijks tien jaar later overleed zijn meester Munis Ali, en moest hij diens taak als leider van de orde overnemen. Inmiddels was hij arts geworden; later zou hij psychiater worden, en hoofd van de afdeling psychiatrie aan de universiteit van Teheran. Hij maakte ook naam als dichter, en schreef een flink aantal boeken, zowel over zijn vakgebied als over het soefisme. De aanpak van dr. Nurbakhsh als soefi-meester was erop gericht enerzijds terug te keren naar de wortels van het soefisme en de inspiratie van de oude meesters uit de bloeiperiode, en

anderzijds alle nuttige kennis en inzichten van de moderne tijd te omhelzen. Aanvankelijk ondervond hij weerstand van conservatieve zijde, maar dat weerhield hem er niet van bepaalde hervormingen door te voeren. Pretenties, aanstellerij, luiheid, drugsgebruik, intolerantie en disrespect voor andersdenkenden werden door hem aangepakt. Aangemoedigd werden blijheid, werkzaamheid, creativiteit en spiritualiteit, die sfeerbepalend werden voor zijn soefi-kringen. Door soefi's van andere orden te respecteren werd hij algemeen geliefd bij spiritueel georiënteerde mensen in Iran. Alle oprecht gemotiveerde personen werden door hem geaccepteerd, ongeacht hun sociale, religieuze of nationale achtergrond.

Met de komst van het Khomeini-regime werden soefi-groeperingen gescreend op (sjiitisch) islamitisch gehalte. De groepen die zich voegden naar het beleid van Khomeini, werden met rust gelaten; de andere werden vervolgd. Dr. Nurbakhsh zag het gevaar voor Iraniërs, voor het soefisme en voor de mensenrechten. Hij verklaarde zich niet bereid tot concessies aan het regime en zag zich genoodzaakt zijn carrière op te geven en Iran te verlaten. Kort daarna werden de gebouwen van zijn orde geconfisqueerd, en sommige volgelingen vervolgd. Uiteindelijk vestigde hij zich in Engeland, waar het internationale centrum van de orde nu gevestigd is.

De stap naar het Westen was minder groot dan die lijkt. In de loop van de jaren zeventig, toen hij zich nog in Iran bevond, had een aantal jonge mensen uit Amerika en Europa zich bij hem aangesloten. Het was de tijd van de hippies en het zoeken naar oosterse wijsheid. Dr. Nurbakhsh accepteerde westerse leerlingen, maar hield losgeslagen drugsgebruikers buiten zijn kring. Traditioneel is moslim zijn een voorwaarde voor inwijding in de Nimatullahi-soefi-orde. Dat hield dus in dat niet-moslims de islam dienden te aanvaarden als zij het soefi-pad wilden betreden, maar er was en is geen sprake van dwang. Speciaal in het geval van westerlingen is de overstap nogal eens van atheïsme naar de islam.

Voordat dr. Nurbakhsh Iran verliet, waren er al westerse volgelingen actief in de Verenigde Staten en Europa. Zij kregen toestemming om een begin te maken met de vorming van soefi-kringen in die landen. Nadat dr. Nurbakhsh het centrum van de orde naar Londen had verplaatst, konden ook vestigingen in Australië en in Afrika worden opgericht. Het begin is altijd een klein groepje lokale volgelingen die wekelijks samenkomen in een huiskamer voor geautoriseerde soefi-bijeenkomsten waar zij devotie oefeningen uitvoeren. Pas als blijkt dat er behoefte is aan verdere organisatie, wordt er een soefi-

huis (*khaniqah*) opgericht. Daar kunnen dan ook belangstellenden zich melden en eventueel vragen te worden ingewijd. Er worden nauwelijks stappen genomen om nieuwe leerlingen te werven; wel worden geïnteresseerden verwelkomd en kunnen zij informatie krijgen. Van bekeringsdrift is geen sprake. Ieders vrijheid van godsdienst en spirituele beleving wordt gerespecteerd. De voornaamste agenda van soefi's is de morele en spirituele vervolmaking van de mens. Hun methodiek gaat uit van de islam en het esoterische pad van Mohammed. Terloops hebben zij soms bijgedragen aan het verspreiden van de islam door een goed voorbeeld te geven en, onder omstandigheden, gedichten te schrijven en te zingen. Hoewel het soms voorkomt dat mensen onder de noemer van een of andere soefi-orde agressieve vormen van zending toepassen, erkent het oorspronkelijke soefisme dergelijke methoden niet.

De vraag of de Nimatullahi-soefi-orde aan missionering doet, moet dan ook ontkennend worden beantwoord. Wel is het een feit dat op dit moment buiten Iran achtentwintig soefi-huizen van deze orde bestaan: dertien in Noord-Amerika, tien in Europa, één in Australië en vier in Afrikaanse landen. De activiteiten die daar ontplooid worden, zijn echter voornamelijk gericht op de eigen kring. Door middel van boeken, vooral die van dr. Nurbakhsh, en via internet is informatie beschikbaar voor belangstellenden. Het meest gelezen en in het Engels vertaalde boek van hem, *The Path*, eindigt met het advies: 'Soefi's dienen open en vriendelijk te zijn voor mensen van alle religies en volkeren.'

Kortom, competitie met andere religies en zieltjes winnen staan niet op de agenda van de Nimatullahi-soefi-orde. Dr. Javad Nurbakhsh heeft zelf in een gedicht gezegd:

'Vraag mij niet of ik gelovig ben of niet;  
voor mij is nu alles ongelof, behalve liefde.'

⇒ **Sajidah Abdus Sattar** is coördinator van het Nimatullahi-Soefi-huis in Leiden. Zij schreef onder meer *De positie van de vrouw in de islam*, *Opvoeding en onderwijs in de islam* en *Islam voor beginners*. Voor verdere informatie: Nimatullahi Soefi Orde Nederland, Jan van Goyenkade 19, 2311 BA Leiden, (071) 512 40 01.

*Summary* — Sufism is the esoteric aspect of Islam, primarily for mystically inclined Muslims. Sufis themselves say that it has been (secretly) passed on from Muhammad down to the disciples of

today. Perhaps Muslim troops have conquered territories with arms, but Sufis have conquered people's hearts with tolerance and love.

One of many branches of Sufism is the Nimatullahi Sufi Order, which has existed since the early fifteenth century in Iran. The present day Master of this order, Dr. Javad Nurbakhsh, fled the Khomeini regime and settled in England. Now, Nimatullahi Sufi centres are established in 28 Western and African countries.

# Officiële islam, volksgeloof en genezing

*Een controversie tussen 'religieuze regimes' in Nederland*

Cor Hoffer

---

**Volgens de officiële vertegenwoordigers van de islam hebben volksgenezers niets met het geloof van de islam te maken. De genezers zelf denken daar anders over.**

In het begin van de jaren 1990 heb ik in opdracht van het ministerie van volksgezondheid, welzijn en sport onderzoek gedaan naar islamitische geneeswijzen in Nederland. Die studie was primair gericht op aspecten van islamitische geneeswijzen die van belang zijn voor het beleid op het terrein van de gezondheidszorg aan cliënten met een islamitische achtergrond. In mijn zoektocht naar islamitische genezers ging ik aanvankelijk te rade bij woordvoerders en imams van moskeeën en islamitische organisaties. Van hen kreeg ik echter meestal te horen dat de handelingen van deze genezers niets met de islam te maken hebben.

Toen ik later via hulpverleners in contact kwam met genezers, bleek echter dat zij zelf van mening zijn dat hun werk volkomen past in de islamitische traditie. Deze verschillen in opvatting intrigeerden mij dermate dat ik besloot daar in de tweede helft van de jaren negentig nader onderzoek naar te doen. Met financiële steun van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek heb ik op basis van dit onderzoek in 2000 aan de Universiteit Leiden mijn proefschrift afgerond. Vervolgens ben ik de ontwikkelingen rond deze thematiek blijven volgen in mijn functie van onderzoeker bij de GGZ-groep Europort. Dit artikel is gebaseerd op mijn proefschrift alsook op mijn huidige werk.

## **Cultuur, religie en sociaal handelen**

In navolging van Geertz (1973) en Tennekes (1990) maak ik onderscheid tussen het *culturele en religieuze niveau* enerzijds en het *sociale niveau* anderzijds. *Cultuur* kan worden omschreven als een systeem van symbolen die betekenissen bevatten. Via die betekenissen brengt de mens orde aan in de wereld om hem heen. Als specifiek onderdeel van cultuur geldt voor religie hetzelfde. Met *religie* verwerft

de mens zich kennis over de metafysische orde en de zin van het bestaan.

Cultuur, en dus ook religie, ontstaat en wordt verder ontwikkeld onder invloed van sociale verhoudingen en processen. Daarbij spelen macht en belangen een grote rol. In dit verband pleit M. Bax (1985) voor een benadering waarin zowel de zingeving- als de machtscomponenten van religies naar voren komen. Zijn concept 'religieuze regime' maakt het mogelijk zowel de interne verhoudingen binnen religieuze systemen te bestuderen als de externe sociale en politieke factoren die daarop van invloed zijn. Bax past zijn model toe op de analyse van de verhouding tussen de 'officiële leer' en het 'volksgeloof' binnen het rooms-katholicisme. Hij zegt dat de scheidslijn tussen officiële leer en volksgeloof naar tijd en plaats verschilt, en het product is van een combinatie van specifieke interpretaties van de centrale rooms-katholieke bronnen, achterliggende interne religieuze machtsverhoudingen en externe politieke factoren.

Deze theoretische inzichten heb ik gebruikt voor de analyse van de verhouding tussen islam en volksgeloof zoals die is waar te nemen in islamitische samenlevingen, maar inmiddels ook in Nederland. Ik heb mij op de soennitische islam gericht, omdat zowel op mondiaal niveau als in Nederland ongeveer negentig procent van de moslims daarvan deel uitmaakt.

## **Volksgeloof en religieuze geneeswijzen in islamitische context**

In de literatuur wordt dikwijls onderscheid gemaakt tussen de 'officiële islam' en het 'volksgeloof' in islamitische samenlevingen. Het begrip 'volksgeloof' wordt daarbij omschreven als een samenstel van opvattingen over de aard en de werking van bovennatuurlijke krachten. Daarbij tracht men met behulp van rituelen die krachten te beheersen en te beïnvloeden ten gunste van gezondheid en welzijn (Shadid en Van Koningsveld 1997).

Het volksgeloof in islamitische samenlevingen bestaat uit een mengeling van elementen uit de islam, de Arabisch-islamitische geneeskunde, de profetische geneeskunde, het soefisme (islamitische mystiek), de biomedische geneeskunde en lokale culturele tradities en gewoonten. Een belangrijk kenmerk van het islamitische volksgeloof is dat men onderscheid maakt tussen natuurlijke en bovennatuurlijke oorzaken van ziekten en problemen. Natuurlijke ziekteoorzaken zoekt men in een verstoord evenwicht in het lichaam, bijvoorbeeld als gevolg van verkeerde voedingsgewoonten. Ter behandeling gebruikt men huismiddelen. Ook consulteert men kruidendokters. Naar bovennatuurlijke oorzaken gaat men zoeken als een ziekte lang aanhoudt of plotseling optreedt. Men onderscheidt dan drie oorzaken: magie, het boze oog en boze geesten.

*Magie* is een poging om gebeurtenissen en relaties te beïnvloeden met behulp van bovennatuurlijke middelen. Als oorzaak van ziekten of problemen spreken we van zwarte magie of toverij. Zwarte magie kan op verschillende manieren worden toegepast: het uitspreken van formules of het uitvoeren van rituelen. Ter bestrijding van de effecten van magie wordt onder meer gebruik gemaakt van amuletten. Deze bestaan uit papiertjes met een handgeschreven korantekst die in een leren of plastic zakje op het lichaam worden gedragen. Daarnaast past men contra-magische rituelen toe.

Het *boze oog* is een verschijnsel dat in verschillende culturen en religies voorkomt. Het is gebaseerd op het idee dat een individu de kracht heeft om schade te berokkenen aan een ander louter door naar iemand of naar iemands bezit te kijken. Veelal wordt het boze oog geassocieerd met jaloezie. Ter voorkoming van de werking van het boze oog draagt men amuletten en blauwe kralen.

*Boze geesten* worden in het islamitische volksgeloof aangeduid met de term *djinns*. *Djinns* worden omschreven als onzichtbare wezens die zich bij tijd en wijle in de vorm van een mens of een dier kunnen manifesteren. De meeste *djinns* zijn wispelturig, wraakzuchtig en kwaadaardig. Zij kunnen een mens allerlei ziekten en problemen bezorgen. Ter bescherming draagt men amuletten of gebruikt men stoffen waar *djinns* niet tegen kunnen (zout, wierook).

Vanuit het volksgeloof in islamitische samenlevingen zijn allerlei geneeswijzen ontstaan. In landen als Marokko en Turkije bestaat dan ook, naast de biomedische gezondheidssector, een brede verscheidenheid van islamitisch geïnspireerde therapieën en genezers. Vooral op het platteland in deze landen spelen deze laatsten een belangrijke rol. Naast islamitische genezers kent men in islamitische landen ook vormen van heiligenverering met bijvoorbeeld als doel de hoop op genezing van ziekten.

### **De dynamische relatie tussen islam en volksgeloof**

Zoals gezegd wordt dikwijls onderscheid gemaakt tussen de 'officiële islam' en het 'volksgeloof' in islamitische samenlevingen.' Onder de 'officiële islam' wordt het soennitische geloof verstaan zoals dat door *ulamâ* (schriftgeleerden) en imams in moskeeën – de orthodoxie – wordt uitgedragen. Het 'volksgeloof' daarentegen zou bestaan uit zogenoemde pre-islamitische elementen, lokale tradities en overlevingen.

In de praktijk blijkt de grens tussen beide minder gemakkelijk aan te geven en afhankelijk te zijn van de visie van de betrokkenen. In mijn proefschrift beschrijf ik het onderscheid tussen islam en volksgeloof zowel vanuit een orthodox als vanuit een onorthodox standpunt. Daarbij besteed ik aandacht aan de religieuze interpretaties van be-

trokken partijen (*het religieuzel/culturele niveau*) enerzijds en de sociale posities (en bijbehorende belangen) die zij innemen (*het sociale niveau*) anderzijds.

Vanuit de soennitische orthodoxie zijn in de loop van de tijd diverse theologische argumenten aangevoerd om de grens tussen islam en volksgeloof af te bakenen. Men legt daarbij de nadruk op het principiële monotheïstische karakter van de islam. Aldus worden praktijken als waarzeggerij, magische rituelen en heiligenverering als pre-islamitisch, *bida* (nieuwlichterij) en *shirk* (afgoderij) bestempeld. Antropologisch onderzoek daarentegen leert dat in de alledaagse geloofsbeleving van vele moslims officiële islam en volksgeloof samengaan. Voor hen is er slechts één islam, namelijk die welke zij zelf construeren.

Naast religieuze verschillen van inzicht spelen ook sociale factoren een rol. In sociaal opzicht is er namelijk enerzijds een groepering van religieuze geleerden, die – op grond van een specifieke opleiding en kennis – bepaalt wat de islam inhoudt, en anderzijds een deel van de massa van gelovigen die daarvan qua invloed zijn uitgesloten. Daarmee dragen de gehanteerde theologische argumenten tegen of vóór het volksgeloof ook ideologische trekken. Zo kan de gewoonte van orthodoxe geleerden praktijken uit het volksgeloof als 'pre-islamitisch' te bestempelen als een vorm van marginalisering worden beschouwd. Het gaat hier om de bescherming van eigen belangen en posities (Lewis 1996).

Daartegenover staat de mogelijkheid dat degenen die geen of beperkte toegang hebben tot het dominante religieuze systeem, hun toevlucht nemen tot andere religieuze interpretaties en vormen van geloofsbeleving. Naast reformistische (islamistische) tendensen zijn praktijken van volksgeloof hier voorbeelden van. Het volksgeloof kan dus deel uitmaken van een belangenstrijd tussen diverse religieuze en politieke groeperingen (Mernissi 1977).

Hiermee is de dichotomie tussen islam en volksgeloof willekeurig en grillig. Of het onderscheid wel of niet wordt gemaakt, en waar de grens wordt getrokken, is afhankelijk van religieuze (theologische) interpretaties in combinatie met sociale (politieke) factoren. In de praktijk impliceert dit dat aan de islam onder invloed van lokale sociale, politieke en economische factoren in verschillende samenlevingen anders vorm wordt gegeven. Samenhangend met machtsconstellaties domineren in de loop van de geschiedenis van islamitische samenlevingen bepaalde varianten van de islam boven andere. In termen van Bax kunnen we hier spreken van een strijd tussen religieuze (sub)regimes, die elkaar, wat machtsposities betreft, afwisselen.

## Islamitische geneeswijzen in Nederland

De beschouwing over de verhouding tussen islam en volksgeloof in islamitische samenlevingen is van belang als achtergrondinformatie voor de inmiddels in Nederland opgekomen islamitische geneeswijzen. Op basis van gesprekken en observaties heb ik gegevens verzameld van 41 islamitische genezers (36 mannen, 5 vrouwen) en van 65 van hun cliënten. Daarnaast heb ik een schriftelijke enquête gehouden onder 227 cliënten.<sup>2</sup>

Zoals gezegd maken islamitische genezers onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke ziekten. Voor natuurlijke ziekten consulteert men in hun visie een arts, voor bovennatuurlijke ziekten een islamitische genezer.

Een belangrijk element in de behandelingen van islamitische genezers is het gebruik van koranverzen, waarvan zij zeggen dat die *baraka* (zegenbrengende kracht) bevatten. Koranverzen gebruiken zij voor gebedsgenezingen en het vervaardigen van amuletten. Voorts voeren islamitische genezers rituelen uit om bovennatuurlijke ziekteoorzaken op te sporen en te neutraliseren, onder meer door exorcisme. Ten slotte werken zij ook met kruiden en oliën.

Cliënten van islamitische genezers hebben verschillende nationale en sociaal-economische achtergronden én diverse leeftijden. Ook hebben zij diverse motieven om genezers te consulteren: verlichting van pijn, teleurstelling over een reguliere behandeling of de overtuiging dat zij aan een bovennatuurlijke kwaal lijden, waar een arts niets aan kan doen. Hun klachten zijn divers van aard (pijnen, gebrek aan eetlust, oververmoeidheid, migraine, nervositeit, overspannenheid, slapeloosheid en angsten), meestal chronisch en niet levensbedreigend. De klachten lijken vooral samen te hangen met situaties en sociale problemen waarmee cliënten niet goed overweg kunnen: werkloosheid, een slechte woonsituatie, alcoholisme, relatieproblemen, problemen met kinderen, heimwee en onzekerheid. Het gaat hier voor een deel om levensvragen, oftewel vragen op het terrein van zingeving. Zingeving heeft betrekking op de universele menselijke behoefte bij ziekten en problemen de vraag te stellen waarom iemand iets overkomt. Dit hangt samen met de fundamentele vraag van mensen waarom en waarvoor zij leven.

De kracht van het werk van islamitische genezers ligt vooral op dit laatste terrein. Zo blijken zij er soms toe in staat een cliënt die in een schijnbaar uitzichtloze situatie verkeert, een nieuw perspectief te bieden. Daartoe sluit een genezer aan bij de denk- en leefwereld van de cliënt. Hij schept orde in de chaos en geeft de cliënt de mogelijkheid om zaken weer in eigen hand te nemen. Dit geschiedt op twee niveaus. Op een *symbolisch niveau* interpreteert de genezer klachten in voor de cliënt bekende culturele noties en begrippen. Hier spelen ri-

tuelen een belangrijke rol. Met rituelen verklaart de genezer ziekten in termen van bovennatuurlijke krachten, bevestigt hij eventuele vermoedens van de cliënt en manipuleert hij vervolgens die krachten als onderdeel van het genezingsproces.

Naast deze symbolische interpretatie van de klachten geeft de genezer de cliënt echter ook *rationele argumenten* voor gedragsverandering. Hij schrijft geneeskrachtige kruiden en/of een dieet voor of geeft suggesties voor gedragsverandering, bijvoorbeeld met betrekking tot psychische of sociale problemen. Daarbij neemt een genezer soms de taak van maatschappelijk werker op zich. Hij bemiddelt bij instanties (woningbouwvereniging, zorginstelling enzovoort).

Het gevolg van de symbolische en rationele handelingen van islamitische genezers is in sommige gevallen het verdwijnen of verminderen van de ernst van de kwaal of het aannemen van een andere houding door de cliënt ten opzichte van zijn problemen. De problemen zijn hanteerbaar geworden. Dat vormt voor de cliënt de grondslag voor een nieuw geloof in zijn eigen mogelijkheden en de aanzet om activiteiten te ondernemen om zijn leven weer richting te geven.

Ter illustratie van deze aanpak van islamitische genezers beschrijf ik een casus van een Marokkaanse man van 64 jaar. Hij is in 1969 naar Nederland gekomen, zijn vrouw en elf kinderen in 1991. Een aantal jaren geleden kreeg het gezin met allerlei problemen te maken. In verband met diverse klachten liep de man al enkele maanden in de ziektewet. Hij had onder meer last van zijn rug en zijn arm, waarvoor hij door zijn huisarts naar een fysiotherapeut werd doorverwezen. Zijn vrouw had voortdurend last van hoofdpijn, en kwam daarvoor met regelmaat bij de huisarts. Eén van de dochters had ernstige psychische problemen, waarvoor zij al jaren bij een GGZ-instelling werd behandeld. Bovendien had de man, die analfabeet is, maar redelijk Nederlands spreekt, moeite met de contacten met diverse instanties. De man is van mening dat hij sinds de komst van zijn gezin naar Nederland onder enorme druk is komen te staan. Er deden zich allerlei problemen voor, en zijn kinderen verwachtten van hem een oplossing. Dat viel hem zwaar. Uit wanhoop is hij naar een Marokkaanse gebedsgenezer (*fqih*) gegaan. Die stelde via een ritueel vast dat zwarte magie (*sihir*) de oorzaak van de problemen was. Ter genezing kregen de man, zijn vrouw en de dochter amuletten, die zij op hun lichaam moesten dragen. De genezer verdiepte zich echter ook in de diverse brieven die de man van instanties had ontvangen, zoals de aanvraag voor de Nederlandse nationaliteit van zijn dochter. Zij wilde een eigen huis, en wilde gaan trouwen. De genezer bood hem hier zijn hulp. Inmiddels gaat het weer beter met de familie. De man werkt weer, en zijn dochter is getrouwd en heeft een baan gevonden. De psychische problemen die zij had, zijn grotendeels verdwenen. De moeder voelt zich eveneens beter en heeft minder vaak last

van hoofdpijn. De problemen van de man met instanties zijn ook opgelost. Voor het invullen van zijn papieren schakelt hij nu de hulp in van collega's en zijn dochters.

Dit voorbeeld laat naast zingeving overigens ook andere therapeutische aspecten van islamitische geneeswijzen zien, zoals een holistische benadering én een angstreducerende werking. Naast positieve aspecten kennen deze geneeswijzen echter ook hun schaduwzijden, waarvan het ontbreken van iedere vorm van regulering (bijvoorbeeld inzake betrouwbaarheid) de belangrijkste is.

### Slotbeschouwing: islam en volksgeloof in Nederland

Met de aanwezigheid van islamitische geneeswijzen manifesteert de ambivalente verhouding tussen de 'officiële islam' en het 'volksgeloof' zich ook onder moslims in Nederland. Bij het ontbreken van islamitische schriftgeleerden zijn het hier de imams, die als religieuze functionarissen in moskeeën de officiële leer uitdragen. Daarentegen kunnen islamitische genezers als exponenten van het islamitisch volksgeloof worden beschouwd. Van beide typen religieuze specialisten heb ik de opvattingen beschreven over respectievelijk de legitimiteit van specifieke religieus-medische handelingen (gebedsgenezing, amuletten en rituelen) en het vragen van geld voor dergelijke activiteiten.

Toen ik bij moskeeën en islamitische organisaties navraag deed naar het werk van islamitische genezers, stuitte ik op een merkwaardige tegenstelling. Ik kreeg in eerste instantie te horen dat bedoelde geneeswijzen niets met de islam te maken hebben. Maar ondanks die formele terughoudendheid bleek vervolgens uit gesprekken met 31 imams dat de meerderheid van hen de technieken van islamitische genezers toelaatbaar acht en dat sommigen van hen die soms ook zelf toepassen. Hoewel imams als vertegenwoordigers van de officiële islam zich formeel niet met volksgeloof mogen inlaten, wijken zij in de praktijk noodgedwongen van die regel af zonder daar ruchtbaarheid aan te geven. Er lijkt een formeel taboe op islamitische geneeswijzen te rusten, dat op informeel niveau wordt genegeerd.

Ter verklaring van deze tegenstelling wil ik het volgende opmerken. Naast factoren als persoonlijkheid en visie speelt vooral de sociale positie van imams in de Nederlandse samenleving een belangrijke rol. Als onderdeel van de institutionalisering van de islam in Nederland doen bepaalde opvattingen en belangen van de islamitische orthodoxie uit de landen van herkomst ook hier hun intrede. In samenhang met de opbouw van islamitische organisaties als moskeeën, belangengroepen en onderwijsinstellingen ontwikkelt zich aldus in Nederland een soennitische orthodoxe elite die zich de zeggenschap over het islamitische erfgoed toe-eigent.

Hiermee doet zich ook in Nederland een 'strijd' tussen 'islamitische sub-regimes' voor. Zo verschijnen er de laatste tijd Nederlandstalige publicaties (verkrijgbaar in islamitische boekwinkels) waarin vanuit een streng orthodoxe visie het geloof in de macht van bijvoorbeeld *djinns* en heiligen als *shirk* (afgoderij) wordt afgewezen. Daarbij wordt de nadruk gelegd op het principiële monotheïstisch karakter van de islam, hetgeen tot uitdrukking wordt gebracht in het begrip *tawhid*.<sup>3</sup>

Indien je echter met 'islamitische' genezers spreekt, blijkt dat ook zij hun – onorthodoxe – visie als 'zuiver' islamitisch ervaren. Zo zegt een Surinaamse islamitische genezer:

'Wat ik doe, is een voortzetting van hetgeen in het verleden is gedaan vanaf de profeet Mohammed. Als genezer baseer ik mijn werk op de koran – bepaalde verzen hebben namelijk een genezende werking –, de *hadith* én op aanwijzingen die daarin staan met betrekking tot natuurlijke geneesmiddelen, bijvoorbeeld honing, olijven en gember. Het gaat om spirituele genezing met behulp van God. Als islamitische genezer moet je leven volgens de koran en mag je geen handelingen plegen die daarmee in strijd zijn.'

Voor imams impliceert de 'strijd' tussen 'islamitische sub-regimes' dat zij – gezien de officiële islamitische afkeuring van bedoelde praktijken – het zich vanwege hun religieuze en sociale positie niet kunnen veroorloven zich formeel daarmee in te laten. Dat zou hun positie of baan in gevaar kunnen brengen. Zij zijn voor hun aanstelling immers afhankelijk van ofwel de overheden in de landen van herkomst ofwel lokale moskeebesturen (Shadid & Van Koningsveld 1997: 52-57). Imams hebben echter ook te maken met de dagelijkse praktijk, waarin zij worden geconfronteerd met onorthodoxe opvattingen van gelovigen, bijvoorbeeld verzoeken om amuletten te schrijven of rituelen uit te voeren. Soms voldoen zij daaraan op informele wijze. Imams ondervinden dus aan den lijve dat het theologisch-normatieve onderscheid tussen officiële islam en volksgeloof in de dagelijkse geloofsbeleving van sommige moslims in Nederland niet bestaat of in elk geval telkens weer anders wordt ingevuld.

Islamitische genezers in Nederland bevinden zich in een heel andere positie dan imams. Hun denken en handelen worden bepaald door een combinatie van maatschappelijke behoeften, individuele motieven, sociale belangen én religieuze interpretaties. Islamitische genezers voorzien in behoeften van cliënten op het gebied van zingeving. De motieven van genezers zijn materieel (beloningen, giften) en immaterieel (van sociaal aanzien tot religieuze beloningen) van aard.



Tegenover imams als vertegenwoordigers van de officiële islam huldigen islamitische genezers religieuze opvattingen die samenhangen met het volksgeloof in islamitische samenlevingen. Het gaat hier om interpretaties van de islamitische bronnen die deels samenhangen met persoonlijke overtuigingen, deels met de sociale positie van islamitische genezers in de Nederlandse samenleving.

Aan de legitimatie die islamitische genezers voor hun werk geven, zijn twee aspecten te onderscheiden: ten eerste de kracht waarop zij hun werk baseren, ten tweede een islamitische visie. Wat kracht betreft, zijn er drie typen genezers: genezers met een erfelijke gave (als afstammeling van de profeet Mohammed of van lokale heiligen), genezers met een leermeester (als lid van een soefi-orde) en autodidactische genezers.

Zoals hiervoor al bleek, verwijzen islamitische genezers in de beschrijving van hun visie naar passages in de koran en de *hadith* (opgetekende verhalen over uitspraken en handelingen van de profeet Mohammed). De meeste genezers zijn van mening dat zij geen geld voor hun werk mogen vragen. Zij zeggen namelijk dat het uiteindelijk Allah is, die geneest, en niet de therapeut. Overigens mogen genezers wel giften aannemen, hetgeen veelvuldig gebeurt.

Kortom, islamitische genezers achten hun werk in overeenstemming met de islam. Voor hen bestaat er geen onderscheid tussen hetgeen zij doen en de islamitische leer. Dit betekent dat in Nederland naast de officiële islam ook het islamitische volksgeloof zich geleidelijk manifesteert, namelijk in het denken en handelen van islamitische genezers en hun cliënten. De invloed van dit volksgeloof is inmiddels ook te vinden in romans van jonge Nederlandse Marokkanen als Najoua Bijjir (2001) en Naima El Bezaz (2002).

## Noten

- 1 Zowel qua inhoud als qua ambivalente verhouding met de 'officiële' leer zijn er interessante parallellen te trekken tussen het islamitische volksgeloof en bijvoorbeeld het rooms-katholieke volksgeloof.
- 2 Genezers en cliënten hebben uiteenlopende nationale achtergronden. Naar schatting vijf tot tien procent van de moslims maakt gebruik van het werk van deze genezers.
- 3 Zie bijvoorbeeld: Ashour (1986), Hoesien (1998) en Karagül (2001).

## Literatuur

- M. Ashour, *De djinn in de Qor'aan en de Soenna* (vertaald uit het Engels door S. Bennehila), Delft: Uitgeverij Noer, 1998.
- M. Bax, 'Religieuze regimes en staatsontwikkeling. Notities voor een figuratiebenadering', *Sociologisch Tijdschrift*, 12 (1985) 1, 22-47.

- N. el Bezaz, *Minnares van de duivel*, Amsterdam: Contact, 2002.
- N. Bijjir, *El weswes. Het geheime leven van jonge vrouwen*, Amsterdam: Vassallucci, 2001.
- C. Geertz, *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- I. Hoesien, *Tawhied en Shirk* (vertaald uit het Engels door de stichting El Tawheed), Amsterdam: Stichting El Tawheed, 1998.
- C.B.M. Hoffer, *Volksgeloof en religieuze geneeswijzen onder moslims in Nederland. Een historisch-sociologische analyse van religieus-medisch denken en handelen*, Amsterdam: Thela Thesis, 2000.
- A. Karagül, 'Belangrijke elementen in de ontmoeting met moslimpatiënten', in: A. Limburg-Okken, R. May, E. van Meekeren en H. de Zwart (redactie), *Symposiumverslag Culturen binnen psychiatrie-muren, deel IX: Islam en geestelijke gezondheid (zorg)*, Leiden: Rijngeest Groep, 2001, 17-21.
- I.M. Lewis, 'The power of the past: African 'survivals' in Islam', in: I.M. Lewis, *Religion in context. Cults and charisma*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 139-154.
- F. Mernissi, (1977), 'Women, saints and sanctuaries', in: *Signs: Journal of women in culture and society* 3 (1977) 1, 101-112.
- W.A.R. Shadid en P.S. van Koningsveld, *Moslims in Nederland. Minderheden en religie in een multiculturele samenleving*, Houten/Diegem: Bohn Stafleu Van Loghum, 1997.
- J. Tennekes, *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*. Apeldoorn: Garant, 1990.

⇒ **Cor Hoffer** (1955) is socioloog en cultureel antropoloog. Nadat hij jaren lang onderzoek heeft gedaan aan de Universiteiten van Leiden en Nijmegen, werkt hij sinds 2001 in de sector van de geestelijke gezondheidszorg. Momenteel doet hij in dienst van de GGZ-groep Europoort onderzoek naar de manier waarop allochtone cliënten psychische klachten beleven.

E-mailadres: c.hoffer@ggzgroepeuropoort.nl

*Summary* — On the basis of anthropological fieldwork, the author concludes that there exists an informal network of healers in the Muslim communities in The Netherlands. Official representatives of the Muslim communities hold that these forms of popular healing have no relationship with Islam. However, the Islamic healers themselves consider their activities as authentic expression of the Muslim faith. There exists an official taboo on these practices, which is ignored in informal relationships. This ambiguity is explained through the acceptance of two religious regimes, that of the official Islam in which imams play an important role, and that of the representatives of popular Islam, the healers.



# Veertig jaar Samye Ling in Schotland

## *Verspreiding van Tibetaans boeddhisme in het Westen*

Thessa Ploos van Amstel

---

**Sinds de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw bekeren steeds meer mensen uit westerse landen zich tot Tibetaans boeddhistische tradities. De ontwikkeling van elke religie, stroming of beweging volgt, zowel in het eigen begin als bij 'transplantatie' naar andere gebieden, een min of meer vast patroon, dat begint met een leraar en enkele volgelingen.**

Zowel de leraar als de eerste volgelingen zijn van cruciaal belang. De leraar is het verbindende element tussen de volgelingen, en het hangt grotendeels van zijn visie en inspiratie af hoeveel tijd het kost iets op te zetten, en hoe groots de plannen zijn. Ik heb in het Westen weinig leraren zonder grootse plannen ontmoet. De volgelingen moeten het allemaal waarmaken. Zij brengen samen het geld en de energie op om de sprong van huiskamerbijeenkomsten naar een eigen ruimte te maken, en later een steeds groter centrum te bouwen.

Een van de oudste en grootste Tibetaans boeddhistische centra in het westen is Samye Ling Tibetan Centre in Schotland.<sup>1</sup> In dit artikel zal aan de hand van het voorbeeld van Samye Ling een beeld worden geschetst van de wijze waarop de stichting en bestendiging van een Tibetaans boeddhistisch centrum in z'n werk kunnen gaan. In dat proces zijn verschillende fasen te onderscheiden, die achtereenvolgens behandeld zullen worden. Vervolgens bekijk ik in hoeverre het voorbeeld van Samye Ling het gangbare patroon volgt; en of eventueel afwijkende ontwikkelingen specifiek zijn voor Samye Ling, dan wel (wellicht) opgaan voor alle Tibetaans boeddhistische centra in het Westen.

### **Het gangbare ontstaansproces**

De groei van religieuze centra volgt meestal in grote lijnen dezelfde ontwikkeling, waarin verschillende fasen te onderscheiden zijn. In deze paragraaf zal ik die fasen beschrijven en illustreren aan de hand van voorbeelden van Tibetaans boeddhistische tradities. Het specifieke

ke geval van Samye Ling zal in de volgende paragrafen in detail beschreven worden.

De ontwikkeling van een centrum begint mijns inziens op het moment waarop de volgelingen van een leraar of traditie een groep beginnen te vormen. Verschillende volgelingen van een bepaalde leraar of traditie leren elkaar vroeger of later wel kennen. Vaak is een bijeenkomst in kleine kring de wijze waarop de leraar onderricht geeft, en hiermee meteen zijn leerlingen met elkaar in contact brengt. Anders leren volgelingen elkaar wel kennen op de plek waar de leraar woont. In het geval van Tibetaans boeddhisme in het Westen bijvoorbeeld ontmoeten volgelingen elkaar zowel in Tibetaanse cultuurgebieden als in het Westen. Als zij bij elkaar in de buurt blijken te wonen, besluiten zij vaak in kleine groepjes bijeen te komen, bijvoorbeeld bij een van de volgelingen thuis.

Wanneer de groep te groot wordt voor een huiskamer, zal men op zoek gaan naar een eigen ruimte, meestal eerst gehuurd, later gekocht. Daarmee begint de tweede fase van de ontwikkeling, die een sterke toename van het aantal leden tot gevolg kan hebben. Een eigen ruimte, goed uitgerust en goed beheerd, trekt snel nieuwe leden aan, doordat de leraar of de traditie zich duidelijk kan profileren. Bovendien is een centrum voor de meeste mensen toegankelijker dan een huiskamer. Als er iets aangekocht is, volgen meestal lange jaren van geld bijeenbrengen om bouwwerkzaamheden te financieren. Zo groeit een centrum langzaam uit.

Na verloop van tijd – soms tegelijkertijd – worden er andere centra opgezet. Dat kan in hetzelfde land als het eerste centrum gebeuren, maar ook in andere landen. Het eerste centrum kan dan een soort 'moederhuis' worden (een term uit de christelijke monastieke traditie, waarmee het eerste klooster wordt aangeduid dat een stichter heeft opgezet). Meestal is dat tevens het grootste centrum, waar de meeste activiteit plaatsvindt. Vaak initieert en coördineert het moederhuis de opzet van de andere centra. Maar het komt ook voor dat verschillende centra, zelfs als zij dezelfde leraar erkennen, volledig los van elkaar staan. In dat geval volgt elk centrum opnieuw hetzelfde ontstaanspatroon.

Naarmate mensen langer bij een leraar of traditie betrokken zijn, komen er steeds grotere verschillen tussen de volgelingen. Het grootste deel van hen vindt het genoeg af en toe te komen, maar anderen raken steeds meer betrokken bij het centrum, en steken er steeds meer tijd in. Een klein gedeelte zal interesse hebben om zich fulltime aan de beoefening van de religie te wijden. Als dat binnen de traditie aangeboden wordt, zullen vroeger of later de eerste monniken en

nonnen intreden. Daarmee wordt de verschillende mate van betrokkenheid van mensen bij een centrum ook uiterlijk zichtbaar. In het geval van Tibetaans boeddhistische tradities dragen ingetreden rode gewaden, en is hun haar afgeschoren.

De volledige toewijding van mensen aan een bepaalde leraar of traditie is een belangrijke fase in de ontwikkeling van een centrum. Hiermee begint namelijk de bestendiging van de traditie, omdat er op den duur uit de groep ingetreden nieuwe leraren betrokken kunnen worden. Nieuwe leraren zijn om twee redenen belangrijk. Ten eerste komt er een steeds grotere behoefte aan leraren naarmate een centrum of een groep centra van één leraar groter wordt. Op een gegeven moment is de groep volgelingen te groot, vaak ook te wijdverspreid, om door de leraar persoonlijk begeleid te worden. Hoewel deze de uiteindelijke autoriteit blijft, nemen de volgelingen van het eerste uur vaak een gedeelte van de begeleiding op zich. In Tibetaans boeddhistische centra kan het bijvoorbeeld gaan om de begeleiding van dagelijkse groepsmeditaties in het centrum of om het houden van lezingen. Naarmate deze mensen meer ervaring krijgen, neemt het aantal taken dat ze overnemen, snel toe.

De tweede reden waarom nieuwe leraren van vitaal belang zijn voor een centrum, heeft te maken met de opvolging van de stichter. Vroeger of later komt het moment dat de leraar overlijdt. Zoals inmiddels duidelijk zal zijn, is de rol van de leraar cruciaal, en het is van belang wat er na zijn dood gebeurt. Vanaf dit punt treden er grote verschillen op tussen verschillende religieuze stromingen, zelfs tussen centra van één leraar. Daarom zal ik hier alleen ingaan op verschillen binnen Tibetaans boeddhistische tradities.

### **Opvolging van de stichter**

Tot op heden zijn de meeste leraren in Tibetaans boeddhistische tradities van Tibetaanse origine. Langzamerhand echter groeit de groep westerse leraren, bijvoorbeeld doordat Tibetaanse leraren soms westerlingen als hun opvolgers aanwijzen. Ook zijn er al enkele westerlingen herkend als reïncarnaties van Tibetaanse leraren, waarna de groep volgelingen wacht tot hij – de reïncarnaties zijn tot op heden allemaal van het mannelijk geslacht – volwassen is en zijn rol als leraar weer opneemt. En het komt voor dat volgelingen van een Tibetaanse leraar na verloop van tijd hun eigen leerlingenkring opbouwen.

Voor het voortbestaan van elke religieuze stroming, dus ook voor Tibetaans boeddhistische tradities in het Westen, is het, zoals gezegd, van groot belang dat er nieuwe leraren zijn om de eerste leraar op te volgen. Zij zullen in elk geval goed voorbereid en opgeleid moeten worden. Daarvoor zijn faciliteiten nodig. Bij deze faciliteiten kan men

bijvoorbeeld denken aan een plek om in retraite te gaan en zich volledig aan studie en religieuze oefening te wijden. Zulke faciliteiten kan een gemeenschap zich meestal pas veroorloven te bouwen nadat de voorzieningen gebouwd zijn die geld doen binnenkomen, zoals een cursusruimte of logeerkamers voor gasten. Een centrum heeft dus een zekere tijd nodig om een dermate stevige basis te creëren dat het niet met de leraar ter ziele zal gaan.

Maar er is nog een reden waarom nieuwe ('inheemse') leraren van belang zijn. In het bijzonder in het geval van het Tibetaanse boeddhisme blijkt dat westerlingen moeite moeten doen om de traditie in een voor hen relevante context te plaatsen. Tibetaans boeddhisme is een vorm van boeddhisme waarin naast de boeddhistische leer verschillende andere invloeden te herkennen zijn: Tibetaanse culturele waarden en normen, pre-boeddhistisch Tibetaans animisme en sjamanisme, en tantrisch hindoeïsme. Niet alles is even relevant in de hedendaagse westerse samenleving. Westerlingen die Tibetaans boeddhist (willen) worden, voelen vaak sterk de noodzaak onderscheid te maken tussen – in hun eigen woorden – religie en cultuur. Dit onderscheid is echter heel moeilijk te maken, omdat de verschillende invloeden al eeuwen lang zo nauw met elkaar verweven zijn dat de scheidslijnen vervaagd zijn.

Veel westerse Tibetaans boeddhisten, zowel leken als ingetreden, zeggen te wachten op de eerste westerling die verlicht raakt. Zij verwachten dat deze persoon dat onderscheid wel weet te maken, en ook dat de verlichte westerling die kennis zal willen delen (dat wil zeggen: leraar zal worden). Het is de algemene verwachting in westerse Tibetaans boeddhistische kringen dat wanneer duidelijk is waar de grens tussen Tibetaanse religie en Tibetaanse cultuur zit, de laatste drempel is genomen voor de inburgering van Tibetaans boeddhisme in het Westen.

### **1967: Tibetaanse spirituele leraren in Engeland**

Het verhaal van Samye Ling begint in 1959, wanneer China Tibet bezet. Nog datzelfde jaar ontvlucht de wereldlijk en spiritueel leider van Tibet, de Dalai Lama, zijn land; hij vindt asiel in India. Een aanzienlijk deel van de Tibetaanse bevolking volgt hem. Vooral religieuzen hebben een dringende reden om hem te volgen. Het communistische China laat de Tibetanen weinig ruimte voor het beoefenen van religie. Veel kloosters zijn sinds de bezetting verwoest; monniken en nonnen zijn in de gevangenis beland. Tegelijkertijd is in India een groeiende Tibetaanse gemeenschap ontstaan.

Eveneens omstreeks deze tijd, in de jaren zestig en zeventig, begint een gestage stroom westerlingen naar India en Nepal te reizen. Onvermijdelijk ontmoetten deze 'hippies' en de Tibetaanse vluchtelingen elkaar. Veel westerlingen kwamen naar het Oosten op zoek naar spiritueel inzicht, leraren en wijsheid. De Tibetaanse leraren zijn vaak bereid iets van hun religie en cultuur over te dragen. Want al spoedig beseft de groep vluchtelingen dat de wereld hun niet te hulp zal schieten, en dat China intussen onherroepelijke schade toebrengt aan de religieuze cultuur in Tibet.

Sommige Tibetaanse leraren in India reizen door naar het Westen, vaak op uitnodiging van hun westerse volgelingen. De twee leraren die uiteindelijk Samye Ling stichten, Chogyam Trungpa en Akong Tarap, reizen op eigen initiatief in 1963 naar Engeland. In het begin hebben zij geen enkele leerling. Beide leraren beginnen aan een studie Engels. Al snel vormt zich een meditatiegroep in Oxford, met Trungpa als mediatieleider en adviseur. In korte tijd verwerft hij faam als leraar, en wordt hij uitgenodigd lezingen te komen houden in heel Europa.

In 1967 besluiten de beide leraren dat het tijd is om een meer permanent centrum te stichten. Johnstone House in Schotland kan worden aangekocht, waarna het wordt omgedoopt in Samye Ling Tibetan Centre. Het ligt in een afgelegen gebied, ideaal voor een meditatieve atmosfeer. De doelstelling van het centrum is het bewaren van de Tibetaanse cultuur, religie, geneeskunst, architectuur, ambachten en kunsten. Daarnaast wil het centrum een plek zijn voor boeddhistische studie en training en voor interreligieuze dialoog.

Trungpa was als monnik naar Engeland gekomen, maar hij besluit zijn geloften als monnik neer te leggen, en trouwt met een Engelse. Akong Tarap is het niet eens met zijn levenswandel en met de te volgen koers voor Samye Ling. De beide leraren kunnen steeds minder goed met elkaar overweg, en uiteindelijk vertrekt Trungpa in 1970 naar Noord-Amerika.

In 1975 treedt de eerste groep van tien westerlingen in als monnik of non. In de loop van de tijd fluctueert het aantal ingetredenen sterk, mede door het afleggen van tijdelijke geloften. Monniken en nonnen leven zoveel mogelijk gescheiden, al is dat beter mogelijk met grotere aantallen. De monniken hebben een ander deel van het terrein in gebruik om te slapen dan de nonnen. In de tempel zitten monniken en nonnen niet door elkaar, maar allebei aan een kant, tegenover elkaar. De maaltijden worden gezamenlijk gebruikt, met de leken erbij.

#### **1984: eerste 'driejarenretraite'**

Het is in Samye Ling mogelijk een traditionele retraite van een aantal jaren te doen. In 1985 sluit Lama Yeshe Losal, de jongere broer van Akong Tarap, zich na vijf jaar van eenzame retraite bij de retraitanten aan. Vanaf de tweede retraite in 1989 is hij de retraitsmeester en tevens abt voor de ingetredenen. Toen de mogelijkheid van de retraite voor het eerst geboden werd, in 1984, was dit nergens anders buiten Azië mogelijk. Inmiddels kan het op meer plekken. Om een dergelijke lange retraite voor een grote groep mensen mogelijk te maken is het noodzakelijk dat een centrum genoeg mensen heeft om de zorg voor de retraitanten op zich te nemen. Daarnaast dient een centrum stabiel en goed georganiseerd te zijn. In deze paragraaf wordt het fenomeen retraite iets nader beschouwd.

De eerste drie retraites vonden plaats vlak bij Samye Ling, in een gebouw met ruimte voor vijftig mensen. De vierde retraite vond plaats op Holy Island, een inmiddels aangekocht eilandje voor de Schotse westkust. De traditionele retraite duurt drie jaar, drie maanden en drie dagen. De eerste twee keer dat de retraite gehouden werd, werd deze voorafgegaan door een voorbereidende retraite van negen maanden. Dat was volgens sommigen te lang, en nu is het weer de oorspronkelijke tijdsduur, maar zijn de toegangseisen hoger dan voorheen. Men moet bijvoorbeeld de Tibetaanse taal kennen: de gebeden worden geciteerd in het Tibetaans, en veel geschriften die bestudeerd moeten worden, zijn nog niet in het Engels vertaald.

In de retraite doet men verschillende religieuze oefeningen, zoals meditatie, visualisatie en – zoals gezegd – bestudering en recitatie van religieuze teksten. De retraites die men in Samye Ling kan doen, zijn traditioneel van aard; dat wil zeggen dat de soort en de volgorde van de oefeningen vastliggen en niet verschillen van de wijze waarop deze retraite door Tibetanen werd en wordt gedaan. Ook degenen die niet officieel zijn ingetreden als monnik of non, leggen de monastieke geloften af voor de duur van de retraite. Eén non heeft al drie retraites volbracht, maar de meeste mensen houden het bij één.

De retraite fungeerde in Samye Ling enige tijd als 'noviciaat'. De mensen die tussen 1984 en 1993 zijn ingetreden, hebben vrijwel allemaal eerst een retraite gedaan. Men kan zich echter voorstellen dat er een groot verschil is tussen het leven van een retraitsant in een besloten omgeving en dat van een ingetredene op een druk en dynamisch centrum, wat Samye Ling langzamerhand werd. Wie zich niet gelukkig voelde in de retraite, koos wellicht niet voor het monastieke leven.

### **1993: tijdelijke intrede wordt mogelijk**

Naast de mogelijkheid om lange retraites te doen is er nog een mogelijkheid in Samye Ling geïntroduceerd, die nu eveneens algemeen wordt nagevolgd. Sinds 1993 is het mogelijk tijdelijk in te treden, voor de duur van één of drie jaar. Dit bestaat niet in de Tibetaanse traditie. In eerste instantie verdubbelde het aantal ingetreden en sinds 1993 in korte tijd enkele keren, waardoor de verhouding tussen de aantallen leken en ingetreden sterk veranderd is. Vooral jongeren maakten gebruik van de mogelijkheid tijdelijk in te treden om het boeddhisme en zichzelf beter te leren kennen zonder zich voor het leven vast te leggen. Niet al deze jongeren waren even geïnteresseerd in Tibetaans boeddhisme, als wel in een mogelijkheid om uit hun eigen milieu los te komen. Er kwamen bijvoorbeeld mensen met een crimineel verleden, met drugsproblemen of uit een gewelddadig gezin. Deze jongeren vroegen om een andere begeleiding dan mensen met het vaste voornemen monnik of non te worden. Na verloop van tijd zijn de voorwaarden voor tijdelijke intrede dan ook verzaamd, wat weer leidde tot afname van het aantal ingetreden.

Het eenjarig – en daarna driejarig – noviciaat is een extra mogelijkheid geworden voor geïnteresseerden in permanente intrede, naast het doen van een retraite. Niet iedereen wil enkele jaren in retraite, en het is een grote stap ineens voor het leven in te treden. Tijdelijke intrede geeft mensen de mogelijkheid aan den lijve te ondervinden of het leven als monnik of non hun bevalt, niet in een monastieke omgeving, maar in Samye Ling zelf.

### **1995: regulering van de besluitvorming**

In 1995 veranderde in Engeland de wetgeving betreffende liefdadigheidsinstellingen en stichtingen. Volgens die wet moet er duidelijkheid zijn over de besluitvorming op basis waarvan wordt overgegaan tot het uitvoeren van projecten. Als Akong Tarap zou zeggen: 'Laten we een boeddhistisch studiecentrum bouwen', dan wordt dat in Engeland beschouwd als wettelijk onjuist bestuur. Daarom zijn er in 1995 in Samye Ling verschillende commissies opgericht die de diverse besluiten nemen: een managementcommissie en een coördinatiecommissie. Verder vergaderen eens per week de hoofden van de verschillende organisatorische afdelingen binnen Samye Ling. Enkele afdelingen zijn bijvoorbeeld de keuken, de ingetreden, de bouwers, de mensen die kantoorwerk voor het centrum doen, de stichting Rokpa en de tuin. Een voormalig staf lid van Samye Ling zei hierover in 1995:

'Een van onze moeilijkheden is dat we nooit openlijk besloten hebben wie

de hoofden zijn van de verschillende afdelingen. Maar iedereen weet wie waarover gaat. De keuken wordt gerund door Jerry, Stanley is verantwoordelijk voor de financiën, George vertegenwoordigt de bouwers. Dus hoe het zo gekomen is, is vaag, maar tegelijkertijd weten we allemaal hoe het zit.'

De managementcommissie heeft een centrale rol in de besluitvorming en het bestuur van Samye Ling. De leden zijn allen al jaren intensief bij Samye Ling betrokken. De commissie kan echter geen enkel besluit nemen als niet een van de *trustees* aanwezig is. Zowel Akong Tarap als Lama Yeshe maakt deel uit van de groep van zes *trustees*.

Tijdens mijn bezoek aan Samye Ling in 1995 merkte ik dat lang niet iedereen al gewend was aan de toen nieuwe organisatiestructuur. Meermalen ving ik toevallige gesprekken in gangen en deuropeningen op, waarin mensen dingen bespraken en besloten die mijns inziens in een vergadering van een van de genoemde commissies thuis zouden horen. Het voormalig staf lid zegt daarover: 'Mensen hangen hier aldoor in de deuropeningen te kletsen! Tot voor kort werd zo heel veel in de wandelgangen geregeld. Langzamerhand merken mensen wel dat het niet meer op die manier kan. Onlangs heeft een groep van veertien mensen een cursus gevolgd waarin we hebben geleerd hoe we efficiënt een vergadering konden voorzitten en vruchtbare vergaderingen kunnen houden. Dat was erg nuttig.' Tijdens mijn latere bezoeken aan Samye Ling was er inderdaad veel minder overleg in de gang gaande.

### **1998: een groepje nonnen ontvangt volledige wijding**

In 1995 waren er nog maar een paar nonnen ingetreden voor het leven: drie in Samye Ling, een in het centrum in Glasgow, enkelen in retraite en een paar in de centra in Europa. Men dient enkele jaren novice te zijn voordat men de volledige wijding mag ontvangen. Maar in 1998 is een groep van tien nonnen van Samye Ling en enkele dochtercentra naar India gegaan, waar zij allen volledige wijding hebben ontvangen.

Dit is niet onomstreden in Tibetaanse tradities, aangezien die wijding, in tegenstelling tot de volledige wijding voor mannen, niet in de Tibetaanse tradities bewaard is gebleven. Vrouwen treden wel in, maar blijven hun hele leven novice. Onder invloed van westerse vrouwen die non zijn geworden, begint daar nu verandering in te komen. De eerste vrouwen gingen in de jaren tachtig naar landen waar de Chinese traditie bestaat, welke nauw verwant is met de Tibetaanse traditie, maar die wel volledige wijding voor vrouwen kent. Deze landen

zijn Korea, Hong Kong, Taiwan, Vietnam, Singapore en Thailand. Ook hebben er in India en Noord-Amerika wijdingen plaatsgevonden onder leiding van zowel volledig ingetreden vrouwen uit de Chinese traditie als Tibetaanse leraren.

Het belang van volledige wijding voor de nonnen van Samye Ling wordt duidelijk als men bedenkt dat zij bij een aantal van vijf nonnen, die allen al tien jaar volledig gewijd zijn, zelf de rite kunnen uitvoeren. Er hoeft dus maar één keer een groep nonnen naar een ander land voor volledige wijding. Volledigheidshalve vermeld ik hier dat bij deze rite ook een aantal monniken geacht wordt aanwezig te zijn, maar die zijn er in overvloed in Samye Ling.

### **2000-2005: verspreiding en bestendiging**

Akong Tarap heeft in de loop van de tijd een groot aantal activiteiten opgezet. Er is flink gebouwd. Het kostte tien jaar, van 1978 tot 1988, om de tempel in Tibetaanse stijl te bouwen. Tegelijkertijd werd er een gebouw voor het onderbrengen van gasten gebouwd. Sindsdien wordt er gewerkt aan twee zijvleugels van de tempel, voor een boeddhistisch studiecentrum, een museum en een bibliotheek. In 1991 is Holy Island aangekocht; hierop zijn inmiddels nieuwe facilitaire voorzieningen voor retraites opgezet en in gebruik genomen, alsmede een centrum voor vrede en interreligieuze dialoog.

Het terrein van Samye Ling heeft in de loop van de jaren aanzienlijke veranderingen ondergaan. Er zijn kleine werkplaatsen gevestigd voor het beoefenen van Tibetaanse kunst en ambachten. Er is een café en een winkeltje met levensmiddelen, boeken en benodigdheden voor rituele oefeningen, beide al eens opgeknapt en vergroot. De tuin is in de loop van de tijd aangelegd als moestuin en bloementuin. Verder was er op het terrein van het centrum, tot het uitbreken van de gekkekoeienziekte en mond-en-klauwzeer, een kleine boerderij, waar eieren, melk, boter en kaas vandaan kwamen. Caravans en houten hutjes waarin monniken bivakkeerden, zijn vervangen door stenen gebouwen; de officieuze gedoogzone voor rokers is verwijderd; en er zijn religieuze monumenten en offerplaatsen gebouwd, zoals stoepa's<sup>2</sup> en een boterlampjesgalerij<sup>3</sup>. In de grootste stoepa heeft inmiddels enkele keren een crematierite voor leden van de gemeenschap plaatsgevonden.

Onder de paraplu van de door Akong Tarap opgerichte stichting Rokpa wordt humanitaire hulp in verschillende vormen aangeboden. Er zijn soepkeukens opgezet in Nepal, Europa en Zuid-Afrika. Er is opvang voor wezen en ouden van dagen in Tibet, Nepal en India. In het Verenigd Koninkrijk is een zieltogende gemeenschap voor mensen met psychische problemen nieuw leven ingeblazen. In het ver-

lengde hiervan is Akong Tarap bezig met het bevorderen van Tibetaanse geneeskunde. Sinds 1994 is er een trainingsprogramma, door Tibetaanse artsen, die tevens spreekuur houden voor patiënten in Samye Ling. Ook psychotherapie heeft plaats, en in het centrum worden korte cursussen in massage, Tai Chi Chuan, Alexander-techniek en kruidenleer gegeven. Daarnaast worden er lessen gegeven in boeddhistische meditatie en doctrine. Er zijn cursussen voor beginners en voor gevorderden, gastdocenten, en er is individuele begeleiding mogelijk.

Naast al deze activiteiten fungeert Samye Ling als 'moederhuis' voor de zustercentra in verschillende steden in Europa, Zuid-Afrika en Nepal. Bovendien komen er jaarlijks duizenden mensen voor een dag langs in het centrum. De relatie tussen Samye Ling en de kleinere centra is niet zo duidelijk. Verschillende centra worden (mede) geleid door monniken of nonnen die in Samye Ling hun wijding hebben ontvangen, en daarmee Akong Tarap als hun belangrijkste leraar erkennen. In spiritueel opzicht zijn de centra dus zeker met elkaar verbonden. En als er Tibetaanse leraren naar Europa komen, wordt door Samye Ling geregeld dat deze leraren ook naar de Europese zustercentra gaan, als dat mogelijk is. Maar het is de vraag in hoeverre er andere zaken vanuit Samye Ling geregeld worden voor de kleine centra.

In 2001 werden drie westerse studenten van Akong Tarap en Lama Yeshe door hen tot 'lama' benoemd. Zij hebben er minimaal twee driejarenretraites op zitten. Hun benoeming wordt in de Samye Ling gemeenschap gezien als een erkenning van hun betrokkenheid en toewijding. Vermoedelijk zal de gemeenschap zich in de toekomst in toenemende mate ook tot hen wenden, en zijn zij een verzekering voor het voortbestaan van Samye Ling in het geval dat een van de Tibetaanse leraren wegvalt.

### **Conclusie**

De genoemde ontwikkelingen en veranderingen in Samye Ling Tibetan Centre hebben twee belangrijke gevolgen gehad. Ten eerste hebben senior-ingetredenen een belangrijke plaats en functie gekregen binnen het centrum. Ten tweede kan – hiermee samenhangend – gezegd worden dat Samye Ling is begonnen als lekencentrum, vervolgens meer en meer een klooster is geworden, en nu, met de ingebruikneming van Holy Island als plek voor retraite, teruggaat naar de status van lekencentrum.

De ontwikkeling van lekencentrum naar klooster is niet soepel gegaan: veel mensen die vanaf het begin bij het centrum betrokken waren, merkten dat zij steeds minder te zeggen kregen, en hun zeg-

genschap moesten overdragen aan mensen die soms minder ervaring hadden dan zij. Ook de terugkeer naar de status van leken centrum is niet gemakkelijk. Het is een reactie op het uitdijen van de gemeenschap. Zoals vaak bij schaalvergroting is er een toenemende mate van organisatie, waar niet iedereen zich bij thuis voelt. Het afgelegen kleine centrum, waar men elkaar goed kende, is enorm gegroeid. Het staat nu op toeristische kaarten als bezienswaardigheid vermeld, en trekt vele bezoekers per dag, wat mede de sfeer bepaalt.

Er zijn wel enige verschillen tussen het algemene patroon van de ontwikkeling van centra in het Westen en het voorbeeld van Samye Ling. Over de eerste fase, waarin de volgelingen van een leraar bij elkaar komen en een groep beginnen te vormen, is niet veel bekend in het geval van Samye Ling. Onbekend is op wiens initiatief het eerste meditatiegroepje in Oxford is ontstaan. Wel is duidelijk dat beide leraren op een gegeven moment hebben besloten dat het tijd werd om een eigen ruimte te zoeken. De aankoop van het centrum is niet zozeer de beslissing geweest van de volgelingen als wel van de leraren. Ook de richting waarin het centrum zich ontwikkelt en de activiteiten die er plaatsvinden, worden vooral geïnitieerd door Akong Tarap, na het vertrek van Chogyam Trungpa, en niet door de volgelingen. In ieder geval blijkt uit het voorbeeld van Samye Ling hoe groot de invloed van de leraar kan zijn.

Op verschillende punten volgt de ontwikkelingsgeschiedenis van Samye Ling juist wel het algemene patroon. Het feit dat er gebouwd wordt, bijvoorbeeld, en dat het langzaam gaat, omdat het vaak niet meevalt de financiering rond te krijgen. Een ander punt van overeenkomst tussen Samye Ling en het algemene patroon is dat er langzamerhand 'dochtercentra' in andere steden opgezet worden, waarvoor Samye Ling zelf als 'moedercentrum' gaat functioneren, al is niet helemaal duidelijk in welke mate dat het geval is.

Met betrekking tot de mensen die bij Samye Ling betrokken zijn, is ook duidelijk dat het centrum het algemene patroon volgt: hun aantal neemt toe en er komen steeds grotere verschillen tussen hen. In het geval van Samye Ling zijn er drie zaken waardoor er verschillen zijn opgetreden. Ten eerste is er verschil tussen hen die wél een driejarenretraite hebben gedaan en degenen die die niet hebben gedaan. Ten tweede is er verschil tussen hen die zijn ingetreden en degenen die leek zijn gebleven. De verbondenheid van monniken en nonnen met Akong Tarap en met Samye Ling staat buiten kijf; bij leken is het meer van henzelf afhankelijk in hoeverre zij zich binden. Het derde punt van verschil tussen de volgelingen is ontstaan toen het mogelijk werd tijdelijk in te treden. Deze mensen zijn junior-ingetreden,

maar toch, ten minste tijdelijk, onlosmakelijk met Samye Ling verbonden.

Samye Ling is uitzonderlijk zorgvuldig in het opleiden van mogelijke nieuwe leraren. Er worden vaak belangrijke Tibetaanse leraren uitgenodigd om onderricht te geven. Ook de verplaatsing van kloosteractiviteiten, zoals de retraite van het drukke centrum naar Holy Island, duidt op aandacht voor de noden van de ingetreden. Maar bovenal de mogelijkheid een driejarenretraite te doen is nog steeds een zeldzame kans voor westerlingen. Bestendinging van het Tibetaans boeddhisme in het algemeen en van Samye Ling in het bijzonder tracht men te bereiken door middel van de driejarenretraite en de volledige wijding van nonnen, waardoor de nonnen van Samye Ling ter gelegener tijd zelf de volledige wijding kunnen doorgeven. Ook het aanwijzen van drie westerse lama's duidt op anticipatie op de toekomst.

Een interessant punt is de discussie over het bewaren of aanpassen van het Tibetaanse boeddhisme. In Samye Ling wordt expliciet de nadruk gelegd op het bewaren van het Tibetaanse boeddhisme en de Tibetaanse cultuur, in het bijzonder van de geneeskunde, de beeldende kunst en ambachten. Om wat perspectief te bieden: dat is in andere centra lang niet altijd het geval. Sommige centra zijn zelfs van oorsprong Tibetaans, maar werken bewust aan het vertalen naar westerse context, bijvoorbeeld de 'Friends of the Western Buddhist Order'. Samye Ling kan beschouwd worden als een tamelijk traditioneel klooster wat betreft de leer en de beoefening ervan: reciteren in het Tibetaans en de driejarenretraite. In andere opzichten echter gebeuren er, vooral met het oog op de bestendinging van de gemeenschap, vernieuwende dingen, zoals het aanbieden van tijdelijke intreding, de verwesterlijking van de organisatiestructuur en de volledige wijding voor vrouwen. Het centrum is op die punten vaak baanbrekend, experimenteel en flexibel. Het lijkt mij echter dat een bijwerking hiervan een onvermijdelijke verwesterlijking van de leer is, aangezien de westerse studenten de onvolwassen jaren van hun leven niet in een klooster in Azië doorbrengen, zoals de vorige en de huidige generaties Tibetaanse leraren, maar in een westerse samenleving, westerse gezinssituatie en westers onderwijssysteem. In ieder geval gaan we nog een spannende tijd tegemoet.

## Noten

- 1 De gegevens die aan dit artikel ten grondslag liggen, zijn voornamelijk afkomstig uit drie veldwerkperioden van drie tot zes weken in Samye Ling, in 1995, 1999 en 2002.

- 2 Stoepea (Sanskriet): monument dat meestal sacrale relieken bevat.
- 3 Boterlampjesgalerij: overdekte ruimte voor het branden van duizend-en-acht boterlampjes ter ere van speciale religieuze gelegenheden.

∞ **Dr. Thessa Ploos van Amstel** promoveerde in 2005 aan de Universiteit Utrecht op het proefschrift *Sandpaper Sisterhood. Western Nuns in Tibetan Buddhist Traditions*.

*Summary* — This article describes the case of Samye Ling Tibetan Centre in Scotland as an example of the rooting and development of Tibetan Buddhism among Westerners. The centre exists for almost forty years now, and over time it has experimented with several departures from original Tibetan socio-religious customs. These deviations, their subsequent adjustments, and their effects will be discussed, as well as their implications for our general understanding of the development of Tibetan Buddhism in the West.

## Genezen op de zendingsconferentie

Gerard van 't Spijker

---

**De Wereldzendingsconferentie 2005 in Athene heeft geen antwoord gegeven op dringende vragen omtrent genezen, maar wel een nieuw oecumenisch vergezicht geopend.**

De vraag hoe de kerk haar opdracht als genezende en helende gemeenschap dient te verstaan, was de inzet van de dertiende wereldzendingsconferentie die in mei 2005 in Athene gehouden werd. In dit artikel doe ik verslag van de wijze waarop het thema genezen aan de orde is gekomen.

De secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken, de Keniaanse predikant Samuel Kobia, wees in zijn openingstoespraak op de betekenis van de pinksterkerken, die in de afgelopen eeuw in Latijns-Amerika en in Afrika een belangrijke plaats zijn gaan innemen. De twintigste eeuw was de eeuw van de protestantse oecumene. Het was ook de eeuw van de pinksterkerken, die in het Zuiden andere protestantse kerken numeriek veelal zijn gaan overtreffen. Bijna triomfantelijk klonk zijn vraag: 'Staan we open voor christenen die van de Geest gaven hebben ontvangen die nooit zijn geijkt door christenen in Europa en Amerika?'

De vraag leek eraan voorbij te gaan dat ook veel kerken in het Zuiden worstelen met vragen omtrent genezing en verzoening. Maar ook leek hij even te vergeten hoezeer eeuwenoude tradities van genezing vorm hebben gekregen in de oosters-orthodoxe kerken en in de katholieke kerk.

De conferentie was grondig voorbereid door twee consultaties over genezing en verzoening, die beide in het Zuiden waren gehouden. In december 2002 vond in Achimote in Ghana een consultatie plaats met de *Church of Pentecost in Ghana* als gastheer, terwijl in oktober 2003 in Chili een consultatie plaatsvond die georganiseerd was door de Latijns-Amerikaanse Raad van Kerken.<sup>1</sup>

### Verscheidenheid van pinksterkerken

Pinksterkerken en charismatisch christendom vertonen een grote



verscheidenheid. Daarom is het dienstig na te gaan hoe zich bijvoorbeeld in Afrika in de loop van de twintigste eeuw een grote verscheidenheid aan kerken heeft ontwikkeld, naast en dikwijls tegenover de kerken die zijn voortgekomen uit zendingswerk dat vanuit Europa of Amerika werd verricht.

Aan het eind van de negentiende eeuw en het begin van de twintigste eeuw hebben belangrijke groepen zich losgemaakt uit deze zendingskerken om zich te bevrijden van de sterke blanke dominantie waaronder ze gebukt gingen. Ze noemden zich nogal eens *Ethiopische Kerken*, omdat ze in het voorkomen van het woord *Ethiopië* in de bijbel zelf ('Ethiopië strekt haar handen uit tot God', Psalm 68, 32) een bijbelse erkenning zagen van hun Afrikaan-zijn, een erkenning die hun door zending en missie niet werd verleend.

Een ander soort onafhankelijke kerken ontstond spontaan uit de verkondiging van personen die met de vertaalde bijbel in aanraking waren gekomen, en die gevolg gaven aan een in droom of visioen ontvangen roeping het evangelie te verkondigen en een kerk te stichten. Zo ontstonden kerken die dikwijls als *profetische kerken* (*Bantu Prophets*) worden aangeduid, en die een vorm van kerk-zijn ontwikkelden die niet gekenmerkt werd door de eeuwenlange kerkelijke traditie of het westerse verlichtingsdenken. Veel van deze kerken voelen zich sterk aangesproken door de leefwereld die in het Oude Testament wordt getekend, leggen nadruk op de betekenis van de Geest, en kennen glossolalie, profetisme en lichamelijke extase, terwijl een groot aantal zich toeleegde op genezing door de kracht van het gebed. In West-Afrika werden ze dan ook *Aladurakerken* (= gebedskerken) genoemd.

Vanaf de jaren twintig van de twintigste eeuw ontwikkelt zich, los van deze profetische kerken, in razend tempo nog een nieuwe groep kerken, die op de een of andere manier voortkwam uit de pinksterbeweging, waarvan het begin meestal wordt gezien in de geestvervoering in 1906 in Azusa Street te Los Angeles. In verschillende Afrikaanse landen vormen de uit deze stroming voortgekomen kerken thans de meerderheid. Kenmerkend voor deze kerken is dat ze grote nadruk leggen op de Heilige Geest. Ze namen daarmee een andere houding aan tegenover de Afrikaanse geestenwereld dan de kerken van zending en missie. Deze laatste vroegen de nieuwe gelovigen de Afrikaanse religieuze wereld met haar mysterieuze en angstig makende geesten eenvoudig naast zich neer te leggen. In een soort heilige onverschilligheid vonden ze het meestal niet de moeite waard te praten over deze religieuze erfenis van Afrika, omdat die in het licht van het koninkrijk van Jezus Christus nu eenmaal gedoemd was te verdwijnen als sneeuw voor de zon.

De pinkstergemeenten echter hadden een ander antwoord op de geesten van Afrika: geen ontkenning of onverschilligheid, maar bestrijding. De macht van de traditionele geestenwereld is wel degelijk voelbaar. Kwaad en ziekte zijn het bewijs. Maar de Geest van Christus is sterker, en in zijn naam zijn gelovigen in staat die macht te trotseren. Zo worden zieken genezen door de kracht van het gebed in Jezus' naam.

Als vanzelf werd zo het evangelie vertaald in het wereldbeeld van de Afrikaanse religies.<sup>2</sup> Door deze onbewuste contextualisering oefenen de pinksterkerken een grote aantrekkingskracht uit op leden van de traditionele zendingskerken, waarmee ze in veel gevallen, zeker in het midden van de twintigste eeuw, geen of slechte relaties onderhielden. De Nigeriaanse kerkhistoricus Ogbo Kalu noemt deze beweging van de pinksterkerken 'het derde antwoord'. Het eerste Afrikaanse antwoord is dan dat van de *Ethiopische kerken*, het tweede dat van de *Bantu Prophets*. Het derde antwoord is voor hem een heldere reactie op het feit dat in de westerse theologie de visie op de Heilige Geest een onderontwikkeld gebied was. Die westerse theologie was, in de woorden van Kalu, getekend door rationalisme en een neo-orthodoxie die de Heilige Geest tot de Assepoester van de Drie-eenheid hadden gemaakt.<sup>3</sup>

### De neopentecostale kerken

In de afgelopen decennia zijn, vooral in de Engelssprekende gebieden in Afrika, nog weer andere kerken ontstaan, dikwijls in eerste instantie gevoed of geïnspireerd door rijke Amerikaanse evangelisatieondernemingen. Behalve dat ze wijzen op de kracht van het gebed, vallen ze op door hun moderne aanpak: er wordt muziek gemaakt met elektronische instrumenten, de evangelisten gaan het liefst in modern westers kostuum gekleed en hebben een hoge opleiding achter de rug, waarin communicatiewetenschappen hoger lijken te scoren dan theologie. De nadruk ligt op een goedgekleed, welverzorgd voorkomen; vrouwen wordt aanbevolen te zorgen voor sierlijke kleding en haartooi. Ze huren voorname locaties voor hun samenkomsten of laten moderne kerken bouwen die iets weg hebben van een westers congrescentrum. Met Afrikaans zelfbewustzijn worden giften van buiten Afrika voor hun kerkenwerk afgewezen. De aandacht is vooral gericht op de stedelijke middenklasse, hoewel armen niet ontbreken. De boodschap, die gebaseerd is op verlossing van het kwade door de kracht van het gebed, schiet soms door in de richting van een door deze verlossing geopende weg naar gezondheid en succes. Zo wordt bij hen Psalm 23 een geliefde psalm, vanwege de regel: 'Heil en goedertierenheid zullen mij volgen, al de dagen van mijn leven.' Dit zoeken naar heil, niet in de toekomst, maar hier en nu, valt



godsdienstwetenschappelijk als een Afrikaanse trek te kwalificeren: religie dient tot het oplossen van problemen waarmee je dagelijks geconfronteerd wordt.

### Charismatische bewegingen

De bovenstaande indeling in vier onderscheiden groepen is schematischer dan de werkelijkheid, waarin zich allerlei mengvormen van dit bonte Afrikaans charismatisch christendom voordoen. Van deze nieuwe elementen in het christendom in Afrika dringen er ook wel enkele door in kerken die meestal 'gevestigde kerken' worden genoemd: de protestantse kerken, die dikwijls samenwerken in internationale oecumenische verbanden als de *All African Conference of Churches* (AACC) en de Wereldraad van Kerken, en de katholieke kerk. In al deze kerken zijn charismatische bewegingen ontstaan, dikwijls sterk afhankelijk van plaatselijke leiders, die soms wel, maar niet noodzakelijk, deel uitmaken van de geestelijkheid in de desbetreffende kerken. Zo zijn er in veel uit zending en missie voortgekomen kerken sterke bewegingen waarin christenen streven naar persoonlijke levensvernieuwing en onderling diaconaal dienstbetoon, waarbij soms ook gebedsgenezing een element is, onder verwijzing naar de kracht van de Heilige Geest.<sup>4</sup>

Niet alle gevestigde kerken hebben een duidelijk antwoord op deze ontwikkelingen. In 1997 vertelden sommige ouderlingen van een gemeente van de Presbyteriaanse Kerk van Rwanda me dat ze bezig waren een uitgebreide zondag van lofzang voor te bereiden om te danken voor de genezing van een kerklid. Een hunner was zonder genezen te zijn uit het psychiatrisch ziekenhuis ontslagen, maar nadat een groep gemeenteleden onder leiding van een begenadigde christenvrouw een week lang dag en nacht had gebeden, liep hij weer vrolijk rond, verlost van alle boze geesten. Ik bracht dat nog eens naar voren in een gesprek met de belangrijkste leidinggevende predikanten uit die kerk, die in Athene aanwezig waren. Ze kenden dit soort praktijken wel, maar wilden ze bepaald niet stimuleren. Nog niet zo lang geleden was iemand tijdens zo'n gebedssessie overleden, terwijl zij wellicht nog zou zijn genezen als zij tijdig naar het ziekenhuis was gebracht.

Toch lijkt dit niet het bevredigende antwoord te zijn voor de groeiende groep charismatische christenen in hun gelederen. Deze predikanten vallen daarbij wel terug op de strategie die altijd door de westerse zending is gevolgd. Deze is immers, meestal vanaf het begin, gericht geweest op het organiseren van goede curatieve en preventieve gezondheidszorg. De oude zendingsziekenhuizen, thans overgegaan in handen van de kerken, genieten nog steeds een goede reputatie van

wege de deskundigheid en de toewijding van het personeel. Organisatorisch staan ze echter meestal op flinke afstand van de kerkelijke gemeente die uit dezelfde wortels is voortgekomen.

Al deze ontwikkelingen vormen mede de achtergrond van de keuze van het thema van de laatste zendingsconferentie. Er is in Afrika een grote verscheidenheid in spreken over de Heilige Geest, de krachten van het kwade, de angst voor magie, de betekenis van genezing, de verhouding van traditionele genezing en westerse geneeskunst. Sommigen zoeken naar een nieuwe houding van de kerk in dit alles.

De in Athene aanwezige vertegenwoordigers van pinksterkerken waren overigens vooral afkomstig uit de pinksterbeweging met de Azusa-achtergrond.

Het lijkt daarom al te eenvoudig de woorden van Samuel Kobia te interpreteren alsof nu de rollen een beetje worden omgedraaid, en Afrika het Westen eens een lesje praktische pneumatologie zal leren om de kerken die daar zijn vastgelopen, weer vlot te trekken. Als zou het zuivere water dat ontspringt aan de tempel van Jeruzalem, thans bezig zijn aan te zwellen tot een genezende rivier die nu vanuit het Zuiden een bedding zoekt in het Noorden.

### Consultaties ter voorbereiding

De conferentie van Athene was inhoudelijk grondig voorbereid, vooral door de colloquia in Ghana en Chili. Daar hebben vertegenwoordigers van de klassieke oecumene en uit pinkstergroepen deze problematiek met groot wederzijds respect besproken, en zijn ze, op zoek naar een gezamenlijke visie op de plaats van de Heilige Geest en van praktijken van genezing, nader tot elkaar gekomen. Zo wordt in een van de discussies gepleit voor het niet vervallen in twee extremen: die van het reduceren van genezing tot lichamelijke genezing, en die van het veralgemeniseren van de evangelische boodschap tot een sociale en politieke utopie zonder boodschap voor iemands persoonlijke welzijn hier en nu.<sup>5</sup>

In Ghana werden door de vertegenwoordigers van pinksterkerken duidelijke vragen voorgelegd waarop men zelf een antwoord zoekt. In de boodschap van de pinksterkerken aan de leden van de consultatie lezen we het volgende:

Veel ongeoorloofde manipulaties en praktijken vinden plaats in de naam van geloofsgenezing, waarbij velen die zich uitgeven voor mannen Gods, vermomd als profeten en genezers, spelend op de gevoelens van de mensen, uit zijn op eigen gewin, en profijt trekken van mensen die lijden aan hun ziekte en die hun einde nabij zijn. Het is onze oprechte verwachting dat uw beraadslagingen zullen bijdragen tot het weer gezond maken van

het fenomeen geloofsgenezing, zodat we in staat zullen zijn het terrein van de geloofsgenezing te zuiveren van mensen die er een winstgevend bedrijf van maken.<sup>6</sup>

Een andere kardinale vraag in Ghana werd opgeworpen door Opoku Onyinah, rector van het Pentecost University College in Accra, Ghana, die ook aanwezig was op de conferentie in Athene.<sup>7</sup> Aan het slot van een uitgebreid betoog over de Afrikaanse magie, die uiteindelijk leidt naar de vraag of het voor het geloof in Jezus Christus nodig is een wereldbeeld aan te hangen dat verwant is aan de Afrikaanse *primal worldview*, zegt hij dat de *witch demonology* het voordeel heeft dat die het bestaande wereldbeeld van de Afrikanen serieus neemt, en het evangelie daarmee direct in verband weet te brengen. Toch is dit tegelijkertijd een alarmerend gegeven: het is een bedreiging voor de voortgang van het christendom en voor het moderne denken en leven in Afrika. Ook al heeft het een snelle groei van christelijke groepen tot gevolg, deze opvattingen kunnen toch de angst voor tovenarij (*witchcraft*) en bovennatuurlijke machten niet definitief wegnemen uit Afrika. Daarmee pleit hij niet voor het bestrijden van geestuitdrijvingen, omdat iets met geweld onderdrukken geen oplossing kan zijn, maar wel voor het opnieuw theologisch doordenken van 'het demonische'. Opvallend is dat de deelnemers aan deze conferenties voorzichtig waren in het definiëren van wat onder 'genezing' dient te worden verstaan. Ook binnen de pinksterkerken leven daarover evenveel vragen als antwoorden. Gewaarschuwd werd voor een voortijdige theologie van het succes, die geen oog heeft voor een kruistheologie, en miskent dat alle genezing in het heden een voorlopig karakter heeft.<sup>8</sup> Hoopvol werd naar Athene uitgezien om met elkaar verder te komen in dit gesprek over genezen als het werk van de Geest en de rol van de christelijke gemeente daarin.

### De werkwijze van de conferentie

De opzet van de conferentie was niet zodanig dat de meningsvorming die tijdens de colloquia was voorbereid, op de conferentie tot een soort afronding zou kunnen worden gebracht. Op de vorige wereldzendingsconferentie van San Salvador in 1996 was de klassieke manier van werken aan heldere conclusies en uitspraken onvruchtbaar gebleken, doordat meer dan de helft van de deelnemers het voorbereidende materiaal niet kende. De oude doelstelling, waarin werd gestreefd naar een gezamenlijke standpuntbepaling of het doen van gezamenlijke uitspraken, werd er als westers van de hand gewezen. In Athene lag de nadruk meer op gezamenlijke vieringen en het scheppen van mogelijkheden voor inspirerende ontmoetingen. Daartoe waren er 's morgens plenaire sessies en 's middags een verschei-

denheid aan workshops. Tweemaal daags waren er liturgische bijeenkomsten in stijl en vorm van de vertegenwoordigde christelijke tradities (orthodox, katholiek, anglicaans, reformatorisch, methodistisch, pinkstertraditie) of in een mengvorm van dat alles. Daarnaast waren er de *home groups*: groepen van ongeveer tien personen, door de conferentieorganisatie ingedeeld, die de grote verscheidenheid naar confessie en geografische afkomst weerspiegelden. Ze kwamen in de vroege morgen bijeen voor een meditatieve lezing van een bijbelgedeelte, en in de avond voor een uitwisseling van ervaringen, afgesloten met gebed. Hier was de mogelijkheid voor zeer vertrouwelijke en persoonlijke gesprekken. In deze groepen werden door velen de meest waardevolle momenten van de conferentie beleefd. Deze opzet gaf de conferentie het karakter van een religieus festival, waarin iedereen haar of zijn ervaringen kon delen. Maar het werd niet een conferentie waarin theologische standpunten werden besproken, laat staan dat er knopen werden doorgehakt.<sup>9</sup>

### Genezing op de conferentie

De vierde conferentiedag stond in het teken van genezing. Toch was op de dag daarvóór de Kenyaanse predikant Samuel Kabue in een plenaire toespraak al indringend met het onderwerp bezig geweest. Samuel Kabue is blind. Hij sprak over persoonlijke ervaringen in stadions waar evangelisatiecampagnes met vooruitzicht op genezing kunnen leiden tot diepe teleurstelling, frustratie en zelfs afkeer van het evangelie, als bij het uitblijven van genezing de zieke wordt achtergelaten met zijn gebrek aan geloof. Hij liet zien dat alle genezingsverhalen uit de evangeliën en de Handelingen der apostelen in de eerste plaats gericht zijn op het weer doen functioneren van de zieken in de gemeenschappen die hen eerder hadden geïsoleerd, gemarginaliseerd, uitgeworpen of geweerd uit de tempel. De kerk is geroepen helende gemeenschap te zijn door open te staan voor hen die doorgaans niet als volwaardig worden beschouwd.

De 'dag van de genezing' zelf werd ingezet met een plenair getuigenis van Gracia Violeta Ross Quiroga van de Christian Evangelical Church uit Bolivia, die vertelde dat ze zich als 'genezen' beschouwt sinds ze zich door de kerkelijke gemeenten waarin ze werkt, geaccepteerd weet, ook en vooral sinds ze ervoor uitgekomen is dat ze seropositief is, en dat, zoals ze zelf benadrukte, door eigen schuld. 'Mijn leven heeft een nieuwe zin gekregen. Ik ben geaccepteerd door God. Ik ben genezen.'

Zo kwam ook hier de nadruk te liggen op het functioneren van de kerk als helende gemeenschap, in het bijzonder die van de plaatselijke gemeenschap.

Op dezelfde morgen spraken de Belgische professor Bernard Ugeux en de Duitse professor Erika Schuchart, die zich beiden richtten op de noodzaak van heil en heling in de postmoderne wereld van Europa en Noord-Amerika.<sup>10</sup> Ze spraken respectievelijk over de betekenis van persoonlijke levenscrises en de zoektocht van velen naar zin en betekenis in de wereld van overvloed in het Westen, alles in verband met de groeiende belangstelling voor religie. Hun boeiende, meestal goed doortimmerde en aantrekkelijk gebrachte betogen betekenden evenwel geen doorbraak in de conferentie, en brachten geen thematiek onder woorden die een heldere lijn kan uitstippelen voor kerken in het Noorden. Ik heb althans geen weerklank van hun betogen opgevangen.

Bij mij roept dit het bewustzijn wakker dat juist op een wereldzendingconferentie de vraag naar zending en missie in de westerse wereld veel duidelijker aan de orde dient te worden gesteld. Blijkbaar waren de meeste conferentiegangers vooral gericht op de evangelieverkondiging in het Zuiden.

### Workshops

In de namiddag was er een tiental workshops, waarvoor moeilijke keuzen moesten worden gemaakt. Ik hield het voor mijzelf op de bijeenkomst over bezetenheid en geestuitdrijving in Afrika. Toen bleek dat deze niet doorging, kon ik nog een belangrijk gedeelte bijwonen van een dienst van ziekenzalving volgens de rite van de Koptisch-orthodoxe Kerk, een van de oudste christelijke kerken, die de laatste tientallen jaren ook talrijke gemeenten sticht in verscheidene landen in Afrika, tot in Zuid-Afrika toe, verschillende ziekenhuizen heeft gebouwd en aan AIDS-bestrijding doet.<sup>11</sup> In geval van ziekte gaat de priester op verzoek naar de huizen van de familieleden voor een dienst der genezing, en zalft met olie die in de week voor Pasen in de kerk gewijd is. Een vorm van genezing die de aantrekkingskracht van de kerk in Afrika sterk vergroot.

Na afloop van deze liturgische viering maakte ik elders nog een levendige discussie mee tussen Bernard Ugeux en de reeds genoemde Opoku Odiye. Bernard Ugeux, een Witte Pater, antropoloog en theoloog, met jarenlange ervaring in Tanzania, thans hoogleraar te Toulouse, liet zien dat de katholieke kerk voor de dienst der genezing put uit een eeuwenlange ervaring. Daarbij wordt grote zorgvuldigheid betracht, in een variëteit van vormen, zoals bedevaarten naar Lourdes, pastoraat aan verslaafden en zorgvuldig bewaakte vormen van geestuitdrijving. Hij sprak ook over een toenemende vraag naar geestuitdrijving, ook in het Westen. Hij zocht aandacht voor de vraag wat er specifiek christelijk is aan genezen, dat tenslotte in alle godsdiensten een plaats heeft. Professor Opoku vertelde uit eigen ervaring

dat op zijn gebed, waarin hij als 'apostel van de Heer' optrad, mensen van hun boze macht werden gereinigd. In zijn ervaringen lag het accent vooral op het gezag en de volmacht van de persoon die gebeden uitspreekt en de handen oplegt, en stond de helende gemeenschap meer in de schaduw.

### Spraakverwarring

Uit de gesprekken die in het geheel van de conferentie in verschillende kringen plaatsvonden, kwam geen duidelijke consensus naar voren. Integendeel. Iedereen sprak over eigen ideeën en ervaringen, zonder dat een basis werd gevonden voor een theologische analyse van de denkbeelden van waaruit de verschillende kerken handelen en verkondigen. Deze verwarring leidde de Duitse nieuwtestamenticus Christoffer Grundmann ertoe voor de volgende dag een bijeenkomst te organiseren waarin hij vanuit een bijbelse visie trachtte te komen tot een helder woordgebruik bij het spreken over genezen. Er was veel belangstelling voor deze workshop, maar Afrikanen heb ik er niet gezien.

### Hoe verder?

Terugkijkend constateer ik dat de vragen die in de loop van de voorbereiding op Athene werden gesteld, niet werden beantwoord, en in de discussies en de studiegroepen niet of nauwelijks werden aangevoerd.

Verder dan een enkele opmerking in de *Brief uit Athene* is men niet gekomen. In deze brief zijn woorden die in heel verschillende contexten gevallen zijn, naast elkaar gezet. Een woord van Opoku vind ik erin terug: 'Elke ware genezing is een wonder van God.' Het staat naast de gedachte die door Christoffer Grundmann was benadrukt, dat alle handelen van de kerk, ook genezing, slechts een teken is van het Rijk van God, dat voorwerp van hoop blijft. Wat in de discussie tegenover elkaar stond, is in de brief tot een schijnbaar helder geheel aaneengesmeed.

De *Brief uit Athene* wil echter ook geen ander doel dienen dan het overbrengen van een hoopvolle gezindheid van de meeste deelnemers. De brief geeft daarbij goed weer dat in alle verscheidenheid van de wereldwijde kerk de thema's heelmaking en verzoening door allen als centraal worden beschouwd, hoezeer de opvattingen over de missie van de kerk ook uiteenlopen.<sup>12</sup>

Dit magere resultaat doet bij mij wel de vraag rijzen of het zin heeft dit soort (uiterst kostbare) wereldzendingconferenties in de toekomst voort te zetten. Als plaats van bemoediging voor mensen uit velerlei kerken is zo'n conferentie belangrijk. Maar hebben de Assemblees

van de Wereldraad niet ook al deze functie? Voor het doorspreken van de theologische problemen waarvoor men ook in die massale bijeenkomsten komt te staan, kunnen beter grondige consultaties worden gehouden met een gerichte doelstelling.

Bij mij is tijdens de conferentie echter ook de overtuiging gegroeid dat juist pinkstergelovigen en orthodoxen woorden en een manier van leven moeten kunnen vinden waarop de christelijke kerk, ook die in het Westen, de boodschap van heelheid en verzoening voor anderen helder kan vertolken. Hun visies op zending sluiten elkaar zowat uit. Maar belangrijker is misschien dat voor beide groepen de aanwezigheid van de Geest van God in deze wereld en de behoefte aan lofprijzing tot de drie-enige God fundamenteel zijn.

Athene 2005 was een conferentie waarop het breedst denkbare oecumenische palet aanwezig was. Pinkstergelovigen en orthodoxen en alle tradities daartussenin: katholieken, gelovigen uit kerken die zijn voortgekomen uit de reformatie en de *revivals* uit verschillende eeuwen, raakten elkaar soms diep bij de gezamenlijke vieringen en de vertrouwelijke ontmoetingen in de *home groups*.

Daardoor heeft de oecumene aan het begin van de eenentwintigste eeuw een nieuw begin gemaakt, en uit dat oogpunt is de conferentie geslaagd. Athene bood een nieuw oecumenisch vergezicht.

## Noten

- 1 De belangrijkste lezingen en rapporten van de consultaties zijn gepubliceerd in een themanummer met de titel 'Divine Healing, Pentecostalism and Mission' van het *International Review of Mission* (IRM), volume 93, 370/371 (juli-oktober 2004). Ook IRM volume 90, 356/357 (januari-april 2001) verschaft materiaal dat belangrijk is voor dit thema.
- 2 Verschillende analisten wijzen op het verschil in wereldbeeld tussen de pinksterkerken en de traditionele kerken als beslissend gegeven: Harvey Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Cassel: Wellington House, 1996 (Cox spreekt van een *primal piety* die ook de basis vormt van de bijbelse spiritualiteit, 82); Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 2002; Birgit Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe of Ghana*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. Dezelfde wijze van redeneren, maar wel genuanceerder, vinden we bij Kwame Bediako. Hij zegt dat het christelijke geloof heel nauw aansluit bij de door Harold Turner geformuleerde kenmerken van de *Primal Religion*. Oorspronkelijke religies als nieuwe invalshoek, in: Kwame Bediako, *Jezus in de cultuur en geschiedenis van Afrika*, Kampen: Kok, 1999, 101-111.

- 3 Ogbo Kalu, 'Power, Poverty and Prayer', *Studies in the intercultural history of Christianity*, volume 122, Frankfurt: Peter Lang, 2000, 106. Zie voor de kwalificering van de Geest als Assepoester ook: Allistar E. McGrath, *Christian Theology. An Introduction*, Oxford: Blackwell, 1997, 297.
- 4 Voor Ghana is de studie van Cephias Omenyo belangrijk: Cephias Omenyo, *Pentecostalism without Pentecost. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer: Boeken-centrum, 2002.
- 5 'Consultation on Faith, Healing and Mission, Santiago de Chile 28-30 October, 2003. Synthesis of Group Reports', IRM volume 93, 443-454 (448).
- 6 J. Kwabena Asamoah-Gyadu, 'Faith healing and Mission: Reflection on a consultative Process', IRM 93, 372-378 (376).
- 7 Opoku Onyinah, 'Contemporary "Witch demonology" in Africa', IRM volume 93, 370/371, 330-345.
- 8 Wilson Niwagila, *Report and Recommendations on Healing*, Accra, Ghana, 12-19 November 2003, IRM volume 93, 499-504.
- 9 Deze werkwijze leek voor één onderwerp doorbroken te worden. Op de tweede dag werd in een workshop de eerste versie van het rapport *Religious Plurality and Christian Selfunderstanding* aan de orde gesteld. Het was te zien als een soort consultatie over een rapport-in-wording dat aan de Assemblee van de Wereldraad van Kerken in 2006 zal worden aangeboden. De felle discussie die dat rapport opriep, deed de samenroepers van de workshop ertoe besluiten ook in de twee daaropvolgende dagen bijeen te komen. Zo ontstond een boeiende kleine conferentie over de theologische grondslag van het zelfverstaan van de christelijke kerk in een wereld van religies en atheïsme. De meeste deelnemers wilden vasthouden aan de consensus die bereikt was op de wereldzendingsconferentie van San Antonio in 1989. De resultaten van de discussie zullen te zien zijn in wijzigingen die de commissie in dit rapport wellicht zal aanbrengen.
- 10 Beiden spraken vanuit de achtergrond van wat ze in enkele belangrijke boeken hebben uiteengezet. Zie Bernard Ugeux, *Guérir à tout prix?* Parijs: Editions de l'Atelier, 2000; Erika Schuchart, *Warum gerade ich? Leben lernen in Krisen, Leiden und Glaube*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004.
- 11 Bijna elke dag was een van de vertegenwoordigde tradities verantwoordelijk voor een dienst der genezing zoals die in hun kerk werd uitgevoerd. Alleen de aanwezige katholieken hebben daaraan niet meegeedaan, op grond van het naar mijn gevoelen zuivere argument dat je een liturgische viering niet tot een 'uitvoering' of 'show' kunt maken.
- 12 De *Brief uit Athene* is in vertaling gepubliceerd in *Wereld en Zending* 2005/3, 91-95.

∞ **Dr. Gerard van 't Spijker** werkte in verscheidene perioden als missionair predikant in dienst van de Presbyteriaanse Kerk van Rwanda.

Hij doceerde theologie aan de Christelijke Hogeschool Windesheim te Zwolle, was onderzoeker bij het Centrum IIMO van de Universiteit Utrecht en was van 2001 tot 2005 eindredacteur van het tijdschrift voor interculturele theologie *Wereld en Zending*.  
E-mailadres: a.g.spijker@planet.nl.

*Summary* — The author has tried to analyse in what sense the questions about faith healing have been discussed by the participants of the 13th World Missionary Conference of Athens 2005. As the theme of the conference has been chosen as a response to the developments of the 20th century in which the majority of Christians tends to live in the South, of whom many belong to the churches of Pentecost, he first gives a brief overview of the diversity of spiritual and pentecostal churches that have come into existence in Africa during the last century: Ethiopian churches, prophet churches, pentecostal and neo-pentecostal churches. Against this background he analyses some questions formulated during the two consultations, in Africa en Latin America, that have preceded the conference. They concern finding the balance of personal healing and salvation and social justice, the African Primal worldview as fertile ground for the Gospel, and the necessity of a revision of a Christian attitude to African *witch demonology*. The character of the conference, as more a religious festival with its hundreds of participants, did not allow for finding a theological consensus on the questions raised during the preceding consultations. It allowed nevertheless to intensive exchange of missionary experiences and views, and encouraging encounters. This has paved a way for growing unity in mission, even between orthodox believers and pentecostals whose mission concepts may exclude each other but who all underline the presence of the Spirit and the ultimate goal of the Church to praise the triune God.

## Kom, Heilige Geest! Wil helen en verzoenen!

*In Christus geroepen om verzoenende en heelmakende gemeenschappen te zijn*

Wout van Laar

---

**In september 2005 deed Wout van Laar voor de vergadering van de Nederlandse Zendingsraad verslag van de Wereldzendingsconferentie 2005 te Athene. In de vergadering gaven June Bekxs en Frans Dokman beiden hun reactie op dit rapport. Hier volgen het rapport van Van Laar en de beide reacties.**

Van 9 tot 16 mei waren op uitnodiging van de Wereldraad van Kerken zeshonderd deelnemers uit ruim honderd landen in Athene bijeen voor de dertiende wereldzendingsconferentie. Onder hen waren twaalf gedelegeerden uit Nederland.<sup>1</sup> Plaats van samenkomst was een sober en lommerrijk militair vakantiecentrum aan zee. Voor het eerst was een zendingsconferentie getoont als een gebed om de Geest: 'Kom, Heilige Geest! Wil helen en verzoenen.' En dat maakte een verschil voor de opzet en het verloop. 'In Canberra sprak men over de Geest, in Athene werd die uitgenodigd.'<sup>2</sup>

Athene 2005 zou wel eens de geschiedenis in kunnen gaan als een omslagpunt in de reeks van wereldzendingsconferenties, waarvan de eerste in 1910 in Edinburgh werd gehouden. Voor het eerst was de Angelsaksische stijl van de westerse vergadercultuur niet overheersend. Er werd deze keer niet gewerkt in secties, met lange rapporten ter goedkeuring aan de plenaire vergadering. Er was evenmin een uitvoerig slotdocument of een krachtige verklaring met een nieuwe strategie. De zeer uiteenlopende onderwerpen en gezichtspunten zouden dat, in combinatie met de korte duur van de conferentie, ook vrijwel onmogelijk hebben gemaakt. De organisatie leek in de opzet bewust tegemoet te komen aan de meer vierende stijl van samenkomen van de niet-westerse kerken. Het programma bood veel ruimte voor ontmoeting in kleinere kring, voor het delen van ervaringen en inzichten. Behalve plenaire samenkomsten, tientallen workshops (*synaxeis*) met casestudy's en een veelheid aan zendingsthema's waren er tal van momenten van spiritualiteit in vieringen en *healing*-diensten vanuit een rijke diversiteit aan tradities. Zo was er een sfeervolle kapel ingericht waar deelnemers de hele dag terecht konden voor meditatie en

gebed. Kortom, het karakter van de conferentie had soms meer weg van een multicultureel festival dan van een oecumenische samenkomst-oude-stijl.

### Historisch karakter

Om ten minste vier redenen kan de dertiende wereldzendingconferentie nu al een unieke gebeurtenis genoemd worden.

1 Pikant gegeven was dat een wereldzendingconferentie voor het eerst plaatsvond in een overwegend orthodox land. Gastvrouw was de oppermachtige Grieks-orthodoxe Kerk. Het was best spannend: een week lang met 'zending' bezig zijn in een context waar evangelisatie door de kerkelijke hiërarchie steevast wordt gezien als proselitisme en zieltjes winnen. In de welkomsttoespraak stak aartsbisschop Christodoulos zijn nek uit. Hij verklaarde dat de uitnodiging om in Athene bijeen te komen de nieuwe openheid van zijn kerk weerspiegelt. Hij signaleerde dat er veel is veranderd, ook bij de Wereldraad. De aartsbisschop zag een nederiger houding dan in het verleden, die hem wel aansprak: van een messiaans activisme naar een gebed tot God om te genezen. Dat past wel in de orthodoxe zendingstheologie met haar nadruk op zending als Gods initiatief. Dat niet alle orthodoxen hun geestelijk leider hierin volgden, bewezen de dagelijkse protesten aan de poort van het conferentieoord. Van tijd tot tijd klonken luide verwensingen en beschuldigingen van ketterij over het hek.

De protesten konden niet verhinderen dat uitgerekend in Athene een begin werd gemaakt, hoe pril ook, met een dialoog tussen de eeuwenoude orthodoxie en piepjonge pinksterkerken.

2 Nooit eerder heeft een conferentie vertegenwoordigers van zo veel verschillende kerken, confessionele tradities en culturen samengebracht als Athene 2005. Opmerkelijk was de sensitiviteit voor tot dusver genegeerde of onbekende leden van de wereldwijde familie van kerken. Behalve de lidkerken van de Wereldraad van Kerken namen deze keer ook kerken die geen lid zijn van deze organisatie, zoals de Rooms-Katholieke Kerk, evangelische en pinksterkerken, voor de eerste keer met flinke delegaties deel aan de activiteiten (44 officieel aangewezen rooms-katholieken, ongeveer veertig 'pentecostals' en een veelvoud van 'evangelicals'). Bovendien waren zij inhoudelijk betrokken bij de voorbereiding van de conferentie, en dat was te merken. Was de pinksterbeweging tijdens de vorige conferentie, in Brazilië, vrijwel afwezig, nu was de wind van het pentecostalisme gedurig voelbaar. De Ghanese pinkstertheoloog Opoku Odinyah gaf aan welke bijdrage hij voor de pinksterkerken ziet binnen de oecumenische beweging: 'Het pentecostalisme brengt *spirit* terug aan het christen-

dom.' In de woorden van de Engelse theologe Kirsteen Kim: 'Het wijst de weg naar een nieuw en diep bewustzijn van een kracht die boven onszelf uitgaat.' Er valt wederzijds nog heel wat puin aan vooroordelen te ruimen. Maar zeker is dat in Athene de ontmoeting met de pinksterkerken voor de komende jaren op de agenda is gezet.

3 Voor het eerst leek de Wereldraad ernst te maken met de omslag van het Noorden naar het Zuiden die zich onomkeerbaar aan Genève opdringt. 'De Europese manier van geloven is niet langer norm', zei de Keniaan dr. Sam Kobia, algemeen secretaris van de Wereldraad, aan het begin van de conferentie. 'De verschuiving van het christendom naar het Zuiden dwingt de kerken tot nieuwe visies op zending en evangelisatie. Staan wij open voor zending vanuit onverwachte hoek? Zullen wij luisteren naar broeders en zusters die de Geest hebben ontvangen, maar nooit zijn bekeerd door Europese en Amerikaanse zendingen?' Die erkenning is terug te vinden in de *Brief uit Athene*. 'Terwijl de machtscentra zich meestal nog op het noordelijk halfrond bevinden, kennen juist de kerken van het Zuiden en het Oosten een grote groei in aantal en betekenis, die wij mogen zien als resultaat van betrouwbare christelijke zending en missionair getuigenis. Het missionaire karakter van de kerk is nu diverser en kleurrijker dan ooit, en zo zien wij de christelijke gemeenschappen blijvend op zoek om elk voor zich een eigen antwoord op de boodschap van het evangelie te geven.'

4 De keuze voor het thema *healing* is vooral te danken aan de aan betekenis winnende kerken van het Zuiden. Niet alleen voor de pinksterkerken, maar ook voor andere meer traditionele kerken van Afrika, Latijns-Amerika en Azië vormt de dienst van genezing vaak een gewoon onderdeel van de kerkelijke praktijk. Zij ook lijden het meest aan de tragedie van AIDS, aan het ontbreken van gezondheidszorg en aan gewapende conflicten. Maar ook de kerken van het Noorden, die de Wereldraad vanaf het begin hebben gedomineerd, erkennen meer en meer de gebrokenheid en ziekten van de eigen samenlevingen. De hunkering naar heelheid en verzoening valt te proeven op zes continenten. Hoe men er ook over denken mag, niet langer staat de terminologie van de 'bevrijding' voorop in de missiologie. Het evangelie wordt nu vooral beleefd als een kracht tot heelmaking en verzoening.

### Home groups

Het hart van de conferentie klopte niet in de plenaire vergaderingen en de talloze workshops, waar een veelheid van thema's aan de orde kwam en de programma's van de Wereldraad werden gepresenteerd. Hoogtepunten werden beleefd in de kleine zogeheten *home groups*,

met tien à twaalf deelnemers die aan het begin en het einde van de dag samenkwamen. Deze vormden voor de meeste deelnemers een belangrijke bron van inspiratie en hoop. De keuze van de *lectio divina* voor de bijbelstudie was een goede greep van de organisatie. Deze methode disciplineert een meditatief horen naar het Woord, een open luisterhouding naar elkaar met opschorting van meningen en oordelen. De multicultureel samengestelde groepen vormden een boeiende microkosmos van de wereldkerk. Er vonden bijzondere ontmoetingen plaats, waar men elkaar soms intens leerde kennen en waar-deren.

De bijbelstudies waren goed gekozen: de eerste twee over Ezechiël 37 (de dorre beenderen in de vallei die door de Geest tot leven worden gewekt) en Efeziërs 2 (de muur die scheiding maakt tussen rassen en culturen, en die in Christus is weggenomen). Wat mij persoonlijk in beide teksten trof, is dat het tweemaal uitgerekend over Israël gaat: over Gods mysterieuze weg met dit volk, alsook over het feit dat christenen niet meer dan in tweede instantie deel hebben gekregen aan de beloften die voor Israël gelden. Je beseft ineens: vrijwel alle volken zijn in Athene vertegenwoordigd; alleen het lijfelijke Israël ontbreekt. Wel keert de naam Israël herhaaldelijk terug in de liturgie, alsook in politieke zin vanwege de bezetting van Palestijns gebied. Uiterst pijnlijk vond ik dat het begrip *sjaloom* bij amendement uit de *Brief uit Athene* werd geschrapt, vanwege de 'zionistische connotaties' die dat bijbelse kernwoord opriep bij een aantal deelnemers.

Intussen stond daar dat olijfhouten kruis, gesneden uit hout van de bomen die waren gekapt voor de bouw van de muur tussen Joden en Palestijnen, vanuit het 'heilige land' in processie aangedragen, plechtig opgericht op het conferentiestrond. Het christelijke kruis: voor velen een dierbaar, maar tegelijkertijd sterk omstreden symbool.

De ongerijmdheden leken weinig gedelegeerden op te vallen. Mij brachten ze in verwarring. Ik moest denken aan de woorden van de theoloog Miskotte: nooit zal de oecumene af zijn, zolang het eigenlijke schisma, dat tussen kerk en synagoge, niet is ongedaan gemaakt. Het besef van deze fundamentele gebrokenheid snijdt elk oecumenisch triumfalisme bij de wortel af en werpt je in verlegenheid terug op het gebed in het thema van de conferentie.

### Heelheid en heil

In de grote en kleine samenkomsten kwamen allerlei aspecten van *healing* aan de orde. In de workshops vond de presentatie plaats van diverse oecumenische HIV/AIDS-initiatieven in Afrika. Er was veel aandacht voor de ervaringen en inzichten van de kerken van het Zuiden met betrekking tot genezing en ziekte, waarbij vragen omtrent de in-

vloed van de geestenwereld tegengestelde reacties opriepen. Sommige westerse deelnemers leerden voor het eerst vragen te stellen bij het gereduceerde wereldbeeld van de Verlichting, dat er traditioneel van uitgaat dat je genezing bedrijft in het ziekenhuis en religie in de kerk. Authentieke getuigenissen brachten de deelnemers ertoe de realiteit van genezingswonderen te erkennen, zeker in gebieden waar mensen geen toegang hebben tot de gezondheidszorg.

In de plenaire bijeenkomst benadrukte de Keniaan Samuel Kabue, zelf blind geboren en coördinator van een oecumenisch netwerk ten behoeve van invaliden (EDAN), dat *healing* voor hem te maken heeft met het verwijderen van sociale barrières. Als gebed om 'genezing' niets oplevert, wordt het slachtoffer verweten onvoldoende geloof te hebben. De genezingswonderen van Jezus destijds – maar ook die welke Hij vandaag door zijn Geest doet – betekenen vooral dat Hij mensen hun plaats teruggeeft in de samenleving waaruit zij eerder als onrein waren buitengesloten. 'Willen de kerken de dienst van genezing serieus nemen, dan zullen zij mensen die gehandicapt zijn, moeten opnemen en aanvaarden als volwaardige leden van de gemeenschap. Zonder hen kan de kerk geen volledige gemeenschap zijn.'

De Belgische therapeut Bernard Ugeux ging in op de fragiliteit van westerse samenlevingen, zowel onder gemarginaliseerde migranten en perspectiefloze jongeren als onder geprivilegieerden en rijken. De menselijke factor wordt opgeofferd aan de economische vooruitgang. Toch valt er een nieuwe interesse te zien voor een therapeutische benadering en is er in Europa sprake van een zoektocht naar spiritualiteit. Voor de zending van de kerk komt het erop aan gemeenschappen van liefde, gerechtigheid en gebed te vormen, plekken waar het anders-zijn wordt geaccepteerd en waar wij leren naar de ander te luisteren.

De 28-jarige Boliviaanse Gracia Violeta Ross getuigde dat zij door diepten heen de betekenis van haar eerste naam Gracia (genade) is gaan verstaan. Als een met het HIV-virus besmet persoon heeft zij integrale *healing* ontvangen, hoewel zij nog steeds moet leven met het virus. Voor haarzelf en voor velen uit haar omgeving bewees het evangelie zich als een bron van heelmaking. Heel praktisch werd zo zichtbaar dat in tal van vormen van gebrokenheid en onrecht kerken als *healing communities* fungeren, waar mensen in Christus worden opgericht en nieuwe hoop ontvangen, tot zegen van hun omgeving.

In de verwarring van accenten en perspectieven met betrekking tot het moeilijk te definiëren begrip *healing* leek op belangrijke punten een zekere consensus te bestaan: het is goed dat er meer ruimte komt voor de lichamelijke kanten van het heil; *healing* en gemeenschap be-



horen bij elkaar; fysieke gezondheid en geestelijk en sociaal welzijn kunnen niet van elkaar worden losgemaakt. Uiteindelijk gaat het om de herstelde relaties met God, met de medemens, met jezelf. Om die reden zullen kerk en zending steeds gericht zijn op het heil, de heilwording van de wereld.

### Verzoening

Het tweede kernwoord van de conferentie was 'verzoening'. Dit begrip was niet altijd duidelijk onderscheiden van *healing*, en leek er soms wel een synoniem van. Toch kreeg het als relatiebegrip eigen accenten. Opvallend genoeg heeft de term 'verzoening', in vergelijking met de aandacht voor gerechtigheid en bevrijding, in de recente discussie over zending slechts een marginale rol gespeeld. Tegen de achtergrond van de sterke toename van geweld en terrorisme, de dreigende botsing der beschavingen, de verscheurende conflicten in de wereldsamenleving en de economische mondialisering die de tegenstellingen tussen arm en rijk vergroot, kwam het op de agenda. Tal van aspecten kwamen in de workshops aan de orde: de rol van de kerk in verzoeningsprocessen zoals in Zuid-Afrika en Rwanda (*healing of memories*), *healing* van de aarde als verzoening vanuit een benadering van inheemse volken en verzoening tussen mensen in processen van eenwording in Korea en Duitsland. Maar ook verzoening als opheffing van de vervreemding en herstel van de breuk tussen God en mens.

De presentatie van lopende wereldraadprogramma's als de *Decade to Overcome Violence* en het *Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel* had iets van een *déjà vu*.

Terecht was er ook aandacht voor de ecologische vragen. Indringend was de oproep van Pepine Josua, docent theologie uit Kiribati (Pacifiek). Terwijl de supermachten slechts gericht zijn op de strijd tegen het terrorisme, worden de eilanden in de Stille Oceaan onmiddellijk in hun bestaan bedreigd door de klimaatveranderingen en de stijgende waterspiegel. Kerken moeten zich inzetten voor deze vergeten eilanden als kwetsbaar deel van de schepping.

Indruk maakte de toespraak van Robert Schreiter, een rooms-katholieke missioloog, die veel publiceerde over zending als werk van verzoening.<sup>3</sup> Schreiter, die ook aan de basis betrokken is bij verzoeningsprocessen, zei dat de taal omtrent verzoening vaak onhelder is en soms wordt gemanipuleerd om oneigenlijke doelen te dienen. Maar verzoening legt het hart van het evangelie bloot, en is zo heel bruikbaar als paradigma voor de zending van de kerk. De sociale dimensie van verzoening heeft drie aspecten: het vertellen van de waarheid, strijd voor gerechtigheid in al zijn dimensies en werken in de richting

van vergeving. Kerken moeten het aandurven veilige, gastvrije ruimten te creëren waar de waarheid kan worden gezegd en gehoord. Maar het moeilijkst is het werken aan vergeving, omdat er zowel van de kant van de dader als van die van het slachtoffer heel wat moet gebeuren. Kerken kunnen deze processen alleen begeleiden door 'gemeenschappen van herinnering en hoop' te worden, door terug te vallen op wat God in Christus heeft gedaan en zich te richten op zijn beloften. Verzoening komt van God en behoort aan God. Wij mogen deelnemen aan iets wat groter is dan onszelf; het werk van de drieënige God, die heil en heilmaking brengt aan zijn wereld.<sup>4</sup>

### Getuige zijn van Jezus Christus

Het programma bood volgens sommigen weinig ruimte voor bezinning op evangelisatie als kerntaak van zending.<sup>5</sup> Inderdaad zou *evangelisation* (als expliciete uitnodiging en oproep tot geloof en bekering) in relatie tot *mission* (als breed 'holistisch' concept) explicieter kunnen zijn gedefinieerd. Hoewel, bij nader inzien heeft Athene 2005 misschien wel een nieuwe richting gegeven aan het traditionele, westers bepaalde debat tussen *ecumenicals* en *evangelicals*, waarbij evangelisatie nogal eens werd beperkt tot verbale verkondiging, en tegenover sociale actie is geplaatst. In getuigenissen van genezing en verzoening in de meest uiteenlopende contexten kwam het 'getuige zijn van Jezus Christus' (*witness to Christ*) in tal van articulaties vaak indrukwekkend naar voren. Hoe concreter deze getuigenissen naar voren werden gebracht, des te meer werden tegenstellingen van confessie en traditie overstegen ten gunste van de herontdekking van de verzoenende en heilmakende kracht van het evangelie in het dagelijkse (over)leven van mensen en gemeenschappen.

De conferentie concentreerde zich op de bezinning tussen kerken en christenen onderling op hun gemeenschappelijke zending. De grote nadruk op de oecumenische ontmoeting maakte dat de interreligieuze ontmoeting en de brandende vragen met betrekking tot de verhouding van christendom en islam niet de aandacht konden krijgen die deze cruciale thema's verdienen. Een uitzondering was de drukbezochte workshop 'Religieuze pluraliteit en christelijk zelfverstaan'. Hoe moet het getuigenis van Christus klinken in een tijd van toenemende spanningen en conflicten? Zijn die niet vaak het gevolg van het feit dat mensen van diverse wereldgodsdiensten met elkaar in botsing komen, zoals nu ook in het Westen met de islam? Ook in de eenentwintigste eeuw blijft de vraag: hoe verhoudt zich de verkondiging van de ene Naam tot de aanwezigheid van de Ene in de wereldreligies en levensbeschouwingen van vandaag? De meeste deelnemers gaven aan vooralsnog te willen blijven staan in het onoplos-

bare en creatieve spanningsveld van de consensus van San Antonio (1989): 'Wij kunnen niet anders dan wijzen op Jezus Christus als de enige weg tot het heil; tegelijkertijd zijn wij niet aangewezen om grenzen te stellen aan de heil brengende macht van God.'

### Een eerste evaluatie

Het is niet gemakkelijk aan te geven wat de blijvende resultaten van Athene 2005 zullen zijn. Er kwam verwarrend veel aan de orde, en de thema's liepen nogal eens door elkaar. Jammer was dat het voorbereidende materiaal nauwelijks meedeed. Ook tijdgebrek maakte dat het inhoudelijke gesprek tekortkwam. Tegelijkertijd zal de postmoderne desinteresse in een stevig theologisch debat een rol gespeeld hebben. Of de inhoudelijke discussie om kerkpolitieke redenen vanuit Genève uit de weg werd gegaan, is niet te bewijzen.

Een eenduidige boodschap sprong er niet uit. Door de deelnemers is de zendingsconferentie algemeen als inspirerend, zelfs als een *healing experience* beleefd. Vooralsnog hangt veel af van de invulling die ieder van de 650 deelnemers aan de conferentie in de eigen context geeft aan de Athene-ervaring. Een aantal voorzichtige gevolgtrekkingen met betrekking tot de mogelijke uitwerking van het thema kan echter worden getrokken.

#### 1 Zending: een oecumenische taak

Zending kan niet langer worden geassocieerd met westerse opdringelijkheid. De bijdragen vanuit het Zuiden (niet-westers pentecostalisme) en ook uit het Oosten (orthodoxie) dwingen ons onze opvattingen van zending en missie tegen het licht te houden. De levende missionaire praktijk aan de basis van de meest uiteenlopende kerken wereldwijd biedt nieuwe inspiratie en elan. Meteen na de conferentie gaven de Britse en Ierse delegaties een brief uit waarin zij oproepen het *momentum* vast te houden. De 'oecumenische herontdekking van de centrale christelijke roeping het goede nieuws van Jezus Christus te verkondigen' vereist een concentratie op *holistic evangelism*, waarin alle dimensies van het menselijke leven zijn geïntegreerd.<sup>6</sup> Dit appèl verdient onze steun en geldt allereerst de zending in de eigen context, alsook onverminderde deelname aan de zending wereldwijd. De realiteit van groeiende en levende kerken elders in de wereld bevoedt ons om ook hier weer te rekenen met een ommekeer tot groei en een nieuwe ervaring van de bevrijdende kracht van het evangelie.<sup>7</sup>

De conferentie van Athene herinnert de oecumenische beweging eraan dat eenheid moet worden verstaan als *unity in mission*. Kerken beginnen hun missionaire roeping terug te vinden als hun eerste ver-

antwoordelijkheid. Deze roeping kan alleen worden uitgevoerd in gezamenlijkheid en in openheid voor nieuwe bondgenootschappen. Vraag: wat betekenen de inspiratie en inzichten van Athene voor de oecumenische beweging in Nederland in relatie tot de missionaire vernieuwing, die zich ook in eigen land begint af te tekenen?

#### 2 Aandacht voor de Heilige Geest

Fascinerend was het orthodoxen en pinksterchristenen met elkaar in gesprek te zien over de cruciale rol van de Geest als initiator en krachtbron van de zending. De pneumatologische accenten van beide traditiestromen zorgen, ook in hun onderlinge dialoog, voor een nieuw missiologisch klimaat in de Wereldraad.<sup>8</sup> Hoezeer beide tradities ook van elkaar verschillen en elkaar in de praktijk vaak uitsluiten, er is sprake van verrassende convergenties. Op geheel verschillende wijzen herinneren zij ons eraan dat de Geest de zending en zijn organisatie vaak ver vooruit is, dat die vrij in de schepping aanwezig is en in menselijke zwakheid *empowerment* geeft in een scala van charismata. Een van de lessen is: wie zich op de Geest oriënteert, kan onmogelijk volstaan met een versmalling van perspectief in een eenzijdige gerichtheid op het ombouwen van structuren en perfectie van kerkelijk management.

#### 3 Eigentijdse dienst van genezing

Athene 2005 kan de kerken in ons land, in een samenleving die danig van slag is en waarin de hunkering naar heelheid te tasten is, behulpzaam zijn om op eigentijdse wijze gestalte te geven aan de diensten van genezing en van verzoening. Hoe kan, nu *mission* nadrukkelijk op de kerkelijke agenda staat, de verkondiging van het evangelie een plek krijgen binnen lokale gemeenten en parochies die gastvrijheid bieden als heelmakende gemeenschappen?

Wat betekent de dienst van de verzoening in zijn verticale en horizontale aspecten in de processen van vervreemding waaronder velen lijden? Kan het op de conflictlijnen van onze samenleving komen tot een authentiek getuige-zijn van Jezus Christus, waarbij de spannende ontmoeting met moslims niet uit de weg wordt gegaan?

Dergelijke vragen laten zich alleen beantwoorden in contact met de in betekenis toenemende migrantenkerken. In hun veelkleurigheid vertegenwoordigen zij de wereldkerk onder ons. In de worsteling om een plekje te vinden in een vreemdelingsvijandige omgeving vormen zij her en der *healing communities*. Hun gaven en ervaringen mogen niet langer worden genegeerd, en zij verdienen onze solidariteit.

De uitdaging is de sociaal-politieke aspecten van *healing ministry* van

de traditionele Wereldraad in zijn inzet voor gerechtigheid en milieu te verbinden met de inbreng van de charismatische kerken van het Zuiden, met hun inzichten op het gebied van geestesgaven en genezing. Grote vraag is of westerse kerken van de Verlichting en de rede en de kerken van het zuidelijk halfrond, met hun premoderne tradities en een directere en intuïtievare omgang met God en de bijbel, erin zullen slagen tot een inhoudelijke ontmoeting te komen. Zeker is dat wij door hen worden bevraagd op de vooronderstellingen van de Verlichting met haar gereduceerde wereldbeeld.

#### 4 Onverminderd commitment

De nieuwe nadruk op spiritualiteit mag niet leiden tot een terugval in de innerlijkheid van een individualistische vroomheid. De dienst der genezing vraagt om een concreet engagement, ook in maatschappelijke en politieke inzet. Eén voorbeeld: in 2010 zullen honderd miljoen mensen lijden aan AIDS. Van de veertienduizend mensen die dagelijks geïnfecteerd worden, leeft vijftientig procent in de landen van het zuidelijk halfrond. Wat dat voor de kerken van Afrika en Azië betekent, is nauwelijks voor te stellen. Het vraagt van ons ondubbelzinnige deelname aan de strijd tegen deze verschrikkelijke ziekte, waaronder talloze armen en hun samenlevingen lijden. Zending, ook in termen van heelmaking en verzoening, zal altijd verbonden zijn met de hartstocht voor recht en gerechtigheid.

#### Noten

- 1 De Nederlandse deelnemers waren Janneke Doornebal en Wout van Laar (NZR), voorlichter Ronald Bolwijn, Rommie Nauta, Gerrit Noort, Evert Overeem, Marianne Paas (PKN), June Beckx (SKIN) en Gerard van 't Spijker (Wereld en Zending). Nederlandse aanwezigen die buitenlandse organisaties vertegenwoordigden, waren: Nynke Dijkstra (Europese Evangelische Alliantie), Frans Dokman (IAMS én rooms-katholieke kerkprovincie Nederland), Nettie van der Harst (Leger des Heils Europa) en Sybolt van der Meer (Habitat for Humanity).
- 2 Aldus een van de waarnemers. In Canberra (1991) vond de zevende Assemblee van de Wereldraad plaats met als thema: 'Come, Holy Spirit, renew the whole creation'.
- 3 Zie ook het artikel 'Verzoening en genezing: een paradigma voor zending?' in *Wereld en Zending* 2004/3, 4-16. Opmerkelijk is dat de meest doorwrochte theologische bijdragen in de plenaire vergadering kwamen van orthodoxe en rooms-katholieke deelnemers. Juist zij riepen herkenning op bij *evangelicals*.
- 4 In *Mission als Dienst der Versöhnung, Jahresbericht 2004* ziet Evangelisches Misionswerk in Deutschland (EMW) een grote convergentie met

de wijze waarop verzoening werd gezien tijdens een van de studiegroepen van het *evangelical* Forum voor wereldevangelisatie in Pattaya (2004). In het document *Verzoening als zending van God: geloofwaardig getuigenis in een wereld van verwoestende conflicten* wordt gesproken over zending als deelname aan *God's holistic reconciliation*.

- 5 Deze kritiek kwam, zoals te verwachten viel, vooral van *evangelicals*, maar werd op ingetogen en gedifferentieerde wijze naar voren gebracht, onder meer door George Vandervelde van de World Evangelical Association (WEA). Onder invloed van de kerken van het Zuiden gaat men in brede kring steeds meer uit van het concept *integral mission*, waarbij woordverkondiging en diaconaat, evangelisatie en dialoog niet langer los van elkaar kunnen worden gezien. Niet eerder overigens wekte het label *evangelical* zo veel misverstand als in Athene. Veel afgevaardigden van lidkerken van de Wereldraad nemen ook deel aan evangelische netwerken. Een groot deel van de deelnemers uit het Zuiden voelt zich thuis bij een als *evangelical* getypeerde vroomheid, zonder zich daarmee te willen afzetten tegen een 'oecumenische' houding. Daarbij komt nog dat protestanten in Latijns-Amerika zich in het algemeen *evangélicos* noemen.
- 6 *Christian Today*, mei 2005, website.
- 7 Sommige Europeanen meenden dat de conferentie onvoldoende gericht was op ons werelddeel. Juist bij een samenzijn in Athene had de roep 'Kom over en help ons' opnieuw luid moeten klinken vanaf de Griekse kust. De Europese Raad van Kerken (CEC) en de Wereldraad beraden zich op een follow-up voor ons werelddeel. Misschien dat een *Brief van de Europese kerken* kan uitgaan naar de kerken van het Zuiden, naar analogie van de roep uit Macedonië aan de apostel Paulus. Hoe dan ook, zending keert op allerlei wijze terug naar Europa en dat vraagt om een adequaat en creatief antwoord van onze kerken en missionaire organisaties.
- 8 Jaques Matthey, directeur van het Mission Team van de Wereldraad, constateert in een eerste evaluatie een verschuiving van een eenzijdig christocentrische missiologie, met een sterk accent op de ethiek, naar een meer trinitarische missiologie, met een christologisch bepaalde pneumatologie. Ook ziet hij nieuwe aandacht voor de *missio ecclesiae* in een evenwichtiger relatie tot de *missio Dei*.

⇒ **Wout van Laar** (1948) studeerde theologie in Utrecht, was predikant van de hervormde gemeente te Noordeloos, was secretaris binnenland van de Gereformeerde Zendingsbond, werkte als missionair predikant in Chili, en is thans directeur van de Nederlandse Zendingsraad. Hij is secretaris van de Beraadsgroep Missionaire Presentie van de Raad van Kerken in Nederland.

# Heling en verzoening in Athene

Een reactie

June Beckx

---

Athene heeft op mij een overweldigende indruk gemaakt. Boven alles was er die boodschap van hoop. Terugkomend in de realiteit ontdekte ik dat het toch allemaal minder rooskleurig is. In deze reactie zal ik daarom de worstelingen weergeven waarmee ik in de kring van migrantenkerken geconfronteerd word. Hoewel ik schrijf als coördinator van migrantenkerken in Nederland, ontkom ik er niet aan vaak vanuit mijn eigen traditie te redeneren, waardoor mijn reactie nogal individueel gekleurd kan zijn.

Schrijvend over zending als oecumenische taak zegt Van Laar dat kerken hun missionaire roeping dienen terug te vinden, gezamenlijk en in openheid voor nieuwe bondgenootschappen. Hij stelt dan de vraag wat Athene betekent voor de oecumenische beweging in Nederland in relatie tot de missionaire vernieuwing, die zich ook in eigen land begint af te tekenen. Verder vraagt hij hoe, nu *mission* nadrukkelijk op de kerkelijke agenda staat, de verkondiging van het evangelie een plek kan krijgen binnen lokale gemeenten en parochies die gastvrijheid bieden als heelmakende gemeenschappen. Wat betekent de dienst van de verzoening in zijn verticale, horizontale en kosmische aspecten in de processen van vervreemding waaronder velen lijden. En: kan het op de conflictlijnen van onze samenleving komen tot een authentiek getuige zijn van Jezus Christus, waarbij de spannende ontmoeting met moslims niet uit de weg wordt gegaan? Ten slotte wordt geconstateerd dat dergelijke vragen zich alleen laten beantwoorden in nauw contact met de in betekenis toenemende migrantenkerken.

Ik denk dat het een te romantische kijk is. Ik krijg tenminste de indruk dat de migrantenkerken te romantisch in beeld worden gebracht. In werkelijkheid ervaar ik deze kerken als een wereld van uiteenlopende visies, onderlinge spanning; de meningen over anderen zijn er veel minder mild dan die van menige oecumenische Nederlandse christen die ik ken.

Dit betreft onder meer de erkenning dat het zwaartepunt van de wereldkerk is verlegd naar het Zuiden. Hoe gaat het Noorden hiermee

om? Blijft het bij erkenning, of laat men de missie vanuit het Zuiden het christendom in het Noorden beïnvloeden of zelfs bepalen? En wat is de missie vanuit het Zuiden? Laten we het maar zo, of gaan we er dieper op in? Dan kunnen de grote cultuurverschillen het wel eens veel moeilijker maken voor deze contacten dan ons zo mooi wordt voorgesteld.

In het bijzonder wil ik reageren op twee onderwerpen: het thema *healing* en de controverse omtrent missie en evangelisatie.

## Healing

Ook na Athene, en ook na het lezen van de beschouwing van Van Laar, blijf ik nog steeds in grote verwarring over het thema, in het bijzonder over wat verstaan wordt onder *healing*. Bedoelen we het holistische concept van het welbevinden van de mens in zowel geestelijk en lichamelijk als spiritueel en sociaal opzicht? Bij vele migrantenkerken is de kerk vanzelfsprekend een *healing community*. Bij hen geldt: *healing is part of the Christian program*. Ik begrijp dan ook niet dat *healing* zoals het nu op de agenda staat, een nieuw fenomeen is in het christendom, en dat *healing* en verzoening misschien wel de nieuwe paradigma's voor zending en kerk zouden zijn. Hoe was het in het westerse christelijke denken daarvoor dan? Een kerk zonder helende werking op haar gemeenteleden?

Of bedoelen we met *healing* gebedsgenezing in de zin van Osborn of Jomanda? Iets wat voor vele *mainline churches* iets griezeligs is? 'Griezelig' en Jezus Christus zijn nauwelijks te verenigen. In Indonesië leerde ik dat zoiets hoorde bij pinkstergemeenten, en daarom werden en worden daar de pentecostale bewegingen – en nog meer de charismatische – als bedreiging ervaren. Men was en is echt verslagen wanneer een kind, familielid of vriend zich had aangesloten bij deze bewegingen. Bij de Indonesische *mainline* christenen hier in Nederland heerst hetzelfde gevoel. In Indonesië, waar de opkomst van deze bewegingen steeds verder groeit – men spreekt van een *Indonesian Revival* – vormt ze zowel voor moslims als voor *mainline* christenen een bedreiging. Voor de moslims omdat men bang is voor 'christianisatie', voor de christenen omdat men bang is de laatste goede banden met de moslims door deze groepen te verliezen.

Maar ook in gesprekken met de pentecostale migrantenkerken hier in Nederland is mij niet duidelijker geworden wat verstaan wordt onder *healing* als gebedsgenezing. Een bij Nederlandse christenen bekende Ghanese pastor die bekendstaat om zijn *healing services*, is niet populair onder andere Ghanese pinkstervoorgangers, omdat hij bij gebedsgenezing de oude culturele Afrikaanse gebruiken zou mee-

nemen. Dit wordt als 'demonisch' gekwalificeerd! Men verzucht dan ook dat het boek van Gerrie ter Haar waarin deze voorganger wordt beschreven, een veel te eenzijdig beeld geeft van de Afrikaanse pinkstergemeenten in Nederland.<sup>9</sup>

Over het bestrijden of het theologisch doordenken van de geestenwereld of het demonische denkt men mijns inziens ook sterk verschillend. Dit is eveneens het geval bij de *mainline* migrantenkerken.

Ook de verschillende opvattingen omtrent de 'bijbelgetrouwe' of 'verlichte' interpretatie van de bijbel zullen niet gemakkelijk te overbruggen zijn. Het geloof dat hier en nu mensen geroepen zijn om, net als Jezus, genezingswonderen te verrichten, staat tegenover de interpretatie van een man als de blinde Samuel Kabue, die met genezing het verwijderen van sociale barrières bedoelt en zelfs waarschuwt voor het gevaar dat mensen die uit een gebedsgenezingscampagne niet genezen tevoorschijn komen, alleen nog meer paria's worden. Juist deze laatste waarschuwing ervaar ik als bevrijdend. Het 'gereduceerde wereldbeeld van de Verlichting' en de constatering dat 'bevrijding' geen kernwoord meer is in de missiologie, begrijp ik daarom niet. Ik zou daar graag meer over willen leren.

Dat brengt mij op de grote vraag of de westerse kerken van de Verlichting en de rede en de kerken van het zuidelijk halfrond, met hun premoderne tradities en een directere en intuïtievare omgang met God en de bijbel, erin zullen slagen te komen tot een inhoudelijke ontmoeting. Dat is 'een grote uitdaging', maar zelfs dat is te rechtlijnig gesteld. Ook gereformeerde of presbyteriaanse migrantenkerken (bijvoorbeeld de Indonesische), die niet of in mindere mate verlicht zijn, en ook meer intuïtief omgaan met God en bijbel, staan zeer wantrouwig tegenover de bijbelgetrouwe christenen. En, denk ik, dat is wederkerig het geval, maar daarover heb ik minder gehoord. Dus hier is weer die worsteling die het er allemaal niet rooskleuriger op maakt.

### **De controverse rond *mission* en *evangelism***

Onder het kopje 'getuige zijn van Jezus Christus' noemt Van Laar het debat tussen *ecumenicals* en *evangelicals*, en zegt hij dat naarmate de getuigenissen concreter zijn, meer tegenstellingen van confessie en traditie worden overstegen. Opnieuw vind ik dit te veel geromantiseerd. Het debat kan wel eens veel rauwer worden.

Bij het begrip 'missie' zoals dat verstaan wordt – als sociale betrokkenheid met de armen en de hongerigen enerzijds en het verkondigen van het goede nieuws rondom bekering en persoonlijk heil anderzijds – staan kerken – liever gezegd: missionarissen – lijnrecht tegenover elkaar. Dit komt vooral naar voren in de wereldwijde dis-

cussie rondom armoede, mondialisering en neoliberalisme. In sommige situaties kan dan de vraag worden gesteld of de religie politiek gestuurd wordt, danwel of de politiek bepaald wordt door de religie. Dan moet je als kerk toch keuzen maken? Ik denk daarbij aan de Raad van Kerken en zijn standpunt met betrekking tot de oorlog in Irak. Ook dit werkt weer door in het interne politiek-religieuze debat. *Ecumenicals* staan daarin tegenover *evangelicals*, liberalen tegenover fundamentalisten. Of mag je het zo rechtlijnig niet stellen? Maar zo praat en denkt men wel over elkaar. Zo is het binnen moslimkringen, zo is het binnen kerkelijke kringen. En zo ook binnen de kring van de migrantenkerken. Interreligieuze ontmoeting lijkt nu minder aan de orde, intrareligieuze ontmoeting (tussen de verschillende stromingen binnen de religies zelf) daarentegen is des te belangrijker. Maar zoiets is misschien nog een stap te ver. Interreligieuze ontmoeting tussen liberalen, ach daar komen we wel uit! Intrareligieus ... veel moslims moeten er niet aan denken. Hopelijk is het bij christenen wat minder scherp.

### **Noten**

- 1 Gerrie ter Haar, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff: Cardiff Academic Press, 1998.

⇒ **June Beckx** is coördinator van de vereniging van migrantenkerken Samen Kerk in Nederland (SKIN).

# 'Christenen onder elkaar ...'

## Een reactie

Frans Dokman

---

In het volgende deel ik iets van mijn ervaringen van de wereldzendingconferentie in Athene vanuit mijn achtergrond als directie-medewerker van het Nijmeegs Instituut voor Missiologie. Tevens ben ik algemeen secretaris van de International Association for Mission Studies (IAMS). Dit is een oecumenische vereniging van missie- en zendingswetenschappers met zevenhonderd leden wereldwijd. Vanuit die laatste hoedanigheid was ik uitgenodigd voor de conferentie.

Wat raakte mij bij de conferentie? Veel.

- Mij raakte het besef aanwezig te zijn bij een conferentie waarin Hendrik Kraemer ooit, in Tambaram, zo'n belangrijke rol vervulde met zijn publicatie *Christian Message in a Non-Christian World*.
- Het raakte me een conferentie bij te wonen van de Wereldraad van Kerken, waaraan Visser van 't Hooft zo'n input gaf.
- Als katholiek voelde ik vreugde dat de tijd rijp is voor een officiële afvaardiging van de katholieke kerk, vreugde om de open manier waarop de bisschoppen aan het gesprek deelnamen.
- Mij raakte de zichtbare weerspiegeling in de gezichten van de deelnemers van de groei van het wereldchristendom in het Zuiden.
- Ook maakten diepe indruk de levende ontmoeting tijdens workshops en bijbelstudies en het gevoel van verbondenheid tussen de deelnemers tijdens de vieringen.

Nu ik, verder in de tijd, wat meer afstand neem, zijn er punten die me tot nadenken stemmen.

De wereldzendingconferenties komen voort uit het verlangen naar een grotere samenwerking tussen de zendingsgenootschappen. Edinburgh 1910 was een eerste inspanning van de kerken van de reformatie om tot een gezamenlijke visie te komen op zendingsvraagstukken. Het begin van de oecumenische beweging.

Bijna honderd jaar later is die beweging multicultureel geworden. De diversiteit van denominaties die in 1910 al bestond, is vergroot door de inbreng vanuit alle continenten. Deze inbreng was duidelijk merkbaar tijdens de plenaire presentaties. Vanuit verschillende contexten

gaven zendingen uit het Zuiden uitdrukking aan hun ervaringen met heling, verzoening en verbinding met de Heilige Geest. Veel voorbeelden van werken met heling op zowel persoonlijk als maatschappelijk niveau passeerden de revue. De vertegenwoordigers van de verschillende kerken, met ieder hun eigen verstaan van heling, verzoening en openbaring van de Heilige Geest, kwamen aan het woord.

Er werd echter in mijn ogen onvoldoende gelegenheid geboden en genomen om tot een werkelijke dialoog te komen. Na de plenaire bijeenkomsten werd slechts korte tijd gegund voor een gedachtewisseling. Dat is nog begrijpelijk met een grote groep. Voor de bespreking van het eindrapport van de conferentie werd echter wel zeer weinig voorbereidingstijd gegeven, en opmerkingen van deelnemers konden onvoldoende worden verwerkt. Ook binnen workshops kwamen debatten in mijn ervaring niet tot leven. Mijn indruk groeide dat organisatoren en deelnemers bang waren voor een discussie – een verschijnsel dat me vanuit de IAMS bekend voorkomt.

Hoewel het Zuiden nog ondervertegenwoordigd is, begint IAMS naast oecumenisch ook multicultureler te worden. De diversiteit groeit, en daarmee nemen ook de verschillende gezichtspunten toe. Binnen de IAMS heerst vaak nog een cultuur van politieke correctheid, en bestaat er angst om wezenlijk met elkaar in discussie te gaan. De inzet van een discussie is niet de grote kerkelijke, theologische en contextuele verscheidenheid bij elkaar te brengen. Het gaat er wel om tot een levendige dialoog te komen, een inspirerende discussie waarin je herontdekt waar je voor staat. Juist de ingezette groei naar een multicultureel christendom biedt een goede reden om te laten horen wat je overtuigingen en standpunten zijn.

Op het punt van multicultureel christendom en de 'wijze van aanpak' wil ik ingaan door met u een observatie te delen van binnen de katholieke kerk.

### Toekomstverwachtingen

In 1974 sprak de Zwitserse missioloog Walbert Buhmann in zijn boek *Es kommt die dritte Kirche* de verwachting uit dat het aandeel van de christenen in de wereldbevolking in het jaar 2000 gehalveerd zou zijn tot zestien procent. Belangrijkste reden voor deze halvering was volgens Buhmann de bevolkingsexplosie in de oosterse, vooral niet-christelijke landen. In de jaren zeventig en tachtig had zijn boek grote invloed op de theologie en spiritualiteit van missionaire werkers in West-Europa.<sup>10</sup> Als aanhangers van het Tweede Vaticaanse Concilie waren zij ervan overtuigd dat het een kwestie van tijd zou zijn dat

vrouwen zouden worden toegelaten tot het priesterschap, en de hiërarchie in de katholieke kerk zou verminderen.

Anno 2005 weten we dat het wereldchristendom niet is afgenomen, maar juist iets is toegenomen. Dit is vooral te danken aan de sterke groei van het christendom in niet-westerse landen. De Amerikaanse godsdienstwetenschapper Philip Jenkins verwacht dat die groei onverminderd zal doorzetten.<sup>12</sup> Een groot deel van de landen met de grootste bevolkingsgroei in de komende decennia is overwegend christelijk of heeft grote christelijke minderheden.

Terwijl Europa in snel tempo verder seculariseert, verschuift het zwaartepunt van het christendom naar het Zuiden. Ook de katholieke kerk mag, met uitzondering van Europa, groei verwachten.

Binnen de katholieke kerk wordt op dit moment gesproken over een nieuwe contrareformatie. De eerste contrareformatie, u weet het, staat voor het herstel van de oude katholieke dogma's en de rooms-katholieke hiërarchie in geheel Zuid-Europa in de zestiende eeuw.

De huidige contrareformatie binnen de Rooms-Katholieke Kerk wordt gestimuleerd door de katholieke kerken in het Zuiden. Zij huldigen veelal traditionelere opvattingen over kerkelijke hiërarchie en moraal. Er is een numerieke meerderheid van het Zuiden in de katholieke kerk. Het is een kwestie van tijd dat die meerderheid en de conservatievere opvattingen zich binnen het Vaticaan zullen openbaren en vertaald zullen worden in beleid. De katholieke kerk verandert, echter niet in de richting die Europese missionaire werkers veelal voor ogen hadden, maar juist in een traditionelere richting. Wanneer het moment van een zwarte paus daar is, voert deze bijna zeker een sterk behoudend pontificaat.

Het debat tussen Noord en Zuid vindt binnen de katholieke kerk plaats. Een voorbeeld daarvan is een conferentie van katholieke missiologen, vorig jaar in Bolivia. Eén discussie ging over het celibaat. Afrikaanse missiologen waren veelal vóór het celibaat, en westerse missiologen begonnen kanttekeningen te plaatsen. In de discussie ging het bij tijd en wijle stevig toe. Iedereen bleef echter *on speaking terms*. Er was geen consensus, maar iedereen ervoer hoe belangrijk het was te communiceren over deze kwestie, juist wanneer een dergelijk gesprek moeilijk ligt. En: 'we zijn toch katholieken onder elkaar?'

### Angst voor discussie?

Binnen de Wereldraad van Kerken en de wereldzendingconferenties is de numerieke meerderheid van christenen ook zichtbaar, en is er

ook een beweging ingezet naar hervorming. Een voorbeeld, ook merkbaar in Athene, is dat christenen uit het Zuiden gemakkelijker omgaan met genezingen en geesten, waar de westerse christenen kritischer zijn. Een ander voorbeeld is het thema homoseksualiteit, dat bij de anglicanen de afstand tussen Noord en Zuid toonde. Ook dat heb ik tijdens de conferentie in de context van heling en verzoening niet horen noemen. Dat ligt blijkbaar te gevoelig. Er is, net als bij de IAMS, angst voor een discussie met mensen van een andere denominatie. Begrijpelijk, maar jammer, want het is juist kenmerkend voor missie en zending de spanning vol te houden tussen het toegewijd zijn aan het eigen geloof en het openstaan voor het geloof van anderen.

### Behoeftte aan openheid

Deze houding hebben we binnen missie en zending de komende decennia nodig. Philip Jenkins voorspelt namelijk een nieuwe zestiende eeuw vol godsdienststrijd, ook binnen het wereldchristendom. Het is dan te verwachten dat binnen de debatten coalities gaan ontstaan tussen conservatieven uit Noord en Zuid versus coalities van progressieven uit Noord en Zuid. Of allianties tussen missiologen van verschillende denominaties uit dezelfde cultuur. Verbindingen die uitstijgen boven culturen of denominaties kunnen een enorme dynamiek geven aan missie en zending en bijdragen aan de zoektocht naar antwoorden op gemeenschappelijke vragen.

Het is van belang dat wereldzendingconferenties ruimte blijven scheppen voor debatten en ontmoetingen tussen zendingswerkers, en de dialoog bevorderen tussen kerk en theologie in Noord en Zuid. Het is belangrijk te communiceren over kwesties, juist wanneer een dergelijk gesprek moeilijk ligt, want 'we zijn toch christenen onder elkaar?'

### Noten

- 1 Frans Wijsen, 'Op zondag willen wij onszelf zijn', in: C. Hermans (redactie), *Is er nog godsdienst in 2050?*, Budel, 2003.
- 2 Philip Jenkins, *The next Christendom. The coming of Global Christianity*, New York, 2002.

⇒ **Drs. Frans Dokman** is werkzaam op het Nijmeegs Instituut voor Missiologie (NIM) en is secretaris-generaal van de International Association for Mission Studies. Zijn onderzoek betreft religie en interculturele bedrijfscommunicatie.



## ‘Van voordat Abraham werd geboren, ben ik’ (Johannes 8, 58b)

Waterverf op papier, Frank Wesley (India)

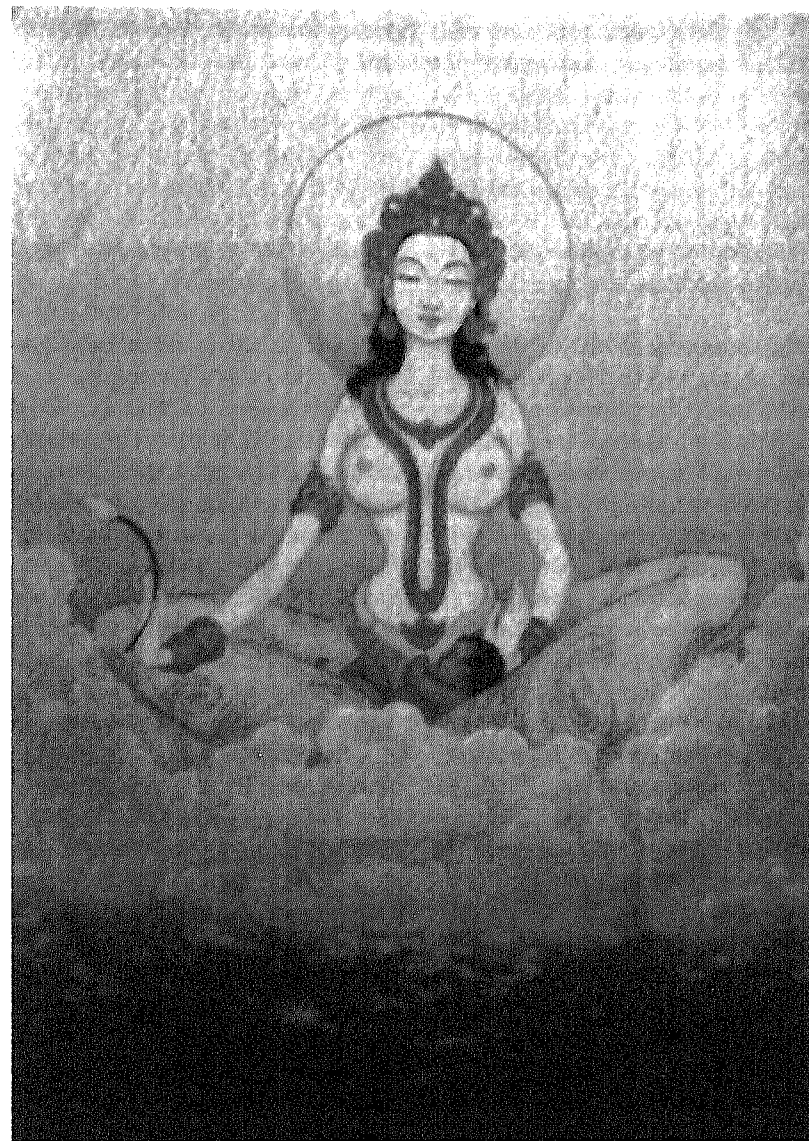
De hemelmoeder zit in open yoga-houding, de voetzolen tegen elkaar, op een troon van wolken, waarvan de zijanten omhoog welven. Haar ledematen lijken disproportioneel lang. De benen zijn gehuld in een pofbroek met getemperd mangomotief, het bovenlichaam is onbedekt. De pronte borsten worden extra benadrukt door halskettin- gen, waarvan er een tot over de navel reikt, en door de wespentaille. Ook de bovenarmen en polsen zijn getooid met brede sierbanden. Va- Onder een diadeemachtige kroon vandaan vallen gitzwarte haarlok- ken tot op de schouders. Aan de oren hangen grote oorsieraden. Haar gelaatstrekken zijn zeer symmetrisch gevormd, de oogleden gesloten tot een spleet. Rondom het trotse hoofd is een aureool gevormd. In de rechterhand houdt zij een lotusbloemknop, de linkerhand maakt het Abahya-mudra-gebaar, dat bescherming en geborgenheid belooft.

In de schoot van de mediterende godin ligt, geborgen onder haar zegenende hand, het ongeboren Christuskind – de lotusknop is daar- om ook nog niet uitgelopen. De bruine huid en de zwarte haren geven aan dat het kind een toekomstige bewoner is van het Indiase subcon- tinent. Beide figuren worden omgeven door een ivoorkleurige man- dorla. Deze kleur domineert het bovenste tweederde deel van de af- beelding, maar zij is het meest zuiver en lichtend aanwezig in de huidskleur van de godin. Het krachtige geel en oranje van de gouden sieraden voegen zich harmonisch in deze kleurschakeringen. Een witte wolkpluim lost zich op in het diepe blauw van de hemel.

In de hindoeïstische iconografie wordt de god Vishnu vóór zijn incar- natie (*avatara*) ook als zuigeling voorgesteld, drijvend op een blad in de oerwateren, beschermd door de slang Ananta. De vrouwenfiguur is uitgebeeld volgens de iconografische richtlijnen voor de afbeelding van godinnen zoals die zijn vastgelegd in de *Silpa Shastras*.

Zowel geïnspireerd door de hindoe-iconografie van zijn vaderland als door christelijke voorstellingen van de moeder Gods heeft de kunstenaar hier de pre-existente Christus in beeld gebracht.

— Volker Küster



**Frank Wesley** (1923-2002) stamt uit een christelijk gezin van de vijfde genera- tie in India. Reeds in zijn vroege kindertijd kwam zijn artistieke begaafdheid naar voren. Hij is een latere leerling van de Lucknow School of Arts, die zich mede liet inspireren door de esthetiek van de hindoe-rennaissance, het weer tot leven gewekte hervormingshindoeïsme uit het begin van de twintigste eeuw. Maar in zijn werk zijn ook sporen te vinden van zijn studieverblijven in Japan (1954-1958) en de Verenigde Staten (1958-1960).



### Migrantenweek 2005

Het thema van de Migrantenweek 2005 (20-27 november) was 'Samen vieren'. Het was het derde deel van het project 'Samenleven in verscheidenheid' van de projectgroep-Migrantenweek. Het vieren van elkaars feesten kan een hele goede bijdrage leveren om de helaas steeds meer gespannen geworden verhoudingen tussen bevolkingsgroepen beter te maken. Dat is hard nodig in de multiculturele samenleving waarin wij in Nederland nu eenmaal leven. Aldus de organisatoren. Maar je kunt ook met elkaar liturgie vieren, God betrekken bij wat je met elkaar te vieren hebt. Steeds meer (kerkelijke) groepen proberen ook op die manier dichtertot elkaar te komen. In de nieuwsbrieven die de projectgroep-Migrantenweek van de Raad van Kerken rondstuurde, waren voorbeelden te vinden van interreligieuze vieringen waarin mensen samenkomen om samen te zingen en in elkaars aanwezigheid tot de Eeuwige te bidden en te zingen, of voor gemeenschappelijke maaltijden tijdens de ramadan.

— JB

### Katholieke kerk wereldwijd

Het aantal katholieken over de hele

wereld is de laatste vijftientig jaar gegroeid van 757 miljoen in 1978 tot ruim een miljard in 2003. Dat blijkt uit het statistisch jaarboek 2003, dat dit jaar is verschenen. In dezelfde periode groeide de wereldbevolking met eenzelfde percentage, van 4,2 miljard tot 6,3 miljard, zodat procentueel het aantal katholieken ongeveer hetzelfde is als vijftientig jaar geleden, ruim zeventien procent van de wereldbevolking. Maar de katholieken wereldwijd hebben wel een andere kleur. De grootste groei van de kerk heeft in Afrika plaatsgevonden, van 55 miljoen naar ongeveer 144 miljoen, bijna een verdrievoudiging. Ook in Azië is een flinke toename van het aantal katholieken te zien, maar hier loopt die groei in de pas met de enorme bevolkingsgroei. Slechts drie procent van alle Aziaten is katholiek. In de Amerika's daarentegen zijn de katholieken in de meerderheid met ongeveer 62 procent van de bevolking. Door de groei van het aantal katholieken op het zuidelijk halfrond wordt het percentage op het noordelijk halfrond steeds kleiner. In 1978 was nog 35 procent van alle katholieken van Europese komaf, nu is dat nog maar 26 procent, één op de vier dus. Uit de cijfers blijkt ook dat bijna de helft van alle katholieken

wereldwijd in de Amerika's woont. Het Vaticaanse bureau voor de statistiek onderzocht ook hoe het met de priesters is gesteld die in de kerk werkzaam zijn. De afgelopen vijftientig jaar daalde het aantal van 421.000 naar 405.000, maar sinds 1988 is er een duidelijke kentering, vooral wat de diocesane geestelijken (seculieren) betreft: dat zijn er nu weer 268.000 tegenover 262.000 in 1978. Het aantal priesters die lid zijn van een orde of congregatie (regulieren), nam af van 158.000 tot 137.000. Ook bij de toename van het aantal priesters neemt het zuidelijk halfrond het voortouw. Net als het aantal katholieken verdrievoudigde ook het aantal priesters in Afrika. Priesters in opleiding, seminaristen, waren er in 2003 twee keer zo veel als in 1978, 112.000 tegenover 64.000. Van Europese origine zijn er daarvan 24.000.

— JB

### Missie-Zendingskalender 2006

De Missie-Zendingskalender 2006 komt uit Latijns-Amerika. Het zijn dit jaar protestaffiches van *El Grito de los Excluidos* (de schreeuw van de uitgesloten), een brede beweging op dat continent, van mensen die de geschiedenis willen keren. El Grito stelt de sociale uitsluiting van mensen aan de orde en bestrijdt deze. In Latijns-Amerika, maar ook in Nederland, getuige het voorwoord dat majoor Bosshardt voor de kalender heeft geschreven.

Begonnen als een initiatief van de Braziliaanse bisschoppen in 1995 is El Grito momenteel een begrip in twintig landen van Zuid- en Midden-

Amerika. De campagne voor de uitgesloten is een van de antwoorden van de kerken op de uitdagingen van de mondialisering. Ze is een protest tegen uitbuiting en uitsluiting. Ze illustreert het verzet van armen, van weggeschoven mensen tegen hun uitsluiting door de economisch machtigen en hun neoliberale opvattingen.

De Ecuadoriaanse kunstenaar Pavel Égüez (46) gaf de beweging een gezicht. Al een aantal jaren ontwerpt hij de affiches die de jaarlijkse 'Week voor de uitgesloten' in Brazilië ondersteunen. Die affiches sieren dit jaar de Missie-Zendingskalender. Hij schilderde de schreeuw van de uitgesloten, vrouwen en moeders, kinderen, zwarte Afro-Amerikanen, indianen en migranten om recht en aandacht. Maar Égüez laat ook zien dat de uitgesloten zelf de verdediging hebben opgenomen van zichzelf, van de vrede, van het milieu, van hun culturele diversiteit.

In deze Missie-Zendingskalender laat Pavel Égüez aan Nederland zien hoe het geloof mensen in Latijns-Amerika in beweging zet om zich niet bij geweld en uitsluiting neer te leggen, hoe ze zich oprichten en weer oog krijgen voor de aarde en wat erop leeft. Hij laat zien hoe in Latijns-Amerika kunst zich verbindt met de nieuwe sociale bewegingen. Hij wil vooral laten zien wat er in zijn Latijns-Amerika aan de hand is.

De Missie-Zendingskalender 2006 is onder meer te koop bij de Nederlandse Zendingsraad en CMC - Mensen met een missie. De prijs bedraagt € 6,00.

— JB

## Willibrordzondag

Het thema van Willibrordzondag, 6 november 2005, de zondag waarop in de rooms-katholieke kerk de oecumene centraal staat, was 'Gebed verbindt'. Het gebed is de ziel van de oecumene. Aldus de organiserende Willibrordvereniging, de katholieke vereniging voor oecumene. Voor eenheid en verzoening kunnen we veel doen. Tegelijkertijd weten we dat de eenheid waarnaar christenen onderweg zijn, uiteindelijk niet van ons afhankelijk is. Eenheid laat zich niet organiseren. Het gebed helpt ons het evenwicht te bewaren tussen het verlangen dat zich tot God richt, en onze inzet die zichtbaar wordt in concrete daden. In de oecumene wordt het belang van het gebed steeds weer benadrukt. De katholieke vereniging voor oecumene heeft bij gelegenheid van Willibrordzondag vier gebedsprentjes uitgegeven waarop mensen uit verschillende kerken een gebed aandragen dat uitdrukking geeft aan het verlangen naar eenheid van de kerken. Op [www.oecumene.nl](http://www.oecumene.nl) konden bezoekers van de site ook hun eigen gebeden aandragen.

—JB

## Geven in Nederland

Nederlandse huishoudens en bedrijven hebben in de afgelopen twee jaar (weer) veel meer gegeven aan goede doelen, maar de giften voor internationale hulp nemen steeds verder af. Dat is de belangrijkste conclusie uit het rapport *Geven in Nederland 2005*, een tweejaarlijks onderzoek van de werkgroep-Filantropie van de Vrije Universiteit Amsterdam naar het donatiegedrag van Nederlanders. In to-

taal werd in Nederland in 2003 ruim 5,2 miljard euro geschonken aan goede doelen; in 2001 was dat nog bijna 3,6 miljard. Een flinke stijging dus, maar de organisaties voor internationale hulp profiteerden hier niet veel van. Hun inkomsten uit giften daalden van 534 miljoen in 2001 naar 483 miljoen in 2003. In 1997 was dat nog 587 miljoen. Er is een duidelijke trend zichtbaar, menen de onderzoekers. Mensen en bedrijven steunen tegenwoordig liever lokale goede doelen. Een uitzondering hierop was de inzamelingsactie na de tsunami, eind 2004, waarvoor een recordbedrag van tweehonderd miljoen euro bijeengebracht werd. De onderzoekers hebben een extra meting gedaan naar de effecten op het geefgedrag na deze ramp. Hieruit blijkt dat veertig procent van de donaties afkomstig was van een nieuw publiek, dat normaal niet of nauwelijks geld overmaakt voor internationale hulp. De grote uitdaging is nu de aandacht van deze nieuwe gevers vast te houden en hun oog te richten op andere internationale rampen, aldus minister Van Ardenne bij de presentatie van het rapport.

—JB

## Oprichter Max Havelaar onderscheiden door president Chirac

Pater Frans van der Hoff, missionaris in Mexico, strijder voor eerlijke handel en (mede)oprichter van het Max Havelaar-keurmerk, is op 14 juni door de Franse president Chirac benoemd tot 'Chevalier de la Légion d'Honneur'. Hij ontving deze hoge Franse onderscheiding in het bijzijn van onder anderen Kofi Annan en

Tony Blair tijdens de jaarlijkse Global Compact Meeting van de Verenigde Naties. Deze bijeenkomsten worden gehouden om ondernemingen aan te zetten tot het nemen van initiatieven om te komen tot duurzame ontwikkeling. Chirac prees Van der Hoff als 'een van de grootste ethische persoonlijkheden van onze tijd' en roemde de 'eerlijke handel', die volgens hem een nieuwe visie op de economie teweeggebracht heeft. Frans van der Hoff opende als eregast 's middags een rondetafeldebat met honderdvijftig zakenlieden uit de hele wereld. Hij gaf daarbij te kennen dat eerlijke handel de enige manier is om de mensheid en de natuurlijke omgeving op lange termijn te laten overleven.

—JB

## Voetbal en kindsoldaten

De Duitse katholieke missie- en ontwikkelingsorganisaties Adveniat (de adventsactie) en Missio (Pauselijke Missiewerken) en het evangelisch-lutherse Missionswerk gaan de komende tijd samen campagne voeren voor de kindsoldaten. Dat doen ze in het kader van het wereldkampioenschap voetballen, dat volgend jaar in Duitsland wordt gehouden. Het motto van de campagne is *Volltreffer*. Wereldwijd zijn er zo'n driehonderd-duizend kindsoldaten. Waar regeringen en staten het laten afweten, en

dat is in nogal wat landen in de wereld het geval, worden zij gebruikt en zijn zij het slachtoffer. Het is vooral een taak van de kerken op te komen voor deze jongeren, vinden de kerkelijke organisaties. De slagzin van hun campagne is: 'Op doel schieten in plaats van op mensen'.

—JB

## Vaticaan en China

Het wordt steeds duidelijker dat er druk wordt onderhandeld tussen het Vaticaan en de Chinese volksrepubliek. Die contacten lopen via de San Egidio-gemeenschap. Er waren twee belangrijke knelpunten: de benoeming van de bisschoppen in China en de kwestie-Taiwan. Over het eerste lijkt een compromis in de maak. Onlangs werd bekendgemaakt dat het Vaticaan en de Chinese machthebbers het eens zijn geworden over de (gezamenlijke) benoeming van een nieuwe hulpbisschop in Shanghai. Het knelpunt Taiwan moet ook oplosbaar zijn, denken zogeheten China-watchers. Het Vaticaan zou bereid zijn de relaties met Taiwan op een laag pitje te zetten, als de Chinese regering bereid is godsdienstvrijheid te garanderen. Van de 1,3 miljard Chinezen noemen zich er ongeveer dertien miljoen rooms-katholiek.

—JB

Stephan B. Bevans en Roger P. Schroeder, *Constants in context. A theology of mission for today*, Maryknoll: Orbis Books, 2004, ISBN 1-57075-5175, \$ 30,00.

Dit boek beoogt zowel een inleiding in de zendingsgeschiedenis te zijn als een zendingstheologie, en beschouwt zending als de interculturele communicatie van zes zogeheten constanten in een variëteit van contexten, zowel qua tijd als qua plaats. Op het eerste gezicht is het boek logisch opgebouwd. Het is ingedeeld in drie delen. Deel 1 beschrijft de bijbelse (lees: nieuwtestamentische) basis van zending. Tevens introduceren Bevans en Schroeder in dit deel drie typen missionaire theologie: zending als het redden van zielen en de uitbreiding van de kerk, zending als waarheidsvinding en zending als beweging van bevrijding en verandering. Deel 2 geeft een overzicht van zes historische modellen (of paradigmata) van zending: de vroege kerk, de monastieke beweging, de bedelorden, de tijd van de ontdekkingsreizen, de tijd van de vooruitgang en de twintigste eeuw. Deze modellen lijken veel op David Bosch' fameuze zes historische paradigmata van zending in *Transforming Mission*, maar wijken er hier en daar van af, overigens zonder eraan te refereren. Deel 3 geeft een systematisch-theologische reflectie op drie grote missiologische thema's uit de twintigste eeuw: zending als participatie in de *missio Dei*, zending als bevrijding en zending als proclamatie van Jezus als de universele redder. Het derde deel loopt uit op een ontwerp voor een nieuw zendingparadigma voor de eenentwintigste eeuw: zending als profetische dialoog. Hoewel men kan debatteren over de keuze van de drie thema's van de twintigste eeuw (waarom niet zending als dialoog bijvoorbeeld?), zijn de thema's goed uitgewerkt, zowel in de tijd als in de breedte van het oecumenisch missiologisch spectrum (rooms-katholieken, protestanten, evangelicalen en pentecostalen krijgen allen het woord), en zijn ze zeker de moeite van het lezen waard.

Zoals gezegd: op het eerste gezicht is het boek logisch opgebouwd. Het is goed geschreven en geeft een heldere introductie in de zendingsgeschiedenis en de missionaire theologie. Het boek heeft een uitstekende index en een indrukwekkende hoeveelheid bibliografisch materiaal in de eindnoten. Daardoor is het boek waardevol en toegankelijk en een goed uitgangspunt voor verder onderzoek. Een paar kritische kanttekeningen lijken echter onvermijdelijk. Naar mijn mening wordt het boek – onnodig – gecompliceerd door de introductie van zes constanten in de zendingsgeschiedenis die moeten dienen als evaluatiecriteria voor elke periode. Afgezien van het feit dat men kan discussiëren over de keuze van de zes constanten (christologie, ecclesiologie, eschatologie, redding, antropologie en cultuur), en men

zich kan afvragen of deze constanten niet eerder in de geschiedenis van de systematische theologie dan in de missionaire theologie thuis horen, geven zelfs de auteurs toe dat deze werkwijze resulteert in een 'heel erg gecompliceerd boek' (bladzijde 4). Iets wat ik alleen maar kan beamen en onderstrepen. De lezer vraagt zich voortdurend af wat de meerwaarde van deze complexe structuur is. De evaluaties van de missionaire modellen met behulp van de zes constanten worden er in elk geval niet helderder op; veeleer is het tegenovergestelde het geval. Resten nog twee andere opmerkingen, over deel 2 van het boek. Zelfs als de lezer ervan uitgaat dat bepaalde modellen ook buiten de gestelde tijdsgrenzen voortduren en elkaar daarom overlappen, is er een nogal groot gat van ongeveer een eeuw tussen paradigma twee en paradigma drie. Dit is des te opvallender omdat twee andere paradigmata (vijf en zes) ieder slechts honderd jaar of minder bestrijken. Daarnaast blijft het, hoewel deel twee wordt gepresenteerd als een geschiedenis van de *missionaire theologie*, opvallend dat de werkelijke inhoud meer doet denken aan Scott Latourettes *A History of the Expansion of Christianity*. Dit deel is meer een beschrijving van de verspreiding van het christendom in de verschillende perioden dan een analyse van de ontwikkeling van theologische concepten van zending in de gekozen perioden en op de verschillende plaatsen wereldwijd. De lezer blijft namelijk met nogal wat vragen achter: Hoe ontwikkelde zich bijvoorbeeld het concept zending in het Midden-Oosten toen het christendom daar meer en meer een minderheidspositie kreeg? Welke bijzondere bijdragen aan de missionaire theologie zijn er (methodologisch en inhoudelijk) vanuit Afrika, bijvoorbeeld op het gebied van inculturatie, en op welke wijze daagt dit de christelijke gemeenschap in andere delen van de wereld (bijvoorbeeld Europa) en hun missionaire theologie uit? Wat kan er geleerd worden op het gebied van interreligieuze dialoog van bijvoorbeeld Aziatische christenen? Zij hebben immers een eeuwenlange ervaring van de dialoog van het leven, en er moet toch een reden zijn waarom zij liever spreken over dialoog dan over verkondiging? En welke bijdrage heeft bijvoorbeeld de *urban mission* in West-Europa te leveren aan de ontwikkeling van een missionaire theologie? Al deze vragen blijven in het boek onbeantwoord.

Voor mij als lezer was het laatste volledige hoofdstuk, hoofdstuk 12, over zending als profetische dialoog, verreweg het meest inspirerend. Het geeft een overzicht van de wijze waarop het concept zending in de eenentwintigste eeuw één (*single*) is, en tegelijkertijd is opgebouwd uit een variëteit van elementen of dimensies (verkondiging, liturgie, gebed en contemplatie, gerechtigheid en vrede, integriteit van de schepping, interreligieuze dialoog, inculturatie, verzoening en ga zo maar door, en dit alles bezien vanuit een profetisch perspectief).

Dit hoofdstuk presenteert enerzijds de rijke variëteit van de christelijke zending wereldwijd en brengt het tegelijkertijd samen onder het ene en overkoepelende concept van christelijke getuigenis.

— *Martha Frederiks*

**David Smith, *Mission after Christendom*, London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2002, 144 bladzijden, ISBN 0-232-52483-1, £ 12,95.**

De auteur is een van de toonaangevende missiologen in het Verenigd Koninkrijk. Zijn basisvorming deed hij op als missionair predikant in Nigeria. Nadien deed hij zorgvuldig onderzoek naar de situatie van de kerk in Engeland, en doceerde hij missiologie in Oxford. Sinds kort is hij als hoogleraar voor zending en wereldchristendom verbonden aan het International Christian College te Glasgow. Zijn boek van 2002 kan gezien worden als een vrucht van een diepgaande bezinning op het evangelie in de context van de westerse samenleving. Aan de hand van bijbelse verkenningen, cultuurhistorische beschouwing en kunstbeleving probeert hij door te dringen tot de kern van de zaak, de boodschap van het evangelie in de westerse én de niet-westerse wereld. Zijn hoofdstelling is dat de grote zendingseeuw, waarin het evangelie mondiaal werd uitgedragen, parallel heeft gelopen met de wereldwijde verspreiding van de Europese machtspolitiek. Deze vorm van samensmelting van evangelie en politiek doet denken aan het christendom van de vierde eeuw, de tijd van keizer Constantijn, met de invoering van het *corpus christianum*. In deze kerkvorm ziet Smith de Jezus-beweging binnen het *imperium Romanum* verworpen tot een ambtelijk instituut. De noordelijke Europese landen, die nadien onder beslag komen van het evangelie, hebben het christendom vervolgens gretig omhelsd als een ideologie die territoriale zekerheid en veiligheid bood. De Reformatie heeft geleid tot fragmentarisering van deze vorm van christendom, maar heeft haar zelfbeeld niet wezenlijk aangetast. De auteur ziet dat met de ontdekking van de Nieuwe Wereld door Columbus in 1492 dit model van christendom door missie en zending wordt opgepakt en uitvergroot op wereldschaal. Vele eeuwen heeft het evangelie het met deze vorm van christendom volgehouden, maar nu heeft hij zijn bestaansreden verloren. De secularisatie brengt trefzeker zijn einde in zicht, en binnen de missiologie groeit het inzicht dat het geen zin heeft de klok terug te zetten. Met de taal van gisteren kunnen heden en toekomst van de zending niet meer gedeut worden. Het enige wat de missiologie nog perspectief biedt, is de groei van de derdewereldkerk in de niet-westerse wereld. De vraag is evenwel of dat perspectief ook kan gelden voor de kerk in het Westen. Deze vraag voert de auteur tot bijbelse bezinning en

brengt hem bij kunstenaars als Hieronymus Bosch (1450-1516), Hans Holbein (1497/8-1543) en William Blake (1757-1827). De bijbelse passages die hij noemt, hebben betrekking op het oordeel waarmee de voor-exilische profeten het volk Israël treffen (Jesaja 1, 12-13; Jeremia 6, 14-15). Vervolgens speurt hij naar de essentie van Handelingen 10 en 11: de stappen die Petrus als wetsgetrouwe jood doet om bij het bijbelse universalisme uit te komen. Ten slotte geeft hij een exegetische schets van het bijbelboek Openbaring, dat hij ziet als een bijbelse kritiek op het zich almachtig en van eeuwigdurende betekenis wanende Rome. De uiteindelijke macht blijkt niet te berusten bij 'het beest', maar bij Christus. Smith ziet deze bijbelse beelden weerspiegeld in geschilderde taferelen van de genoemde kunstenaars, die met grote precisie de ware aard van de Europese Verlichting en het Europese christendom blootleggen. Het kwaad dat zij gezaaid zagen worden, heet imperialisme en racisme.

Toch wil de schrijver alle uitingen van missie en zending niet over één kam scheren. Immers, niet deze hele geschiedenis kan van valse prenties worden beschuldigd. Velen hebben wel degelijk een authentiek evangelisch verhaal verteld, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het vergeten hoofdstuk van de geschiedenis van de Franse calvinistische zendeling Jean de Léry, die in 1556 in Brazilië voet aan wal zette. Smith ziet hem gaan in het voetspoor dat Bartholomeus Las Casas vóór hem in Latijns-Amerika had getrokken. Voor Léry waren evangelie en vrede en recht niet te scheiden. Maar terwijl hij het opnam voor de onderdrukte indianen, moest hij tegelijkertijd machteloos toezien hoe zijn zendingswerk door de koloniale krachten werd verhinderd, en zelfs uit Brazilië werd geweerd. Het boek bevat veel van dergelijke *petites histoires missionnaires*. Hiertoe horen ook de verhalen van overzeese vluchtelingen in Europa, die, verstoten uit hun land van herkomst, hier het zuivere en authentieke verhaal van het evangelie verder vertelden.

Het boek van Smith verdient aandacht in missiologische en missionaire kringen. Een punt van kritiek is dat belangrijke elementen uit de missionaire geschiedenis slechts uiterst summier of in het geheel niet zijn weergegeven. Daarom verdient het een bredere uitwerking, ook wat de missionaire bezinningsstof, de bijbelse bezinning en de kritische kunstexpressies betreft.

— *Jaap van Slageren*

**Philip Jenkins, *The next Christendom. The Coming of Global Christianity*, New York: Oxford university Press, York, 2002, 270 bladzijden, ISBN 0-19-516891-7, € 15,00.**

De discussie over de teloorgang van het christendom in Europa en de

opkomst in Latijns-Amerika, Afrika en Azië blijkt niet alleen voorbehouden aan Europese missionair-theologen, maar blijkt ook Amerikaanse specialisten in dit studieveld bezig te houden. Hier is het Philip Jenkins, hoogleraar in de geschiedenis van de godsdiensten aan de Staatsuniversiteit van Pennsylvania, die zich in het debat mengt. Volgens hem heeft zowel het rooms-katholicisme als het protestantisme dat in het Westen tot ontwikkeling is gekomen, na een bloeiperiode van eeuwen zijn beste tijd gehad. Kerken in bijvoorbeeld Cambridge en Amsterdam hebben hun geloof in het boventijdelijke aan de eisen van de tijdgeest aangepast, en hebben daarom kennelijk hun bestaansredenen verspeeld: 'De lege kerkbanken en het grijscharig kerkelijk publiek dat we daar aantreffen, laten duidelijk zien dat de traditionele vorm van eredienst bezig is uit te sterven' (9). Aan deze ontwikkeling is volgens Jenkins vooral het verlichtingsdenken debet. Dit denken heeft zijn verwoestende werk eerst gedaan onder predikanten en priesters, en heeft vervolgens ook toegeslagen in sociale kringen die de kern vormden van de vroegere kerkelijke samenleving. Er bestaan nog maar weinig kerkelijke bastions die deze aanval overleefd hebben. De verdwijning van dit westerse samenspel van christelijk geloof en modern denken betekent echter niet dat het over en uit is met de geschiedenis van het christendom in het Westen. Er is sprake van een krachtige tegenbeweging. Een charismatisch, orthodox en conservatief christendom, gevoed door de geestelijke krachten van de pinksterbeweging, is bezig zijn opwachting te maken. Het dringt zich op aan de bestaande kerkvormen. Het verouderde institutionele ambtelijke apparaat probeert het naar zijn hand te zetten. Maar deze tegenbeweging staat niet op zichzelf. Zij maakt volgens Jenkins deel uit van een beweging die zich in alle delen van de wereld uitbreidt. De zegetocht van de pinksterkerken en -netwerken zet door tot in alle lagen en uithoeken van de wereldsamenleving. Ook voor de gesloten werelden van het hindoeïsme en de islam houdt zij geen halt. Jenkins schroomt zelfs niet te wijzen op het onvermijdelijke gegeven van een *worst case*-scenario van een herlevend middeleeuws strijdbeeld van christelijke kruistochten en *jihads* van de moslims (13).

Toch is het niet juist de kwaliteit van dit boek alleen op dit tragische en sterk vertekende toekomstscenario van het christendom, hier en elders, af te rekenen. Het boek bevat ook boeiende en leerzame passages over de joodse oorsprong van het christendom, zoals in Egypte, Ethiopië en Nubië, en over de boeiende zendingsparagraaf van het Afrikaanse christendom in de Congo van de vijftiende tot de zeventiende eeuw. Ook levert de auteur zeer overzichtelijke feiten bij de stelling dat het wereldwijde christendom daar pas goed begint, waar de door machtspolitiek geïnspireerde Europese/Amerikaanse missie en zending hun einde vinden, een stelling die ik graag onderschrijf.

Jammer is wel dat hij vergeet te vermelden dat de ontwikkeling van de snel groeiende vorm van het Afrikaanse christendom, zoals in een land als Kameroen en elders, zich juist buiten de pinksterbeweging voltrekt en een uiterst boeiende interactie laat zien tussen evangelie en cultuur.

— Jaap van Slageren

**Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia. Volume II 1500-1900*, Maryknoll NY: Orbis, 2005, 742 bladzijden, ISBN 1-57075-450-0, € 62,50 (gebonden).**

In 1992 verscheen bij Harper in San Francisco het eerste deel van Moffetts brede geschiedenis van het christendom in Azië, *A History of Christianity in Asia. Beginnings to 1500*. Een herziene herdruk kwam in 1998 uit bij Orbis. Nu volgt het langverwachte tweede deel, zij het dat dit niet, zoals het voorwoord bij de tweede druk van deel I aankondigt, 'The 500 Years from 1500 to the Present' omvat. De geschiedenis van het christendom in Azië in de twintigste eeuw blijft nog onbesproken, en helaas wordt niet vermeld of de lezers daarop nog mogen hopen.

De beschrijving van de vier eeuwen in het tweede deel is evenwel al een formidabele prestatie. Moffett verdeelt deze periode in drie delen: eerst 'They Came by Sea. The Return of the West (1500-1800)', dan een kort deel 'The Protestants Reach Asia (1600-1800)' en ten slotte het grootste, in twee secties onderverdeelde stuk dat hij, gebruik makend van de terminologie van Latourette, 'The Great Century (1784-1900)' genoemd heeft. Daarbinnen brengt hij omstreeks 1850-1860 nog een cesuur aan. De grenzen van Azië zijn door Moffett ruim getrokken, en omvatten, anders dan in deel I, ook het Midden-Oosten. Niettemin blijft het hoofdaccent liggen op de ontwikkelingen van de kerkgeschiedenis in Zuid- en Zuidoost-Azië, op de hoofdstukken 9, 19 en 20 na, tezamen ongeveer 55 bladzijden.

Zowel de periodisering als de verdeling over de verschillende regio's en landen zijn voor elk overzichtswerk een waagstuk. Moffett heeft zich er op een evenwichtige wijze van gekwetend, zij het dat de lezer soms wel met een vraag blijft zitten. Waarom bijvoorbeeld worden Maleisië en Indonesië ('the Spice Islands') in de periode 1500-1800 wel in één hoofdstuk besproken, maar worden Maleisië en Singapore in de perioden daarna in een afzonderlijk hoofdstuk, ingeklemd tussen Thailand en Vietnam, behandeld? Overigens zouden Nederlandstalige lezers in de korte beschrijving van de ontwikkelingen in Indonesië wellicht ook andere accenten hebben gelegd dan Moffett doet.

Het korte tweede hoofddeel beschrijft dus in twee capita de komst



van de protestanten vanaf omstreeks 1600: de Nederlanders, de Engelsen en de zendelingen van de Halle Mission. In het laatste en meest omvangrijke deel worden de ontwikkelingen aan katholieke en aan protestantse kant behandeld. Weliswaar besteedt de auteur meer aandacht aan de protestantse ontwikkelingen dan aan de katholieke, maar de negentiende eeuw is dan ook 'the golden century of Protestant missions', en trouwens ook 'a century of women in mission', aldus Moffett in zijn epiloog (636, 640). In hetzelfde hoofdstuk, 'Thinking Back and Looking Ahead', probeert hij op een schematische wijze de ups en downs van de kerkgeschiedenis in Azië weer te geven; alsof het gaat om een 'roller-coaster ride of Asian church history' (634). Na elke periode van vooruitgang volgt een tijd van recessie, zoals tussen 1270 en 1500 en tussen 1750 en 1830 (althans, voor de katholieke missie). Interessant is dat Moffett in zijn schema een vraagteken plaatst bij de twintigste eeuw: vooruitgang of recessie? 'The church is still there, and still in mission, and still growing', maar de 'great century' van westerse zendingsorganisaties is definitief voorbij (649).

De twintigste eeuw zelf wordt echter, zoals hierboven vermeld, niet behandeld. Wel eindigt Moffett elk hoofdstuk van het grote derde deel van zijn boek met cijfers en statistieken. Waar mogelijk plaatst hij, mede aan de hand van David Barretts gegevens uit de *World Christian Encyclopedia 2001*, de getallen van 1900 en 2000 naast elkaar. Dat levert een enigszins triomfalistisch beeld op. Het zou verstandig geweest zijn als Moffett hier nota had genomen van voorzichtiger schattingen. Het is bijvoorbeeld de vraag of de aangegeven getallen en percentages christenen voor China en Maleisië wel zo gunstig zijn als hij aangeeft; en omgekeerd: of de percentages die voor moslims worden genoemd, niet hoger zijn dan Barrett vermeldt. Bij mijn weten gaat geen enkele serieuze statistiek uit van een percentage van 21,8 voor 'new religions' in Indonesië (waarmee, naar ik aanneem, onder meer mystieke stromingen op Java zijn bedoeld), en daarnaast slechts 54,7 procent moslims.

Dat alles laat onverlet dat we heel blij mogen zijn met de publicatie van dit grote werk, dat in omvang en precisie vergelijkbaar is met de werken van Sundkler en Steed, en van Hastings over Afrika. Kerkgeschiedenis wordt mede door zulke werken werkelijk mondiale kerkgeschiedenis.

— Alle G. Hoekema

**Freek Bakker, *Surinaams hindoeïsme*, Kampen: Kok, 2003, 117 bladzijden, ISBN 90-435-0802-0.**

Freek Bakker is onderzoeker en universitair docent aan de Theologische Faculteit van de Universiteit Utrecht, gepromoveerd op een

studie over het hindoeïsme van Bali. Hij heeft al eerder, in 1999, een publicatie verzorgd over *Hindoeïsme in een creoolse wereld*, dus over het hindoeïsme in Suriname. De nieuwe publicatie verschijnt in de serie Wegwijs van Kok in Kampen, in de categorie wereldreligies. In dat kader moeten we deze presentatie van de specifieke invulling van hindoeïsme zien. Bakker heeft het zelfs over een variant van het Caribisch hindoeïsme, wat dat dan ook moge zijn.

De auteur geeft allereerst een historische schets van de migratie van contractarbeiders van India naar de Caribische regio voor plantage-werk na de afschaffing van de zwarte slavernij. Bakker is niet volledig, want hij vermeldt niet dat ongeveer een even groot aantal contractarbeiders uit India naar de Franse eilanden Guadeloupe en Martinique als naar Suriname migreerde, en wat er met hen, onder heel andere omstandigheden dan in de Engelse gebieden en Suriname, is gebeurd. Hij wijst ook niet op het hindoeïsme en het volksreligieuze karakter ervan op die eilanden.

De migranten namen hun religie mee: naast vormen van hindoeïsme, ook vormen van islam en – op heel kleine schaal – van christendom. In de Caribische regio moesten ze daar vorm aan geven. Bakker behandelt de reconstructie met aandacht voor het kastensysteem, de verandering in positie van ondergeschiktheid naar revival, de plaats van de specialisten (*sadhu*, *pandit* en *ojha*) en de eredienst. Bakker geeft dan een exposé over de twee richtingen, namelijk de *sanatan dharm* en de *arya samaj* en de zelforganisaties binnen beide richtingen, ook op partijpolitiek vlak, waarbinnen nogal eens conflicten plaatsvonden. Bakker noemt het zelfs strijd. Een groot deel van de publicatie is gewijd aan het ritueel, van persoonlijk en gemeenschappelijk gehalte, van de belangrijke levensmomenten (rites du passage), de feesten (en dat zijn er nogal wat) en de tempelvieringen. De eredienst voor de vooral Zuid-Indiase Kali, de *kalimaipuja*, komt uitgebreid aan de orde, zowel in Suriname als in de regio. Hij analyseert aan het einde het materiaal van deze variant van het hindoeïsme in de context van de Caribische regio en India zelf. De hindoes van Suriname hebben hun religie in de koloniale tijd op bewonderenswaardige wijze weten te reconstrueren, mede dankzij de behoefte aan etniciteit, cohesie en zelforganisatie tegenover kolonialisme, islam, christendom en andere vormen van religie en cultuur, als die termen in dit kader al te gebruiken zijn. Het draait om processen van aanpassing, verandering, lokalisatie (creolisatie) in een diaspora. Bakker behandelt niet het volksreligieuze, dus het niet-officiële religieuze, karakter van de Hindostanen, voornamelijk hindoes, zoals *inderjaal* en *maran*. Dat is wellicht interessanter en omvattender dan wat het officiële hindoeïsme te bieden heeft. Dat vergt echter veel meer tijd voor onderzoek.



Ten slotte behandelt hij kort het Noordzee-hindoeïsme, dus zoals vooral het Surinaamse hindoeïsme in Nederland ervoor staat en naar nieuwe wegen voor behoud en groei zoekt.

Freek Bakker draagt veel informatie aan voor hen die nader willen kennismaken met deze religieuze configuratie in de voormalige kolonie Suriname en nu in Nederland, waar de Surinaamse hindoes voor de tweede maal in een diasporapositie verkeren. Handig zijn een woordenlijst (Sanskriet en Hindi, 109-110) en index.

Natuurlijk kan in het korte bestek van de serie Wegwijs maar weinig extensief behandeld worden. Vanuit zijn achtergrond wil Bakker er natuurlijk (te) veel in kwijt. Daarnaast is het onbegrijpelijk dat hij bij de behandeling van de categorie christen-hindostanen (28) niet eens de Hindostaanse katholieken noemt, nota bene de grootste christen-hindostaanse groep in Suriname (en Nederland). Dat is in Suriname manifest, bij Bakker echter een blinde vlek in de informatie.

Overigens verscheen onlangs in Nederland nog een publicatie over hindoes, namelijk *Met de Hulp van Gods Geest*, informatie voor christenen die willen bidden voor hindoes, van ds. A. v.d. Lugt (Rotterdam, 2004). Dat is van een geheel ander karakter en gehalte.

— Joop Vernooij

**Hans de Wit en anderen (redactie), *Putten uit de bron. Een bijbelverhaal intercultureel gelezen*, Zoetermeer: Meinema, 2004, 408 bladzijden, ISBN 90-211-3975-8, € 19,50.**

Twintig auteurs hebben meegewerkt aan de totstandkoming van dit boek. Men ontdekt samen een nieuwe bijbelleesmethode, waarbij context en cultuur een rol spelen, en christenen uit diverse landen met elkaar in contact treden aan de hand van Johannes 4.

In het eerste deel – ervaringsverhalen en casestudy's – worden we geconfronteerd met vele verschillende visies uit de hele wereld. Het is het verslag van een door de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit gecoördineerd project waaraan werd meegewerkt door honderd twintig leesgroepen uit verschillende christelijke gemeenten en parochies in ruim twintig landen, waarbij alle continenten waren vertegenwoordigd. Elk van de groepen zond een verslag van zijn bespreking naar een groep in een geheel ander werelddeel waaraan zij gekoppeld waren en vice versa. De commentaren van de groepen op elkaar werden uitgewisseld. Een grote verscheidenheid van geschreven visies en overtuigingen was het gevolg. De Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit heeft deze verslagen bestudeerd en daaruit een aantal voorzichtige conclusies getrokken.

In deel 2 vinden we een wetenschappelijke bezinning op kernaspec-

ten van dit leesproject. Zo wordt proefondervindelijk aangetoond dat elke context zijn eigen manier van lezen en verstaan meebrengt. De verschillen worden hier in kaart gebracht. Veel groepen op het zuidelijk halfrond lezen *relatiegericht* (met lichamelijke oefening of rollenspel), terwijl men op het noordelijk halfrond *taakgericht* en *analytisch* leest.

Dat het heil uit de joden is, bewijst voor sommigen dat de Samariitanse de eerste evangeliste was, omdat zij 'het heil' ging verkondigen aan de inwoners van Sichar. 'Heil' wordt door de één als persoonlijke redding ervaren; voor de ander betekent het het verbeteren van de menselijke leefomstandigheden. Het Engels gebruikt voor beide opvattingen het woord *salvation*. Bij de interpretatie van 'levend water' stuit men op *exegese* en *spontaan verstaan*. Bij spontaan verstaan wordt de nadruk gelegd op intuïtie, gericht op actualisering. De bron op het land van Jakob drukt enerzijds de continuïteit uit van de voorouders als levende doden (Nigeria) en anderzijds de discontinuïteit die komt van het levende water.

In het derde deel, de wetenschappelijke achtergronden, wordt nader ingegaan op de intuïtieve manier van lezen, zonder exegetische scholing, bij vele miljoenen die leven in armoede, vervolging en ziekte, en die ook de bijbel lezen. Zij lezen met een gewond hart en zoeken er leven gevende krachten in.

Als 'missionaire opdracht' betekent dat de gemeente in heel haar bestaan gericht is op getuigenis en dienst aan hen die het evangelie niet kennen of daarvan vervreemd zijn geraakt, moet men, volgens Gert Noort, het 'interculturele bijbellezen' niet als een missionaire, maar als een oecumenische activiteit beschouwen.

Ten slotte wordt in de communicatie onderscheid gemaakt tussen *high context-cultuur*, zoals die van bijvoorbeeld de Japanners, bij wie veel voorschriften bestaan voor het maatschappelijk verkeer, en *low context-cultuur*, zoals die van de Denen, op de man af en zonder veel omzichtigheid. David Pinto maakte bij deze cultuurindeling van Hall een onderscheid tussen fijnmazige culturen (F), waarin alles is vastgelegd in nauwkeurige gedragsregels, en grofmazige culturen (G), waarin het individu veel speelruimte krijgt.

Al deze verschillende culturen kom je impliciet en expliciet tegen in dit afwisselende en inspirerende boek!

— Arie L. van den Dries

### Korte aankondigingen

**John Holdsworth, *The Old Testament*, Londen: SCM Press, 2005, 239 bladzijden, € 14,99; Jean Dorricott, *Science and Religion*, Londen: SCM Press, 2005, 251 bladzijden, € 14,99; Philip Shel-**

drake (redactie), *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, Londen: SCM Press, 2005, 680 bladzijden, € 40,00 (gebonden).

SCM is al bijna honderd jaar de 'Kok-Kampen' van Engeland. Alle grote Europese theologen werden daar goedkoop uitgegeven. Van Robinsons *Honest to God* tot Harvey Cox' *Secular City*. Enige jaren geleden ging het commercieel wat slechter: John Bowden was te academisch bezig, er moest meer naar de markt gekeken worden, en de boeken moesten dus wat populairder. Dat is te zien bij de drie boeken die wij kregen toegestuurd.

In de serie *SCM Studyguide* zijn twee boeken voor eerstejaarsstudenten. Een eenvoudige inleiding op het Oude Testament met wat sensationele bijdragen. Sprekend over Deuteronomium komt de vraag op: terroristen of zieners? Toch iets anders dan het handboek van Th. Vriezen!

De eerstejaarshandleiding over geloof en wetenschap gaat vooral over de evolutieër, creationisme en dergelijke. Geen *Intelligent Design* (ID), maar wel SDA, *Special Divine Action*? Veel wat vroeger apologetiek zou heten, maar wel in een populair jasje.

En dan is er een grote encyclopedie van de spiritualiteit. Deze is christelijker dan het grote en succesvolle boek dat Kees Waayman onlangs publiceerde. Maar het interreligieuze is niet vergeten: in de eerste serie essays staat ook een sectie over spiritualiteit en dialoog van religies (32-37). Er zijn bijdragen over soefisme, zen en christendom. Het boek is nog wel geconcentreerd op de Europese christelijke tradities, maar biedt ook aparte lemmata over *African* en *African-American Spirituality*. De Aboriginals van Australië en Nieuw-Zeeland komen ook aan bod, bij *Australasian Spirituality*. Voor de goede zoeke zit er dus nog aardig wat derdewereldtheologie in. De *mujerista* of *latino* en Spaanstalige vrouwen in de Verenigde Staten krijgen ook hun eigen plaats. Dit alles met een prachtige bibliografie steeds, zodat we hier de gehele spirituele kant van de kerkgeschiedenis hebben. De artikelen zijn gerangschikt op stromingen en ideeën, niet naar individuele personen. Maar een grote index wijst wel de weg.

SCM Press gaat dus duidelijk met de tijd, en een beetje met de mode mee.

— Karel Steenbrink

*Verbum-SVD* 2005/1 brengt een dossier over de *Wirkungsgeschichte* van de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie die betrekking hebben op de missiologie. Niet alleen wordt de impact besproken van documenten die betrekking hebben op bijbelpastoraal, liturgie en missie, er worden ook ruimere analyses voorgelegd. Volgens Stephen B. Bevans evolueerde de oorspronkelijke *communio*-ecclesiologie gaandeweg naar een missionaire ecclesiologie. Georg Kirchberger tekent daarbij echter aan dat de decentralisering van de kerk die daarvoor nodig was, het in feite steeds meer moest afleggen tegen hercentraliseringstendenzen, en dat dit de autonomie van de plaatselijke kerken in de verschillende culturen niet ten goede is gekomen. Robert Schreiter van zijn kant schetst de nieuwe context waarin de kerk zich, veertig jaar na het concilie, bevindt. De belangrijkste factoren die de zending van de kerk aan het begin van de eenentwintigste eeuw beïnvloeden, zijn volgens hem: de mondialisering, de verstedelijking en de massale migratie. Verder doet zich de invloed gevoelen van de ethische conflicten en het terrorisme, maar tevens van de religieuze heropleving en de noodzaak van interreligieuze dialoog.

Het dossier van *Spiritus* 179 (juni 2005) heet 'Faire face'. Het gaat vooral over Afrikanen, en in het bijzonder vrouwen, die het hoofd moeten bieden aan oorlogsgeweld, agressie, escalatie van angst, banden met voorouders die het leven blijven bepalen, en ook het nefaste verborgen geweld van de onverschilligheid. Hoe kan een missionaris die zich engageert in dit concrete leven, bijdragen aan bevrijding uit deze vormen van geweld? Onder 'Chroniques' vinden we een bijzonder kritische bijdrage uit Kameroen, waar dertig jaar geleden reeds Fabien Ebussie Boulaga met zijn opstel 'La démission' een knuppel in het Afrikaanse kerkelijke hoenderhok gooide. Nu komt Éloi Messi Metogo daarop terug, en hij formuleert in dezelfde lijn een reeks kritieken en vragen aan het adres van de missionerende instituten: dragen zij er werkelijk toe bij dat de Afrikanen hun lot en geschiedenis in eigen handen nemen?

De 'hete hangijzers' die *Spiritus* 180 (september 2005) presenteert, zijn evenzovele passionele uitdagingen voor missionarissen: echt wortel schieten in een 'andere' cultuur (Marc Tyrant, vanuit Pakistan), vechten voor gelijkberechtiging van de vrouw in de kerk (Camilla Martin), opteren voor de armen als de slachtoffers van de onrechtvaardigheid (José Maria Vigil, vanuit Latijns-Amerika). Ervaringsberichten die omringd worden door systematische bijbelse en theologische overwegingen.

*Perspectives missionnaires* 49 presenteert een vertaling van de bijdrage van de conferentie *Missão Urbana e Rural* aan de wereldzendingconferentie van de Wereldraad van Kerken (Athene 2005). Verder resumeert Roland Revet wat er besproken werd tijdens de algemene vergadering van de Alliance réformée mondiale in Accra (2004) omtrent het verband tussen economie, ecologie en theologie. Daar blijken banden te bestaan die niet altijd even belangeloos zijn. Ten slotte nog twee bijdragen over Rwanda, waar tien jaar geleden een genocide plaatsvond. Gerard van 't Spijker analyseert de vroege geschiedenis (1907-1916) van de Duitse protestantse zending aldaar. In aansluiting hierop wordt het artikel over de valstrikken van de communicatie in de interculturele situatie van Rwanda gereproduceerd, dat C.M. Overdulve in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1997/4 publiceerde.

— Frans Damen

## Thema's

2005   1	Kunst: bron van theologie?
2005   2	Lijden aan AIDS
2005   3	Gezonden om te genezen
2005   4	Missionaire godsdiensten

## Artikelen

-	Brief uit Athene aan de christelijke kerken, netwerken en gemeenschappen	3	91-95
Abdus Sattar, Sajidah	Soefi's en de verbreiding van de islam	4	42-51
Anbeek, Christa	Vijand, vreemdeling of tochtgenoot? Uitwisseling tussen christenen en boeddhisten	4	31-41
Bakker, Freek	Hindoeïsme en zending, speciaal in Nederland	4	12-30
Beckx, June	Heling en verzoening in Athene. Een reactie	4	98-101
Beinum, Marianne van	Verkondig het Koninkrijk	3	54-60
Belderbos, Stefan	Jiory Sayi's nieuwe christelijke beeldtaal	1	43-48
Bersma, Eveline	Studenten en AIDS in Kameroen	2	95-101
Breetvelt, Jaap	AIDS – een wereldwijde ramp	2	4-16
Dokman, Frans	'Christenen onder elkaar ...'	4	102-105
Doude van Troostwijk, Chris	Theopathie. Afrikaanse kunst als moeder van de theologie	1	18-26
Dube, Musa	Ontferming is het sleutelwoord. Naar een Afrikaanse christologie in het AIDS-tijdperk	2	60-67
Dullaert, Ricus	Het belang van thuiszorg	2	78-94
Eggen, Wiel	Looft Hem ook wie zondigt	1	70-78
Essen, Rob van	Genezen is kerkenwerk. Een eeuw <i>Healing Ministry</i> in de <i>Church of England</i>	3	70-79
Fillet, Mark	Een uitdagend beeldverhaal. Vijftienvintig jaar Missie-Zendingskalender	1	62-69
Grundmann, Christoffer	Uitgezonden om te genezen. Beschouwingen over de dienst der genezing van de kerk	3	4-16
Hacking, John	Kunst en religie	1	4-17
Hoekema, Alle	Bescheiden maar standvastig. De Nederlandse Zendingsraad viert zijn 75-jarig bestaan	3	96-111
Hoeven, Frits van der	De moed van Gideon Byamugisha	2	79-86
Hoffer, Cor	Officiële islam, volksgeloof en genezing: een controversie tussen 'religieuze regimes' in Nederland	4	52-61
Joseph, Peter	Minderheidskerk in Myanmar (Birma)	1	84-86
Junmin Pei, Paul	Hoop voor het christendom in China	1	79-81
Kool, Jacqueline	Heelheid door solidariteit	3	61-69
Laar, Wout van	Herbezinning op de dienst der genezing. Impulsen van de kerken van het Zuiden	3	80-90

Laar, Wout van	Kom, Heilige Geest! Wil helen en verzoenen! In Christus geroepen om verzoenende en heelmakende gemeenschappen te zijn	4	87-97
Lawaka, Septemmy	Enkele impressies uit Indonesië	1	81-83
Löwner, Gudrun	Feministische theologie op het doek. De kunst van Lucy D'Souza (India)	1	49-55
Maluleke, Samuel	Waarom die stilte in dit tranendal? Naar een theologie in het AIDS-tijdperk	2	68-78
Marfo, Tom	Kerk als helende gemeenschap	3	36-43
Munro, Alison	AIDS – een programma voor de kerk	2	34-45
Nie, Giselle de	Overvloeiende barmhartigheid. De traditie van Jezus' genezingen in de vroege kerk	3	26-35
Osinga, Lolke	Het tijdschrift <i>Image</i> . Van geboorte naar volwassenheid	1	36-42
Pachuaui, Langsanglima	Integere zending in India	1	83-84
Pastro, Cláudio	Op zoek naar de bronnen. Kunst in de katholieke kerk vóór en na het Tweede Vaticaans Concilie	1	56-61
Ploos van Amstel, Thessa	Veertig jaar Samye Ling in Schotland: verspreiding van Tibetaans boeddhisme in het Westen	4	62-74
Plum, Dagmar	Helende aanwezigheid	3	44-53
Post, Doeke	Is westerse geneeskunde heilbrengende wetenschap? Een kritische bezinning op genezen in de westerse cultuur	3	17-25
Smith, Ann	De preventie van HIV en AIDS. De visie van een katholieke ontwikkelingsorganisatie	2	17-33
Spijker, Gerard van 't Steenbrink, Karel	Genezen op de zendingsconferentie Zijn er missionaire religies tegenover niet-missionaire religies?	4	75-86
Sundermeier, Theo	De kunst van de Afrikaan Azariah Mbatha	1	36-42
Veldman, John	Lijdt de kerk aan AIDS?	2	102-110
West, Gerald	Opnieuw de bijbel lezen in Zuid-Afrika. 'Ik ga liever naar de bijbelstudie dan naar de kerk'	2	46-59

### Gezichtspunt

Halussy, Mella	Verzoening komt voort uit daadkracht	1	87-88
Dowling, Kevin	In deze vrouwen ontmoet ik God	2	111-113
Frederiks, Martha	Dialogoog in India	3	112-113

### Beeldmeditaties

Küster, Volker	Christus en de vissers (Bagong Kussudjiardja)	2	114-115
Küster, Volker	Avondmaal (Bagong Kussudjiardja)	3	114-115
Küster, Volker	'Van voordat Abraham werd geboren, ben ik' (Johannes 8,58b) (Frank Wesley)	4	106-107

### Boekbesprekingen

- Anderson, Allan, An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity, *Henri Gooren* – 1 / 95-98
- Bakker, Freck, Surinaams hindoeïsme, *Joop Vernooij* – 4 / 118-120
- Bevans, S. B. and Schroeder, R. P., Constants in context: a theology of mission for today, *Martha Frederiks* – 4 / 112-114
- Comeau, Geneviève, Zorn, Jean-François, Bernard, Edith, Appel à Témoins, Mutations sociales et avenir de la mission chrétienne, *Jaap van Slageren* – 1 / 98-99
- Evangelische Broeder-Unititeit, Dagteksten van de Evangelische Broedergemeente Herrnhutters. Ontstaan, Geschiedenis, Verspreiding, Gebruik, *Joop Vernooij* – 1 / 102-104
- Hoekema, Alle, en Laar, Wout van (redactie), The Worldchurch on one km<sup>2</sup>. Immigrant Churches

- in Rotterdam. De wereldkerk op een km<sup>2</sup>. Migrantenkerken in Rotterdam, *Gerard van 't Spijker* – 1 / 106
- Jenkins, Philip, The Next Christendom. The Coming of Global Christianity, *Jaap van Slageren* – 4 / 115-117
- Ludwig, L. en Adogame, A., European Traditions in the Study of Religion in Africa, *Martha Frederiks* – 3 / 122-123
- McGrath, Alistair, The Future of Christianity, *Freek Bakker* – 2 / 122-124
- Mensen, Bernard, Islam, *Ane Mulder* – 2 / 126-127
- Mingoen U., Vollprecht, E., Raalte, W. van. (redactie), Het visioen van Herrnhut de wereld in. Overwegingen bij de viering in Suriname van Zinzendorfs 300e geboortedag, *Joop Vernooij* – 1 / 101-102
- Moffet, Samuel Hugh, A History of Christianity in Asia, *Alle Hoekema* – 4 / 117-118
- Pirotte, Jean, Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques. Hommage aux Professeurs Maurice Cheza et Claude Soetens, *Jaap van Slageren* – 2 / 124-126
- Prové Godelieve, Becoming human, a story of transformation through conflict and healing, *Henk de Vilder* – 3 / 118-120
- Smith, David, Mission after Christendom, – *Jaap van Slageren* 4 / 114-115
- Stanley, Brian (redactie), Missions, Nationalism, and the End of Empire, *Jaap van Slageren* – 1 / 99-101
- Strijp, Ruud, Bernards, Monique, en Douwes, Dick (redactie), 25 Jaar Midden-Oosten- en islamstudies in Nederland en de MOI. Themanummer *Sharqiyat* jaargang 15, 1-2 (3002) *Karel Steenbrink* – 1 / 104-105
- The African Bible, *Gerard van 't Spijker* – 3 / 123-124
- Valkenberg, Pim (en anderen, redactie), In de voetsporen van Abraham, *Karel Steenbrink* – 1 / 105
- Visser, Dirk, Plek van samenscholing. Kroniek van het NBI 1948-2005, *Gerard van 't Spijker* – 3 / 124
- Wessels, Anton, Gelukkig in de Akbarstraat. De Islam verstaan, *Ane Mulder* – 3 / 120-121
- Willemsen, Jan, Missie verhalen. Interviews met missionarissen. Deel 4: Azië en Oceanië, *Karel Steenbrink* – 2 / 127
- Wit, Hans de (redactie), Putten uit de bron. Een bijbelverhaal intercultureel gelezen, *Arie van den Dries* – 4 / 120-121