

WERELD EN ZENDING

Tijdschrift voor interculturele theologie

3 | 2007

JEZUS-BEWEGINGEN

Wereld en Zending

Tijdschrift voor interculturele theologie

jaargang 36 | nummer 3 | oktober 2007
ISSN 0165-988X

JEZUS-BEWEGINGEN

Wereld en Zending

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

Wereld en Zending

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

Wereld en Zending

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

Wereld en Zending

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

Wereld en Zending

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

Kernredactie

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

Redactie

dr. Dick Akerboom
drs. Jan Brock
prof. dr. Bert Broeckaert
drs. Kathleen Ferrier
drs. Mella Halussy
drs. Jaap Hansum
drs. Hendrik Hoet
prof. dr. Volker Küster
drs. Wout van Laar
drs. Cokkie van 't Leven
dr. H. Noordegraaf
prof. dr. Lieve Troch
drs. Huub Vogelaar
dr. Hans de Wit

Redactieadres

Centrum IIMO
dr. Thessa Ploos van Amstel
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht
telefoon +31 (0)30 253 20 79
e-mail tploos@hetnet.nl

Uitgeversoverleg

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

Copyright

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

- 1 TEN GELEIDE
Jezus-bewegingen
- 3 Jezus-moslams: een beweging op de grens
— *Jaap Hansum*
- 12 Jezus-moslams, Jezus-Germanen en de raad van Gamaliël
— *Gerrit Noort*
- 23 Het verkondigen van een 'theologieloze' Christus
— *Herbert Hoefler*
- 31 Zijn Jezus-moslams een 'goede' vorm van contextualisatie van
het evangelie?
— *Ane Mulder*
- 38 De uitdaging van een christendom zonder kerkverband
— *Timothy C. Tennent*
- 51 Een pauselijke Jezus-beweging?
— *Wiel Eggen*
- 61 De mozarabische Jezus van Toledo
— *Cokkie van 't Leven*
- 68 Ondernemen voor familie en kerk in Guatemala.
Valkuilen bij de koppeling tussen religie en ontwikkeling
— *Henri Gooren*
- 78 VANUIT DE ZAAL
Maria's duizend gezichten belicht
— *Thessa Ploos van Amstel*
- 80 BEELDMEDITATIE
De Opgestane
— *Volker Küster*
- 82 KORTWEG
- 87 BOEKBESPREKINGEN
- 93 INTERNATIONALE TIJDSCHRIFTEN

Jezus-bewegingen

Al in 1968 schreef Kenneth Cragg: 'Het christendom moet bereid zijn te sterven aan de gedachte dat de westerse vorm het alleenrecht zou hebben op een authentieke manier te leven binnen de volheid van menselijke culturen. Christus, die zo lang is geassocieerd met Europa en Noord-Amerika, wordt de Christus van de hele wereld.' De woorden van de eminente Schotse islamoloog zijn binnen enkele decennia bezig in vervulling te gaan, op een wijze die door niemand is voorzien. Niet alleen is het christendom opnieuw een niet-westerse religie, die een grote en veelkleurige vitaliteit laat zien op het zuidelijk halfrond. Volgens sommigen gaat het verder: er doen zich steeds meer situaties voor waarin het evangelie over de grenzen van duidelijk te identificeren christelijke gemeenschappen heen is gegaan. Groeiende aantallen mensen beleven de navolging van Christus binnen de traditionele verbanden van niet-christelijke godsdiensten. Vaak leidt dat niet tot een kerkverband. Het opmerkelijke is dat het vandaag uitgerekend evangelicale missiologen zijn, die daarvoor aandacht vragen. De benadering van geleerden als Ralph Winter (Amerikaans Centrum voor Wereldzending, Pasadena) en Herbert Hoeffler toont opvallende gelijkenis met de kritische ecclesiologie van de Indiase oecumenicus M.M. Thomas, die al vroeg pleitte voor een *Christ-centered syncretism*. Dit nummer gaat vooral over de dynamiek en de spannende vragen die een evangelicaal geïnspireerde missiologie op tafel legt.

In Nederland vond dit voorjaar een evangelicaal seminar (van *Arab Vision* en *Soteria*) plaats over deze thematiek. Een drietal bijdragen daaraan is opgenomen in dit nummer. *Jaap Hansum* gaat in op het fenomeen van messiasbelijdende moslims. In diverse Aziatische landen – en niet alleen daar – zijn bewegingen op gang gekomen waarvan de geschatte omvang uiteenloopt van ettelijke tienduizenden tot enkele honderdduizenden. Bekeerlingen treden niet toe tot het christendom, maar blijven binnen de kaders van de islam om daar Jezus te volgen. De auteur zegt dat christocentrisch denken moet kunnen samengaan met een open houding voor de bevrijdende aanwezigheid van God in mensen die leven buiten de lijnen van het

christendom. *Gert Noort* levert een interessante bijdrage aan de discussie vanuit de zendingsgeschiedenis van Noordwest-Europa en Nederlands-Indië, terwijl *Ane Mulder* schrijft over de Sadrach-christenen van Midden-Java in de negentiende eeuw als Jezus-moslams avant la lettre.

Herbert Hoeffler wil ruimte voor een 'theologieloze' Christus; we moeten de Geest niet voor de voeten lopen. Te zijner tijd zullen nieuwe theologische ontwerpen de wereldkerk verrijken. *Timothy C. Tennent* kijkt positief naar een christendom zonder kerkverband, in reactie op westerse vormen van kerk-zijn die worden afgewezen, maar gelooft tegelijkertijd dat het niet kan zonder een vorm van christelijke gemeenschap.

Van geheel andere aard zijn de volgende twee bijdragen. *Wiel Eggen* beschrijft in een eigenzinnig artikel de contouren van wat hij 'een pauselijke Jezus-beweging' noemt, waarbij de herder niet zichzelf zoekt, maar zichzelf als lam offert. *Cokkie van 't Leven* roept via een persoonlijk gekleurd ervaringsverhaal de 'mozarabische Jezus van Toledo' in herinnering. Als oplettende pelgrim ontdekte zij aan de afbeeldingen aan een kathedraal hoe een verdrongen 'dwaalleer' en een marginale stroming bijdragen aan vrede en ontwikkeling.

Enigszins buiten het bestek van dit nummer valt de boeiende bijdrage van *Henri Gooren*, die ingaat op de valkuilen bij de koppeling tussen religie en ontwikkeling in Guatemala. Naast al deze artikelen treft de lezer nog de rubriek *Vanuit de zaal*, met een belichting van Maria's duizend gezichten door *Thessa Ploos van Amstel*, alsmede de vaste rubrieken *Beeldmeditatie*, *Kortweg*, *Boekbesprekingen* en *Internationale tijdschriften*.

— *Jaap Hansum* en *Wout van Laar*, themaredacteuren
Thessa Ploos van Amstel, eindredacteur

Jezus-moslams, een beweging op de grens¹

Jaap Hansum

Er gaan geluiden dat het christelijk geloof zich in Azië verspreidt door de ontwikkeling van - bijvoorbeeld - een hindoe-christendom of een moslim-christendom in plaats van slechts een Indiaas christendom. In dit artikel karakteriseer ik deze prille en nog schaars gedocumenteerde beweging en geef ik een impressie van de wijze waarop dit fenomeen zorgt voor een nieuwe dynamiek in de evangelicaal geïnspireerde missiologie.

De befaamde missioloog David J. Bosch bleek over een vooruitziende blik te beschikken toen hij in zijn *Transforming Mission* suggereerde dat in de wereldzending de tijd rijp zou zijn voor 'inreligionisatie' in plaats van inculturatie.² Bosch signaleerde dat het evangelie tot op dat moment betrekkelijk weinig weerklank had gevonden onder aanhangers van andere grote wereldgodsdiensten en refereerde daarbij aan de verspreiding van de wereldgodsdiensten in Azië. Terwijl het boeddhisme zich wist te verspreiden over grenzen heen dankzij de ontwikkeling van authentieke vormen van onder meer Chinees, Thais en Japans boeddhisme, heeft het christendom nooit goed wortel geschoten in de Aziatische akker omdat niemand de 'Grieks-Romeinse pot' heeft durven breken waarin de plant van het evangelie door westerse christenen werd doorgegeven. De enige manier waarop het christelijk geloof zich in Azië alsnog zou kunnen verbreiden, is wellicht door de ontwikkeling van bijvoorbeeld een hindoe-christendom in plaats van slechts een Indiaas christendom. Als we de (schaarse) berichten mogen geloven, voltrekt deze inreligionisatie zich sinds de vroege jaren negentig van de vorige eeuw in de vorm van messiaanse stromingen binnen verschillende wereldgodsdiensten, waaronder de islam. Uit onderzoek blijkt dat er in verschillende Aziatische landen bewegingen van messiasbelijdende moslams (verder Jezus-moslams genoemd) op gang zijn gekomen, waarbij de schattingen van de omvang uiteenlopen van ettelijke tienduizenden tot enkele honderdduizenden aanhangers. Ook in verschillende Afrikaanse en Arabische islamitische landen zijn inmiddels dergelijke Jezus-bewegingen te vinden.

Bestudering van een aantal casestudies maakt duidelijk dat bewegingen van Jezus-moslims veelal op gang zijn gekomen door evangelicaal zendingswerk. Al in 1974 klonk het eerste pleidooi in Angelsaksische evangelicale kringen om een Jezus-beweging binnen de islam te initiëren. Dit als een alternatief voor de zogenoemde extractie-evangelisatie, waarbij bekeerlingen uit de islam bedoeld of onbedoeld geïsoleerd raken van hun sociale omgeving. Een pleidooi dat past binnen de contextualiserende benadering van de islam die vanaf de jaren zeventig meer en meer door evangelicale zendingen wordt toegepast. In plaats van een confronterende aanpak is men erop uit het evangelie te doen landen in de wereld van de islam door de boodschap te communiceren in een 'taal' die voor moslims verstaanbaar en vertrouwd is. Sommigen beperken zich hierbij tot algemeen culturele islamitische vormen, terwijl anderen ook gebruik maken van uitgesproken religieuze islamitische voorstellingen en gebruiken. Bekeerlingen worden daarbij niet gestimuleerd toe te treden tot het christendom. Aanvankelijk krijgen zij het advies een soort tussenpositie in te nemen tussen christendom en islam en zich bijvoorbeeld 'volgelingen van Isa al-Masih' te noemen. Anderen gaan nog een stap verder en stimuleren zulke bekeerlingen zowel wettelijk als sociaal binnen de islam te blijven en als moslim Jezus te volgen. Zij noemen zich 'messiasbelijdende moslims' of ook wel 'Jezus-moslims' en worden door hun omgeving dus ook als moslims beschouwd.³

Ter illustratie geef ik hier een verkorte weergave van een recent publiek getuigenis, opgetekend uit de mond van een Jezus-moslim.

Een vriend vroeg me onlangs: 'Wat is jouw religie?' Ik zei: 'Ik ben een moslim en een volgeling van Jezus.' Hij vroeg me: 'Hoe is dat mogelijk zonder christen te zijn?' Ik antwoordde hem: 'Jezus is niet gekomen om alleen christenen te redden. Hij kwam voor de hele wereld.' Mijn vriend vroeg me: 'Staat dat ook in jouw boek?' 'Natuurlijk', zei ik. 'De Koran vertelt ook over bijbelfiguren uit het Oude Testament zoals Abraham, Ismaël, Isaak, Jakob, Mozes en dergelijke. En ook bevestigt de Koran veel van het bijbels onderwijs over het leven en de missie van Jezus. Zijn wonderlijke geboorte staat prachtig beschreven in soera 3,45: 'De engelen zeiden: O, Marjam, Allah kondigt u aan een gezagswoord van Hem; zijn naam is de Masih Isa, zoon van Marjam.' Ook de Koran beschrijft dat Hij vele wonderen heeft gedaan, bijvoorbeeld in soera 3,49: 'Ik zal de blinde en de melaatse genezen en de doden levend maken met verlov van Allah.' Volgens de Koran verkondigde Jezus het evangelie en bevestigde Hij daarmee de wet van Mozes: 'En Wij hebben op hun spoor doen volgen Isa, zoon van Marjam, als bevestiger van wat voor Hem was van de Taurah en Wij hebben Hem gegeven de Indjil, waarin is rechte leiding en licht, en om te bevestigen wat daarvoor was van

de Taurah en als rechte leiding en vermaning voor de vrezenden' (5,46). Ik lees over Jezus, en wat ik van Hem leer, spreekt me zo sterk aan dat ik meer over Hem wil leren. Daarom lees ik het Nieuwe Testament, dat volgens de Koran, een heilig boek is dat ik als moslim moet respecteren en lezen. Ik houd van Jezus' principes, zijn onderwijs, zijn levensstijl. Ik ben steeds meer van Hem gaan houden en ik heb besloten mijn hart aan Hem te geven en Hem te volgen. Mijn vriend zei: 'Dus je bent nu een goede christen?' Ik zei hem: 'Dat is misschien hoe jij het ziet, maar volgens mij ben ik een goede moslim omdat ik me heb overgegeven en toegewijd aan de ene God en omdat ik Jezus volg.' Hij vroeg me: 'Wat trekt je eigenlijk zo aan in Jezus?' Ik zei: 'Alles!'

Enkele karakteristieken

Hoe ziet een beweging van Jezus-moslims er concreet uit? Bestudering van een aantal casestudies levert onder meer de volgende karakteristieken op.

Opvallend is de sterke behoefte aan gemeenschap (*belonging*) onder Jezus-moslims. Zij voelen zich het meest verwant aan andere Jezus-moslims in het algemeen en leden van hun huisgemeente in het bijzonder. Bovendien wordt de keuze Jezus te volgen vaak genomen door meer leden van een bepaald familieverband of andersoortige gemeenschap zoals een dorp of een kring van collega's. Daarbij blijft men meestal ook betrokken op de lokale moslingemeenschap door te blijven participeren in de islamitische cultus. Duidelijk is dat Jezus-moslims vrijwel nooit contacten onderhouden met een christelijke gemeenschap en hooguit in aanraking komen met individuele zendingswerkers.

Een ander opvallend verschijnsel is het gegeven dat in het verandingsproces waarin traditionele moslims zich ontwikkelen tot Jezus-moslims, gevoel en gedrag voorlopen op kennis. Het is kennelijk specifiek de ervaring van vergeving, vrede, nabijheid van God en gemeenschap met andere personen, die voor veel moslims doorslaggevend zijn in de keuze Jezus te volgen. Op kennisniveau blijven Jezus-moslims vaak vasthouden aan typisch islamitische opvattingen (bijvoorbeeld de superioriteit van de Koran) en wijzen sommigen specifiek christelijke gedachten af (zoals het concept van de triniteit en de doop).

Vastgesteld kan worden dat het verschijnsel van de Jezus-moslims zowel kenmerken heeft van een beweging als van een benadering. In de door mij onderzochte casestudies is, op een enkele uitzondering na, steeds sprake van Jezus-moslims die bewust benaderd zijn geweest door christenen of door andere Jezus-moslims. Wel kan worden vastgesteld dat er vooral sprake lijkt te zijn van een doelbewuste be-

nadering in de eerste fase van het proces waarin een traditionele moslim zich ontwikkelt tot Jezus-moslim. Is iemand eenmaal Jezus-moslim geworden, dan lijkt de invloed van buitenaf vaak beperkt.

Wat ook opvalt, is dat in een aantal casestudies het getuigenis van het evangelie wordt bekrachtigd door wonderlijke verschijnselen. Zo wordt gesproken over bijzondere gebedsverhoringen en goddelijk ingrijpen, en hebben sommigen een of enkele dromen voordat zij tot Christus komen. De grote aandacht voor het bovennatuurlijke in de verschillende casestudies hangt samen met het praktiseren van volksislam. We zien dat in het geloof van de Jezus-moslims veel waarde wordt gehecht aan de kracht van het gebed en de heerschappij van Jezus over machten en geesten. In het nieuwe leven van deze Jezus-moslims blijft dus onverminderd sprake van een sterke betrokkenheid op de wereld van de geesten en machten waarin eerder werd voorzien door voorstellingen en gebruiken uit de volksislam.

Wat betreft de omstandigheden waarin moslims besluiten als moslim Jezus te gaan volgen, kan worden opgemerkt dat er vaak sprake is van een positieve grondhouding met betrekking tot de islam, die doorgaans zeer dominant aanwezig is, gecombineerd met een uitgesproken negatieve attitude ten opzichte van het christendom. Dit beeld treffen we zowel in de Aziatische casestudies als in de verhalen uit het Midden-Oosten en Afrika aan.

Missionaire gedrevenheid

Wat in vrijwel alle casestudies naar voren komt, is een sterke missionaire gedrevenheid. De beschreven Jezus-moslims willen hun natuurlijke netwerken van familieleden, dorpsgenoten, collega's en medestudenten laten delen in het evangelie dat zijzelf ontdekt hebben. Deze missionaire bewogenheid kan enerzijds als illustratief worden beschouwd voor de vitaliteit van het geloof in Jezus, en anderzijds niet los worden gezien van de collectieve manier van leven.

Het is van belang vast te stellen dat Jezus-moslims er, in tegenstelling tot de zogenoemde *secret believers*, nadrukkelijk voor kiezen hun geloof in Jezus openlijk te belijden (soms zelfs in publieke debatten), ook als er de dreiging is van uitstoting en vervolging door de traditionele moslims. In verschillende casestudies blijkt dat er in meerdere of mindere mate sprake kan zijn van repressie, variërend van spanningen in de kring van de familie, afgebrande huizen en lijfstraffen, arrestaties en martelingen en zelfs executies. Uit verschillende ervaringsverhalen wordt overigens duidelijk dat Jezus-moslims ook kunnen worden afgewezen door christenen.

Wat betreft de omgang met de verschillende heilige boeken, gaan Jezus-moslims in sommige van de casestudies tamelijk eclectisch te werk. Passages uit de Koran die strijdig zijn met het evangelie (bij-

voorbeeld betreffende de kruisiging van Jezus), worden afgewezen, genegeerd of geherinterpreteerd. Wat de Bijbel betreft, concentreren de meesten van de beschreven Jezus-moslims zich vooral op de evangeliën, en is er sprake van een sterk christocentrisch denken. Omdat men zich sterk focust op de persoon en het werk van Christus, blijft het Oude Testament grotendeels buiten beschouwing. Sommige Jezus-moslims nemen zelfs openlijk afstand van een belangrijk christelijk concept als dat van de triniteit. Een bepaalde lezing van het Nieuwe Testament (vooral van de evangeliën) en een onderwaardering van het Oude Testament kunnen gemakkelijk leiden tot een spiritualisering van het evangelie, waarbij er veel aandacht is voor (geestelijke) zaken als vergeving van zonden en het behoud van de ziel, maar minder oog voor het doorvertalen van het geloof naar de levensstijl.

Ook wat godsdienstig gedrag betreft, gaan Jezus-moslims soms selectief te werk. Sommigen participeren voluit in de islamitische cultus en reciteren onbevungen het credo dat het profetschap van Mohammed bevestigt. Anderen participeren naar de vorm, maar voorzien de gebeden en belijdenissen van een evangelische, bijbelse inhoud. Sommigen houden de ramadan terwijl anderen nadrukkelijk een andere vastentijd kiezen. En wat de christelijke cultus betreft, richten de beschreven Jezus-moslims zich op lofprijzing, gebed en bijbelstudie, maar blijven doop en avondmaal veelal buiten beschouwing.

Ten slotte krijgen we de indruk dat (de reflectie op) de beweging van Jezus-moslims vooral een mannenaangelegenheid lijkt te zijn. Alle beschikbare casestudies hebben uitsluitend betrekking op mannen. Uit de onderzoeksgegevens wordt echter duidelijk dat er vaak hele gezinnen zijn toegetreden tot de beweging van Jezus-moslims, inclusief vrouwen. De vraag blijft dus voorlopig openstaan welke rol vrouwen spelen en hebben gespeeld in de beweging van Jezus-moslims. Dit lijkt me een relevante vraag, al was het alleen al vanwege het gegeven dat het in de islamitische cultuur doorgaans de vrouwen zijn die zich inspannen voor de (godsdienstige) opvoeding van hun kinderen.

Een beweging in discussie

Wie enigszins thuis is in *mainstream* evangelicaal denken, zal zich kunnen voorstellen dat het initiëren en coachen van messiaanse bewegingen binnen het huis van de islam een omstreden missionaire strategie is. Het evangelicale debat hieromtrent dat tot op de dag van vandaag wordt gevoerd in toonaangevende evangelicale missionaire tijdschriften spitst zich toe op onder meer het openbaringskarakter van de Koran, het profetschap van Mohammed, de verhouding tussen Allah en de God van de Bijbel, de betekenis van de zichtbare kerk van Christus, syncretisme, continuïteit en discontinuïteit in be-

keringsprocessen en de grenzen aan contextualisatie. Het voert te ver in het kader van dit artikel in te gaan op de inhoud van dit evangelicale debat. Ik beperk me hier tot enkele saillante geluiden om aan te geven dat er naar aanleiding van het fenomeen van Jezus-bewegingen onder aanhangers van andere wereldgodsdiensten sprake is van een opmerkelijke dynamiek in de evangelicale reflectie op, en uitvoering van de wereldzending. Hierbij moet worden aangetekend dat het debat nog niet is uitgekristalliseerd en, zoals gezegd, tot de dag van vandaag voortduurt. De hieronder weergegeven opvattingen zijn weliswaar te beschouwen als (voorlopige) minderheidsposities, maar hebben wel een zeker gewicht, omdat zij worden ingebracht door onder anderen invloedrijke hoogleraren van het Fuller Theological Seminary te Pasadena, zoals Charles H. Kraft en Dean S. Gilliland, en een gezaghebbende ervaren zendeling/publicist als Phil Parshall. Er wordt, wat betreft Gods openbaring, onderscheid gemaakt tussen de vorm van bepaalde bijbels-theologische uitdrukkingen en hun inhoudelijke betekenis. Zo spreekt Kraft bijvoorbeeld over *'the sonship analogy in speaking of Christ'* en bedoelt daarmee dat aan de uitdrukking 'Zoon van God' meer een analoge dan een definitieve betekenis dient te worden toegekend. Parshall stemt hiermee in en is van mening dat de woorden 'Vader', 'Zoon' en 'geboren' figuratief en metafysisch van karakter zijn, zoals een Arabische uitdrukking als *ibn al-sabil* letterlijk wel 'zoon van de weg' betekent, maar voor iedereen de betekenis heeft van 'reiziger', aangezien een weg geen zoon heeft. Parshall voegt eraan toe dat de essentie van het christelijk geloof niet is gelegen in de voor de openbaring gebruikte culturele vormen, maar in de functies en betekenissen die met behulp van die vormen worden overgedragen. In het verlengde hiervan bekritiseert Kraft de overaccentuering van kennis ten koste van geloof. Waar God eenvoudig geloof vraagt, kunnen wij, westerse christenen, als gevolg van onze culturele bepaaldheid vaak een oprecht geloof niet (h)erkennen als het niet gepaard gaat met een rationele, gedetailleerde, vaak filosofische kennis van een ingewikkeld dogmatisch schema. Kraft vindt het niet terecht dat van potentiële bekeerlingen vanuit de islam een bepaald soort kennis wordt gevraagd die voor ons, westerse christenen, waar en geschikt moge zijn, maar voor hen niet noodzakelijk en vaak misleidend is.

Visie op Mohammed en de Koran

In evangelicale kringen wordt door sommigen verdedigd dat een Jezus-moslim het islamitische credo integer en met overtuiging kan reciteren en dus het profetschap van Mohammed kan bevestigen zonder afbreuk te doen aan zijn of haar geloof in Jezus. Mohammed kan volgens hen dan worden erkend als een profeet die in de pre-islam-

mitische heidense en polytheïstische context van het Arabië in de zevende eeuw de mensen opriep tot overgave aan de ene God. Men wijst erop dat Mohammed chronologisch gezien wel na Christus leefde, maar functioneerde in een milieu dat in geestelijke zin vóór Christus zou kunnen worden gepositioneerd. In een Jezus-beweging binnen de islam zou Mohammed dan kunnen worden beschouwd als een profeet in de stijl van de oudtestamentische profeten. Wie moeite heeft met bepaalde aspecten van de levensstijl van Mohammed, krijgt het advies wat objectiever het leven van de oudtestamentische profeten te bestuderen, waarin de heilige oorlogen (zoals de genocide in het boek Jozua) gewelddadiger zijn dan de strijd waartoe de islam oproept, en waarin polygamie algemeen aanvaard was. Met betrekking tot het openbaringskarakter van de Koran wordt erop gewezen dat vele moslims juist door koranpassages de weg naar Jezus hebben gevonden. Uit een onderzoek naar bekeringsprocessen onder moslims uit Nigeria werd duidelijk dat in een bepaalde stam maar liefst dertig procent van de ex-moslims aangeeft door verwijzingen naar Jezus in de Koran op zoek te zijn gegaan naar meer informatie over Jezus.

Er wordt afstand genomen van de traditionele evangelicale gedachte van bekering als een eenmalige beslissing van vooral geestelijke aard, genomen door een individu. Men ziet dat bekering eerder een voortdurend proces is dan een eenmalige keuze. De echtheid van een bekering kan beter worden afgelezen aan feitelijke gedragsveranderingen gedurende een heel mensenleven dan aan een eenmalig uitgesproken belijdenis. Vervolgens maakt men onderscheid tussen de begrippen 'persoonlijk' en 'individueel'. We merkten al eerder op dat oosterse culturen doorgaans een sterke cultuur van gemeenschappelikheden kennen, in tegenstelling tot de meer individualistische westerse samenlevingen. Hieraan wordt toegevoegd dat dit collectieve gedrag nog wordt versterkt door de islam, waarin het gemeenschapsbesef een belangrijke factor is. Ook voor een moslim zal bekering tot het geloof in Jezus een persoonlijk besluit vragen, maar juist voor moslims zal bekering meestal niet een geïsoleerde, individuele beslissing zijn. Bekering is immers niet alleen maar een geestelijk besluit, maar raakt het hele bestaan. De heerschappij van Christus beperkt zich immers niet tot een christelijke of kerkelijke subcultuur, maar strekt zich uit tot het hele bestaan in al zijn dimensies. Bekering betekent niet dat iemand zich afwendt van zijn cultuur en leefwereld, maar een nieuwe visie op diezelfde werkelijkheid krijgt en zich daarbinnen ook anders gaat opstellen. Kraft betoogt dat bij iedere socio-culturele verandering de acceptatie van het nieuwe gewoonlijk geleidelijk en onregelmatig verloopt. Dit betekent volgens Kraft dat het de

gewone gang van zaken is voor hen die tot het christelijke geloof toetreden, dat zij sommige zaken meteen veranderen, dat andere dingen zich geleidelijk wijzigen en dat op nog weer andere punten de verandering zich pas na langere tijd voltrekt, als dat al gebeurt. Dat is het normale verloop van contextualisatieprocessen waarin mensen zich het christelijke geloof op een authentieke wijze toe-eigenen. Onderzoek naar contextualisatie op de Salomonseilanden maakte duidelijk dat door de generaties heen animistische vormen daadwerkelijk veranderen, en dat zelfs uitgesproken heidense symbolen en taal uitdrukking kunnen gaan geven aan christelijk leven en christelijke aanbidding. Dat zo'n proces van de zendingswerker geduld vraagt en geloof in het werk van de heilige Geest, is volgens Gilliland een besef dat ontbreekt in ons denken over een bediening onder moslims. Het gaat erom de ontwikkeling van een beweging van Jezus-moslims te beoordelen aan de hand van de vraag in welke richting zij zich door de tijd heen ontwikkelen. Voor iedere groep volgelingen van Jezus is het criterium of zij in de loop van de tijd meer of minder gelijkvormig aan Christus worden en bijbels leren leven. Juist vanwege het feit dat de beweging van Jezus-moslims zich nog volop in een proces bevindt, is nog niet te zeggen wat de uiteindelijke uitkomst van dit proces zal zijn, en dus kan iedere beoordeling slechts een voorlopige zijn. Er zijn betrekkelijk weinig casestudies gedocumenteerd, en geen van deze verhalen gaat ver genoeg terug om de dynamiek van deze messiaanse beweging gedurende verschillende generaties te beoordelen.

Ten slotte is in het debat een groeiende voorkeur op te merken voor een christocentrisch denken boven een ecclesiocentrische benadering. Dit vanuit de overtuiging dat God de God is van alle mensen, en Gods bemoeienis met mensen veel ruimer dan alleen met Israël of de kerk. De grenzen van Gods koninkrijk vallen niet samen met die van de kerk. Tot de kerk behoren gelovige en minder gelovige mensen, mensen die er veel of weinig van hebben begrepen. Heeft Christus niet gezegd: 'Nog andere schapen heb Ik, die niet van deze stal zijn'? De bijbelschrijvers verhalen ons immers over tal van personen buiten jodendom en kerk die desondanks als gelovigen worden beschouwd. Er is duidelijk heil buiten de kerk. De these 'buiten de kerk geen heil' zou dan ook moeten worden vervangen door de these 'buiten Christus geen heil'. Immers, indien in Christus het hart van God openbaar is, en indien Christus in zekere zin het hart van God is, dan is Gods heil zelf altijd Christus' heil. Maar uit de these 'buiten Christus geen heil' volgt niet dat mensen om heil te ondervinden deel moeten gaan uitmaken van de kerk. De evangelicale aanspraak op uniciteit en exclusiviteit, universaliteit en absoluutheid voor het christelijke geloof houdt niet in dat, met uitsluiting van anderen, alleen christenen

ontvangers van Gods verlossende genade zijn en zij Hem zo in volle waarheid mogen kennen, en dat er buiten de kerk wel openbaring, maar geen heil van godswege is. Het gaat er dus niet om dat wat van godswege aan goedheid en waarheid bij andersgelovigen aanwezig is, verwijderd zou moeten worden. Christocentrisch denken zou moeten kunnen samengaan met een open houding ten opzichte van andersgelovigen. Het eigene dat christenen in een dergelijke volstrekt open ontmoeting met andersgelovigen hebben in te brengen, is de gekruisigde en opgestane Jezus Christus. Nadruk wordt gelegd op het cruciale punt dat ons in Christus, en in Hem alleen, verlossing is gegeven, ongeacht of een persoon van goede wil zich uiteindelijk in of buiten de zichtbare gemeenschap bevindt van hen die in Christus geloven en Hem als zodanig belijden.

Noten

- 1 Zie voor een uitvoerige beschrijving van het fenomeen Jezus-moslims mijn doctoraalscriptie *Moslims voor Jezus, een evangelikale (on)mogelijkheid. Een beschrijvend missiologisch onderzoek naar een beweging op de grens*, aangeboden aan de Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid (FPG) te Brussel, 16 september 2005.
- 2 D.J. Bosch, *Transforming mission*, New York, 1996, 477-478.
- 3 Om de verschillende contextualiserende benaderingen in kaart te brengen ontwierp J. Travis het C1-C6-spectrum. Met behulp van dit spectrum kan men zes typen gemeenschappen onderscheiden zoals die voorkomen in de moslimwereld. De C staat steeds voor 'Christ-centered community' en de cijfers 1 tot en met 6 geven aan in welke mate er sprake is van contextualisatie. C1- en C2-gemeenschappen zijn uitgesproken christelijk en doen nauwelijks iets aan contextualisatie. C3-gelovigen maken gebruik van bijbels toelaatbare culturele islamitische vormen, maar noemen zich nog altijd christen. In een C4-gemeenschap noemt men zichzelf 'volgelingen van Isa' (of een soortgelijke naam) en maakt men ook gebruik van specifieke religieuze islamitische voorstellingen en gebruiken. C5 betreft dan messiasbelijdende moslims die Jezus aanvaarden als Heer en Heiland maar zo veel mogelijk blijven participeren in de islam en zichzelf voluit moslims blijven noemen. De categorie C6 is van toepassing op anonieme christenen die Jezus in het verborgene volgen. J. Travis, 'Must All Muslims Leave Islam to Follow Jesus?', in: *Evangelical Missions Quarterly*, 1998, 407.

☞ **Drs. Jaap Hansum** werkt als missionair werker in Antwerpen; daarnaast is hij verbonden aan de Evangelische Theologische Faculteit van de universiteit van Leuven.

Jezus-moslims, Jezus-Germanen en de raad van Gamaliël

Gerrit Noort

De vraag 'Jezus in de moskee of moslims in de kerk?' vat in een paar woorden samen waarover in evangelicale zendingskringen al jaren discussie wordt gevoerd. Het debat over de zendingsstrategische keuzen ten aanzien van missionair werk onder moslims, vaak naar de classificatie van John Travis aangeduid met C1 tot en met C6', is voorlopig nog niet uitgewoed en roept soms heftige emoties op bij zowel voor- als tegenstanders.

Deze tekst is gebaseerd op een van de lezingen tijdens het symposium 'Jezus in de moskee of moslims in de kerk?' van *Soteria en Arab Vision* op 14 mei 2007 in Ede.

Voorstanders in christelijke kring zien C5 als *de* methodiek om het evangelie van Jezus te verbreiden onder moslims; tegenstanders beschouwen de C4- en vooral de C5-variant als ontoelaatbare vormen van syncretisme en 'water bij de wijn doen'. Christenen die 'islam-zending' om andere redenen in het geheel niet aanvaardbaar vinden, laten we dan buiten beschouwing, evenals moslims die via internet en anderszins ook prima op de hoogte (kunnen) blijven van de in christelijke kring gevoerde debatten. Dit artikel beoogt aan de hierboven geschetste discussie een bijdrage te leveren vanuit een geheel andere en wellicht verrassende invalshoek, namelijk vanuit de zendingsgeschiedenis in Noordwest-Europa en in Nederlands-Indië.

Laat ik mijn kaarten meteen op tafel leggen: ik ben zeer geboeid door de ontwikkelingen rondom Jezus-moslims – hier gebeurt naar mijn stellige overtuiging echt iets bijzonders –, maar ik heb er ook kritische vragen bij. Die vragen hebben niet zozeer betrekking op de beweging van Jezus-moslims als zodanig – het bestaan daarvan is een feit, en de zending heeft daarmee rekening te houden –, maar het gaat mij veel meer om de legitimiteit van de missionaire C4- en C5-methodiek en de richting waarin deze beweging van Jezus-moslims zich in de toekomst zal bewegen. In het hiernavolgende wordt dit puntsgewijs uitgewerkt.

Positieve visie op de God van de islam

In de zendingsbewegingen van de negentiende en de twintigste eeuw is vaak een negatieve waardering van andere godsdiensten en culturen zichtbaar geweest. Die kon variëren van typeringen als 'het blinde heidendom' en 'duivelse godsdienst' tot 'afgodendienst' en 'demonisch'. Zo omschreef G. Voetius (1589-1676), die in zijn publicaties uitvoerig aandacht besteedde aan de islam, deze godsdienst als de 'volledige ontkenning van de ware God'. J. Scharp, docent aan de opleiding van het Nederlandsch Zendelinggenootschap, duidde de islam in 1824 aan als een valse religie, die bestreden diende te worden. In evangelicale kring klinken vergelijkbare termen, die geregeld vanuit een sterk dualistische visie gebruikt worden. In de hier besproken contextualisatiemethodiek ontmoeten we echter een visie die de niet-christelijke godsdienst (en cultuur) in theologische en missiologische zin veel positiever waardeert: de Allah van de moslims is geen andere dan de God van Abraham, Isaak en Jakob. Ook veel geloofsinhouden en -gebruiken van de islam worden positief gewaardeerd.

De positieve waardering van de islam is in de genoemde missionaire visie overigens wel aan grenzen gebonden, want moslims worden beschouwd als 'gemankeerde' kenners van God, die nog niet 'compleet' zijn. Ze missen de kennis van wie *Isa* – Jezus – werkelijk is, namelijk de Christus, de gezalfde Zoon van God. Het is opmerkelijk dat in recente missiologische literatuur de inhoudelijke discussie over de C4- en C5-methodiek gevoerd wordt zonder reflectie op de vraag wanneer de theologische wissel ten aanzien van de positieve waardering van de islam is genomen, en welke factoren daaraan ten grondslag hebben gelegen.

Sommige voorstanders van de C4- en C5-methodiek legitimeren hun positieve benadering onder meer met verwijzing naar het denken van Abraham Kuyper. Als antithetisch denkend theoloog uitte deze zich weliswaar niet positief over andere godsdiensten, maar toch verdedigde hij de – vrij geciteerde – stelling 'Er is geen vierkante centimeter op deze aarde waarvan Christus niet zegt: 'mijn''. Ieder terrein van het leven – of het nu gaat om politiek of religie, kerk of moskee – valt onder het gezag van Christus. Wanneer deze gedachte wordt toegepast op de islamzending, kan de missionair werker vrijmoedig en onbevreesd in de moskee verkeren in de theologische veronderstelling dat ook dat grondgebied (letterlijk) en die levenssfeer onder Gods heerschappij staan. Het resultaat is dan geen dualistische visie waarin de wereld wordt gezien door een matrix van de strijd in de hemelse gewesten, een gebied van God en daarnaast 'bezette gebieden', maar de wereld is vóór alles 'Gods wereld'. En ook moslims en de moskee behoren tot die wereld.

Deze missiologische denklijn wordt vanuit het *Missio Dei*-concept

soms ver doorgetrokken: God gaat de zending en de zendeling vooruit en is aanwezig waar kerk en zending nog helemaal niet zijn. De missionair werker wordt dan niet beschouwd als de bringer van heil of de voorpost van de geïnstitueerde kerk en het christendom, maar is de 'uitlegger' die wijst op Gods presentie in de wereld, die aansluit bij de aanwezige godskennis in de religie en die de relevantie van het evangelie van Jezus toelicht in de context van religie en cultuur. De weg van de moslim naar God loopt via Christus, en niet via de kerk. De kerk, als de geïnstitueerde gemeenschap van christenen, wordt zelfs als een hindernis voor de heilsbemiddeling gezien. Bij de C4- en C5-methodiek zien we dus enerzijds een opmerkelijk positieve waardering van de religie waaronder missionair werk wordt gedaan, terwijl anderzijds de betekenis van de christelijke kerk wordt gerelativeerd. Overigens valt aan te nemen dat de gesignaleerde positieve waardering van religie uitsluitend betrekking heeft op de islam, en dat de meeste zendelingen die deze methodiek aanhangen, niet tot dezelfde uitspraken komen over (bijvoorbeeld) het hindoeïsme.

Dubbele loyaliteiten

Levert een terugblik op de kersteningsgeschiedenis van Noordwest-Europa nieuwe inzichten op voor het debat over Jezus-moslims? Vooropgesteld moet worden dat het om moeilijk vergelijkbare grootheden gaat: toen, tussen circa 600 en 1100 na Christus, was er sprake van een machtig Romeins rijk en een monotheïstische (christelijke) godsdienst aan de ene kant, en van in zichzelf verdeelde Germaanse stammen en polytheïstische opvattingen aan de andere kant. Dat neemt niet weg dat we diverse punten kunnen aanvoeren. Er waren Jezus-Germanen die zowel Jezus als Thor als god erkenden. Er waren Jezus-Germanen die Christus aanbaden, maar die daarvoor de termen gebruikten die voor de verering van de machtige Odin gebruikelijk waren.² Bonifatius kapte de heilige eik in Geismar om. Hij ontken- de daarmee echter niet, in tegenstelling tot de gangbare opinie, het bestaan van Wodan, maar van diens macht. Bonifatius deed dit door een klassieke Germaanse godentweekamp te ensceneren. Hij wilde als Elia op de Karmel bewijzen dat zijn God de sterkste was. De bekeerlingen bleken het bestaan van hun goden dan ook niet te ontken- nen, maar erkenden de beperkingen van die goddelijke macht. De gekerstende bevolking eerde Christus, maar liet niet na de voorchriste- lijke rituelen te voltrekken bij de heilige bomen, bronnen en rotsen. Ook daar was sprake van een dubbele loyaliteit. Het ging om Jezus- Germanen die Christus als de machtigste eerden, maar die tegelijker- tijd de numineuze plekken in ere hielden. Ook de geringere goden hadden immers macht en invloed.

Het bovenstaande maakt meteen duidelijk dat het gaat om moeilijk vergelijkbare grootheden. Maar een paar zaken zijn wel relevant voor het debat rondom Jezus-moslims. Hieronder werken we dit nader uit. De Germaan die christen wilde worden, liet zich dopen en moest de oude goden afzweren. De kerk zette dus in op discontinuïteit. Gregorius de Grote gaf in het jaar 601 abt Mellitus en Engelandzending Augustinus als richtlijn mee dat godenbeelden moesten worden vernietigd. De Germaanse cultus moest worden vervangen door de christelijke cultus.

In de praktijk was echter vaak sprake van continuïteit. Dezelfde paus Gregorius schreef dat de cultusplaatsen in geen geval mochten worden vernietigd: 'Als deze tempels goed gebouwd zijn, moeten ze worden gereinigd van duivelaanbidding en worden toegewijd aan de dienst van de ware God.' Maar het ging om meer dan hergebruik van religieuze gebouwen: op de pilaren van middeleeuwse Noorse staafkerken staan oude Germaans-mythische geloofsvorstellungen afgebeeld. Datzelfde geldt voor het uit de vroege tiende eeuw daterende Gosforth-kruis in het Britse Cumbria. De oude goden kregen een plaats in de kerk: aanvankelijk streden Christus en Odin om de eerste plaats, vervolgens werd Odin ondergeschikt aan Christus, en uiteindelijk werden de goden ofwel tot heiligen omgevormd ofwel gedemoniseerd. Er was dus zowel continuïteit als discontinuïteit.

Uit de synodebesluiten van de vroege middeleeuwen blijkt dat de kerkleiding een dubbele houding had ten opzichte van religie: er was zowel afwijzing van de toenmalige Germaans-religieuze gebruiken als inzet voor trapsgewijze en geduldige transformatie. Zoals Gregorius zei: 'Het is onmogelijk alle dwalingen van koppige geesten in één keer uit te wissen, en wie een bergtop wil beklimmen, klimt stapsgewijs en niet met één sprong.'³ De kersteningsgeschiedenis van Noordwest-Europa maakt duidelijk dat er sprake was van wat antropologen 'acculturatie' noemen: culturele systemen die met elkaar in wisselwerking komen te staan en die elkaar verregaand beïnvloeden. Een wisselwerking van evangelie en cultuur kwam tot stand. In feite ging het daarbij om drie grootheden: de bronnen van de christelijke traditie (de Bijbel), de vooral in Zuid-Europa tot stand gekomen vorm van het christendom en de Germaanse cultuur van Noordwest-Europa. Het verloop van het proces was per definitie chaotisch van aard: christelijke symbolen werden Germaans geherïnterpreteerd, en Germaanse rituelen werden gekerstend. Zo werd het Germaanse Joelfeest omgevormd tot het kerstfeest, en de aanbidding van Jezus kreeg de trekken van de cultus voor de sterke held Odin.

De kerkleiding van die dagen hoopte aanvankelijk dat de Germaanse religie vanzelf zou uitsterven. Toen dat niet bleek te gebeuren, verbood de kerk de 'heidense rite', maar dat had weinig of geen resultaat.

Daarom werd – bewust of onbewust – een zekere germanisering van het christelijk geloof toegelaten: Jezus trok volgens het epos *Heliand* te paard Jeruzalem binnen. Hij werd dus niet omschreven als de dienstknecht die zou lijden onder Pontius Pilatus, maar als een machtige vorst, die het ideaal van de sterke Germaanse held weerpiegelde. De beschrijving van zijn kruisdood en zijn opstanding lijken bovendien wel heel erg veel op de magische werking van de runen van Odin.

Acculturatie is per definitie gekenmerkt door syncretisme: het vervloeien van oude en nieuwe religieuze en culturele waarden is een wetmatigheid. Dit proces gaat generaties, zo niet eeuwen door. In evangelicale theologie en missiologie wordt de lengte van deze ontwikkelingsgang vaak over het hoofd gezien of zelfs ontkend op basis van de theologische vooronderstelling dat het oude voorbijgegaan is, en het nieuwe is gekomen. De verandering van het hart door bekering en wedergeboorte wordt dan gezien als een radicale omkeer die een geheiligde levenswandel als vrucht heeft (of op z'n minst moet hebben). De geschiedenis van de zending maakt echter duidelijk dat de praktijk genuanceerder is: er *is* een tijd van dubbele loyaliteiten.

Je zou kunnen zeggen dat de reformatie een beweging is geweest die zich verzette tegen veel Germaans-religieus gedachtegoed dat op een of andere wijze bewaard was gebleven binnen de traditie van de rooms-katholieke kerk. Daarmee was de tijd van de hervorming *de facto* een verzet tegen de gehanteerde zendingsmethodiek en een verdere stap om de dubbele loyaliteit te overstijgen: de heiligen 'roofden Gods eer' en moesten de kerk uit. De heiligenverering was niets anders dan een omgevormde eredienst aan de Germaanse goden. Wodan was Sint-Nicolaas geworden.

Kerstening van Centraal-Sulawesi

Albert Kruyt (1869-1949), die van 1892 tot 1932 werkte in Centraal-Sulawesi (Indonesië), publiceerde veel over antropologie en zendingsmethodiek. Hij werkte jaren lang zonder resultaat onder de To Pamona en worstelde met de 'ondoordringbaarheid van het heidense bastion'. Hij kwam tot de conclusie dat de klassiek-piëtistische werkwijze van de zending, gericht op individuele bekering, niet werkte. In heel Nederlands-Indië werden vergelijkbare ervaringen opgedaan. Onder moslims kwamen – enkele uitzonderingen daargelaten – nauwelijks mensen tot bekering, en in gebieden waar aanhangers van de tribale godsdiensten woonden, waren de resultaten ook mager. Kruyt ontwikkelde daarom een andere zendingsmethodiek, die relevant is voor het debat omtrent de Jezus-moslims.

Kruyt streefde naar het vaststellen van het 'missionair minimum': het ging hem er niet om dat mensen zouden overgaan tot het christen-

dom – met alle uiterlijkheden en organisatievormen die daarbij horen –, maar om Christus. Hij ging daarin aanvankelijk heel ver. Zo wilde hij beslist geen nieuwe godsdienst brengen.⁴ Het ging volgens hem in de zending niet om het overdragen van een religie, maar om het spreken over Jezus. In zijn eigen woorden: het ging niet om de ‘propagatie van het Christendom als kerkelijken vorm, of van de christelijke leer’, want Jezus was geen godsdienststichter. Hij noteerde in zijn dagboek zijn hoop dat de To Pamona van godsdienst zouden veranderen zonder dat zij het zelf zouden merken. Hij verkondigde geen andere God, maar sloot aan bij het geloof in *Pue mPalaburu*, de Heer-Formeerder, oftewel de Schepper-God. In zijn zendingswerk lichtte Kruyt toe dat de mens deze God kon leren kennen door zijn zoon Jezus. Zijn missionair minimum was: ‘altijd weer Jezus laten zien’. Doel van de zending was de verandering van het hart door Christus, niet kerkplanting als zodanig.

Zoiets lijkt ook aan de orde te zijn in de C5-methodiek: de klassieke zendingsmethodiek die zich richtte op kerkplanting, is als het ware gestript tot het absolute minimum: tot het spreken over de verandering van het hart door Christus, terwijl doop en avondmaal, gemeentevorming en het aanvaarden van de hele Bijbel als woord van God naar een tweede plan worden verwezen.

De realiteit van de zending in Noordwest-Europa en Nederlands-Indië lijkt – met alle aanwijsbare verschillen – een argument te vormen ter ondersteuning van verregaande contextualisatiemodellen als de C5-methodiek, die inzetten op een maximum aan continuïteit: het gaat erom Jezus te prediken zonder dat de mensen van godsdienst hoeven te veranderen. Laagdrempeliger kan bijna niet.

Kruyt ging met zijn methodiek veel verder dan zijn tijdgenoten. theologisch ging hij uit van de vooronderstelling dat geestelijke groei en de verandering van het hart een uiterst langdurig proces zijn. Op grond van zijn studie van de Noordwest-Europese zendingsgeschiedenis kwam hij tot de niet-verrassende conclusie dat kerstening eeuwen vergt. De zending moest daarom volgens hem accepteren dat de zuurdesem van het evangelie de samenleving langzaam doortrekt en dat de ‘dubbele loyaliteit’ nog lang zichtbaar zou zijn. In zijn beleving werd het evangelie steeds ‘naar beneden getrokken’. De zendeling diende in dit proces van optredende en steeds verschuivende loyaliteiten te fungeren als gids van de vroomsten onder het volk, zodat zij zouden groeien in geloof in Jezus, terwijl ze tegelijkertijd ook andere goden en de voorouders (nog) eerden. Jezus werd als het ware ‘ingezogen’ in het pantheon van de Pamona-goden en verwierf zich een steeds hogere plaats. Dat leidde tot allerlei mengvormen: geloof in Jezus en vertrouwen op magische rituelen liepen dwars door elkaar heen. Kruyt beschouwde dit als onvermijdelijk.

De fase van de 'Roomsche periode'

Er waren naast deze continuïteit echter ook transformatie en discontinuïteit. Kruyt was ervan overtuigd dat de zending per definitie een 'Roomsche periode' kende – de tijd van syncretisme, zoals zichtbaar in de West-Europese 'roomse' kersteningsgeschiedenis –, maar die fase mocht geen eindpunt zijn. Stolling van opvattingen mocht niet plaatsvinden, maar er moest 'verheffing' plaatsvinden en 'geestelijke groei' naar waarachtig godsvertrouwen. Uitzuivering beschouwde hij als noodzakelijk, ook met betrekking tot de dubbele loyaliteiten. De To Pamona moesten inzien dat het eren van de voorouders betekende dat van Gods eer werd geroofd.

Dit laatste stelt een vraag aan de C5-methodiek, namelijk deze: wat staat de aanhangers van deze methode als einddoel voor ogen? Beschouwen zij Jezus-moslims als een blijvende situatie of beogen zij op termijn christelijke gemeenschapsvorming, en streven zij naar de totstandkoming van een inheemse geïnstitueerde kerk? Vanuit de ecclesiologie valt hier een belangrijke vraag te stellen: wordt de invoeging van Jezus-moslims in de 'heilige, algemene en apostolische kerk' beoogd? Als dat niet het geval is, staat de *una sancta* op het spel.

Het voorafgaande leidt ook tot een volgend punt. Toen Kruyt merkte dat de extractiemethode niet werkte, en dat de To Pamona niet individueel overgingen tot het christelijk geloof, zette hij in op de zogenoemde volkskersteningsmethodiek. Dat wil zeggen: hij koos voor een soort saturatie-evangelisatie *avant la lettre*: wanneer de Jezusvolgelingen onder de To Pamona voldoende in aantal zouden zijn, wanneer de stam- en familiehoofden voldoende draagvlak voor een overgang naar het christelijk geloof zouden bespeuren, wanneer de zuurdesem voldoende invloed zou hebben gekregen – het moment dat Engelsprekenden zo mooi het *tipping point* noemen –, zou een collectieve overgang naar het christelijk geloof plaatshebben, en zouden doop en gemeentevorming plaatsvinden.⁵ Het debat over de C4- en C5-methodiek is mogelijk gediend met een herwaardering van de hierboven geschetste en als verouderd beschouwde volkskersteningsmethodiek, juist omdat in deze benadering de onlosmakelijke verbinding van volks- en cultusgemeenschap centraal stond. Is het (on)denkbaar dat bij voldoende 'massa' een *tipping point* optreedt en Jezus-moslims zich 'Jezus-christenen' willen gaan noemen, en er dus overgangen naar de christelijke geloofsgemeenschap gaan plaatsvinden?

De volkskersteningsmethode raakte na de Tweede Wereldoorlog in diskrediet, omdat het idee postvatte dat volkskerstening te veel van het cultuureigene liet bestaan en de contextualisatie te ver doorvoerde. De nazi's zagen deze missionaire methodiek bovendien als een mooie rechtvaardiging voor de revitalisering van oude Germaanse

waarden. Karl Barth en, in zijn verlengde, Karl Hartenstein verzetten zich omstreeks 1930 tegen een missionaire methodiek die te veel aansloot bij bestaande religie. Christus betekende juist het oordeel over alle religie, met inbegrip van het christendom. In de naoorlogse zending leidde dit tot nieuwe accenten: de afwijzing van continuïteit van oude religie en christelijk geloof. De opkomst van het contextualisatie-debat, vanaf omstreeks 1980, leidde tot de hernieuwde vraag naar de continuïteit en de erkenning dat het rijk van God en de christelijke kerk niet samenvallen. Het adagium werd dat God de zending voortuitgaat. Zonder die theologische en missiologische voorkeuze is de positieve waardering van Jezus-moslams nauwelijks te verklaren.

(Dis)continuïteit

De bovenstaande voorbeelden uit de zendingsgeschiedenis van West-Europa en Indonesië maken duidelijk dat de zending altijd geworsteld heeft met de vraag naar continuïteit en discontinuïteit. Het laatste begrip is vooral zichtbaar in de woorden 'uitzuivering', 'heiliging' en 'tucht'. Continuïteit en 'verheffing' van al aanwezig 'waarachtig godsgeloof' en aansluiting bij het geloof in de hemelgod, ook wel de 'Melchizedek-factor' genoemd, is echter evenzeer bepleit en gedocumenteerd.⁶ Soms bleek de ontvangende cultuur zo resistent tegen het evangelie dat op zendingstrategische gronden een missionair minimum werd gehanteerd. Volgens antropologen is er altijd sprake van zowel continuïteit als discontinuïteit. Acculturatie was geen keuze, maar onvermijdelijkheid. Zendingen noemden acculturatie vaak 'syncretisme' en vonden het op theologische gronden meestal ongewenst. Tussen die polen van 'onvermijdelijk' en 'ongewenst' kreeg de zending vaak vorm. Zoekend naar authentiek evangelie, strevend naar trouw aan Christus, hopen op wijsheid wanneer ingrijpende beslissingen werden genomen over de vraag wat aanvaardbaar was en wat uiteindelijk toch niet.

Ruth koos ervoor met haar schoonmoeder mee te gaan: 'Uw God is mijn God, en uw volk is mijn volk.' Daarin is discontinuïteit zichtbaar. Maar Melchizedek, priester van de Allerhoogste genoemd, voegde zich niet bij Abraham en de zijnen (Genesis 14, 18 en verder). Zijn opstelling vormt geen aanwijzing voor de noodzaak van een categorische discontinuïteit. Vereerde Melchizedek de god El, de hemelgod? Paulus sloot op de Areopagus zonder problemen aan bij het geloof in de 'onbekende god', en die verkondigde hij door te wijzen op Jezus. Ook daar lijkt een gekwalificeerde continuïteit in naar voren te komen. Maar altijd en overal was er in de zending de inzet op transformatie. Ergens moest, en moet, een breuk met het oude zichtbaar worden. De nieuwe schepping moet gestalte krijgen. Daarbij is duidelijk dat de transformatie te maken heeft met het leggen van de pas-

sende hoeksteen, met het fundament van de kerk, met Christus. In de opbouw van de muren, de deuren, de vensters op de wereld, komen de vragen op. Welke oude stenen kunnen worden gebruikt? En welke worden afgekeurd?

Toekomst van de beweging

De zendingsmethodiek van Kruyt wijst ons op een belangrijk punt: de geduldige inzet op de verkondiging van Jezus en het wegnemen van de barrières die worden gevormd door het instituut kerk en 'christendommelijkheid' heeft oude papieren.⁷ Het maakt nog een punt duidelijk: als de zuurdesem het werk doet, als er voldoende draagvlak bestaat en mensen Jezus in het hart gesloten hebben, zullen overgangen naar het christelijk geloof en christelijke gemeenschapsvorming volgen.

Het bovenstaande maakt duidelijk dat er in de zendingsgeschiedenis altijd dubbele loyaliteit – Jezus-volgeling en aanhanger van tribale godsdienst – zichtbaar was, die na verloop van tijd werd opgegeven: de doop markeerde in principe het einde daarvan, zij het dat dit in de praktijk vaak pas veel later het geval was. De doop was niet altijd tekenend voor radicale keuzen die alle magie uitbanden – verre van dat –, maar hij markeerde wel de discontinuïteit en het begin van de gemeentevorming. Is dat niet wat uiteindelijk ook in het verschiet ligt bij de Jezus-moslims? Het is zeer de vraag of het mogelijk is twee loyaliteiten – Jezus-volgeling en moslim – op termijn te handhaven. Het minimum aan discontinuïteit blijkt niet per definitie tot minder spanningen te leiden. Ook nu treden hier en daar grote spanningen op tussen Jezus-moslims en andere moslims. De kans is niet gering dat de geschiedenis zal uitwijzen dat het om een overgangssituatie gaat, want de interne en externe druk is (te?) groot.

De apostolische geloofsbelijdenis spreekt over de 'heilige, algemene kerk'. De geloofsbelijdenis van Nicea spreekt uit dat we geloven in 'één heilige, katholieke en apostolische kerk' en dat we belijden 'één doop tot vergeving van onze zonden'. Het is nodig antwoorden te formuleren op de vraag hoe een gemeenschap van Jezus-moslims zich verhoudt tot deze 'heilige en apostolische kerk'. Uiteraard mogen we uitgaan van het ecclesiologisch minimum: daar waar twee of drie vergaderd zijn in Christus' naam, is die 'heilige, algemene kerk' aanwezig. Maar de vraag komt wel op of daar waar het brood niet gebroken wordt in herinnering aan Christus' dood en opstanding, én in gemeenschap met de christelijke kerk van alle eeuwen, wel sprake is en kan zijn van kerk.

De raad van Gamaliël

Er wordt wel gezegd dat zending *messy business, fuzzy by definition* is.

Dat is een verregaande uitspraak, maar hoe controversieel het ook klinkt: onduidelijkheid en risico horen erbij, syncretisme moet worden verwacht, want de ontvanger van het evangelie trekt het naar binnen in zijn eigen cultuur en religie. Hij kan het niet anders verstaan en inkaderen. Zending is dus per definitie een onveilig avontuur, met als enige garantie dat God in de zending de missionair werker vooruitsnelt en dat Hij ons niet verlaat.

De tekst 'onderzoekt alle dingen en behoudt het goede' biedt in dit verband niet voldoende houvast. Uiteraard is het nodig onderzoek te doen naar de ontwikkelingen rondom Jezus-moslims, en de zendingsmethodiek te evalueren. Er lijkt een nieuwe situatie te ontstaan, waarvoor niet veel precedënten aanwijsbaar zijn. Het kan zijn dat deze ontwikkelingen grotendeels het gevolg zijn van de missionaire methodiek die we aanduiden als C4 of C5. Het slagen van een methode is op zichzelf geen garantie voor de legitimiteit ervan. De invoering van de volkskerstingsmethodiek in Nederlands-Indië leidde tot een explosieve groei van het aantal christenen vanaf 1900. Achteraf moet je echter de vraag stellen of deze sterke numerieke groei ook duidt op waarachtige verandering van het hart. Zoals Kruyt al zei: 'Slechts de vroomsten onder de gekerstenden zijn bekeerd.' Waren de overgangen naar het christelijk geloof een beweging van Gods Geest? Ja, zeggen christenen in Indonesië van harte. Zijn Jezus-moslims het resultaat van een slimme missionaire aanpak of is het de werking van Gods Geest? De beantwoording van deze laatste vraag loopt sterk uiteen en is vaak afhankelijk van theologische vooronderstellingen. Het is in deze kwestie in ieder geval verstandig de raad van Gamaliël ter harte te nemen: 'Als het werk uit mensen is, dan zal het gebroken worden. Maar indien het uit God is, zo kunt gij het niet breken.' Stel je voor dat je Gods eigen werk tegenstreeft (Handelingen 5, 38-39). Die raad geeft in ieder geval te denken en maant ons niet overhaast standpunten in te nemen.

Noten

- 1 J. Travis, 'The C1 to C6 Spectrum. A Practical Tool for Defining Six Types of Christ-centered Communities (C) Found in the Muslim Context', in: *Evangelical Missions Quarterly*, oktober 1998.
- 2 G. Noort, *Germaanse cultuur en christianisatie van Noordwest-Europa*, Utrecht/Leiden, 1993, 72 en verder en 113-117.
- 3 Baedae, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. A. Holder, Freiburg/Tübingen, 1882, I:30.
- 4 Kruyt, 'Mijne eerste ervaringen te Poso', *Meededelingen van het NZG*, 1892 (36), 386.
- 5 Zie hiervoor G. Noort, *De weg van magie tot geloof. Leven en werk van Alb.*

C. Kruyt (1869-1949), *zendeling-leraar in Midden-Celebes (Indonesië)*, Zoetermeer, 2006.

- 6 Hierbij valt te denken aan de klassieke (en omstreden) studie *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen* van pater W. Schmidt (Münster in Westfalen, 1930) en de in evangelicale kring populaire en nog steeds herdrukte studie van D. Richardson, *Eternity in their hearts*, Ventura (CA), 1984.
- 7 Een opmerkelijke parallel met dit denken wordt aangetroffen in het werk van de Britse jurist en missioloog Stuart Murray. De missionaire beweging moet volgens hem beseffen dat de tijd van het christendom en de gevestigde christelijke instituties voorbij is. Hij zoekt vooral naar 'sustainable' vormen van kerkplanting die passen bij de minoriteit en de marginaliteit van christenen in de postmoderne samenleving; zie S. Murray, *Church Planting. Laying Foundations* (1997) en *Church after Christendom* (Scottsdale, 1997). Kruyt, die weinig aandacht had voor het instituut kerk, deed zijn zendingswerk onder de bescherming van het christendom (de koloniale macht van een westerse christelijke natie).

⇒ **Dr. Gerrit Noort** is docent missiologie aan het Hendrik Kraemer Instituut en hoofd van het Bureau Kerkelijk Werkers van de PKN.

Het verkondigen van een 'theologeloze' Christus

Herbert Hoeffler

Een van de grote problemen in effectieve crossculturele evangelisatie is de vraag hoe we het evangelie moeten introduceren los van culturele bagage. Beter gezegd: het is ons voortdurende dilemma dat we geroepen zijn ons geloof te delen, maar ons geloof is onherroepelijk doordrenkt van onze persoonlijke culturele visie op de wereld. Uiteindelijk proberen we mensen onze inzichten in het goede nieuws van God te doen aanvaarden. Ja, we weten uit de kerkgeschiedenis dat er allerlei soorten theologie zijn geweest, te beginnen vanuit de Schriften zelf. Kon Lucas' gehoor de theologie van de brief aan de Hebreëën begrijpen? Zouden Paulus en Jakobus elkaar hebben kunnen begrijpen? Zouden de Griekse kerken en de kerk in Jeruzalem elkaar hebben begrepen?

Wanneer het gaat om de heilige Schrift, vinden we het heel gewoon te accepteren dat er verschillende visies zijn, die onderling nogal met elkaar in tegenspraak zijn. Aangezien de Bijbel gezaghebbend is, accepteren we de spanning tussen culturele opvattingen als onderdeel van de rijkdom van de openbaring. We zijn echter veel minder in staat te leven met theologische diversiteit en spanning binnen het kerkelijk denken van nu. We hebben de neiging er zeker van te zijn dat ons begrip en onze kadering van het evangelie juist en dwingend zijn. We accepteren anderen als medegelovigen alleen als ze dezelfde belijdeniswoorden uitspreken als wij. We handelen vaak precies als de jудаï-santen die Paulus' grote aartsvijanden waren.

Deze theologische strijd binnen de kerk is er altijd geweest, ook in bijbelse tijden. Mijn zorg echter is wanneer deze verharde gezichtspunten tot leven komen binnen ons evangelisch werk. Elders heb ik geschreven over het probleem dat mensen van de grote godsdiensten en ook als postmoderne westerlingen hebben met traditionele vormgeving van het evangelie als vervangende boetedoening ('Gospel Proclamation of the Ascended Lord', *Missiology*, oktober 2005). De vraag wordt dan: hoe ontwikkelen we een presentatie van het evangelie die

de toehoorder in staat stelt binnen haar/zijn eigen ideeënkader te theologiseren?

Theologische stilte

Ik heb lang nagedacht over het 'theologieloze' karakter van veel van onze gezaghebbende documenten in de kerk. Een voorbeeld. In de synoptische evangeliën (Matteüs, Marcus, Lucas) is het opvallend dat er geen verklaring wordt gegeven van wat er gebeurde op het kruis. Het feit van Jezus' dood en verrijzenis wordt gegeven, maar waarom dit moest gebeuren, wordt niet uitgelegd. Het evangelie volgens Johannes is een geheel andere zaak, want het komt op een veel later tijdstip in de ontwikkeling van de kerk en geeft daarop veel theologische reflectie. In de eerste evangelieverhalen echter wordt geen theologische verklaring opgelegd. We hebben alleen een verhaal, en de toehoorder wordt geacht er zelf over na te denken, het te zien en erdoor te worden overtuigd.

Een tweede voorbeeld van 'theologieloze' kennisgeving van Christus in het Nieuwe Testament zijn de vroegste evangelische preken in de kerk. In Handelingen 2 en 7 verkondigen Petrus en Stefanus dat Jezus is gestorven en opgestaan, maar zij bieden geen theologische verklaring waarom dit heeft moeten gebeuren. Paulus' zendingspreken in Handelingen 13, 16; 17, 3 en 26 geven evenmin een theologie van het kruis en opstanding. Een hint van Paulus' theologische verklaring in zijn brieven is te vinden in Handelingen 13, 39:

Iedereen die op grond van de wet van Mozes geen vrijspraak kon krijgen, wordt door Hem geheel vrijgesproken, mits hij gelooft.

Maar ook hier wordt het feit van de rechtvaardiging alleen maar verkondigd, niet verklaard. Door de kracht van de Geest ontstaat geloof in het hart, niet in het verstand door de kracht van een theologische constructie.

Een derde voorbeeld van deze theologieloze presentatie van de feiten is te vinden in de klassieke geloofsbelijdenissen van de kerk. Zowel in de apostolische belijdenis als in die van Nicea worden we opgeroepen gewoon de feiten uit te spreken, dat Hij 'mens is geworden, (...) is gekruisigd (...) en begraven (...) opgestaan en verrezen, (...) zit aan de rechterhand van de Vader'. Waarom Jezus dit allemaal moest doen, wordt niet verteld. De theologische verklaring van deze waarheden wordt overgelaten aan de gelovige in zijn eigen tijd en plaats. Wat we in alle drie de voorbeelden (in de evangeliën, de vroege preken en de geloofsbelijdenissen) vinden, is dat twee gevolgen van Jezus' lijden,

dood, opstanding en verrijzenis in de verkondiging voorkomen: zondevergeving en de gave van de heilige Geest. In de geloofsbelijdenissen worden deze gaven duidelijk in het derde artikel: 'Ik geloof in de heilige Geest, (...) in de vergeving der zonden'.

De geloofsbelijdenissen en de evangelische preken roepen eveneens op tot de erkenning dat deze Jezus de messias en de Heer is, en dat trouw aan Hem verwacht wordt. Opnieuw wordt deze oproep gedaan, maar opmerkelijk is dat er geen theologische verklaring gegeven wordt waarom dit cruciaal is.

'Theologieloos' verkondigen

Boete doen, geloven en aanvaarden is de verkondiging van het evangelie. Hoe boetedoening en geloof ons in staat stellen de zegeningen van vergeving en de heilige Geest te ontvangen, wordt niet nader uitgelegd. Hoeveel theologie van boetedoening kenden de gevangengehouden in Filippi, de honderdman Cornelius en de drieduizend op Pinksteren of zelfs Saul bij hun doop? Het was niet hun intellectueel aanvaarden van een theologisch systeem, dat hen christen maakte. Het was hun acceptatie van de levende God in hun leven en hart.

Dit is een zeer belangrijke boodschap en een model voor ons evangelisatiewerk. Wat zou er gebeuren als we in onze evangelisatie de mensen gewoon oproepen de feiten van Jezus' leven, dood en opstanding te kennen en te accepteren? Wat als we het verhaal vertellen en de spirituele betekenis ervan inductief in plaats van deductief laten opborrelen, erop vertrouwend dat door het woord de heilige Geest werkzaam zal zijn?

Mogen we het goedvinden dat de nieuwe gelovigen hun eigen theologische verklaringen verwoorden in dezelfde diversiteit als we in het Nieuwe Testament en door de hele geschiedenis van de christelijke theologie zien? Zouden zij op de proppen kunnen komen met zelfs verschillende perspectieven in het aanvaarden van Jezus' zegeningen en gezag? Of moeten we proberen mensen te dwingen de woorden uit te spreken die voor ons steek houden, ook al hebben ze voor henzelf weinig betekenis?

In de postmoderne westerse wereld en in deze tijd van wereldwijde communicatie is er een algemeen besef van legitieme verscheidenheid in standpunten. Kunnen we Jezus zien als een diamant met vele facetten?

Kunnen we de kerk zien als een huis met vele deuren? Het doet er niet toe welke deur je binnengaat. Als je het huis doorzoekt, zul je tot de volheid der waarheid komen. De sleutel tot iedere deur in het huis is de aanvaarding van Jezus als Heer in je leven. Hoe men dat verklaart,

is een kwestie van vrijheid en creativiteit in overleg met de anderen in het huis.

Variaties in culturele theologie

Laten we hiermee wat experimenteren. Een voorbeeld. Voor mensen met een op schaamte gebaseerde sociale context kan het helende offer van onze Heer op het kruis gezien worden als een deelhebben aan onze schande. Jezus 'heeft het kruis op zich genomen en liet zich niet afschrikken door de schande' (Hebreeën 12, 2). In de menswording werd Jezus representatieve mens. We leven in schaamte door onze opstandigheid en zonde, en brengen schande aan de Vader. Jezus kwam om onze schaamte op zich te nemen. Hij bood zich aan als menselijk excuus aan de Vader. Hij accepteerde de godverlatenheid (het door God verlaten zijn) die wij verdiend hebben (Marcus 14, 34). Door Jezus in zijn glorie op te nemen bekrachtigde de Vader dat de verontschuldiging was geaccepteerd. Zij die Jezus volgen in zijn excuus, delen in de aanvaarding van de Vader. God zendt hun zijn Geest in hun hart opdat zij diep in zichzelf weten dat zij gered zijn.

Een tweede casus. De meeste volkeren van de wereld leven in animistische culturen. Deze gemeenschappen tenderen tribaal te zijn qua structuur, met stamloyaliteit als leidend grondbeginsel. Ze leven ook in innig besef van de spirituele wereld en in vrees voor de onbeheersbare, onvoorspelbare macht ervan. Wanneer mensen vanuit een dergelijke visie op de wereld kijken naar het verlossingswerk van God in Christus, zullen zij het aspect van Jezus' strijd met de satan en zijn legerschaar benadrukken. Animistische volkeren kennen de kracht van de geestenwereld, en zij vrezen het kwaad. Het is een grote troost voor hen dat Jezus is gekomen om 'de sterke man te binden' in zijn huis (Matteüs 12, 29) door de demonen eruit te verbannen. Zij zien Jezus' laatste dagen en uren in de grotere context van deze strijd, wanneer de machten van het kwaad zich tegen Hem opstellen door de aanstichters van zijn lijden en sterven. Jezus wordt in verleiding gebracht, strijdt, lijdt, sterft zelfs; maar zijn overwinning op Pasen is voorspeld. De boze geesten worden overwonnen, en allen die de geest van de overwinnaar verwerven, delen in zijn overwinning en 'verheugen zich dat de geesten zich onderwerpen' aan hen.

In Jezus' bekoring ligt, vanuit deze visie, zijn grootste kwelling in de relatie tot de Vader. Jezus is gehoorzaam aan het bevel van zijn Vader, die 'zijn enige Zoon' (Johannes 3, 16) heeft gezonden, en Hij vecht om trouw te blijven aan de wil van zijn Vader: 'Niet mijn wil geschiede, maar de uwe' (Lucas 22, 42). Daarom schreeuwt Jezus in zijn diepste angst wanneer de Vader Hem aan het kruis in de steek laat, zodat Hij alle hellepijn in onze plaats kan ervaren. Toch blijft Jezus tot het einde

toe trouw aan de wil van zijn Vader, en overwint Hij alle verleidingen tot ongehoorzaamheid. Krachtens zijn totale overgave kan Jezus, als onze medemens, omwille van ons tussenbeide komen en vergeving van de Vader verkrijgen voor onze zwakte voor verleiding, te beginnen met juist die welke de duivel gebruikt heeft om Hem te verleiden en te kruisigen: 'Vader, vergeef het hun ...' (Lucas 23, 34).

Een derde casus. In het verkondigen van het kruis aan de moslims worden we geconfronteerd met een groot probleem. Vanuit de Koran menen de moslims dat Jezus nooit op het kruis gestorven is. God zou niet toestaan dat een van zijn profeten een dergelijke schandalige dood zou ondergaan. Veeleer voerde God op wonderbaarlijke wijze Jezus ten hemel, vanwaar Hij aan het eind der tijden opnieuw zal komen. Zouden wij in dit geval niet verantwoord van het herstellend effect van de kruisiging als volgt kunnen spreken? Is het waar dat God niet zou mogen toestaan dat zijn profeten zo schaamteloos moeten lijden? In dit geval echter werd God in zijn onvoorstelbare liefde mens, en werd Hij zelf profeet. In zijn liefde voor de mensheid 'heeft Hij zich van zichzelf ontdaan, (...) de gedaante van een mens aangenomen, zich vernederd en werd Hij gehoorzaam tot de dood, tot de dood aan een kruis' (Filippenzen 2, 7-8). God zelf werd de grote moslim (gehoorzame) in Jezus: 'Vader, niet mijn wil, maar uw wil geschiede' (Lucas 2, 42).

Toen God met Pasen de goddelijke profeet deed opstaan, bevestigde Hij aan de gehele wereld dat Hij genade zou doen gelden voor zijn volgelingen. Onze gehoorzaamheid volgt niet uit vrees voor Gods eeuwige oordeel. We zijn vervuld van de geest van Jezus en gehoorzamen uit liefde en dankbaarheid.

Aziatische en postmoderne culturele theologie

In de verkondiging van het kruis aan de hindoes zou een ander facet van de diamant flonkerend en bekoorlijk kunnen schijnen. In de hindoe-cultuur is een van de belangrijkste tekenen van een werkelijk 'waar persoon', iemand die gegrondvest is in het goddelijke, de bepallende gloed van innerlijke vrede die wordt uitgestraald. Hindoes bewonderen Jezus zo omdat zij die innerlijke gloed zien in de verhalen over zijn leven en in het onderricht van zijn leerlingen. Zelfs in de laatste dagen van Jezus' lijden en sterven openbaarde Hij zijn goddelijke karakter. 'Hij was bevreesd en aangeslagen, toch opende Hij zijn mond niet' (Jesaja 53, 7). Jezus werd geslagen en bespot en beledigd door zijn bewakers en aanklagers. Hij werd verraden en verstoten door een van de zijnen. Hij werd in de steek gelaten door iedereen, behalve een paar vrouwen. Toch, zelfs op het kruis, kende Hij alleen maar vrede in zijn hart. Hij dacht alleen aan de ander: aan zijn moe-

der, aan een dief die berouw had, zelfs aan hen die de misdaad tegen Hem hadden gepleegd.

God zelf maakte deel uit van het lijden van het kruis opdat Hij alle onrecht dat de mens zou kunnen begaan, zou kunnen verdragen, en tegelijkertijd spreekt Hij uit dat onze zonden vergeven zijn. In de opstanding gaat Jezus van de ene groep leerlingen naar de andere juist om hun zijn goddelijke belofte te vertellen: 'Vrede zij met jullie!' Levend in Gods genaderijke vergeving door Jezus leven ook wij in innerlijke vrede en vertrouwen. We leven in zijn geest, dat is de heilige Geest.

Vervolgens denken we aan de verkondiging van de kruisiging te midden van hen met een boeddhistische visie op de wereld. Volgens Gautama was de analyse van de menselijke staat dat wij allen wegzinken in lijden, veroorzaakt door onze begeerte in het leven. In het achtvoudige pad wijst de Boeddha de mensheid een weg om deze verlangens in de hand te houden en daarbij vrede in het hart te verwerven. Jezus' lijden en sterven op het kruis wordt daardoor een heldere demonstratie van het tragische feit dat Gautama zo helder doorzag: de wereld is vol pijn. We zien onszelf en onze toestand in Jezus op het kruis. Het verschil is dat Jezus niet lijdt vanwege zijn eigen fouten. Hij lijdt als slachtoffer van de verlangens van anderen. Zijn kalmte op het kruis is niet omwille van zijn eigen verdienstelijkheid van nirvana. Als plaatsvervangende mens gaat God zelf ons lijden binnen. We zien onze eigen egoïstische begeerten in het optreden van hen die Jezus opofferden. God zelf verdraagt het karma dat onze slechte daden creëert. We worden bevrijd van de terechte resultaten van onze begeerten en daden, omdat God hen zelf in Jezus op zich heeft genomen. De verrezen Jezus komt om te verkondigen dat zonden zijn vergeven, de cirkel van het noodlot is gebroken, vrede is tot stand gebracht in de zich ontwikkelende kosmos. We leven nu in vrede en het woord van de Geest die Jezus tot zijn volgelingen heeft gezonden.

De huidige postmoderne jeugd wereldwijd staat erg sceptisch tegenover absolute aanspraken. Hoe weet je zo zeker dat je visie op de wereld waar is? Voor haar ligt de waarheid in de resultaten. De cruciale vraag voor haar is of het werkt. Stuur deze visie op de wereld aan op een betere mensheid en een betere maatschappij?

De kruisiging is een paradoxale demonstratie van het feit dat overwinning ligt in de nederlaag. De absolutistische ideologieën verkondigen dat hun ideeën leiden tot de overwinning. Maar waarom? Slechts omwille van een ander soort onderdrukking? Jezus' kruis verkondigt de triomf van de vrijheid. Jezus was het levende bewijs van zijn verhaal. Hij zag de gevolgen van zijn overtuiging onder ogen. Vrij-

moedig koos Hij het pad van liefde en vergeving, zich er ten volle van bewust dat het zou leiden tot verzet en onderdrukking door de machten in het land. De machten dachten dat zij zijn alternatieve visie op de wereld – respect voor iedereen en eenvoudig dienaar zijn – hadden vernietigd.

Jezus nam de consequentie van zijn visie op de wereld tot aan het lijden en de dood op het kruis, en Hij won de harten van de mensen. Hij zei: 'Maar Ik zal allen tot mij trekken, wanneer Ik van de aarde zal zijn omhooggeheven' (Johannes 12, 32). Hij toonde de macht van de vergeving der zonden zo dat zelfs zij die Hem kruisigden, veranderden: de honderdman onder het kruis en Nikodemus van het Sanhedrin. Jezus openbaarde aan iedereen het vergevende hart van God, waarop wij allen ons leven en onze gemeenschap kunnen bouwen. We bidden dat deze Geest van Jezus ons ten deel mag vallen.

Theologie in een wereldwijde samenleving

In al deze heilsparadigma's hebben we de drie elementen bekrachtigd die de synoptische evangeliën, de preken uit de vroege kerk en de geloofsbelijdenissen verkondigen: Jezus als de mensgeworden Heer, de vergeving van de zonden en de gave van de heilige Geest. Ieder paradigma put uit verschillende facetten van één verhaal, de vragen en verlangens van verschillende harten benaderend. Deze interpretaties van de kruisiging kunnen de kern zijn van een geheel van nieuwe theologieën.

Ik heb geprobeerd voor te stellen hoe deze interpretaties kunnen ontstaan. Ik stel echter voor dat we zelfs dat niet doen in onze verkondiging. Eerder vertrouwen we erop dat de heilige Geest in de nieuwe harten werkzaam is, samenwerkend met God door Jezus op de manier die voor hen begrijpelijk is. Te zijner tijd zal zich hun theologische reflectie vormen. Juist zoals de verschillende culturen de wereld waarin we leven, hebben verrijkt, zo zullen deze verschillende theologieën de kerk verrijken.

We leven in een *global village*. Mensen zijn zich bewust van velerlei wereldopvattingen. Onze theologieën moeten even gevarieerd en talrijk zijn als er visies op de wereld onder de mensen zijn. Door theologieën, voortgekomen uit een diversiteit van visies op de wereld, te bevorderen en aan te bieden zullen we in staat zijn Gods boodschap in veel verschillende soorten mensen te laten weerklinken. De theologie van de kerk zou even gevarieerd en rijk moeten zijn als de culturen in de wereld. Mensen kunnen beginnen aan het geweldige mysterie van Jezus' vergevende werk op een manier die voor hen zinvol is. Deze nieuwe theologieën zouden moeten spreken tot allen die vervreemd zijn van de traditionele paradigma's. Zij zouden kunnen toetreden tot

een bevrijdende wandeling met Jezus in de eenvoudige vroegkerkelijke geloofsuitspraak 'Jezus is de Heer', in mijn cultuur, in mijn visie op de wereld. In de verlangens van mijn hart.

Uit het Engels vertaald door Paule Maas

⇒ **Herbert Hoefter** is als zending van de Lutherse Missouri Synode werkzaam geweest in India (1968-1983). Momenteel is hij hoogleraar in de theologie aan de Concordia Universiteit van Portland, Oregon.

Zijn Jezus-moslams een 'goede' vorm van contextualisatie van het evangelie?

Ane Mulder

Dit artikel is een bijdrage aan de discussie aan de hand van het verschijnsel van de Sadrach-christenen van Midden-Java in de negentiende eeuw als Jezus-moslams avant la lettre.

Deze tekst is gebaseerd op een van de lezingen tijdens het symposium 'Jezus in de moskee of moslams in de kerk?' van *Soteria* en *Arab Vision* op 14 mei 2007 in Ede.

Wanneer we spreken over de vraag of Jezus-moslams een goede vorm van contextualisatie van het evangelie zijn, moet we eerst duidelijk maken waarover we het hebben. Dus: wat zijn Jezus-moslams, wat is contextualisatie en wat is een 'goede' of geoorloofde vorm van contextualisatie. Jezus-moslams zijn moslams die in Jezus als de messias zijn gaan geloven zonder dat ze uit de islam zijn gestapt. Het zijn geen gelovigen in het geheim, want ze komen wel in meerdere of mindere mate voor hun geloof uit. Ook komen ze samen met andere gelovigen en worden ze door andere moslams als moslams beschouwd. Contextualisatie is de vertaling van het evangelie in een andere cultuur.

En een goede – of geoorloofde – vorm van contextualisatie van het evangelie is mijns inziens een omzetting van het evangelie in andere culturele vormen die de kracht ervan ongebroken laat. Want kracht is het kenmerk van het evangelie. Het werkt namelijk levensveranderend (vergelijk Romeinen 1, 16 en 1 Korintiërs 4, 20).

De vraag waar het bij Jezus-moslams om gaat, is of het eigenlijk wel kan: geloven in Jezus als de messias en binnen de islam blijven. Kan er sprake zijn van goede contextualisatie van het evangelie binnen de islam of hebben we het dan toch over syncretisme? Trouwens, waarom moet iemand die in Jezus als de messias gelooft, binnen de islam blijven? Hij of zij kan er toch ook gewoon uit stappen en zich bij een christelijke gemeente aansluiten of – als die er niet is – een gemeente beginnen?

Sadrach-christenen

Omdat het verschijnsel van de Jezus-moslams betrekkelijk nieuw is, en er nog geen diepgaand onderzoek naar is gedaan, heb ik eens ge-

keken naar het verschijnsel van de Sadrach-christenen op Midden-Java in de negentiende eeuw. Je zou deze christenen Jezus-moslims avant la lettre kunnen noemen, omdat ze in Jezus als de messias geloofden, eigen geloofsgemeenschappen vormden en door moslims op Java als moslims gezien werden. Hoe is het de Sadrach-christenen vergaan, en wat kunnen we daar nu met betrekking tot de Jezus-moslims van leren? Ik wil daarom graag op de volgende vragen ingaan. Wat waren de redenen voor de Sadrach-christenen om niet uit de islam te stappen? Was het evangelie van de Sadrach-christenen een goede vorm van contextualisatie binnen de islam? Wat kunnen we van de Sadrach-christenen als Jezus-moslims avant la lettre leren met betrekking tot de contextualisatie van het evangelie binnen de islam?

Sadrach (1835-1924) was een jonge Javaanse moslim, die samen met anderen onder invloed van de evangelisatieactiviteiten van enkele gewone Nederlanders op Midden-Java tot persoonlijk geloof in Jezus Christus kwam. Omdat deze evangelisatieactiviteiten buiten de controle van kerk en zending stonden, nam de christelijke beweging die ontstond, een Javaans-islamitische vorm aan. Sadrach ontwikkelde zich daarbinnen tot leider, die goed kon organiseren en inspireren. De beweging bestond bij zijn dood uit ongeveer honderdtachtig lokale kerken en ongeveer twintigduizend aanhangers.

De relatie tussen Sadrach en de Nederlandse kerk en zending was problematisch. Sadrach wilde graag van kerk en zending leren, maar zijn onafhankelijkheid behouden. Maar kerk en zending wilden de Sadrach-christenen graag onder hun invloed en controle brengen. Bovendien wezen de Nederlandse kerk en zending de eigen Javaans-islamitische cultuur radicaal als heidens af. Na de dood van Sadrach viel de beweging uiteen bij gebrek aan goed leiderschap, en ging zij op in de verschillende kerken van Java.

Er waren drie redenen voor de Sadrach-christenen om niet uit hun Javaans-islamitische cultuur te stappen.

Ten eerste werd het christendom als een vreemde godsdienst gezien. De koloniale Nederlanders waren hongerig naar macht en bijzonder agressief. Jezus werd spottend 'de Nederlandse profeet' genoemd. De Javaanse leiders waarschuwden hun mensen de zendelingen niet te volgen. En dergelijke waarschuwingen leidden er alleen maar toe dat het negatieve beeld van het christelijke geloof en de vooroordelen tegenover de Nederlandse zendelingen versterkt werden. De Nederlanders werden gekenschetst als mensen die een wereldrijk voor hun eigen rijkdom en glorie wilden bouwen. En een dergelijk egoïsme was er volgens Javaanse moslims een teken van dat ze *kafirs* (ongelovigen) waren, 'varkens-eters' en 'onbesnedenen', die het voorbeeld van de gehoorzame Abraham niet volgden. Het feit dat de Nederlanders al-

cohol dronken, en genoten van het dansen, was een verder bewijs van hun *kafir*-heid.

Ten tweede werd christen worden opgevat als verraad van de eigen godsdienst en cultuur. Bekering tot het christelijk geloof betekende dat je de Javaanse manier van leven verliet en Nederlander werd. Ze betekende een ontkenning van de 'Javaansheid', een ontkenning van de band die ze als volk hadden, en dus een vernietiging van hun cultuur en identiteit.

De derde reden is dat christenen en hun geloof als minderwaardig werden beschouwd. De zendelingen beschouwden zichzelf als superieur, en de moslims (*hadjis*, *santris* en dergelijke) beschouwden zichzelf als onderdeel van de *Ummaat Allah* (Gods uitverkoren volk) en daardoor superieur aan de onbesneden Nederlanders.

Mohammed was de laatste profeet. Daarom was de islam de perfecte religie. Het evangelie was vervangen door de Koran, en het christelijk geloof was inbegrepen in de Koran. De islam garandeerde niet alleen eeuwig leven, maar ook een goed leven in de huidige wereld; kijk maar naar de vele regenten en regeringsfunctionarissen, die Javaanse moslims waren. De islamitische gebeden voor de doden garandeerden de reis van de doden naar de hemel, terwijl de zielen van de christenen en de Nederlanders doelloos rondzweefden na de dood.¹

We zien dus dat christen worden in die tijd en in die cultuur betekende dat je een vreemdeling werd, verraad aan je eigen cultuur pleegde en tot een minderwaardige groep ging behoren. De Sadrach-christenen hadden dus alle reden om vooral niet uit de Javaanse islam te stappen.

Islam als context voor het evangelie

Als christen worden geen optie is – sterker nog: grote weerstanden bij jezelf en je omgeving oproept –, kun je dan in Jezus Messias geloven en binnen je eigen godsdienst en cultuur blijven? Met andere woorden: kun je een moslim zijn die in Jezus Messias gelooft? Weer kijken we naar het verschijnsel van de Sadrach-christenen op Midden-Java in de negentiende eeuw, en dan in het bijzonder naar de manier waarop zij het evangelie vorm en inhoud hebben gegeven in hun eigen cultuur. Was het evangelie van de Sadrach-christenen een 'goede' vorm van contextualisatie binnen de islam?

Het evangelie was op drie manieren vorm gegeven in de eigen godsdienst en cultuur van de Sadrach-christenen.

Ten eerste op het punt van gezag en leiderschap, die gebaseerd waren op waarden uit de eigen cultuur. Sadrach, de leider van de groep, had een hogere koranschool gevolgd (*pesantren*), en de positie van een hoge geestelijke leider via de weg van gewonnen debatten met ande-

re geestelijk leraren verworven (*guru ngelmu*). Daarnaast had hij charismatische gaven (*dhukun, exorcist*).

Ten tweede functioneerde de organisatie via modellen uit de eigen cultuur. Voorgangers, evangelisten en catechisten werden via het meester-leerlingmodel (*guru-murid*) van de koranschool opgeleid. Arme leden van de gemeenschap werden aan land of geld geholpen door middel van het traditionele fondsen werven, het aankopen van land en de herverdeling daarvan en het vormen van kleine coöperaties die geld leenden. Daarnaast verenigde Sadrach de plaatselijke gemeenschappen door zijn charismatische en informele leiderschap als dat van de Javaanse stichters van dorpen.

Ten derde werden in kerk en geloof vormen en symbolen uit de eigen cultuur gebruikt. De plaatselijke gemeenschappen werden door *guru's* geleid en hielden de *adat* in ere. In de kerk zaten mannen en vrouwen als in de moskee apart; vrouwen droegen een sluier; de kerk heette *mesjid* (moskee), de dominee *imam*; de kerk was naar het voorbeeld van de moskee gebouwd.

De inhoud van het evangelie van de Sadrach-christenen was gevormd door het zoeken naar geestelijke wijsheid (de *ngelmu*-traditie). In deze Javaanse traditie gaat het om het bereiken van de volmaaktheid door het vervullen van de wet. Een mens zoekt dus naar advies, leiding van een geestelijke meester (*guru*) of voorbeeldige mens (*panutan*), die hem of haar de juiste weg kan wijzen (wat hij of zij wel of niet moet doen). In de islam gaat het dan om de verdiensten van goed gedrag (*amal*), door het vervullen van de wet zoals die door God aan de profeet Mohammed geopenbaard is (*shari'a*), en gaat het om het volgen van zijn voorbeeld (*soenna*). Zo is het evangelie voor de Sadrach-christenen *ngelmu plus* (dat wil zeggen: de essentie en de betekenis van het leven, het volmaakte leven, de mystieke waarheid), die komt van de leraar en *panutan* Jezus, die aan het kruis is gestorven en is opgestaan uit de dood. Deze opstanding bewijst ook de triomf en overwinning van de christelijke *ngelmu*. Jezus is een profeet (*nabi* Isa, een titel van Jezus in de Koran), de Geest van God (*Ruhollah*, een titel van Jezus in de Koran) en de rechtvaardige koning (de *ratu adil*, een messiaanse figuur uit de Javaanse cultuur). In het geloof van de Sadrach-christenen ligt dan ook de nadruk op christelijke ethiek en gehoorzame vervulling van de wet van God. Het gaat om de navolging van Christus als de meest volmaakte mens zoals Hij dat heeft laten zien in zijn volledige gehoorzaamheid aan de wet.

Christelijk geloof of syncretisme?

Is dit nu een 'goede' vorm van contextualisatie van het evangelie of niet? Dat is een moeilijke vraag, omdat het om de vertaling van het

evangelie gaat in een Javaans-islamitische context. En dan betreft het natuurlijk de punten: wie gaat dat beoordelen, wat wordt er beoordeeld en waarop wordt er beoordeeld?

Volgens de Nederlandse zendelingen in die tijd was het evangelie van de Sadrach-christenen eenzijdig en fragmentarisch, omdat de principes van het *sola fide* en het *sola gratia* van Luther en Calvijn er niet in voorkwamen, de persoon en het werk van Christus er te weinig betekenis in had (in het bijzonder wedergeboorte, incarnatie en lijden en sterven)², en de persoon van Sadrach er te veel op een voetstuk werd geplaatst. De Nederlandse zendelingen vonden ook dat ze het recht hadden te oordelen, omdat ze verantwoordelijk waren voor een zuiverheid van het evangelie, en de Javaanse christenen moesten beschermen tegen syncretisme.

De Gereja Kristen Jawa (GKJ)³, de kerken die ontstaan zijn uit de Sadrach-christenen en de Zending der Gereformeerde Kerken in Nederland, oordelen nu dat de Nederlandse zending in die tijd bevooroordeeld was. Ze zagen de theologie van de reformatie als enige authentieke theologie, en elke daarvan afwijkende theologie was verdacht. Bovendien waren ze als gevolg van het eerste onnodig cultureel intolerant door het Javaanse christendom van de Sadrach-christenen af te wijzen.⁴ Ze begrepen de positie van leiderschap in de Javaanse cultuur niet. De GKJ vindt dat ze samen met christenen uit andere landen en culturen het recht heeft een eigen vorm en inhoud te geven aan het evangelie van Jezus Christus. En dat het zeer nauw luistert te beoordelen of die eigen vorm en inhoud een authentieke vertaling van het evangelie zijn of juist verraad eraan. Ten slotte noemt de kerk het evangelie dat de Sadrach-christenen verkondigden, een poging om een authentiek en gelovig antwoord te geven op Christus en zijn verzoenend werk.

Jezus-moslams avant la lettre

Wat kunnen we van de Sadrach-christenen als Jezus-moslams avant la lettre leren, als het gaat om de contextualisatie van het evangelie? Als we de redenen voor de Sadrach-christenen om in de negentiende eeuw niet uit de context van de islam op Java te stappen goed bekijken, zien we dat die redenen vandaag aan de dag nog heel actueel zijn en bovendien niet tot Java beperkt zijn. Betekende christen worden in die tijd en cultuur dat je een vreemdeling werd, verraad pleegde aan je eigen cultuur en bij een minderwaardige groep ging horen, vandaag is dat nauwelijks veranderd. In meerdere of mindere mate geldt in alle islamitische landen dat het christelijke geloof de godsdienst van het vreemde, onderdrukkende en gehate Westen is, dat christen worden verraad aan je eigen cultuur plegen betekent, met de vijand heulen, en dat het dus wantrouwen en verzet oproept. Christenen

worden vaak gezien als een minderwaardige groep, omdat hun godsdienst 'achterhaald' is en ze alles doen wat God verboden heeft, zoals vooral in westerse televisieseries te zien is.

Ook als we de contextualisatie die de Sadrach-christenen in de negentiende eeuw aan het evangelie in de Javaans-islamitische context hebben gegeven, goed bekijken, zien we dat het resultaat nu nog heel relevant is en zich niet tot Java beperkt. In de vormgeving werden allerlei elementen uit de eigen godsdienst en cultuur gebruikt, in het bijzonder op het gebied van leiderschap en organisatie. En voor de inhoud werden bepaalde begrippen uit de eigen godsdienst en cultuur geherinterpreteerd, in het bijzonder de al eerder genoemde begrippen *ngelmu*, *guru*, *panutan*, *nabi Isa*, *Ruhollah* en *ratu adil*. Bij bewegingen van Jezus-moslims van vandaag zien we hetzelfde. Bij de contextualisatie van het evangelie worden allerlei elementen uit de islam gebruikt en bepaalde begrippen uit de islam geherinterpreteerd.⁵

Als we het 'goede' in de contextualisatie bij de Sadrach-christenen willen bekijken, zien we dat belangrijk is wie dat gaat beoordelen. Zijn dat de Nederlandse zendelingen of de Javaanse gelovigen? Vervolgens is belangrijk wat er wordt beoordeeld. Wordt het evangelie van de Sadrach-christenen als eindproduct gezien of als een poging om gelovig antwoord te geven op ...? Met andere woorden: kun je hun antwoord ook als een op weg zijn zien? Is contextualisatie ook een proces? En als laatste, maar niet minder belangrijk: waarop wordt beoordeeld? Is dat één bepaalde context, hier de cultuur en theologie van de reformatie uit Nederland, of heeft iedere context recht op een eigen cultuur en theologie, zoals de Sadrach-christenen die in het negentiende-eeuwse Java ontwikkelden?

We beseffen dus aan de hand van het verschijnsel van de Sadrach-christenen en hun relatie met de Nederlandse zendelingen dat het erg nauw luistert te beoordelen of het bij het verschijnsel van de Jezus-moslims om goede vormen van contextualisatie van het evangelie gaat. Maar we constateren ook drie dingen.

Ten eerste dat er voor gelovigen in Jezus als de messias tal van valide redenen zijn om niet buiten de context van de islam te stappen en dat ze daarom het recht lijken te hebben het evangelie van Jezus Christus binnen de islam op een context-relevante wijze vorm en inhoud te geven.

In de tweede plaats dat allereerst gelovigen uit dezelfde context (tijd en cultuur), en niet gelovigen uit een andere context, zullen moeten beoordelen in hoeverre het resultaat een goede vorm van contextualisatie is.

Ten slotte dat contextualisatie een proces is en dat een bepaalde vorm en inhoud van het evangelie niet alleen als eindresultaat bezien moeten worden, maar ook als resultaat onderweg.

Het bovenstaande mag duidelijk maken dat het erg belangrijk is dat in het werken met gelovigen in een bepaalde context gelet wordt op een aantal zaken. Ze dienen informatie te ontvangen en onderwijs te krijgen, zodat hun vorm van evangelie gevoed en gecorrigeerd kan worden vanuit de bronnen van het christelijk geloof zelf. Daarnaast is het belangrijk goed leiderschap te helpen ontwikkelen, zoals we in de opkomst en ondergang van de Sadrach-christenen zien. Ten slotte moeten we beseffen dat het evangelie een levensveranderende kracht is en dat dit bij uitstek het criterium is om te beoordelen of er sprake is van een goede vorm van contextualisatie. Met andere woorden: wordt Jezus Christus zichtbaar in mens en cultuur? En dan bedoel ik in vergeving, bevrijding en genezing (de kracht van de Geest), in verandering van karakter (de vruchten van de Geest) en in gemeenschapsvorming (het ontstaan en functioneren van het lichaam van Christus).

Noten

- 1 Deze paragraaf leunt sterk op Sutarman S. Partonadi, *Sadrach's Community and its Contextual Roots. A nineteenth Javanese Expression of Christianity*, Amsterdam: Rodopi, 1988, 48-51.
- 2 Vergelijk Partonadi 1988: 223. Daar staat tegenover dat Sadrach op de Synode van Purwareja in 1890 gezegd heeft: 'Ik ben dienaar van onze Heere Jezus Christus, die is mijn Middelaar en mijn Koning, die rechtvaardig is' (vergelijk noot 81 op bladzijde 225).
- 3 Website: www.gkjtp.org.
- 4 Vergelijk Partonadi 1988: 224. Op de website van de GKJ staat dan ook: 'This mission rejected Javanese Christianity as it had developed since the 1870s under the leadership of Sadrach, a Javanese religious leader who had converted to Christianity and spread the Gospel in a truly Javanese way through debates with heads of other religious groups.'
- 5 Zie Jaap Hansum, *Moslims voor Jezus, een evangelikale (on)mogelijkheid. Een beschrijvend missiologisch onderzoek naar een beweging op de grens* (licenciaatsverhandeling 188), Brussel: Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid, 2005, Appendix A: casestudies, 109 en verder.

☞ **Ane Mulder** werkte tot voor kort als justitiepredikant en is nu stafmedewerker bij het Open Doors International Study Center. Open Doors steunt christenen die wonen in landen waar zij vanwege hun geloof worden vervolgd of verdrukt.

De uitdaging van een christendom zonder kerkverband

Een evangelicale beoordeling

Timothy C. Tennent

De explosieve groei van de kerk in de niet-westerse wereld roept veel vragen op over de leer van de kerk. Philip Jenkins heeft in zijn boek *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*¹ de sterke groei van het christendom in de niet-westerse wereld benadrukt. Jenkins waagt zich aan de voorspelling dat, als de huidige trend zich voortzet, tegen het jaar 2050 zes landen honderd miljoen christenen zullen tellen, maar dat slechts één van deze landen (de Verenigde Staten van Amerika) zich zal bevinden in het geïndustrialiseerde Westen. Binnen de komende vijftienvintig jaar zullen er meer christenen zijn in Afrika in vergelijking met zowel Europa als Amerika. Het christendom is ook in opmars in de kerngebieden van het hindoeïsme, het boeddhisme en de Chinese godsdiensten. In deze gebieden wordt het woord 'christen' veelal vereenzelvigd met de westerse cultuur en wat van buiten komt. Velen denken bij de woorden 'christen' en 'kerk' aan westers imperialisme, kolonialisme of nog erger. Kortom, de uitdrukking 'christelijke kerk' kan veel negatieve culturele bijbetekenissen hebben, terwijl dat met de naam Christus wellicht niet het geval is. Dit gegeven heeft velen ertoe gebracht de ware aard van de kerk zoals die in het christelijke Westen tot stand is gekomen, opnieuw te doordenken. Dit heronderzoek is een belangrijke ontwikkeling, omdat de leer van de kerk niet noodzakelijkerwijs is verbonden met westerse vormen van kerkzijn, terwijl dit negatief uitpakt op de groei van de kerk in de niet-westerse wereld. In dit artikel wil ik de nadruk leggen op het opkomende en groeiende fenomeen dat we kennen als christendom zonder kerkverband, in reactie op het fenomeen kerk dat het evangelie naar de niet-westerse wereld heeft gebracht.

In het boek *Churches Christianity* heeft Herbert Hoefter gegevens verzameld van mensen die leven in het landelijke Tamil Nadu (India) en in zijn hoofdstad, het stedelijke Chennai (voorheen Madras), waar toegewijde volgelingen van Christus zijn, die echter niet bij een zichtbare kerk horen, maar in feite deel zijn blijven uitmaken van de hin-

doegemeenschap. Hoeffer noemt hen geen christenen, maar *Jesu bhakti*, wat betekent: mensen die zich toegewijd hebben aan Jezus. Dit is geen geringe beweging. Het onderzoek van Hoeffer toont aan dat er in Chennai meer niet-gedoopte volgelingen van Jezus zijn dan formele, zichtbare christenen in de traditionele betekenis van het woord.² De *bhakti*-beweging staat hindoes toe hun aanbedding te richten op een bijzondere god onder de vele goden die er zijn. Daarom stoort een hindoe-gemeenschap zich er ook niet aan wanneer een van hun leden ervoor kiest Jezus, zelfs alleen Hem, te aanbidden. Deze *Jesu bhakti* volgen de theologie van een *ishta devata* (een 'gekozen' of geliefde godheid) en bewaren hierbij hun culturele en sociale kenmerken als hindoes. Wanneer men hen ernaar vraagt, zullen zij zeggen dat zij hindoe zijn, en geen christen, en velen van hen gaan nooit naar de kerk. Sommigen zullen bij gelegenheid een pelgrimstocht maken naar een grote kerk, net zoals hindoes zo nu en dan pelgrimstochten maken naar grote tempels in India. Hun weigering zich met de kerk en de doop te identificeren komt, volgens Hoeffer, niet voort uit schaamte om Christus te volgen maar uit culturele associaties die in deze woorden meeklinken.

Gedurende een periode van twee jaar (2001-2002) heb ik onderzocht hoe hindoes in Noord-India denken over kerk en christendom.³ Ik kwam tot de ontdekking dat veel hindoes er inderdaad ongelukkige associaties met betrekking tot de noties kerk en christendom op nahouden. Zij beschouwen christenen bijvoorbeeld als oneerbiedig, omdat zij tijdens hun kerkelijke bijeenkomsten hun schoenen aanhouden. Zij zien christenen als cultureel niet-aangepast, omdat zij op banken zitten in plaats van op de grond of omdat zij gebruik maken van westerse muziekvormen in plaats van *bhajans*, de inheemse muziekvormen. Zij kunnen niet begrijpen waarom christelijke vrouwen niet langer arm- en enkelringen dragen of deelnemen aan populaire culturele feesten. Om kort te gaan, zelfs als hindoes zich aangetrokken voelen tot Christus, zullen zij het lidmaatschap van een kerk en het woord 'christen' alleen al verwerpelijk vinden. Deze negatieve associaties met de zichtbare kerk roept met klem deze vraag op: kan iemand ja zeggen tegen Jezus en niet tegen de zichtbare kerk?

Ongelukkige associaties met de termen 'kerk' en 'christendom' komen, net als het fenomeen van niet-gedoopte volgelingen van Jezus, die zich niet wensen te identificeren met de zichtbare kerk, niet alleen in India voor. Dit verschijnsel kan ook worden waargenomen in de moslimwereld. Robby Butler vertelt het verhaal van een moslim uit Koeweit aan wie werd gevraagd wat hij wist van christenen en christendom. Zijn antwoord was: een christen is iemand die zede-

loosheid, pornografie en televisieprogramma's als *Dallas of Sex in the City* aanprijst. Butler voegt hieraan nog toe: 'Voor een moslim staat zeggen dat hij christen is geworden, gelijk met meedelen dat hij zich heeft begeven in de geheimzinnige sfeer van een zedeloos bestaan.'⁴ Binnen de moslimgemeenschap heeft deze verwarrende voorstelling met betrekking tot woorden als 'christelijk', 'kerk' en 'christendom' eveneens het ontstaan van een christelijke beweging zonder kerkelijke binding tot gevolg gehad. Om een voorbeeld te geven: Rafique Uddin en David Cashin hebben vastgesteld dat vele moslimvolgelingen van Jezus binnen de moskee blijven en zich dus niet aansluiten bij een zichtbare kerk.⁵

Dit verschijnsel brengt een aantal zeer belangrijke vragen met zich mee. Bijvoorbeeld: kan een hindoe, een moslim of een postmoderne Amerikaan die teleurgesteld is in het instituut kerk, tot Christus komen, Hem als Heer en redder aanvaarden en geen band aangaan met de zichtbare kerk? Moet iemand zich christen noemen om tot Christus te behoren? Wat is de betekenis van de doop? Gaat het hier om een publieke belijdenis van iemands *persoonlijk* geloof in Christus, of vraagt de doop ook om een inlijving in de *zichtbare* gemeenschap van gelovigen? Wat is daarom het verband tussen ecclesiologie en soteriologie? Deze vragen verdienen verdere missiologische doordenking.

Historische verwijzingen

Het is van belang deze discussie te bezien in historisch perspectief. We kunnen het verschijnsel van een christendom zonder kerkverband inderdaad niet goed beoordelen zonder te verwijzen naar belangrijke historische momenten uit de geschiedenis van de betekenis van de ecclesiologie. Ik ben evenwel meer geïnteresseerd in de vraag of de kerk kan voorschrijven hoe men deze beweging dient te begeleiden, haar vorm dient te geven, en hoe wij daarmee dienen om te gaan. Om deze geschiedenis goed in beeld te brengen willen wij verwijzen naar vier historische momenten: de belijdenis van Nicea, de rooms-katholieke ecclesiologie in de middeleeuwen, de reformatie en de belijdenisgeschriften uit de geschiedenis van de latere reformatie.

Een van de vroegste ecclesiologische verklaringen die door de kerk werden aanvaard, is te vinden in de belijdenis van Nicea (325 na Christus): 'Ik geloof in een heilige, katholieke en apostolische kerk.' Twee van deze woorden zijn van bijzondere betekenis in deze discussie: 'katholiek' en 'apostolisch'. De apostoliciteit van de kerk kan in gevaar komen wanneer bijvoorbeeld sommige christenen zonder kerkverband naast Jezus andere goden blijven aanbidden of het trinita-

rische christelijk geloof niet aanvaarden. Zelfs als wij erkennen dat deze kerken wezenlijk orthodox zijn in hun leer, zullen wij desondanks dienen te vragen of zij de katholiciteit en apostoliciteit van de kerk erkennen. Ondanks onze vele verschilpunten herinnert het woord 'katholiciteit' ons eraan dat er sprake is van één Heer, één geloof en één doop. Getuigen niet-gedoopte volgelingen van Jezus voluit van de katholiciteit van de kerk? Zijn zij een uitdrukking van het ware geheim van de katholiciteit die alle menselijke pogingen aan de samenleving vorm te geven overstijgt, of vertegenwoordigen zij een breuk in de zichtbare geloofsgemeenschap zoals die overal ter wereld bestaat, die, in weerwil van vele organisatorische en theologische verschillen, desondanks samen met andere gelovigen wereldwijd Jezus als Heer belijden?

Middeleeuwse pausen – zoals Innocentius III op het Vierde Lateraans Concilie in 1215 en Bonifatius VIII in 1302 – hebben verlossing gelijkgesteld met sacramenteel met Christus verbonden zijn door de kerk. Deze visie gaat terug op de zinsnede *extra ecclesiam nulla salus* (buiten de kerk geen heil), die Cyprianus van Carthago (215-258) in zijn boek *Over de eenheid van de kerk* heeft uitgewerkt met als argument dat deze doctrine gebaseerd is op de woorden van Jezus: 'Als u het lichaam van de mensenzoon niet eet en zijn bloed niet drinkt, hebt u geen leven in Mij' (Johannes 6, 53). Dat hield in dat wie niet bereid was de sacramententen (doop, vergeving, eucharistie enzovoort) te ontvangen, zich losmaakte van het heil in Christus. De kerk is, om een geliefde metafoor uit de vroege kerk te gebruiken, als een ark. Het is het vaartuig dat God voor ons heeft beschikt om ons te redden van het oordeel. Zij die de ark binnengaan, zijn gered; zij die dat niet doen, zijn verloren. Vanuit het gezichtspunt van de rooms-katholieke kerk bestaat er geen enkele ruimte voor ongedoopte volgelingen van Jezus die niet behoren tot de heilige kerk van Christus. Wel dient opgemerkt te worden dat dit gezichtspunt ten tijde van het Tweede Vaticaans Concilie en daarna, vooral door geschriften van Karl Rahner, die sprak van een 'anoniem christendom', vragen heeft opgeroepen (vergelijk *Lumen gentium*, sectie 16).

Het derde ecclesiologische referentiepunt is de reformatie. Een van de grote theologische uitdagingen van de reformatie was de vraag hoe te antwoorden op de beschuldiging dat deze beweging erop uit was een aanval te doen op de katholiciteit van de kerk. Tot aan Cyprianus zagen de kerkvaders de kerkelijke eenheid niet primair als een mystieke, maar als een episcopale aangelegenheid. Van Cyprianus is de tweede opmerkelijke zinsnede: 'Iemand die de kerk niet als moeder heeft, kan God niet als Vader hebben.' Het apostolisch gezag van de

kerk werd overgeleverd en bewaard door de handoplegging vanaf Petrus tot aan vandaag. De reformatie gold als een breuk in de uiterlijke, zichtbare eenheid van de rooms-katholieke kerk. Hiermee betwistte zij ook het bisschoppelijk gezag en werd zij beschouwd als een schismatieke en destructieve factor van de Niceaanse kenmerken van eenheid, apostoliciteit en katholiciteit.

In reactie hierop onderstreepte Luther de betekenis van de ecclesio-logie die meer inhoudt dan een structurele en sacramentele verbondenheid met een bepaalde kerkorganisatie. Hij legde vervolgens de nadruk op de mystieke gemeenschap die alle bijzondere kerkelijke gemeenschappen overstijgt. De ware kerk is apostolisch, niet door een ongebroken keten van bisschoppelijke handopleggingen, maar alleen wanneer zij vasthoudt aan de leer van de apostelen. De protestantse ecclesio-logie vond daarom haar apostolische legitimiteit in de leer van *sola scriptura*. Alleen als de apostolische boodschap wordt verkondigd, is de kerk apostolisch en heeft zij deel aan de mystieke en katholieke eenheid, de kenmerken van de ware kerk. In het geschrift *Von der Konzilien und Kirchen* definieert Luther de ware kerk als *sanc-ta, catholica, christiana*; dat wil zeggen: als christelijk heilig volk. Luther voegt daaraan toe dat wanneer de belijdenis spreekt van een heilige, katholieke, apostolische kerk, deze expliciet verwijst naar een heilig, katholiek en apostolisch *volk*. Volgens hem ligt het accent op de notie van het volk van God, en niet op de organisatorische structuur waarvan het deel uitmaakt. Voor Luther had de ware organische kerk zowel een zichtbare als een onzichtbare kant. De zichtbare kerk omvat zowel onverloste zondaars als mensen die door Gods verlossingswerk als heilig kunnen worden aangemerkt. De onzichtbare kerk daarentegen bestaat uit gelovigen van alle tijden en plaatsen, waarvan samenstelling en getal alleen bij God bekend zijn. Deze zienswijze van Luther werd later vastgelegd in een aantal belijdenissen, zoals de confessie van Westminster (1647). In weerwil van de nadruk van de reformatie op deze meer spirituele dan episcopale basis van de ecclesio-logie heeft de reformatie wel degelijk haar kernmerk gevonden in een, zij het gevarieerde, zichtbare vorm van kerk-zijn.

Ons vierde en laatste referentiepunt komt voort uit de vervol-geschiedenis van de reformatie en is ook sterk bepalend voor onze zienswijze van het verschijnsel van kerk-zijn zonder kerkelijk ver-band. Naarmate het aantal reformatorische kerken toenam, deed zich een nieuwe crisis voor in het concept van de ecclesio-logie, omdat het aanvankelijke protest, waaruit het woord 'protestant' voortkwam, niet had voorzien dat hieruit een duizelingwekkende veelheid vormen van verdeeldheid, gelijkhebbigheid en controversen zou ontstaan. Iede-

re nieuwe tak van het protestantisme was geneigd zijn eigen zienswijze van de kenmerken van het ware kerk-zijn te onderstrepen. De Augsburgse Confessie bijvoorbeeld stelt vast dat 'de kerk een gemeenschap is van heiligen aan wie het evangelie zuiver is verkondigd en de sacramenten recht worden bediend' (artikel 7). Gelijksortige bewoordingen kom je tegen in de Dertig Artikelen van de anglicaanse kerk (artikel 19). De groeiende beweging van de reformatie was geneigd de geestelijke gestalte van de kerk te onderstrepen, maar legde eveneens het accent op 'kenmerken' van de kerk die alleen door middel van zichtbare gemeenschappen kon worden belichaamd.

Historisch gezien wordt het bestaan van ongedoopte gelovigen in Christus, die niet vallen onder het gezag van de kerk, niet als een normatieve ecclesiologie geaccepteerd. Het traditionele rooms-katholieke gezichtspunt dat er buiten de kerk geen heil is, zal zeker geen erkenning geven aan de notie van volgelingen van Christus die niet in enige vorm van sacramentele gemeenschap met de kerk verkeren. Gelijksortige verklaringen gelden binnen de oosters-orthodoxe kerken. De reformatie en de daarop volgende geloofsformuleringen met betrekking tot ecclesiologie huldigen in de praktijk hetzelfde standpunt. Ondanks een dynamisch proces van een opnieuw doordenken van de leer der kerk konden de reformatorische kerken onmogelijk iemand erkennen en accepteren als kerklid die geen verbondenheid toonde met de leer en de tucht van de zichtbare kerk. Feitelijk hebben alle protestantse kerken als minimumeis het belang van het sacrament van de doop en het heilig Avondmaal onderstreept als noodzakelijke kenmerken van de zichtbare kerk. Dit geldt eveneens voor de Waldenzen die in de twaalfde eeuw als een van de eersten rebelleerden tegen het pauselijk gezag. Ook zij erkenden de wezenlijke betekenis van de sacramenten. Sommigen benadrukken de betekenis van een bepaalde vorm van georganiseerd gezag van predikanten, priesters, bisschoppen en ouderlingen die aan het hoofd staan van een duidelijk omschreven gemeente die op gezette tijden bijeenkomt. Daarom, als wij vormen van christen-zijn zonder kerkverband erkenning willen geven, betekent dat een duidelijk afscheid van de historische leer van de ecclesiologie zoals die werd aangehangen door de rooms-katholieke, de oosters-orthodoxe en de protestantse christenen.

Kritiek en discussie

Een dergelijk afscheid van de historische leer is onder anderen bepleit door M.M. Thomas (1916-1996), een bekende theoloog uit India die gedurende vele jaren directeur was van het Christelijk Instituut voor Godsdienstig en Sociaal Onderzoek in Bangalore. De voornaamste

kritiek op de ecclesiologie van Thomas kwam van Leslie Newbigin (1909-1998), een Britse zendeling in India, een oecumenisch leidsman en bisschop van de kerk van Zuid-India. Dit mondde uit in een grote verzameling correspondentie tussen deze twee mannen over het onderwerp van de ecclesiologie, gevolgd door vele discussies over het wezen van de kerk als zichtbare gemeenschap. Zij schreven allebei tientallen boeken en artikelen. Het debat tussen Thomas en Newbigin is te kenmerken als de meest gedegen en theologisch ter zake doende discussie die daarover tot op heden is gevoerd.

In 1971 publiceerde Thomas het toonaangevende boek *Salvation and Humanisation*. Het gaat hier om een onderzoek naar onderwerpen die betrekking hebben op de theologie van de zending, gezien vanuit de bijzondere context van India. Essentieel in de visie van Thomas is zijn opzet om de ecclesiologie op een radicale manier aan een onderzoek te onderwerpen. Thomas is bezorgd over de gevolgen voor een kerk die in toenemende mate geïsoleerd dreigt te raken van de samenleving. Hij koestert daarom het idee van een 'zich rondom Christus vormende seculiere gemeenschap buiten de kerk'. Hij zegt verder dat een levenskrachtige ecclesiologie het beeld zou moeten koesteren van een kerk die 'vorm krijgt in alle religieuze gemeenschappen' omdat zij 'alle religieuze gemeenschappen overstijgt'. Thomas zou graag de notie onderschrijven van wat Hoefter 'christendom zonder kerkverband' noemt, maar hij zou dit anders formuleren door te zeggen dat de kerk niet altijd bestaat als vastomlijnde, zichtbare gemeenschap, maar zich ook kan vormen binnen andere religieuze gemeenschappen, zoals in het hindoeïsme en de islam. Hij onderstreept dit punt met nadruk met zijn opmerking dat de kerk 'in de hindoeïstische religieuze gemeenschap de vorm kan krijgen van een gemeenschap van een christelijk geloof en geloofspraktijk in Christus'.⁶ Het feit dat deze volgelingen van Jezus het sacrament van de doop verwerpen, is, volgens Thomas, niet omdat zij zich niet geheel willen identificeren met Christus, maar omdat, in India, de doop geworden is 'tot niet allereerst een teken van inlijving in het lichaam van Christus, maar van proselitisme in een sociaal-politieke gemeenschap die een verwerping inhoudt van hun (eigen) sociaal-politieke godsdienstige gemeenschappen'. Het feit dat de doop als 'verandering van afhankelijkheid van de ene naar de andere gemeenschap' in India begrepen wordt als een daad van vijandigheid tegen de eigen culturele en sociale achtergrond, maakt van de doop een groteske parodie. Daarom, aldus Thomas, moeten wij op z'n minst in India niet benadrukken dat de doop gezien moet worden als een kenmerk van de ware kerk.

Thomas legt er de nadruk op dat er zich een opvallende nieuwe christelijke humaniteit ontwikkelt, maar dat deze humaniteit niet gelijkgesteld kan worden met de zichtbare kerk. Hij zegt dat, 'in weerwil van de uitdrukking *extra ecclesiam nulla salus*' de nieuwe humaniteit in Christus daadwerkelijk bestaat buiten de 'empirische kerk'. Dit is een nieuw begrip van wat genoemd wordt de onzichtbare kerk. Toen Luther het onderscheid invoerde tussen de onzichtbare en de zichtbare kerk, deed hij dat met de bedoeling aan te geven dat er niet-wedergeboren ongelovigen waren die niet werkelijk Christus toebehoorden, maar empirisch verbonden waren met de zichtbare kerk op aarde. Thomas redeneerde omgekeerd. Er zijn namelijk mensen die werkelijk toebehoren aan Christus en dus leden zijn van de onzichtbare kerk in de hemel, maar niet verbonden zijn met enige empirische, zichtbare kerk op aarde. Luther toont zijn bezorgdheid over ongelovigen binnen de zichtbare kerk. De bezorgdheid van Thomas gaat uit naar de gelovigen binnen de zichtbare gemeenschap van het hindoeïsme.

Leslie Newbigin stelt daarentegen belangrijke vragen omtrent de ecclesiology van Thomas. In *The Finality of Christ* zegt Newbigin met nadruk dat de kerk een 'zichtbare gemeenschap' impliceert. Maar Newbigin wil er daarentegen wel duidelijk voor uitkomen dat hij met de notie van 'zichtbare gemeenschap' het idee aanhangt als zou de verlossing van Christus te maken hebben met niet alleen maar 'kerk-uitbreiding' of 'vergroting van de christelijke gemeenschap'.⁷ In plaats daarvan voert Newbigin als argument aan dat een zichtbare gemeenschap de kern vormt van Gods plan van verlossing in Christus, maar dat dat plan zich niet beperkt tot de zichtbare gemeenschap. Volgens Newbigin wordt het zuivere evenwicht hierin bereikt wanneer we ons ervan bewust zijn dat 'ware bekering niet alleen een nieuwe schepping van boven betekent, die niet alleen maar een daad is van uitbreiding van de bestaande gemeenschap, maar ook een band geeft met de bestaande gemeenschap van gelovigen'. Met andere woorden: met de erkenning dat verlossing van God komt en van boven gegeven is, is het Gods wezenlijke bedoeling zijn verlost volk samen te brengen in een zichtbare gemeenschap. Zo gaat Newbigin in op de vraag van christen-zijn zonder kerkverband en geeft hij hierop vervolgens botweg als antwoord: 'Kan een hindoe die opnieuw is geboren in Christus door het werk van de heilige Geest, ermee instemmen verstoken te blijven van de gemeenschap van medegelovigen? Het antwoord op deze vraag is nee. Het Nieuwe Testament weet niets van een uitsluitend mentale en geestelijke verbondenheid met Christus die niet verankerd is in een of andere structuur van menselijke gemeenschap.'

Newbigin verwerpt dus de zienswijze van M.M. Thomas, die hij beschouwt als een overtrokken vergeestelijking van de ecclesiologie. Hij vraagt zich bijvoorbeeld af hoe iemand zich voelt die hoort bij een gemeenschap die bekendstaat als een hindoebroederschap, en zich tevens helemaal verbonden weet met Christus. Is het niet te naïef niet te denken aan verschillende omstandigheden waarin toewijding aan Christus zijn plichten als hindoe in de weg staan? Verder schept vermoedelijk 'de aanvaarding van Jezus Christus als enige leidsman des geloofs een onderlinge band van hen die op dezelfde wijze Christus aanvaard hebben. Als dit niet het geval is, stelt deze band met Christus niets voor. De vraag is namelijk over welke aard van solidariteit we het hier hebben. Hiermee is altijd verstaan dat een dergelijke solidariteit niet gaat zonder een praktijk van onderlinge ontmoeting om met woorden, liederen en formele handelingen het gezamenlijke geloof in Jezus te vieren. Iemand die godsdienstig, cultureel en sociaal deel uit maakt van een hindoegemeenschap, is en blijft een hindoe.'

De betekenis van het Thomas-Newbigindebat is gelegen in zowel de duidelijkheid waarmee beiden hun standpunt verwoordden als de diepgang van hun theologische reflectie. Inderdaad moet een goede bijbelse exegese samen met een grondige historische en theologische verkenning als de uiteindelijke scheidsrechter in dit debat dienen.

Andere stemmen

Het is van belang hier de naam te noemen van Ralph Winter, die geldt als de meest prominente hedendaagse missioloog die in staat is over dit debat zijn licht te laten schijnen. Winter is stichter en directeur van het Amerikaanse Centrum voor Wereldzending in Pasadena, Californië. Hij heeft veel stellingen geformuleerd ten gunste van de christelijke beweging zonder kerkverband. Uit zijn opmerkingen valt op te maken dat de christelijke beweging zonder kerkverband missiologisch gesproken niet alleen een gezonde beweging is, maar ook in strategisch opzicht superieur is aan wat de traditionele kerken te bieden hebben. Winter merkt op: 'Blijkbaar is onze ware uitdaging niet langer hoe de grenzen van het christendom uit te breiden, maar in te zien dat het bijbelse, christelijke geloof over het christendom als culturele beweging heen vloeit, net als het in de geschiedenis over jodendom en katholicisme heen is gegaan. Wij hebben daarom als opdracht moslims, hindoes en anderen toe te staan en aan te moedigen Christus te volgen zonder zich te identificeren met een vreemde godsdienst. De derde reformatie is aangebroken.'⁸

De verwijzing van Winter naar de reformatie is veelzeggend. Terwijl de eerste reformatie zich bewoog buiten de monocultuur van het joden-

dom, en de tweede buiten de rooms-katholieke kerk, is deze derde reformatie een christendom zonder kerkverband. Winter zegt dat we nu het feit koesteren dat het evangelie reeds over de grenzen van duidelijk te identificeren christelijke gemeenschappen heen is gegaan en dat het nu kan bestaan en tot groei kan komen binnen gemeenschappen en in het culturele verband van niet-christelijke godsdiensten.

Zo bestaat er dus het standpunt van een groep van evangelicale geleerden als Ralph Winter, Herbert Hoefler en H.L. Richard dat gelijkennis vertoont met de nieuwe ecclesiologie van M.M. Thomas. Het is daarom ook van toenemend belang voor evangelische theologen na te gaan of deze nieuwe ecclesiologie moet worden toegepast door evangelicale missiologen en door de missionaire gemeenschap als geheel met betrekking tot moslims (Jezus-moskeën), hindoes (Jezus-*bhaktas*) of postmoderne westerlingen (cyberkerk).

Een evangelicaal missiologisch antwoord

Ik wil nu proberen tot een verkennend antwoord met betrekking tot het verschijnsel christendom zonder kerkverband te komen. Hoewel ik in het algemeen instem met veel bijdragen en inzichten van de genoemde auteurs, houd ik toch mijn bezwaren tegens de bevordering van een christendom zonder kerkverband volgens de richtlijnen van M.M. Thomas en H.L. Richard. De verdienste van Richard is wel dat hij heeft opgeroepen tot een serieus debat over deze zaak. Voor dat doel noem ik een aantal punten die, naar ik hoop, een verdere discussie over deze kwestie op gang zullen brengen.

Ten eerste noem ik bekering, kerk en gemeenschap. Christelijke bekering scheiden van een zichtbare christengemeenschap is een scheiding aanbrengen tussen wat God heeft samengevoegd. Het woord 'kerk' (*ecclesia*), waar het woord 'christelijke gemeenschap' op teruggaat, is door Jezus zelf geïntroduceerd. Tegen het bezwaar als zou Jezus' gebruik van dit woord slechts een geestelijke betekenis hebben en dus niet noodzakelijk verwijzen naar een zichtbare gemeenschap, merk ik op dat het woord *ecclesia* juist 'publieke bijeenkomst' betekent. De keuze van dit woord heeft ertoe bijgedragen de kerk als een zichtbare, duidelijk omschreven gemeenschap in de wereld te kunnen definiëren.

Verder wil ik hierbij opmerken dat de geloofsbelijdenis van Petrus die Matteüs (16, 16) vermeldt, een duidelijk en noodzakelijk verband legt met de gemeente waarin deze belijdenis haar wortels heeft. Ook wil ik er nog op wijzen dat deze gebeurtenis plaatsvond in de pluralistische, multireligieuze context van Caesarea Philippi. Op deze verklaring van

Petrus liet Jezus volgen: 'Op deze rots wil Ik *mijn kerk bouwen*' (Matteüs 16, 18).

Tweede punt is het westers christendom tegenover christendom zonder kerkverband. De discussie over christendom zonder kerkverband wekt veelal de indruk als zou het hier gaan om een keuze tussen een christendom in westers gewaad en een christendom zonder kerkverband in een of andere godsdienstige gemeenschap. Volgens dit scenario is het gemakkelijk de zwakke vorm van het westerse christendom nog verder in diskrediet te brengen. H.L. Richard merkt terecht op dat het groeiende heidense christendom binnen de kerk van Jeruzalem elementen van een vijandige gezindheid jegens zichzelf ervoer. En desondanks rustte Gods zegen duidelijk op deze nieuwe beweging. Men kan terecht zijn misnoegen uiten over de christelijke communesfeer, haar sektarische legalisme, haar wereldvreemde culturele gezagspatronen, haar harde opstelling tegen andere christelijke gemeenschappen en meer van dat soort vergissingen. Dat staat gelijk aan het wijzen op duizend-en-één voorbeelden van slechte en verbroken huwelijken als reden om het huwelijk als instituut overboord te gooien.

India heeft, over het hele land verspreid, tienduizenden kerken van wie de leden christelijke *bhajans* zingen, en geen westerse gezangen, die hun schoenen uitdoen en op de grond in plaats van in banken zitten, en waarvan de vrouwen geen enkelbanden dragen of meedoen in culturele festivals. Het gaat hier om duidelijk te onderscheiden christelijke gemeenschappen die al eeuwen lang bestaan. De christenen zonder kerkelijk verband dienen mijns inziens te worden gedoopt en vervolgens als leden van een wereldwijde beweging (zelfs als zij zich blijven verzetten tegen westerse vormen van eredienst) creatieve manieren te vinden om hun katholiciteit binnen de kerk wereldwijd tot uitdrukking te brengen.

Ten derde is er de kwestie van gemeente en apostoliciteit. De kerk is een door God ingesteld instituut dat haar onderling met elkaar verbindt voor terechtwijzing, oefening in plichtbetoon en om de apostolische boodschap zuiver te bewaren. In een bijzondere passage in het evangelie volgens Matteüs (18, 15-18) spreekt Jezus over de rol van de kerk om leden terecht te wijzen. Deze vorm van terechtwijzing is later de bijbelse basis geworden voor de brede erkenning van kerktucht als het ware kenmerk van de protestantse geloofstraditie. Het is duidelijk dat de kerk een belangrijke rol speelt in het onderling terechtwijzen en het handhaven van de zedelijke en geestelijke gezondheid van de christelijke gemeenschap. Hoe kan evenwel een dergelijke kerktucht op de juiste wijze worden uitgevoerd onder christenen zonder kerke-

lijk verband? Hoe moet men zich de sociale context voorstellen waarin een christen van de kerk van India die in de functie van ouderling van een zichtbare christelijke gemeenschap een uit het spoor geraakte *Jesu bhakta*-vrouw terecht wil wijzen die, bijvoorbeeld, hindoetempels blijft bezoeken om er behalve Ganesh of Krishna eer te bewijzen (*puja*) ook Jezus Christus te aanbidden? Deze ouderling kan geen geestelijk gezag laten gelden over het leven, het geloof en het gedrag van deze *Jesu bhakta* en als man zal het hem praktisch onmogelijk zijn een cultureel aanvaarde manier te vinden om haar te ontmoeten en haar geloofs- en levenssituatie te bespreken. Alleen de zichtbare kerk voorziet in de sociale structuren die hier nodig zijn om Christus te volgen.

In de vierde plaats noem ik de uitbreiding van het *wezen (ontic)* van Christus. Gesteld dat ik mij zou vinden in de stelling van een christendom zonder kerkverband, dan vraag ik mij af of wij als leden, behorend tot de vele zichtbare gemeenschappen in de wereld, ook het voorrecht zullen genieten van de schoonheid van Christus die op een unieke manier aan het licht komt in deze nieuwe gelovigen. Toen het evangelie voor het eerst werd gepredikt, in de eerste eeuw, beperkte het zich tot een enkele etnische groepering. Toen het evangelie zich vervolgens uitbreidde en doorvertaalde in de hellenistische en later in de Chinese, de Indische, de Afrikaanse, de Koreaanse en nog andere culturen, verwierven wij steeds meer inzicht in de schoonheid en de ware betekenis van Jezus Christus. Naar dit verschijnsel is verwezen als het meest *wezenlijke* van God in Jezus Christus. Deze verwijzing slaat niet op een of andere ontologische verandering in Jezus Christus. Ons begrip en inzicht in het volledige *wezen* van God in Jezus Christus zijn almaar aan het toenemen naarmate er meer groepen mensen komen knielen aan de voeten van Jezus. Dit is de betekenis achter de populaire uitdrukking 'Je hebt een hele wereld nodig om de volheid van Christus te begrijpen'. Wij in het Westen staren ons blind op plaatsen die moeten worden verlicht door deze *Jesu bhakta's* en volgelingen van Isa in moskeën. Wellicht moet ons begrip van kerk-zijn worden verbreed naar een aantal andere gebieden. Maar praktisch gesproken is dit allemaal niet goed mogelijk als niet allen die in Jezus geloven, behoren tot een zichtbare, duidelijk omschreven christelijke gemeenschap.

Wij aanbidden een drie-ene God, die naar zijn *wezen* een God van communicatie en gemeenschap is. Hij bracht zijn *wezen* om met anderen te zijn aan het licht in de menswording van zijn Zoon, en een beweging van gemeenschap is weerspiegeld in de kerk, die op haar beurt zijn lichaam wordt genoemd. Onze leer van Christus veronder-

stelt dus dat alle gelovigen, van alle tijden, van alle plaatsen in de hele wereld – voor zover mogelijk – dienen te trachten zich te verenigen in zichtbare geloofsgemeenschappen. Deze zichtbare gemeenschappen zouden kunnen bijeenkomen in catacomben, als ze te lijden hebben onder vervolging, of in culturele misverstanden verzeild kunnen raken, zoals de vroege kerk is overkomen. Maar deze kerk heeft niet verzaakt bijeen te komen in gemeenschappen. Zij begreep dat bijbelse bekering per definitie gemeentevorming impliceert.

Concluderend merk ik op dat er ongetwijfeld meer creatief denken nodig is, als wij het evangelie op een effectievere manier naar nieuwe wereldwijde contexten willen communiceren. Een meer geanimeerde discussie over al deze onderwerpen is nodig. Ook moeten wij de rol van een descriptieve en een voorspellende missionaire inzet niet door elkaar halen om op al deze ontwikkelingen in te gaan. Ten slotte moeten wij de Schrift en de geschiedenis toestaan ons te gidsen en ons denken te richten op deze vitale kwestie.

Uit het Engels vertaald door Jaap van Slageren

Noten

- 1 Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, New York: Oxford University Press, 2002.
- 2 Herbert Hoefter, *Churchless Christianity*, Pasadena CA: William Carrey Library, 2001 (originele publicatie 1991), 96. Hoefter telt 156.000 'ongedoopte gelovigen in Christus'.
- 3 Dharmanand Pemraj, *Your Questions – Our Answers*, Dehra Dun: Micropress, 2004.
- 4 Robby Butler, 'Unlocking Islam', *Mission Frontiers*, januari-maart 1991, 24.
- 5 Rafique Uddin, 'Contextualized Worship and Witness', in: Dudley Woodberry (redactie), *Muslims and Christians on the Emmaus Road*, Monrovia CA: MARC, 1989, 267-272.
- 6 M.M. Thomas, *Salvation and Humanisation*, Madras: CLS, 1971, 13.38.40.
- 7 Lesslie Newbigin, *The Finality of Christ*, Londen: CSM Press, 1969, 96.
- 8 Ralph Winter, 'Eleven Frontiers of Perspective', *International Journal of Frontier Missions* 20 (2003) 4, 136.

⇒ **Timothy C. Tennent** is universitair hoofddocent aan het theologisch seminarie Gordon-Cornwel, Massachusetts. Sedert 1989 heeft hij jaarlijks gedoceerd aan het theologisch instituut Luther W. New Jr. in Dehra Dun (India). Dit artikel verscheen eerder in *International Bulletin of Missionary Research* 29, 4, oktober 2005.

Een pauselijke Jezus-beweging

Wiel Eggen

Precies zeven jaar geleden – ik schrijf dit op 6 augustus 2007 – publiceerde Joseph kardinaal Ratzinger het document *Dominus Jesus*, met een uitgesproken missionaire bedoeling, zoals al vanaf de eerste regel duidelijk is. Dit kan met recht een Jezus-beweging genoemd worden die zich in de lijn van paus Johannes Paulus II voegde, maar al snel onherkenbaar werd door de felle reacties, vooral in de pers. Ik zal hieronder betogen dat hier sprake is van een proces van agologie naar agnologie.

De Nederlandse 1-2-1-uitgave van het document *Dominus Jesus* bevorderde een juist begrip ook niet. Op nummer 28.n.17 van het blad 1-2-1 lezen we: 'Verklaring over het unieke karakter en de heilbrennende universaliteit van Jezus Christus en de kerk'. Dat mag dan wel het hoofdthema heten, maar het verhult welke Jezus-beweging de kardinaal samen met de paus voor ogen had, en die hij nu als paus Benedictus XVI zelf voortzet met zijn boek *Jezus van Nazareth*.¹ Die beweging is boeiend, maar we moeten eerst iets zeggen over de reacties destijds op het genoemde document en over zijn eigenlijke doel. *Dominus Jesus* is uitgegeven op 6 augustus, de dag van het feest van Jezus' gedaanteverandering op de berg Tabor. In het Duits – de taal waarin Ratzinger zijn tekst schreef – heet dit feest *Verklärung des Herrn*. Die naam speelt zeker mee op de achtergrond, want Ratzinger richt zich vooral op wat er sinds de *Aufklärung* (de verlichting) met het geloof in Jezus gebeurd is. Het was de bedoeling van paus Johannes Paulus II dat om te keren via een nieuwe missionaire Jezus-beweging, en de kardinaal die hem nu is opgevolgd, heeft dezelfde bedoeling. Diens boek *Jezus van Nazareth* geeft die bedoeling aan door het eerste deel te laten lopen tussen de twee godswaarden over Jezus als de Zoon. Eerst bij de doop in de Jordaan en daarna bij zijn openbaring op de berg Tabor, die dus gezamenlijk deze missionaire ommekeer moeten aangeven. Omdat het Johannes-evangelie daarbij centraal gesteld wordt, wil ik de woorden van de Doper over Jezus als het lam Gods (*agnus Dei*) in dat evangelie naar voren halen.

Voorgeschiedenis van de kwestie

Een Vaticaanse geschrift ontleent zijn naam, zoals bekend, aan de beginwoorden, die tevens het thema aangeven. *Dominus Jesus* is dus een geschrift over Jezus als de Heer van Gods heilsplan, waaraan de kerk dienstbaar moet zijn. Tegenover een stroom van geschriften die ofwel Gods geesteswerking in alle religieuze richtingen ondersteunen ofwel Jezus slechts zien als een inspirerend voorbeeld van geestesleven, wil de tekst Jezus' verlossende rol centraal stellen. De reacties daarop schoten in twee richtingen uiteen. Velen deden hem af als een reactionair geschrift dat de gegroeide dialoog tussen de kerken en tussen de religies wilde terugdraaien, terwijl uit meer fundamentalistische hoek juist geklaagd werd dat de deur te ver open bleef voor geloofsrelativisme. Die laatste schamperde zelfs over de meer oecumenische kerken dat ze zich gedroegen als kleuters op het schoolplein die niet met Josje wilden spelen, en dan kwaad werden wanneer hij zei dat ze er niet bij hoorden.

Wat men onvoldoende opmerkte, is dat de tekst juist beoogde de dialoog een solide basis te geven in de persoon van Jezus, die een unieke waarheid in de wereld gebracht heeft. Deze tekst moet dan ook in één lijn gezien worden met de hele serie encyclieken die paus Johannes Paulus II had uitgebracht, te beginnen met *Redemptor hominis* (1979), waarin Gods reddingsplan in Jezus belicht wordt. In die serie staan thema's als Gods barmhartigheid (1980), de eigen menselijke deelname (1981), de sociale rechtvaardigheid (1987 en 1991) en het belang van eenheid (1995) op de voorgrond. Het leven dat God geeft (1986) door de Verlosser (1990), wordt daarin gepresenteerd als een schitterende waarheid (1993). Vooral de laatste tekst heeft soortgelijke reacties opgeroepen als Ratzingers *Dominus Jesus*.²

Met deze voorgeschiedenis van onze tekst wil ik aangeven hoezeer de pers het mis had toen ze suggereerde dat het hier vooral ging om een spelletje gelijkhebbij over de vraag wie de goddelijke waarheid had. De rivaliteit tussen de kerken en tussen religieuze ambtsdragers mag dan graag uitvergroot worden, maar dat is nu juist wat die teksten probeerden te helen vóór en tijdens het jubeljaar 2000. De grote encycliek *Splendor veritatis* over Christus' waarheid (1993) begint immers niet met de vraag 'wat moet ik geloven?', maar met de praktische vraag van de jongeman aan Jezus wat hij moet doen om het hemelrijk te verwerven. Jezus vertelt hem dan ook niet dat hij in deze of gene leerstelling moet geloven. Noch de paus noch zijn kardinaal had de bedoeling dat te suggereren. Maar nog minder wilden ze de trend onderschrijven dat het allemaal niet uitmaakt wat je denkt of doet, als het maar lekker voelt. Ze wilden verklaren hoe de wereld alleen heil kan vinden bij wat in Jezus schitterend aan het licht komt.

Zoals gezegd, betreft het een Jezus-beweging, omdat die hele reeks

documenten tot doel had de persoon van Jezus als heilbrenger weer in het centrum van de verkondiging te stellen. Maar met 'beweging' bedoelen we altijd een gang van punt A naar punt B. Dus stellen we de vraag van waar dit vertrekt en wat het doel is. Om welke verschuiving in de verkondiging gaat het, als Jezus weer helder in het vizier moet komen? Voor veel commentaren was die vraag zelf al welhaast een tegenstrijdigheid, om twee redenen. Ten eerste pretendeert het Vaticaan zelf alleen te herhalen wat altijd al geleerd is. En de onoplettende lezer zou dus kunnen concluderen dat het slechts een terugkeer naar oude stellingen betrof. Maar de twee uiteenlopende kritieken doen vermoeden dat er wel degelijk iets nieuws klinkt. Want als het alleen bedoeld was om de alleenzaligmakende rol van Jezus' verlossingsdood te benadrukken, hadden de fundamentalisten gelijk met hun vraag waarom er dan nog over dialoog met andere religies gesproken moest worden. Aan de andere kant, als Jezus de universele waarheid was als woord Gods dat de wereld verlicht, waarom was een rationele samenspraak met elkaar dan niet genoeg? Was ieder idee van exclusiviteit dan niet uit den boze? Die twee kritieken tezamen bleken dus voorbij te schieten aan wat hier beoogd werd en wat ik de aanzet van de nieuwe Jezus-beweging wil noemen.

Alle twee komen immers voort uit wat ik agologie wil noemen, een agogisch denken waarin Jezus gezien wordt als Gods middel om mensen naar een heilssituatie te voeren (*agere*). Jezus zou wie in zijn verlossingsdood gelooft, tot zondevergeving voeren, ofwel ieder tot verlichting voeren die zijn licht en wijsheid volgt. In het eerste geval is dialoog nutteloos en tijdverlies, terwijl bij het tweede de rede zelf voldoende moet zijn, zodat de idee van een goddelijke openbaring zelf al beledigend is. Wat is dan de tussenpositie die hier in zo'n indrukwekkende reeks geschriften voorgesteld wordt? Zoals ik aangaf, zie ik een verschuiving uit dit agogische denken (de agologie) naar wat ik de agnologie noem (van *agnus*, lam).

De dramatiek van de Jezus-beweging

Het is bekend dat paus Johannes Paulus II en paus Benedictus XVI in de lijn van Duitse denkers stonden. Karol Woytila was als filosoof (na studie van Husserl en Scheler) tot de conclusie gekomen dat de mens gekenmerkt werd door het nastreven van waarden, en dat Jezus daarin niet alleen een voorbeeld was, maar een leider die mensen 'over de drempel' hielp. Joseph Ratzinger was meer een theoloog die in de johanneïsche traditie de openbaring in Jezus het best omschreven zag als zijnde de actueel persoonlijk aanwezige die ons hier en nu vormt. Ik wil op drie punten wijzen die volgens mij de eigenheid bepalen van wat deze twee kerkleiders voor ogen hadden met hun serie publicaties die vanaf het begin missionair van opzet waren.

Ten eerste: de waarheid is niet een feitelijke toestand die we verstandelijk kunnen (en zouden moeten) aanhangen, maar een praktische zaak die gedaan moet worden, zoals in de encycliek *Splendor veritatis* wordt gezegd. Gods waarheid schittert in Jezus, omdat Hij de waarheid doet.

Ten tweede: de waarheid die Jezus doet, is 'lam Gods' zijn en volgens de wil van de Vader de zonden wegnemen in een actie die Hem het leven kost. Deze verklaring van wie Jezus is, komt uit de mond van de Doper (Johannes 1, 29.35). Hoewel dit beeld van het lam alleen in het Johannes-evangelie staat, vat het samen wat een constante lijn is in alle nieuwtestamentische teksten: het wegnemen van de zonde door de Zoon die zichzelf prijsgeeft.

En ten slotte moet in dit licht vooral het einde van het Johannes-evangelie begrepen worden, waar Jezus bij zijn 'verhoging' op Pasen aan de leerlingen zijn Geest geeft, opdat zij de zonden van de wereld zouden wegnemen.

Deze drie punten vormen samen de basis van deze missionaire Jezus-beweging. Het gaat dus om een proces in de wereld dat door God ingezet, en in Jezus tot totale helderheid gebracht is, en waarin iedere mens geroepen is te delen. In de kernnummers 10 en 13 van *Dominus Jesus* staat de idee centraal van Jezus die als lam dat zichzelf offert, de mens herstelt als beeld Gods. Dat het hier om een diepteprocess gaat van menselijke omvorming tot beeld Gods – waarin Jezus dus de 'voorganger' is (zoals vooral de Hebrreeën-brief aangeeft) –, is dus iets anders dan de visie van een wegtrekken uit deze wereld. Nu, zeven jaar later, komt Ratzinger in zijn eerste Jezus-boek daarop terug (bladzijde 41 en volgende), nadat hij eerst heeft uitgewerkt hoe dit het leven van de leerlingen raakt. Hij beschrijft dat Jezus zijn doop beleeft als het afdalen in het diepste van het kwaad, door het vooruitzicht op de kruisdood, om daardoor het rijk van de zonde te overwinnen. Hij wijst erop dat dit symbool van de zelfgave van het lam aansluit bij de joodse offertraditie, vooral bij de voorspelling van Jesaja (Jesaja 53, 7). Hij herinnert eraan dat dit beeld van het lam in de liturgie tot tweemaal toe gebruikt wordt op het moment van onze communie met Hem. Wanneer de priester de gelovigen uitnodigt ter communie, zegt hij de woorden van Johannes: 'Zie het lam Gods, dat wegneemt de zonden der wereld.' En vlak daarvoor is er het gezang *Agnus Dei* (zo prachtig getoonzet door talloze componisten), waarin ontferming en vrede afgesmeekt worden van het lam, terwijl het brood gebroken wordt. Ratzinger komt nog diverse malen in zijn boek terug op dit beeld van het lam, dat voor hem een sleutel is voor het verstaan van het evangelie (zie bladzijde 258) en van de voltooiing waarop het christelijk leven gericht is (bladzijde 286).

Het belangrijke punt hier is dat ons deelnemen in het gebroken lichaam van de Heer niet geldt als het passief ontvangen van vergeving, maar als het moment waarop wij deel worden van die beweging van zelfgave van het lam 'tot verwijdering van zonde'. 'Vergeving' is hier het verkeerde woord, omdat de teksten een term gebruiken die eerder 'wegnemen' betekent. En dat sluit dan aan bij wat Jezus tegen de leerlingen zegt op Pasen: door mijn Geest zijn jullie deel van die beweging die het kwaad uit deze wereld kan wegnemen, en je zult dat doen door het lam te volgen in zijn zelfgave, zijn inzet en getuigend martelaarschap tot het uiterste. De universele en unieke waarheid van Jezus is zo niet een feitelijk gegeven waarvan iedereen de vruchten aangeboden moeten worden in kerkdiensten, maar ook niet slechts een inzicht in de werkelijke wereldorde dat de wetenschap kan verlichten. Het sleutelbegrip in die Jezus-beweging is navolging, ofwel zelfgave binnen een dramatische strijd tegen het kwaad dat de wereld in al zijn alarmerende vormen bedreigt of zelfs beheerst. Jezus navolgen en als model nemen is daarom veel meer dan wijsheid volgen, maar ook meer dan triomfantelijk op je gelijk gaan staan, omdat het kruis, zoals Paulus zegt, aan beide kanten onzinnig moet lijken.

Beeldstormen

De twee tegengestelde kritieken op de tekst uit 2000 doen ons beseffen hoe verwarrend hier diverse beelden door elkaar lopen, juist met betrekking tot die strijd tegen het kwaad. Het doet mij denken aan twee grote beeldstormen in de kerkgeschiedenis. Waar Ratzinger bepleit het geloof in Jezus positief in dialoog te laten treden met wat er goed is in alle denkrichtingen van de mensheid, klinkt er protest omdat daardoor het unieke en beslissende van Jezus' verlossende offerdood zou verwateren. Maar wanneer hij de universele geldigheid van Jezus' openbaring verkondigt, protesteert men uit een andere hoek tegen zo'n pretentie, vooral ook omdat de bijbelwetenschap zo weinig zekerheid over diens persoon geeft. In feite gooit de tekst zelf de twee beelden omver waarop de wereldmissie de laatste eeuwen gedreven heeft. Inderdaad is er vóór de twintigste eeuw vooral gepreekt vanuit de stelling dat de mensheid geheel in de ban van de (erf)zonde lag, waaruit alleen het geloof in Jezus' verlossende offerdood haar kon wegvoeren. Tegelijkertijd werd er wel al vanuit het begrip naastenliefde veel gedaan aan de vaak erbarmelijke leefwereld, maar in de twintigste eeuw ging dat laatste zo sterk overheersen dat het inrichten van een heilstaat op christelijke grondslag het zendingsideaal bij uitstek werd, waarbij Jezus vooral een sociale voortrekker werd. Beiden deelden echter in wat ik het 'agogische' beeld noem, dat hier aan de kaak gesteld wordt.

Ze herinneren ons aan twee grote crises in de kerkgeschiedenis waar-

in het beeldverbod in bijbelse zin een grote rol heeft gespeeld. In de zevende eeuw ontstond in het Midden-Oosten een vorm van bijbels godsgeloof die zich fel verzette tegen de idee van een verlossende godszoon die in allerlei afbeeldingen vorm had gekregen. De islam, die het bijbelse beeldverbod radicaal doorvoerde, verwierp de idee dat de dood van de gekruisigde godszoon de mensheid verlost zou hebben, totaal. Mohammed kende de joodse kritiek op dit verlossingsgeloof en vooral ook de felle strijd tussen de christenen onderling over de idee van Jezus als tweede persoon van de Triniteit, die zich als God ontledigd had om ons te redden uit de poel des doods. Het verzet hiertegen werd verwoord als protest tegen meergodendom, maar het had een diepere sociaal-religieuze basis. Immers, als de zonde door Jezus plaatsvervangend overwonnen was, gaf dat een vrijbrief om lichtvaardig met het feitelijke kwaad om te gaan. Dat zou het mogelijk maken kritiekloos eigen inspanningen als heilzaam te zien en de religieuze leiders die namens de Verlosser spraken, een welhaast goddelijke positie te geven. Kortom, het zou tot arrogante zelfoverschatting leiden, die haaks stond op het vertrouwen in Gods erbarmen en leiding. Het beeld van de zegevierende godszoon en al zijn heiligen moest dus weg.

Een tegengestelde beweging vond plaats in de zestiende eeuw, toen er ook protest tegen de kerkleiding werd aangetekend, die zich macht toe-eigende op basis van de idee dat Jezus de zonde overwonnen had en geestelijken de bediening van de verlossingsgenade in handen had gegeven. Maar de hervormers lieten de leer van de verzoenende kruisdood ongemoeid. In feite versterkten ze die zelfs, en benadrukten ze dat ieder individu door de Geest via schriftlezing en geloof hier toe direct toegang had. Ook nu trok men van leer tegen de beelden, die immers het machtsapparaat van de kerk dienden en de mens weghielden van een gelovig lezen van de Schrift. Maar het aangeprezen persoonlijk onderzoek liep parallel met het humanistische program van wereldverkenning, en die kritische geest ging al snel het gezag van de Schrift en het godsgeloof aantasten. Door het geloofsvertrouwen in Jezus' verlossing kon dit gaan leiden tot een optimistisch vooruitgangsgeloof dat gemakkelijk de politieke wereldhegemonie zou gaan vergoelijken, waar deze twee pausen sterk stelling tegen nemen.

Het verwarrende in die twee protestbewegingen kunnen we onder een drietal aspecten vatten. Beide bewegingen protesteerden (uiteindelijk zonder veel succes) tegen religieus machtsmisbruik; beide bewegingen bestreden een te lichtzinnige omgang met de zondevergeving; en beide bewegingen zagen het beeldgebruik als een struikelblok. Maar hun verdediging van het godsgeloof en de visie op de persoon van Jezus waren diametraal tegenovergesteld. De vraag is nu onder welke noemer de pausen de figuur van Jezus centraal kunnen

stellen als ze de dialoog hiermee willen aangaan. We weten dat de eenheid van de hele mensheid het missionaire ideaal van deze pausen is, zoals de encycliciek *Redemptoris missio* (1990) aangaf. Maar hoe bewerkt Jezus die eenheid? Als zoenoffer of als moreel ideaal? En hoe past het lam Gods als beeld in die missie tot eenheid?

Het lam als nieuwe Adam

Het is duidelijk dat beide pausen de johanneïsche bijbeltraditie naar voren schuiven en aldus aansluiting zoeken bij de oosterse orthodoxie, om zo het gesprek met zowel de westerse afscheiding als de andere godsdiensten te bevorderen. Maar op het eerste gezicht lijkt dit een heilloze weg. Niet alleen is de oecumene tussen Rome en diverse oosterse patriarchaten moeizaam, maar de visuele beeldcultuur (iconografie) in die kerken lijkt het bijbelse beeldverbod tegen te spreken. Bovendien is de iconografische voorstelling van Jezus als lam Gods van oudsher omstreden en zelfs verboden geweest.³ Waarom dan die tekst zo'n prominente plaats geven als de concilievaders in Nicea de afbeelding van Jezus als offerdier destijds afwezen? De islam enerzijds accepteert het dieroffer in het feest van *el Aïd*, maar wijst de idee van Jezus als zoenoffer af. De reformatoren anderzijds benadrukten juist dit laatste, maar verwierpen ieder dieroffer. De oude kerk wilde geen diersymbool voor Jezus, waarschijnlijk vanwege de associaties met de omringende dierencultus. Daarentegen werd het afbeelden van Jezus in zijn menselijkheid aangeprezen als een goed missionair middel. Zoals de iconenwijding aangeeft, is dit steeds verbonden met de kern van het Christus-geloof, met het volgende argument: in Adam werd de mens als beeld Gods geschonden, maar Jezus heeft dit beeld in zijn menselijk lichaam hersteld, en daarom kan Gods tegenwoordigheid in de afbeeldingen van Jezus en van hen die met Hem verbonden zijn, aanbeden worden.

Dit brengt ons echter tot het wezen van de pauselijke Jezus-beweging: in Jezus is het beeld Gods hersteld, en wel door de omkering van wat Adam deed. De vraag is nu hoe dat kwaad te zien is dat door Jezus weggenomen wordt in zijn hoedanigheid van Gods *talia* (zoals volgens J. Jeremias de Aramese versie van Johannes 1, 29 zegt), zoals Ratzinger citeert.⁴ Deze tekst wordt vooral als verwijzing naar Jesaja's lied van de Dienaar des Heren (Jesaja 53, 7) gezien, en Jeremias legt uit dat *talia* in het Aramees zowel dienaar als lam kan betekenen, en de Griekse versie van het woord 'dienaar' (*pais*) staat ook voor 'zoon'. Er is dus sprake van een verbinding tussen een serie symbolen die de dramatiek van het heilsgebeuren samenvatten. Het lam-motief verwijst naar de joodse offerdienst als uitboeting van zonden en naar het paasritueel ter herinnering aan het lam van de redding bij de uittocht, en verder naar het offerdier dat Isaaks plaats innam in Genesis 22. Te-

gelijkertijd is het motief van de dienaar het symbool van de omvorming van de zondige mens die weer tot beeld Gods wordt. Om dit te begrijpen in zijn missionaire dimensie moeten we ons afvragen hoe dit beeld van God gezien moet worden dat Adam verstoorde en het lam Gods herstelt.

De Nederlandse versie van *Dominus Jesus* spreekt over de heilbrennende universaliteit van Jezus en diens kerk, die verbonden is met 'wegnemen van de zonde' door het lam. Zoals ik al zei, zijn de twee kanten van die visie funest genoemd. De idee dat Jezus de vergeving voor eens en voor altijd verdiend heeft voor iedereen die in Hem gelooft, kan gaan werken als een uitnodiging tot immoraliteit, omdat de eindzege er toch al is. In de kern is dit de moslimvisie, die nu ook onder christenen gehoord wordt als kritiek op het succes-evangelie dat zich momenteel – vaak in evangelicaal gewaad – verspreidt. Wie herboren is en van zonde bevrijd door het geloof in Jezus, zo heet het, zal het hier goed gaan met *health and wealth*; terwijl omgekeerd tegenslag de straf aanduidt voor ongelof en de zonde tegen de Geest. Hoewel Ratzinger de verlossing in Jezus verkondigt, kant hij zich duidelijk tegen die bedenkelijke lezing ervan, die zich snel verspreidt in zuidelijke continenten. Daarom deelt hij ook de kritiek van de reformatie en de verlichting dat het dwingend opleggen van regels zonder dat het eigen onderzoek en geweten in de morele beslissing mag meespelen, veel kwaad en conflict kan veroorzaken. Maar tegelijkertijd onderstreept hij dat persoonlijk onderzoek niet mag leiden tot de tegengestelde stroming van het relativisme die nog wijder verspreid is. Die twee kwalen (van enerzijds het geloof dat alles van buiten verwacht en anderzijds zijn tegenhanger die alles laat afhangen van ons eigen doen en denken) wil de Jezus-beweging van de pausen bestrijden door Jezus weer als lam en beeld Gods te presenteren volgens de johanneïsche traditie.

Terwijl Ratzinger in zijn boek Jezus vooral voorstelt als de nieuwe Mozes, sluit *Dominus Jesus* aan bij het Tweede Vaticaans Concilie, met het beeld van de nieuwe Adam, dat direct wordt verbonden met het beeld van het lam Gods (zie nummer 10): Jezus die als godszoon de verloren mensheid opzoekt en door de zelfgave weer maakt tot beeld van Gods eigen zelfgave. Wat dit missionair betekent, begrijpen we pas als we Adams fout minder zien als ongehoorzaamheid dan als breuk met de goddelijke zelfgave. In het nogal politiek gekleurde denken sinds het Romeinse rijk is Adams fout vooral gezien als het overtreden van een goddelijk machtsbevel. Maar aan de inhoud van dat bevel is nauwelijks aandacht geschonken. Was het trouwens wel een bevel, of wellicht meer een waarschuwing? God wilde ons vrijwaren van de 'kennis van goed en kwaad', ofwel van de oordeelsmacht die alleen maar kon leiden tot conflict, rivaliteit en dood. Toen de mens

zich die macht toe-eigende, begon ook meteen de geschiedenis van onderscheid, discriminatie en moord, die uitliep op de kruisiging van Jezus, die de geweldsstroom stopte door 'vrijwillig de dood op zich te nemen': als paaslam dat zichzelf offert.

Eén met de doorstokene

De missie die de Jezus-beweging van de pausen zichtbaar wilde maken, was de mens als beeld Gods te herstellen. Die schending van de mens als beeld Gods is door de eeuwen gelezen als een daad van rebellie, waardoor de geloofsvraag ging luiden of men zich wilde onderwerpen aan Gods wet en, omdat dit zo moeilijk was, of je bereid was te accepteren dat je de verlossingsgenade van Jezus daartoe nodig had. Maar wat die onderwerping nu eigenlijk te maken had met beeld zijn van God, werd niet duidelijk. Dat kwam doordat de inhoud van de val, namelijk het misbruik van de 'kennis van goed en kwaad', onvermeld bleef. De satan had gelijk toen hij die kennis beschreef als de weg om 'gelijk te zijn aan God'. Oordelen kunnen vellen is goddelijk, maar wij verschillen van God omdat we uit zijn op het veroordelen van wie ons dwarszit, terwijl God de zon laat schijnen voor goeden en kwaden.

Waar het beeld Gods verscheurd werd, was toen Adam zich onderscheidde van Eva en haar veroordeelde en slachtofferde. En waar Jezus dit beeld herstelt, is wanneer hij zich als lam ter slachtbank laat leiden, alle kwaad op zich neemt en bidt: 'Vader, vergeef hun, want ze weten niet wat ze doen.' En dan, zo zegt het Jezus-boek (bladzijde 258), verbindt het Johannes-evangelie het lijdensverhaal met het doopverhaal door te zeggen dat de mensen zullen opzien naar Hem die ze hebben doorstoken. Het boek Openbaring zet dat verhaal voort met het beeld van de bruiloft van het lam. Hij die doorstoken is, verbindt zich in een eeuwige liefdeseenheid met wie Hem doorstoken hebben, zijn moordenaars, zijn bruid, om daarmee de scheur te herstellen die Adam veroorzaakte in zijn roeping om beeld Gods te zijn, toen hij zijn kennis gebruikte om te veroordelen en zijn positie te verdedigen ten koste van Eva.

De wijze waarop zowel Johannes Paulus II als Benedictus XVI Jezus voorstelt als hersteller van de mens (*Redemptor hominis*, 1979), als beeld Gods, houdt dus een missie in om serieus in dialoog te treden met andere religieuze richtingen en zeker ook met het wetenschappelijk bestel, maar stelt tevens een absolute norm waarvan geldt dat Hij in Jezus als lam Gods onder ons zichtbaar is geworden. Maar dat is een norm die alles constant onder kritiek stelt, inclusief zijn eigen neiging om een discriminerende maatstaf te worden. Universele geldigheid van een act die zelf elke aanspraak afwijst.

Ik heb gezegd dat deze pauselijke Jezus-beweging de zendingsdrang

omdraait. Tegenover een agologie die de mensheid – ofwel door het zoenoffer, ofwel door de verlichting – uit de misère wil voeren (*agere*), staat hier een Heer Jezus die ons deel maakt van zijn verbintenis met de gebrekkige mensheid om verlossing te brengen door haar strijd te delen, zij het met afwijzing van de zonde (geweld, discrimineren, slachtofferen enzovoort). Zo lees ik althans in missionair perspectief de *Verklärung* van de Heer die Ratzinger in 2000 en 2007 heeft willen aanbieden.

Maar hoe, ten slotte, kan deze Jezus-beweging gestalte krijgen als het principe moet gelden dat de herder zichzelf als lam ten offer geeft? Zoekt de zendingstraditie niet steevast de ander uit zijn misère te halen doordat de herder zichzelf tot model maakt en dan meer bron van het kwaad wordt dan de bedwinger ervan? Hoe is dit te vertalen naar een agnologische benadering? Dat Johannes Paulus II in zijn reizen een eerste aanzet gegeven heeft tot die missiepraktijk, juist door de nadruk op dialoog, kan niet ontkend worden, maar hier ligt nog een enorm terrein braak dat Benedictus XVI als zijn hoofdtaak ziet.

Noten

- 1 Ik gebruik hier de Nederlandse vertaling: Joseph Ratzinger Benedictus XVI, *Jezus van Nazareth*, deel I: Van de doop in de Jordaan tot de gedaanteverandering, Tielt: Lannoo, 2007.
- 2 Het zou intolerant zijn en dialoog onmogelijk maken. Zie voor Nederlandse theologische reflecties dr. H. Rikhof en dr. F. Vosman (redactie), *De schittering van de waarheid*, Zoetermeer: Meinema, 1994.
- 3 In de oosterse iconografie vinden we het lam Gods bijna uitsluitend bij de afbeelding van Johannes de Doper, omdat die Jezus met die term aanwijst. In het Westen kennen we het nu vooral als embleem van de verrijzenis-overwinning, maar in de middeleeuwen stond het vooral op de sluitsteen van kruisgewelven, als symbool van de Heer die terugkomt om oordeel te vellen. In die context verwijst het symbool allereerst naar het criterium van solidariteit met de behoeftigen (Matteüs 25) dat de rechter/het lam zal hanteren.
- 4 *Jezus van Nazareth*, bladzijde 41, een verwijzing naar ThWNT 1, 343. Zie ook *Dominus Jesus*, 10 en 13. Ik merk op dat Ratzinger zich niet in tekstkritische discussies mengt, maar er wel nota van neemt, en zeker niet alleen aan katholieke kant, zoals W.J. Ouweneel suggereert (in *Ellips*, augustus 2007).

∞ **Wiel Eggen** s.m.a. is theoloog en antropoloog. Na vele onderzoeken in Afrika en een periode als Afrika-secretaris bij de Nederlandse Missieraad en als redactielid van *Wereld en Zending* doceerde hij vijf jaar in Londen. Nu is hij pastor voor buitenlandse studenten.

De mozarabische Jezus van Toledo

Hoe een 'dwaalleer' bijdraagt aan vrede en ontwikkeling

Cokkie van 't Leven

Pelgrim van Utrecht naar Santiago. Je slaat je huisdeur dicht. Op naar de Jacobikerk, het beginpunt van de weg naar Santiago de Compostela. Op het moment dat je je fiets vastketent aan het portaal van de kathedraal van Chartres, groeit er vertrouwen. Hoe langzaam ook de weg onder je fiets verglijdt, wie Chartres kan bereiken, kan met dezelfde tred ook bij Saint Jean-Pied-de-Port Frankrijk verlaten, kan over de pas van Roncevalles door Spanje Pamplona, Burgos en Léon bereiken. De Camino Francés leidt jou over nog twee bergketens naar Santiago de Compostela. Hoevelen zijn ons niet voorgegaan?!

De pelgrimsroutes naar Santiago de Compostela maken deel uit van een rijke West-Europese christelijke traditie. In de loop van de tijden zijn er vaste pleisterplaatsen ontstaan waar pelgrims opgevangen worden. Hoe zuidelijker je gaat, des te meer valt de invloed van de Moorse bouwkunst op op gevels van hospitia, kerken en kathedralen. Je herkent de ambachtelijke versieringen in geometrische patronen. Maar ook de opbouw van de voorgevels van kerken is anders: handwerkslieden, sterrenbeelden en stoere monsters. Dit is een opvallend verschil met de latere vaste patronen van de grote gotische kathedralen van het rooms-katholieke christendom: de hoofdingang verbeeldt het oordeel van de Christus, heerser over de wereld, die scheiding maakt tussen heiligen en zondaars. Neem de kathedraal van Léon, waar zondaars door een duivelse figuur in kookpotten gestoofd worden. Of die van Vézelay, waar zondaars dapper de bek van een duivels monster binnenstappen. De dreiging, het oordeel. Is dit de enige boodschap van het christendom? Kennelijk niet.

Een pelgrim kan zich vergissen. Maar er komen vragen in je op. Onweerstaanbaar. Wie zijn die 'andere' christenen? Je hoort legenden. En je ziet de afbeeldingen in steen gehouwen. Je hoort over Visigoten en de opkomst van de Jakobus-cultus, over het bisdom van Iria-Compostela, de zetel van een tweede 'apostolische' traditie in Europa, over de Goten als volk met een eigen geschreven taal.

Het is alom bekend hoe belangrijk het vreedzaam samenleven van

moslims, joden en christenen op het Iberisch schiereiland tussen de zevende en het einde van de twaalfde eeuw na Christus is geweest voor de ontwikkeling van West-Europa. De leer van Aristoteles bereikt het middeleeuwse Europa via Spanje, samen met een schat aan kennis, filosofie, wetenschap en kundige handwerkslieden. De mozarabische of Visigotische christenen die in deze periode in het zuiden en midden van Spanje wonen, belijden een ariëers dogma over de drie-eenheid van God. Zij maken deel uit van een van de grote non-chalcedonische stromingen van het christendom. Bisschop Elipant predikt Jezus, geboren als mens, door God 'geadopteerd' om het goddelijke woord te verkondigen. Het concilie van Toledo bevestigt zijn leer in het jaar 784.

Mijn Franse informante Julie Roux² schampert dat deze leer iets opportunistisch heeft. Jezus, door God aangenomen als zijn Zoon om het goddelijke woord te verkondigen, is immers zo goed als verenigbaar met de islamitische leer over het profeetschap. De profeet als spreekbuis van het goddelijke woord. Anderen zien het eigenwijs vasthouden aan een ketterse leer als belangrijkste oorzaak van het verval van het Visigotische rijk.³ Hoe kwam deze ketterse stroming naar West-Europa? En waarom weten wij in onze tijd zo weinig over deze onderstroom van het christendom?

Het verhaal van bisschop Ulfila

Eenmaal thuisgekomen, met een boekenkast onder handbereik, lees ik het verhaal van de bisschoppen Ulfila, Elipant en Felix van Urgel. De Visigoten waren een volk met een eigen taal, een eigen brevier, een eigen heiligenkalender en een eigen dogma, afwijkend van Rome. Kortom, het is het verhaal van een volk dat tegenover de Romeinse kerk vasthoudt aan een eigen identiteit. Door de bescherming die deze christenen genoten van hun islamitische overheersers, konden zij standhouden tot aan het einde van de negende eeuw. De kerk van de Visigoten en hun taal en traditie zijn pas verdwenen na de *reconquista*, de herovering van het Iberisch schiereiland door de christelijke legers.

Het verhaal van bisschop Ulfila begint aan de Zwarte Zee, aan de monding van de Donau. Ulfila is geboren in het jaar 311, als kind van slaven. Zijn ouders zijn afkomstig uit Cappadocië, gevangengenomen door de Visigoten tijdens een van hun plundertochten. Ulfila spreekt en schrijft Grieks. Hij is intelligent, en nadat hij zich bekeerd heeft tot het christendom, wordt hij door de ariëanse bisschop Eusebius van Nicodemië tot bisschop gewijd. Ulfila vertaalt grote delen van de Bijbel in de Gotische taal. Hiertoe stelt hij deze taal op schrift met gebruikmaking van het Griekse alfabet. De Goten bekeerden zich later

massaal tot het christendom en volgden allen hun bisschop Ulfila en zijn ariaanse 'dwaalleer'.

De ariaanse leer houdt vast aan de 'gescheiden en onderscheiden' natuur van de Vader, de Zoon en de heilige Geest. Er is één God. Deze God heeft Jezus omwille van zijn leven als leraar en voorbeeld tot de goddelijke staat verheven.⁴ De ariaanse theologen geloven dus dat er een tijd was – vóór de geboorte van Jezus – dat God geen Zoon had en dus ook niet Vader was. Jezus betreedt als het ware de geschiedenis met zijn geboorte. De ariaanse leer belijdt dus de goddelijkheid van Jezus, maar houdt Hem ondergeschikt aan God.

Hiertegenover staat het belijden van het trinitarische dogma zoals dat is opgesteld tijdens het Concilie van Nicea (325), dat vasthoudt aan de wezenseenheid van God, Vader en Zoon. Later wordt ook de Geest binnen die Drie-eenheid benoemd (Constantinopel, 351), uitgaand van de Vader en de Zoon. Een ontologisch standpunt over God, die altijd is geweest en zijn zal, Vader, Zoon en Heilige Geest. Later zal het Concilie van Chalcedon deze uitspraken bevestigen, en worden ze de norm voor het belijden van de oosterse en de westerse katholieke kerk.

In onze tijd spreekt Herman Berkhof in zijn dogmatiek op een opvallend gematigde toon over deze vroegchristelijke dwaalleer. Hij stelt voor af te zien van discussies die de goddelijke en de menselijke natuur van Jezus tot elkaars concurrenten maken. Omdat 'het menselijke van Jezus (...) zijn vervulling vindt in de overgave aan God'.⁵ Op deze manier wordt, aldus Berkhof, niet alleen de eigen aard en de complexiteit van het nieuwtestamentische getuigenis meer recht gedaan, maar wordt het ook mogelijk afgewezen gezichtspunten (waaronder het adoptianisme) weer tot hun recht te doen komen. Een rehabilitatie van de functionaliteit van het trinitarisch dogma, dat de goddelijke drie-eenheid duidt als 'eenheid van wil en liefde'.

De belijdenis van de Triniteit en vooral de verwoording van dit mysterie is in de loop van de geschiedenis veelvuldig in opspraak geraakt om de ondoorgrondelijkheid van zijn compromissen. Deze onduidelijkheid wordt nog groter wanneer keizer Constantijn in 359/360 officieel een compromis aanvaardt dat hem in staat stelt de eenheid van zijn rijk veilig te stellen: zijn concilie bevestigt dat er een 'gelijkheid' bestaat tussen Vader, Zoon en heilige Geest zonder deze nader te bepalen, maar zegt ook dat de drie naturen van God hiërarchisch ongelijkwaardig zijn. De Zoon is afhankelijk van de Vader. Ulfila komt in aanraking met deze variant van de christelijke leer en verkondigt deze leer onder de Goten.

Keizer Theodosius echter bevestigt kort daarna in 381 de belijdenis van het trinitarisch dogma volgens de concilies van Nicea en Constantinopel en treedt hardhandig op tegen eenieder die een van de

vroegere varianten daarvan verkondigt. Ulfila had zijn geloofsleer toen al in de Gotische taal op schrift gesteld. Hij is omstreeks die tijd overleden. Hij heeft de vervolgingen van Theodosius nooit meegeemaakt. Met de Oostgoten bekeren ook de andere Gotische stammen zich tot het christendom. Allen aanvaarden de geschriften en geloofsleer van Ulfila. Zo versterken de geschriften van Ulfila de eigen identiteit van dit volk.

Islamitisch Spanje

In het jaar 410 staan diezelfde Gotische stammen aan de poorten van Rome en plunderen ze de stad. De Romeinse keizer Constantijn besluit in 418 tot een akkoord te komen met zijn belagers. De Goten mogen, met behoud van hun taal, geloofsleer en identiteit, bezit nemen van het Iberisch schiereiland. Zij verslaan er de rivaliserende Germaanse stammen.

Wanneer drie eeuwen later, in 711, de Arabische legers het schiereiland binnenvallen, staat het gehele schiereiland onder het bestuur van het koningshuis van de Visigoten.

Enkele tientallen jaren na deze opmars van de islam groeit het Moorserijk uit tot een welvarende staat, vooral nadat in 755 de Syrische prins Abderrahman zich op het schiereiland vestigt en de macht naar zich toe trekt. Hij is de laatste overlevende telg uit de dynastie van de Umayyaden, waarvan het hele vorstenhuis op wrede wijze uitgeroeid is door binnenvallende Abassidische legers. Hij sticht zijn eigen kalifaat en neemt de titel emir aan. Daarmee sticht hij *de facto* in Spanje een onafhankelijke islamitische staat. Een primeur in de wereld van de islam in die tijd, toen één kalifaat het gehele rijk bestuurde. Onder zijn leiding groeit er in Spanje een welvarende staat, met een centralistisch bestuur, een bloeiende economie en een juridisch systeem. Het beheer van waterbronnen en irrigatiesystemen en nieuwe producten stimuleren de lokale landbouw.

Joden en christenen – hoewel gebonden door hun dhimmi-status van onderworpen volkeren – leven in dit rijk met een zekere onafhankelijkheid en in een relatieve welvaart. De christelijke gemeenschap van Zuid-Spanje heeft bijvoorbeeld eigen jurisdictie en eigen bestuurders, belast met de taak de *jiziah*, de belasting voor ondergeschikte minderheden, te innen. Zij worden door geloofsgenoten ‘mozarabieren’ genoemd; dat wil zeggen: Arabisch sprekende christenen. Zij komen steeds meer in opspraak vanwege de arabisering van de gemeenschap en de toename van gemengde huwelijken.

Zo kan het gebeuren dat de leiders van het bisdom Toledo zich meer moeten verdedigen tegenover hun geloofsgenoten uit het noorden dan tegen de islamitische bezettingsmacht in eigen land. De Arabische overheersing beschermt als het ware hun onderdanen – ook

christenen en joden – tegen de invloed van de Franse en Noord-Spaanse koningshuizen. En de christenen tegen de invloed van de rooms-katholieke kerk.

Bisschop Elipant van Toledo

In deze tijd werpt bisschop Elipant van Toledo zich op als verdediger van de ariaanse leer. De leer van Elipant is radicaler dan die van zijn ariaanse leermeesters. Maar zijn leer biedt christenen in bezet gebied de mogelijkheid zonder veel conflicten te functioneren in een islamitische context. Elipant benadrukt het feit dat Jezus geboren is als iedere andere mens, een mensenkind. Jezus is door God de Vader als zijn Zoon 'geadopteerd' om het goddelijk woord te verkondigen. Deze variant van de ariaanse leer wordt ook wel adoptianisme genoemd. Het is een leer die de goddelijkheid van Jezus kan belijden op een manier die nauw aansluit bij de islamitische leer over de rol van de profeten.

In West-Europa worden de moslimlegers na 711 al snel teruggedrongen uit de Franse gebiedsdelen en het noorden van Spanje. Zo ontstaat in het noordwesten van het Iberisch schiereiland een Visigotische, christelijke staat die zichzelf ziet als erfgenaam van de Gotische taal en traditie. Het koningshuis van deze Visigoten had al eerder, in de hoop het rijk bijeen te houden, het gezag van de rooms-katholieke kerk aanvaard. Tijdens het bewind van de Visigotische koning Alphons II wordt in dit gebied een graf ontdekt dat toegeschreven wordt aan de apostel Jakobus, door een 'wonderlijk schijnsel van sterren over het landschap'. De koning bezoekt als eerste pelgrim het heilige graf. In de loop van de geschiedenis ontstaat hier een bloeiende Jakobus-cultus. De zegen van deze apostel geeft het Visigotische rijk van Noordwest-Spanje een belangrijke troef in handen: hun kerk is nu apostolische zetel en steekt daarmee Rome naar de kroon. Maar ook geeft de bekendheid van het heiligdom van Compostela aan het Visigotische koningshuis gezag tegenover de aanspraken van het rivaliserende bisdom Toledo.

Christelijke theologen uit het noorden van het schiereiland zullen de leer van de christelijke mozarabieren later in woord en geschrift aanvallen. Ook binnen het gearabiseerde deel van het schiereiland zetten meer orthodoxe christenen zich – soms met gevaar voor eigen leven – tegen ieder compromis met de islam. Enkelen van hen dagen opzettelijk de moslim-bezitters uit door de profeet van de islam te beledigen. De monnik Izaak wordt hiervoor in 850 als eerste berecht en veroordeeld tot de doodstraf. Dertig anderen, christenen, volgen zijn voorbeeld: zij worden tot op heden herdacht als de martelaren van Cordoba. Zij verheerlijken het martelaarschap, terwijl het officiële kerkelijke gezag deze vorm van verzet juist veroordeelt als ongeoor-

loofd suïcidaal gedrag. De christelijke gemeenschap van Zuid-Spanje raakt steeds meer geïsoleerd en onderling verdeeld. De kerk verzwakt nog verder doordat veel van haar leden overgaan tot de islam ofwel vluchten naar het christelijke Noorden.

Sympathie vanuit het noorden

Een groot medestander van Elipant in het Noorden is bisschop Felix van Urgel. Hij is de theoloog en woordvoerder die de ariaanse leerstellingen verdedigt op belangrijke West-Europese synodes en concilies. Op verzoek van de paus roept keizer Karel de Grote een concilie bijeen om de leerstellingen van Nicea en Chalcedon te bekrachtigen. Bisschop Felix wordt daar gedwongen zijn leer officieel te herroepen. Dat doet hij, maar hij vestigt zich vervolgens in Toledo onder de hoede van Elipant. En hij keert terug tot de ariaanse leer.

Karel de Grote herbevestigt in 794 tijdens een concilie in Frankfurt dat het adoptianisme officieel als dwaalleer verworpen moet worden. Bisschop Felix weigert deze keer het concilie bij te wonen. In 799 dwingt de keizer hem voor te komen en zijn dwaalleer af te zweren. Bisschop Felix zal sterven in ballingschap in de Franse stad Lyon. Elipant blijft in Toledo trouw aan zijn leerstellingen tot aan zijn dood (808).

De hoogwaardige cultuur en de welvaart van het Moorse rijk op het Iberisch schiereiland hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van middeleeuws Europa. Inwoners op de vlucht voor de islamitische overheersers en de binnenvallende christelijke legers verspreidden zich over heel Europa en Klein-Azië. Zij namen hun handwerkskunde, kennis en economische kracht mee. Vanuit het noorden wordt het schiereiland 'gezuiverd' van moslims, joden en Visigoten. Deze strijd tegen de Moorse legers versterkt de verbondenheid tussen het Noord-Spaanse Visigotische koningshuis van Asturië en de christelijke troepen van andere Spaanse en Frankische koningshuizen. De heilige Jakobus wordt schutspatroon van de *reconquista*, de herovering van Spanje op de Moren: Jakobus als Morendoder. Santiago Matamoro is daarmee een feit.

Van het Visigotische erfgoed blijft niets bestaan. Het Noord-Spaanse Visigotische rijk gaat op in het christelijke Spaanse koninkrijk. De *reconquista* doet de rest. Veel inwoners ontvluchten het schiereiland. Alle sporen van het ariaanse en Gotische christendom worden systematisch vernietigd. Om iets terug te vinden van de Visigotische bijbelvertaling van Ulfila moet de ijverige speurder zoeken in Uppsala, Zweden. Daar zijn delen van zijn bijbelvertaling bewaard.

In navolging van het West-Romeinse rijk heeft de rooms-katholieke kerk met medewerking van Karel de Grote en de Spaanse en Franse koningshuizen een groot gebied waar voornamelijk Germanen woon-

den, 'bekeerd' tot het spreken van een Latijnse taal en tot het ene rooms-katholieke geloof, onderworpen aan het pauselijk gezag van Rome. Dat dit niet zonder slag of stoot ging, daarvan getuigt het verhaal van de Visigotische vorsten en hun bisschoppen op het Iberisch schiereiland.

Lopen door de geschiedenis

Een pelgrim is een passant die luistert, kijkt en vragen als deze in zich opneemt. Lopend of fietsend stuiten pelgrims wel vaker op flarden van een 'andere' geschiedenis. Legendes en afbeeldingen blijven immers goed bewaard in steen.

In onze tijd wordt er over de geschiedenis van het schiereiland en de bloei van het Moorse rijk te vaak verteld zonder de eigen aard, taal en geschiedenis van de christenen in die regio te vermelden. En zonder de bijzondere status van het Moorse rijk als onafhankelijk Europees kalifaat te noemen. Toch zijn beide marginale stromingen geweest binnen de eigen godsdienst. Zij zijn de beweging die het alom geprezen samenleven van joden, christenen en moslims binnen het Moorse rijk mogelijk maakte. Zij zijn vergeten. De overwinnende stroming van diezelfde religie is in de meeste gevallen de meer agressieve, intolerante variant. Dit geldt zeker voor het Spaanse koningshuis en hun christelijke legers, die uiteindelijk al hun tegenstanders van het schiereiland verdreven hebben.

Als de vrede baat heeft bij tolerantie binnen de godsdiensten, is het voor de geschiedschrijvers zaak juist ook de marginale stromingen te benoemen en in herinnering te houden.

Noten

- 1 Met dank aan onder anderen dr. J. van Herwaarden (redactie), *Pelgrims door de eeuwen heen*, Turnhout: Brepols, 1985; Gied ten Berge en Wantje Fritch, *Pelgrimeren naar de Morendoder*, Nijmegen: Valkhofpers, 2006.
- 2 Julie Roux (redactie), *Les Chemins de St. Jacques Compostelle*, Frankrijk: MSM, 2007, 30.
- 3 H. Echternach, *Kerkvaders, kettters en concilies*, Amsterdam: Ten Have, 1965, 117-118.
- 4 Dr. Otto J. de Jong, *Geschiedenis der kerk*, Nijkerk: Callenbach, 1980, 62-63.
- 5 Dr. H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, Nijkerk: Callenbach, 1973, 303.

⇒ **Cokkie van 't Leven** is werkzaam bij Kerk in Actie.

Ondernemen voor familie en kerk in Guatemala

Valkuilen bij de koppeling tussen religie en ontwikkeling¹

Henri Gooren

Ik neem u mee naar Guatemala-stad, waar ik mijn promotie-onderzoek heb verricht naar de rol van religie in het bedrijf en de huishouding van micro-ondernemers. Microbedrijven en microkredieten waren toentertijd – midden jaren negentig – nog niet zo trendy als ze nu zijn, mede dankzij prinses Máxima en de recente Nobelprijs voor de Vrede voor Mohammad Yunus. Yunus was de oprichter van de Grameen Bank en pionier met microkredieten in Bangladesh in de jaren zeventig. In Guatemala werd eind jaren tachtig door de christendemocratische president Vinicio Cerezo een groot programma voor microkredieten opgezet, het SIMME. Dit programma werd gesteund door het Nederlandse DGIS en uitgevoerd door veertien lokale non-gouvernementele organisaties, waaronder een groot aantal van evangelisch-protestante of rooms-katholieke signatuur.

Hoofdvragen

De hoofdvragen van mijn promotieonderzoek onder micro-ondernemers van katholieke, mormoonse en pinksterkerksignatuur waren eenvoudig geformuleerd: Hoe kan lidmaatschap van een bepaalde kerk het functioneren van een microbedrijf helpen of belemmeren? Welke rol speelt de huishouding van de eigenaar (man of vrouw) hierbij?²

Het onderzoek had drie inspiratiebronnen op het terrein van de theorie.

Ten eerste, Max Webers *protestante ethiek*-these. Over het verband dat Weber meende te bespeuren tussen de opkomst van het moderne kapitalisme en de opkomst van het calvinistische protestantisme zijn boekenkasten volgeschreven. Ik distilleerde vijf kernelementen uit de Weber-these: het belang van individuele handelingen en verantwoordelijkheid, een directe verbinding tussen het dagelijkse leven en het sacrale, werk als goddelijke roeping, een gedisciplineerde en zelfs ascetische leefwijze en ten slotte succes in zakendoen als mogelijk teken van goddelijke uitverkiezing.

De tweede inspiratiebron was de zogenoemde *actor-in-context*-be-

nadering, die gegrond is in de ervaringen en concepten uit het dagelijks leven van informanten. De eigen perceptie van de geordende realiteit van het dagelijkse leven heet ook wel de *life world*. *Agency* is de capaciteit van een actor om sociale ervaringen te verwerken en *coping strategies* te ontwikkelen. Deze strategieën worden beïnvloed door de kennis van de actor en zijn of haar *life world*.

De derde inspiratiebron op het terrein van de theorie sloot hier goed op aan: ik gebruikte een aangepaste *rationele keuze*-benadering van religiositeit en micro-ondernemerschap om te analyseren hoe mijn informanten de prioriteiten in hun leven stelden.

Het onderzoek was explorierend en inductief. De voornaamste methoden waren etnografisch: participerende observatie in kerken, huishoudingen en microbedrijven, open en gesloten interviews met ondernemers, enkele gezinsleden en andere kerkleden. Ook analyseerde ik materiaal van non-gouvernementele organisaties en van andere onderzoekers. De nadruk was duidelijk kwalitatief, hoewel ik ook surveys uitvoerde. Het doel was de leefwereld van de ondernemers, met alle problemen, van dichtbij te beschrijven en te kijken naar verbanden tussen kerk, bedrijf en huishouding.

De Guatemalteekse context: economie, samenleving en religie

Religie vormt een belangrijke, wellicht zelfs de belangrijkste bron van organisatie en identiteit in Guatemala, maar vormt ook een bron van onderlinge verdeeldheid. In 1970 beschouwde 95 procent van de bevolking zichzelf nog als katholiek. Maar de rooms-katholieke kerk had enkele zwakke kanten: ze was sterk geconcentreerd in de steden en intern verdeeld in tientallen groepen: van volkskatholieken tot orthodoxen, van basisgemeenschappen tot zakengroepen, van charismatische groepen tot Opus Dei, van diocesen tot kloosterorden. Bovenal moest de katholieke kerk vooral sinds 1976 steeds feller concurreren met de protestante kerken.

Guatemala is tegenwoordig het meest protestante land van Latijns-Amerika; alleen in Chili en Nicaragua komen de protestante bevolkingspercentages enigszins in de buurt. De cijfers zijn uiteraard altijd omstreden, maar volgens betrouwbare opiniepeilingen beschouwt tussen een kwart en een derde van de bevolking in Guatemala zichzelf als protestant.³

De snelle protestante opmars sinds 1976 werd veroorzaakt door een synergetisch effect van vijf factoren in Guatemala.

Ten eerste was er de factor ontevredenheid – of gewoon gebrek aan contact, zoals sommige informanten zeiden – met de katholieke kerk. Zelfs de katholieke basisgemeenschappen vergden grote investeringen in tijd, geld en kennis van de armen, in ruil waarvoor zij deze armen alleen een collectief utopisch project – een rechtvaardige

samenleving – te bieden hadden. De armen hadden zelf door participatie dus geen concreet voordeel in hun eigen leven of huishouding, zoals bij pinksterkerken wel het geval was.⁴

Ten tweede boden protestante kerken de mogelijkheid van directe en emotionele religieuze participatie, zelforganisatie en het opbouwen van bepaalde individuele vaardigheden (bijvoorbeeld leiderschap of lesgeven) in vrijwilligerstaken. Dit alles tezamen wordt vaak samengevat onder de noemer van zelfversterking of *empowerment*.

Ten derde: de sterke institutionele basis van de protestante zendingen en organisaties, die reeds sinds eind negentiende eeuw hun eigen kerken, scholen en ziekenhuizen hadden opgebouwd.

Ten vierde was er sprake van sterke urbanisatie in Guatemala, vooral in de jaren zestig en zeventig, maar doorlopend tot de huidige tijd.

Ten slotte was er wat ik de *anomie*-factor noem, veroorzaakt door urbanisatie, migratie, armoede, onderdrukking, de oorlog en de vernietigende aardbeving van 1976.

De economische crisis van de jaren tachtig leidde bovendien nog tot een sterke *toename* van de armoede in Guatemala. Afhankelijk van de definitie leeft tussen de zestig en de negentig procent van de Guatemalteekse bevolking onder de armoedegrens. Ongeveer de helft van de bevolking leeft zelfs in extreme armoede, waarbij de indianen oververtegenwoordigd zijn. Indianen vormen de meerderheid van de bevolking, en mestiezen (*ladinos*) ongeveer een derde.

De inkomensverdeling in Guatemala is de meest ongelijke in Latijns-Amerika, afgezien van Brazilië. De buitengewoon onevenwichtige economie vormt de basis voor deze extreem ongelijke welvaartsverdeling. Enerzijds zijn er dynamische sectoren (zoals de agrarische export, het toerisme en ook de drugshandel) met hoge opbrengsten en lage – of geen – belastingafdrachten. Anderzijds is er een enorme sector van zelfvoorzienende landbouw, vooral onder de indiaanse bevolking, en de zogenoemde informele economie van microbedrijven. Deze informele sector is volgens de Verenigde Naties gegroeid van ongeveer acht procent van het bruto nationaal product in 1977 tot meer dan twintig procent nu. Meer dan een derde van de beroepsbevolking in Guatemala-stad werkte in de informele economie toen ik het onderzoek begon. Guatemala-stad telde toen al meer dan honderd-dertigduizend microbedrijven.⁵

De informele sector in Guatemala-stad bestond volgens studies van de lokale onderzoeks-counterpart FLACSO voor de helft uit eenpersoonsbedrijven, de *self employed*-categorie. Een derde van de informele sector bestond uit regelmatig of onregelmatig betaalde of onbetaalde werknemers; de onbetaalde werknemers waren gewoonlijk familieleden van de eigenaar. Eén op de zes informele werknemers was *micro-ondernemer*: eigenaar van een bedrijfje met tussen de twee en

de tien werknemers. De micro-ondernemers waren de groep die in mijn onderzoek centraal stond.

Verloop van het onderzoek

Als onderzoekslocatie raadde counterpart FLACSO La Florida aan, een relatief veilige volkswijk met veel micro-ondernemingen op tien kilometer ten westen van het oude centrum (*Zona Uno*). La Florida was na vijftien jaar een gevestigde wijk, met huizen van leem- en betonblokken, acht geasfalteerde hoofdwegen en tientallen ongeasfalteerde modder- of stofwegen. De bevolkingsdichtheid van La Florida was de hoogste van heel Guatemala-stad: meer dan zevenendertigduizend mensen leefden op slechts één vierkante kilometer. Eerst bracht ik alle kerken van La Florida, zelfs de kleinsten, in kaart: dat waren er zesenvestig. Het aantal protestanten in de wijk was iets lager dan het gemiddelde voor heel Guatemala-stad, maar vrijwel gelijk aan het nationale percentage.

Tijdens mijn eerste veldwerkperiode onderzocht ik drie non-gouvernementele organisaties met een religieuze signatuur, die betrokken waren bij het mikrokredietprogramma SIMME. *Fundemix* en *Fe y Alegría* waren rooms-katholiek, *FAPE* was evangelisch-protestant. Overigens was hun confessionele signatuur vooral zichtbaar in de herkomst van de voornaamste sponsors, want alle drie de organisaties ondersteunden micro-ondernemers met allerlei verschillende religieuze affiliaties (inclusief bijvoorbeeld ook mormonen en Jehova's getuigen, twee belangrijke kerken in Guatemala). Ik vergezelde de consultants van de non-gouvernementele organisaties toen zij op locatie micro-ondernemers interviewden. Later interviewde ik zelf nog eens dertig van deze micro-ondernemers, met speciale nadruk op de religieuze factoren in hun bedrijf en huishouding.

De algemene gegevens die ik op deze manier verzamelde, vormden de basis voor de selectie van sleutelinformanten uit drie kerken in La Florida in de tweede veldwerkperiode.

Ten eerste rooms-katholieken. In de parochie van La Florida kwamen elke zondag meer dan duizend mensen naar twee missen.⁶ Onder de actieve katholieken was een aantal onlangs begonnen microbedrijfjes te vinden, maar de eigenaars ervan wilden niet meewerken aan het onderzoek. Ze hadden natuurlijk geen tijd. Ik interviewde uiteindelijk een aantal actieve katholieke micro-ondernemers en ook enkele inactieve, die zichzelf desalniettemin nog steeds als katholiek beschouwden.

Ten tweede pinkstergelovigen. Ik bestudeerde een pinksterkerk op slechts twee stadsblokken afstand van de grote katholieke kerk: *Lluvias de Gracia* (Regens van genade). Deze had zich ongeveer tien jaar eerder afgescheiden van de presbyteriaanse kerk en was dus strikt ge-

sproken een neopinksterkerk. *Lluvias de Gracia* had ongeveer tweehonderdvijftig geregistreerde leden, van wie op zondag meestal de helft, ongeveer honderdvijfentwintig, aanwezig was. Tijdens mijn onderzoek speelde een heftig machtsconflict tussen de dominee en enkele ouderlingen, waardoor iedereen maar al te graag met mij wilde praten. De nadruk van deze pinksterkerk lag meer op verlossing en spiritualiteit dan op aardse zaken als ondernemerschap (hierop kom ik later terug), maar er was een aantal micro-ondernemers te vinden onder de actieve leden.

En ten derde mormonen. Mormonen worden in de literatuur vaak gezien als typische vertegenwoordigers van de kernelementen van Max Webers protestante ethiek: een sterk arbeidsethos, verheerlijking van ondernemerschap en economische zelfstandigheid (*self-reliance* klinkt sterker), een prudente omgang met geld, discipline in de uitgavenpatronen en nadruk op geld sparen.⁷ De mormoonse groep in La Florida had driehonderd inactieve leden en slechts honderd actieve leden; op zondag zaten er tussen de vijftien en vijftachtig mensen in de kerkbanken. Er waren inderdaad veel micro-ondernemers onder de mormonen, meer dan bij de katholieken en de pinkstergelovigen in La Florida. Toch lag ook bij de mormoonse micro-ondernemers het verband tussen religie en ondernemerschap niet zo eenvoudig als verwacht vanuit de Weber-these. Hierop kom ik later nog terug. Eerst wil ik kort iets vertellen over het discours rond armoede en ondernemerschap bij de drie religieuze groepen.

Het kerkdiscours over armoede en ondernemerschap

Lluvias de Gracia en de mormoonse kerk hadden allebei twee tegenstrijdige vertogen over armoede. Enerzijds zagen beide armoede als een probleem dat werd veroorzaakt door individuele ondeugden als luiheid, alcoholisme, gebrek aan discipline en geldverspilling. Anderzijds klonken bij beide ook echo's door van een omgekeerde visie, terug te voeren tot Jezus Christus, dat de armen spiritueel meer gezegend waren (en dat de rijken moeilijker toegang kregen tot de hemel).

Het voornaamste verschil tussen beide kerken was dat de mormoonse kerk haar leden adviseerde te streven naar economische zelfredzaamheid door middel van hard werken, sparen, onderwijs volgen en een ethische leefwijze. De mormoonse gemeenschap ondersteunde haar arme leden in harde tijden met een welzijnsprogramma van beperkte duur, maximaal drie maanden, waarvan zes huishoudens gebruik maakten. *Lluvias de Gracia* echter praktiseerde alleen liefdadigheid voor een tiental oudere weduwen en had geen programma of visie om leden te stimuleren economisch vooruit te komen. Dit was ook de situatie in de katholieke parochie van La Florida.

Resultaten van het onderzoek

Verbanden tussen religie en ontwikkeling waren zowel direct als indirect zichtbaar bij deze micro-ondernemers in Guatemala-stad.

1 *Directe invloeden van religie op ontwikkeling*

- religieuze doctrine en mentaliteit, inclusief het belang van volharding: doorzetten onder moeilijke omstandigheden (dit is zeer belangrijk, vooral bij de start van het microbedrijf!);
- religieuze opvattingen over werk en armoede (betaling van tienden aan de kerk);
- sociale projecten in religieuze groepen;
- onderwijs en scholing in religieuze groepen (basisonderwijs, middelbaar onderwijs, hoger onderwijs);
- religieuze gedragscodes (bijvoorbeeld: een taboe op alcohol).

2 *Indirecte invloeden van religie op ontwikkeling*

- meer discipline en structuur in het leven van mensen door religieuze ethiek;
- gedragsverandering (bijvoorbeeld: invloed op *machismo*);
- zelfversterking of *empowerment*;
- opdoen van levenservaring in religieuze vrijwilligerstaken;
- opdoen van leiderschapservaring in religieuze organisaties;
- opdoen van nieuwe kennis;
- toegang tot sociale netwerken via religieuze groepen.

Dit schema behoeft echter een belangrijke nuancering: vrijwel al deze invloeden hebben zowel een positieve als een negatieve kant. Een belangrijke rol is hierbij weggelegd voor de factor *macht*: wie heeft die, en wie niet? Religieuze doctrines kunnen ondernemerschap stimuleren of armoede verheerlijken. Religieuze opvattingen over armoede kunnen berusting en fatalisme stimuleren of aanzetten tot actief, zelfs gewelddadig verzet tegen armoede en onrecht. Sociale projecten van kerken en religieuze organisaties worden in de hele wereld maar al te vaak gebruikt voor politieke mobilisatie. Strikte religieuze gedragscodes kunnen leiden tot *empowerment*, maar ook tot hypocrisie en bekrompenheid. Zowel de nieuwe kennis als de sociale netwerken die men verwerft in kerken, kunnen worden misbruikt voor bedrog en zelfs fraude. In de woorden van de onnavolgbare filosoof Johan Cruijff: 'Elk voordeel heb zijn nadeel.' Het omgekeerde geldt natuurlijk ook.

Kerklidmaatschap kan dus directe en indirecte voordelen bieden, maar deze moeten altijd worden afgezet tegen het geld en de tijd die men in de kerk investeert. Ook dit heb ik weten te achterhalen tijdens het onderzoek. Gemiddeld besteedden mijn informanten zevenen-

eenhalf uur per week aan kerkzaken (in brede zin), iets meer dan zevenenveertig uur aan hun microbedrijf en ongeveer zevenenvijftig uur of de helft van hun totale tijd per week aan hun gezin. De onderlinge verschillen waren echter enorm. Eigenaars van bedrijven met meer formele kenmerken hadden gemiddelde werkweken van achteneveertig uur, terwijl de nieuwere en meer informele bedrijven soms tot zestig uur per week opeisten van hun eigenaars. De katholieke micro-ondernemers besteedden de minste tijd aan de kerk (tussen de nul en drie uur per week), en de mormoonse leiders de meeste tijd: bijna negentien uur per week. Zij zagen zich gedwongen hun werk een eerste prioriteit te maken en hun kerklidmaatschap de tweede prioriteit, wat betekende dat hun gezin pas op de derde plaats kwam. Deze mormoonse leiders kwamen daarmee in een spagaat terecht, want volgens de handboeken van de mormoonse kerk heeft het gezin altijd de eerste prioriteit.

Hoeveel geld investeerden de micro-ondernemers in hun kerken? Dit was natuurlijk een gevoelig onderwerp, maar door goede contacten met zowel kerkleiders als micro-ondernemers was enige informatie verkrijgbaar. Zowel bij de mormonen als bij *Lluvias de Gracia* werd betaling van de zogeheten *tienden* gezien als een bijbels gebod: een verplichting aan *God*, niet zozeer aan de kerk. Desalniettemin meldden kerkleiders dat de betaling van tienden door kerkleden altijd problematisch was. Vandaar de vele oproepen hiertoe tijdens de kerkdiensten. In het algemeen betaalden vrijwel alle micro-ondernemers bij mormonen en *Lluvias de Gracia* maandelijks een zeker bedrag aan de kerk. Dit bedrag lag gewoonlijk echter lager dan de vereiste tien procent van hun inkomen. Als de inkomsten uit hun microbedrijf in een bepaalde maand sterk daalden, werd soms een maand overgeslagen. Omgekeerd werd bij incidentele hogere inkomsten soms wat meer betaald aan de kerk. Kenmerkend voor micro-ondernemers in de meeste sectoren was immers een sterk fluctuerend inkomen.

Consequenties voor de theoretische inspiratiebronnen

Elementen van Webers *protestante ethiek*-these waren duidelijk terug te vinden bij de informanten, maar in genuanceerde vorm. Individuele handelingen en verantwoordelijkheid nemen voor het eigen gedrag liepen als een rode draad door de levensgeschiedenissen van alle informanten. De aanwezigheid van het sacrale in het dagelijks leven werd door mormonen en pinkstergelovigen uitgedrukt in de mening dat hun bedrijf en de staat van hun huishouding geheel te danken waren aan God.

De mormoonse ondernemers gaven ook uiting aan wat ik het conventant vertoog heb genoemd. Ze beweerden dat God hun bedrijf nooit failliet zou laten gaan zolang ze zich hielden aan hun beloften aan

Hem, hun convenant met God. Niemand gebruikte echter termen die suggereerden dat werk gezien werd als roeping.

In de pinksterkerk *Lluvias de Gracia* werd het meest expliciet gewaarschuwd voor de verleidingen van rijkdom en materialisme. De priester uitte soortgelijke waarschuwingen tegen materialisme in de katholieke parochie, maar hier was het geen hoofdthema. In de mormoonse kerk was de mening dominant dat het in orde was te genieten van rijkdom, mits men leefde volgens de regels en de moraal van de kerk, en men een deel van het inkomen – de zogeheten *tiende* – aan de kerk betaalde.

Mijn algemene conclusie was dus de volgende. Het kerklidmaatschap schiep niet zozeer de voorwaarden voor ondernemerschap, maar bevestigde en ondersteunde de noodzakelijke omstandigheden en vaardigheden die het ondernemerschap mogelijk maakten.⁸ Toegang tot microkredieten via de non-gouvernementele organisaties van het microkredietprogramma SIMME was eveneens een cruciale factor bij de ontwikkeling van de microbedrijven van mijn informanten.

Religie en ontwikkeling: valkuilen en gevaren

Ik zie een aantal mogelijke valkuilen en gevaren van een te directe koppeling tussen religie en ontwikkeling, die ik hier als discussiepunten wil opwerpen.

- 1 Het gevaar van een (te) instrumenteel gebruik van religie en religieuze organisaties als instrument voor sociale en economische ontwikkeling. Religie is zo veel meer dan alleen maar de zoveelste factor in het ontwikkelingsproces.
- 2 Het gevaar te snel gebruik te maken van gangbare vooronderstellingen over verbanden tussen religie en ontwikkeling. De Weberthese over een verondersteld verband tussen calvinistisch-protestantisme en kapitalistische ontwikkeling is hiervan een goed voorbeeld. Bij nadere beschouwing blijken er altijd belangrijke nuances aan te brengen.
- 3 Het gevaar religie te veel te benaderen vanuit de concrete verbinding met ontwikkeling en politiek, die in vrijwel alle religies aanwezig is. De valkuil is dat te veel aandacht wordt besteed aan religieuze uitspraken over het onderwerp ontwikkeling. Een eerste voorbeeld is het verbod op rente (*riba*) bij bankieren volgens de regels van de islam en het gebod tot steun aan de armen (*zakat*). Een tweede voorbeeld is de opkomst van het zogenoemde *prosperity gospel* in charismatische groepen over de hele wereld, ook wel *health and wealth gospel* genoemd. Dit geloof gaat uit van het idee

dat de ware gelovige mag rekenen op voorspoed (gezondheid, welvaart, succes) in zijn of haar leven. Dit verschijnsel is relevant in cultureel-antropologische zin, maar problematisch als invalshoek bij contacten tussen ontwikkelingsorganisaties en deze charisma-tische groepen.

- 4 Het gevaar van het versterken van religieuze tegenstellingen, en daarmee van religieus partizaanschap (en daarmee verdeeldheid), bijvoorbeeld door contacten met, of hulp aan, een beperkt aantal religieuze groepen. De non-gouvernementele organisaties op religieuze grondslag die in Guatemala microkredieten verleenden via het SIMME, richtten zich altijd op micro-ondernemers van *alle* soorten kerken, en ook op mensen die niet kerkelijk verbonden waren. Een probleem is natuurlijk dat veel non-gouvernementele organisaties en medefinancieringsorganisaties in Nederland zelf een religieuze identiteit hebben en dus gemakkelijker contact leggen met partnerorganisaties van dezelfde religie.
- 5 Volgens mij is aandacht voor de gehele lokale context van religieuze en andere levensbeschouwelijke groepen, politiek-economische conflicten en etniciteit noodzakelijk. Een holistische benadering van religie – en natuurlijk ook van ontwikkeling zelf – is daarmee dus van essentieel belang.
- 6 Een voor de hand liggend gevaar is immers te veel ongeduld: te snel van de religie naar de ontwikkeling willen gaan. Goed luisteren naar de mening van religieuze organisaties en naar de meningen van de gelovigen zelf in de Derde Wereld is essentieel. Ook is het belangrijk vooraf niet te veel bekend te veronderstellen, omdat men al kennis heeft over een bepaalde religieuze groep. Dezelfde religieuze groepen kunnen onderling grote verschillen vertonen, afhankelijk van geschiedenis en locatie, ofwel: afhankelijk van de context.
- 7 Veel religies – zeker niet alleen de wereldreligies, maar bijvoorbeeld ook de traditionele religies van Afrika, Azië en Latijns-Amerika – bieden waardevolle reflecties op ontwikkeling. Dit komt bijvoorbeeld tot uiting in hun opvattingen over sociale rechtvaardigheid, omgang met de natuur en duurzame welvaart en ontwikkeling.

Ontwikkelingsorganisaties uit *alle* windstreken kunnen dus ook veel leren van religies. In het ideale geval is hierbij sprake van tweerich-

tingsverkeer, en dus nadrukkelijk niet alleen maar eenrichtingsverkeer volgens de gebruikelijke route: van Noord naar Zuid!

Literatuur

- Edward L. Cleary, 'Evangelicals and Competition in Guatemala', in: Edward L. Cleary en Hannah Stewart-Gambino (redactie), *Conflict and Competition. The Latin American Church in a Changing Environment*, Boulder CO: Lynne Rienner, 1992, 167-196.
- Henri Gooren, *Rich among the Poor. Church, Firm, and Household among Small-scale Entrepreneurs in Guatemala City* (Latin America Series 13), Amsterdam: Thela, 1999.
- Henri Gooren, 'Reconsidering Protestant Growth in Guatemala, 1900-1995', in: James W. Dow en Alan R. Sandstrom (redactie), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, Westport CT: Praeger, 2001, 169-203.
- Henri Gooren, 'Catholic and Non-Catholic Theologies of Liberation. Poverty, Self-improvement, and Ethics among Small-scale Entrepreneurs in Guatemala City', *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (2002) 1, 29-45.
- Henri Gooren, 'Katholieken of protestanten. Concurrentie tussen de kerken in Latijns-Amerika', *LA Chispa* (voorheen *Alerta*) 298 (november 2003), 13-15.

Noten

- 1 Dit artikel is gebaseerd op een lezing die ik op 24 november 2006 in Den Haag heb gehouden tijdens de publieksbijeenkomst *Religie (Ir)relevant? Religie in de praktijk van ontwikkelingssamenwerking*, georganiseerd door het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling (zie de website www.religie-en-ontwikkeling.nl).
- 2 Gooren 1999, 260.
- 3 Gooren 1999, 60, 2001, 2003.
- 4 Gooren 2002, 39-40.
- 5 Gooren 1999, 259.
- 6 Cleary 1992, 183-184; Gooren 1999, 82.
- 7 Gooren 1999, 15.
- 8 Gooren 1999, 268.

☞ **Dr. Henri Gooren** (1967) is verbonden aan Oakland University in Rouchester Hill, Michigan, Verenigde Staten.

Maria's duizend gezichten belicht

Thessa Ploos van Amstel

Ook de moeder van Jezus, Maria, wordt in dit themanummer van *Wereld en Zending* niet vergeten. De afgelopen lente waren er drie studiedagen aan de Radboud Universiteit te Nijmegen, waarin de 'duizend gezichten' van Maria belicht werden. In de folder stond te lezen:

'In de begintijd van de feministische theologie ging veel aandacht uit naar de figuur van Maria. Kritische theologes worstelden met de vele tegenstrijdige beelden van de godsmoeder. Was zij vooral gehoorzame dienstmaagd, autonome vrouw of moedergodin? De kritische waardering varieerde van verbolgen afwijzing tot creatieve omarming van de Maria-figuur. Na die begintijd nam de aandacht af. Het belangrijkste leek gezegd en uitgezocht te zijn. Maar in het praktische geloofsleven van miljoenen mensen verflauwde de Maria-devotie allerminst, of nam die zelfs toe, ook in protestantse en islamitische contexten.'

De studiedagen toonden aan dat Maria zich – vroeger en nu – op heel veel manieren blijkt te manifesteren.

Op de eerste studiedag stonden muzikale interpretaties van Maria centraal: twee 'klassieke' interpretaties van het *Stabat Mater*, van Pergolesi (1710-1736) en Pärt (*1935), en de oorspronkelijke tekst daarvan uit 1360 en enkele meer 'populaire' Maria-liederen.

De tweede dag werd gewijd aan Maria als moeder, van God en van mensen. Vooral de meer aardse kanten van dat moederschap kwamen aan de orde: Maria als aanstaande moeder (Maria's bezoek aan Elisabeth) en Maria als moeder die rouwt om haar zoon.

Ik was echter speciaal gekomen voor de derde studiedag, met als thema 'Maria in context en cultuur'. Gezeten tussen vooral dames op leeftijd, van wie een aanzienlijk deel katholieke zusters, werd ik niet teleurgesteld.

Maria komt in de Bijbel en in de Koran voor, maar ze kan ook direct of in een droom verschijnen en doet dat ook al eeuwen lang. Soms is ze sereen en rein, soms biedt ze troost en begrip, dan weer is ze ontzag-

wekkend als beschermvrouwe van de onderdrukten. Ze kan diepe verering oproepen, maar eveneens een ongemakkelijk gevoel bij de gevestigde orde. Ze is moeder van een zoon en vaak moeder van al wat leeft, maar ze is ook maagd. Ze ontmoette haar zuster uit Afrika die met de slaven meereisde naar Latijns-Amerika. Ze is nu eens blank en dan weer zwart.

De beide spreeksters maakten vooral duidelijk dat er, ondanks alle verschillen, ook heel veel overeenkomsten te zien zijn tussen al die beelden. Maria heeft zusters met vele namen in andere religies. Zo maakten we kennis met Iemanja, die met de Yoruba cultuur van West-Afrika meereisde naar Latijns-Amerika en daar in mengvormen met de Maria van het christendom terug te zien is in religies als Candomblé en Santéria. De verschijningen van Iemanja en Maria komen sterk overeen: beiden worden geassocieerd met de kleur blauw en met water, en beiden hebben meestal lichtstralen om zich heen.

Ook interessant is dat in Maria-verschijningen een kloof zichtbaar wordt tussen het volksgeloof en de officiële kerkelijke interpretatie. In West-Europa zijn al in de middeleeuwen verschillende verschijningsvormen van Maria te vinden. Zij was niet erg populair in de liturgie en in teksten van de clerus. Maria was van de armen, de ongeletterden en het proletariaat, al diegenen die per definitie in conflict waren met de toenemend strenge wetten die eigendom moesten beschermen. Er zijn vele Maria-legenden bekend waarin de hoofdpersonen dieven zijn of monniken en zusters die het klooster ontvluchtten, mensen dus die ingingen tegen het gezag.

Zo verhaalt een Poolse legende van een overvaller die Maria aanroept vlak voordat de beul de strop om zijn nek doet. Maria haast zich naar hem toe en staat onder het schavot om de voeten van de hangende man te ondersteunen, gedurende drie dagen en nachten. Wanneer de strop van zijn 'lijk' wordt losgesneden, holt hij ervandoor, onderwijl Maria dankend. Een 'gevalen' overste die een kind ter wereld brengt, wordt door Maria als vroedvrouw bijgestaan. Voor een weggelopen zuster neemt Maria jaren lang haar plaats in tijdens de diensten. Maria ondermijnt de macht van de gevestigde orde.

Wat mij betreft, was de dag veel te kort. Maria blijft boeien in haar eeuwenoude en steeds weer nieuwe belichaming. Bovendien heb ik niets dan lof voor de bevoegenheid waarmee de hoogleraren Lieve Troch en Maaike de Haardt hun onderzoek presenteerden, steeds met fraai beeldmateriaal. De uitsmijter was een filmpje met Maria-verschijning!

De Opgestane

Hendarto, Indonesië

Volker Küster

In het midden van het schilderij (acryl op linnen) zit de Opgestane als de spreekwoordelijke rots in de branding. Optisch gezien deelt zijn lichaam het beeld in een van links onder naar rechts boven lopende diagonaal in twee delen die een verschillende kleur hebben. De golven van het goddelijke licht van de zon lijken via zijn lichaam te komen. Toch zien we in het epicentrum daarvan de goudgele bol van de zon. De adem van Gods Geest doet de elementen op en neer golven. En aan de onderkant wortelt de zittende figuur zich als een plant, gedomineerd door groen en donkergrijs, in de grond in een boog die contrasteert met de lijnen van het zonlicht.

Jezus heeft de gestalte van een Javaanse jongeman met lang zwart haar. Zijn rechterschouder is onbedekt. Hij heeft losjes een doek om zijn lichaam gedaan, waarvan de kleuren in de omgeving lijken op te gaan. Bedachtzaam kijkt de man naar beneden. Op zijn linkervoet is een stigma te zien.

Hendarto, die uit de islam is overgegaan naar het christendom, worstelt nog steeds met de christologie. Terwijl de aardse Jezus hem vertrouwd is – de Koran kent Hem als profeet en voorloper van Mohammed –, blijft de goddelijke kant van Jezus een raadsel voor hem.

Uit het Duits vertaald door Freek L. Bakker

Hendarto werd in 1951 in Bandung geboren, maar het grootste deel van zijn leven bracht hij door in Yogyakarta, dicht bij het paleis (*kraton*) van de sultan. Het is nog zichtbaar dat hij is opgegroeid in de traditie van de Javaanse islam. Pas aan het begin van de jaren tachtig van de vorige eeuw werd de kunstenaar katholiek. Zijn werk draagt echter nog steeds sporen van de erfenis van de islamitische mystiek.





Jezus-strip

Met een Jezus-strip in Limburgs dialect wil het bisdom Roermond het evangelie onder de aandacht brengen. Door de eeuwen heen is de Bijbel immers al in allerlei talen vertaald om zo veel mogelijk mensen de kans te geven om te begrijpen wat God wil zeggen. *Jezus Messias* is oorspronkelijk een uitgave uit 1993 van de Stichting Wereldtaal uit Houten. De Limburgse vertaling telt zestig pagina's in full colour en is voorzien van een voorwoord door de Roermondse bisschop Frans Wiertz in diens Kerkraadse moedertaal. Het stripalbum is voor € 4,95 verkrijgbaar bij het Carolushuis, de verzendboekhandel van het bisdom, via telefoonnummer (0475) 38 68 25 of de website www.carolushuis.nl.

Kunst: Annie van Gemert

Van 28 september 2007 tot en met 30 maart 2008 is in Museumpark Orientalis de tentoonstelling *Silentium* van Annie van Gemert te zien. De tentoonstelling legt de nadruk op de Noord-Brabantse kloosters en op klooster Betlehem in Nijmegen. Naast de tentoonstelling worden diverse flankerende activiteiten georganiseerd. Zie www.museumparkorientalis.nl onder 'actueel'.

Indiase Jezus-film

In 2004 is een derde film van Indiase bodem over het leven van Jezus uitgekomen, *Shanti Sandesham* (boodschap van vrede), van regisseur P. Chandrasekhar Reddy. De gesproken taal is Telugu, maar de film heeft Engelse ondertiteling. In *Exchange* 36,1 (2007) schrijft Freek Bakker dat de film een zekere affiniteit heeft met *dalit*-theologie. De film is via internet te bestellen op de website van Volga Videos in Hyderabad.

Interreligieus jongerenweekend

Van 18 tot en met 21 oktober 2007 zal (alweer voor de derde keer) een interreligieus weekend voor jongeren van achttien tot dertig jaar worden georganiseerd in jongeren centrum 't Wasdom in Zwolle. Belangstellenden kunnen zich wellicht nog aanmelden via het e-mailadres info@interreligieuze.dialoog.nl.

De laatste eer

Op zaterdagmiddag 20 oktober is er in de Gertrudiskapel in Utrecht een mini-symposium getiteld *De laatste eer*, over nieuwe rituelen rondom de dood en het gedenken van overledenen. Dit symposium wordt georganiseerd ter gelegenheid van de verschijning van een aantal publicaties

die verband houden met het thema. Aanmelding is mogelijk via het adres verkoop@boekencentrum.nl of telefonisch op nummer (079) 362 82 82.

Heilige koe in Engeland

Een injectie maakte onlangs een einde aan het leven van Shambo, een stier die leefde in de hindoeïstische tempel Skanda Vale in Wales. Wekenlang juridisch getouwtrek ging eraan vooraf. Het dier zou tuberculose hebben en moest volgens de Britse wet worden afgemaakt om verdere verspreiding van de ziekte te voorkomen. De hindoes van de tempel meenden echter dat het dier helemaal niet ziek was. Bovendien vonden ze de slachting van Shambo een aantasting van hun vrijheid van religie, daar de koe voor hindoes heilig is. Ze kregen bijval van hindoes overal in de wereld.

Psalm 119 en de Tarot

Op drie vrijdagen (2, 16 en 30 november) begeleidt Berthe van Soest een middag rondom psalm 119 en de Tarot. Bron van inspiratie zijn de zeven strofen van psalm 119, de eerste zeven letters van het Hebreeuwse alfabet die hierbij horen en de daarmee te verbinden Tarotkaarten. De middagen vinden plaats in La Verna, Franciscaans centrum voor spirituele ontwikkeling in Amsterdam. Meer informatie en aanmelding via de site www.laverna.nl.

Interreligieus Beraad

Op 3 november houdt het Interreligieus Beraad zijn vergadering in de vorm van een 'wereldcafé', over haar identiteit en toekomst. De bijeen-

komst wordt vanwege het tienjarig bestaan van het beraad feestelijk afgesloten. Meer informatie over de vergadervorm is te vinden op de site www.theworldcafe.com. Zie voor het beraad zelf www.interreligieus.nl.

Islamitische queeste

Op donderdagavond 8 november zal arabiste Rena Netjes de term *jihad* toelichten. Vaak wordt de term gebruikt zonder dat men werkelijk weet wat deze betekent. *Jihad* is de inspanningsverplichting van iedere moslim om zijn of haar leven te verbeteren én dat van de naaste. Dat is zowel een beweging naar binnen als naar buiten. Meer informatie en aanmelding via www.ignatiushuis.nl.

Maimonides en dialoog

Op dinsdag 20 november houden de Folkertsma Stichting voor Talmudica en de Radboud Universiteit Nijmegen een seminar over Maimonides. Het is dit jaar achthonderd jaar geleden dat deze arts, rabbijn en filosoof overleed. Tijdens het seminar wordt gezocht naar de actuele betekenis van deze veelzijdige denker, in het bijzonder op het gebied van de interreligieuze dialoog.

Adamsverhalen

Op woensdagavond 29 november staat Adam centraal in een lezing over scheppings-, paradijs- en zondevalverhalen in jodendom, christendom en islam. Zie voor meer informatie en aanmelding www.volksuniversiteit.nl/westvoornee. De lezing zal plaatsvinden in de Rialaankerk te Oostvoornee.

Martha Frederiks

Dr. Martha Th. Frederiks (42) is per 1 juli 2007 benoemd tot bijzonder hoogleraar missiologie aan de Universiteit Utrecht. De leerstoel, die sinds 1986 aan de Universiteit Utrecht is gevestigd, gaat uit van de stichting Zending der Protestantse Kerk in Nederland. Dr. Frederiks volgt als leerstoelhouder prof. dr. J.A.B. Jongeneel op, die als eerste bijzonder hoogleraar missiologie op de leerstoel in 2003 wegens emeritaat afscheid nam. In de tussenliggende periode was de leerstoel vacant. Mevrouw Frederiks blijft naast haar hoogleraarschap voltijds verbonden aan het IIMO, waarvan zij thans directeur is.

Ineke Bakker

Ineke Bakker volgt Hielke Wolters op als directeur van Stichting Oikos, de Nederlandse oecumenische organisatie voor duurzame ontwikkeling en armoedebestrijding. Mevrouw Bakker was hiervoor twaalf jaar algemeen secretaris van de Raad van Kerken in Nederland.

Henk van Hout

Er is nog een personeelwisseling bij de Raad van Kerken in Nederland: drs. Henk van Hout (56) wordt de nieuwe voorzitter. Hij is momenteel als directeur van Luce / Centrum voor Religieuze Communicatie verbonden aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg. Van Hout volgt per 1 oktober dr. Ton van Eijk op, die het voorzitterschap van de raad de afgelopen acht jaar bekleedde.

Symposium 'Het godshuis'

Op 1 december 2007 vindt in de Sultan Ahmet Moskee te Zaandam het architectuursymposium 'Het godshuis' plaats. Dit symposium is de laatste in de reeks *Gebouw als denkbeeld*. Er zijn bijdragen vanuit diverse wetenschappelijke en culturele stromingen. Zie voor meer informatie en aanmelding de site www.verstigt.nl/form/formulier.php?ID=28.

Contemplatieve dialoog

De bezinningsdag *Latifa* (subtiel) vindt plaats op zaterdag 22 december van 10.00 tot 16.00 uur. Het *Latifa*-gebed is afkomstig uit de soefi-traditie. De dag bestaat uit een inleiding, meditatie, eenvoudige levensdans, mantra en een contemplatieve dialoog. Informatie en opgave op de site www.ignatiushuis.nl.

Raad gered

Paus Benedictus XVI heeft de Franse kardinaal Jean-Louis Tauran (1934) benoemd tot voorzitter van de pauselijke raad voor de interreligieuze dialoog. Waarnemers waren bezorgd dat de raad opgeheven zou worden, nadat de vorige voorzitter, Paul Poupard, er een extra functie als voorzitter van de pauselijke raad voor de cultuur bij had gekregen. Poupard had duidelijk een heel andere visie op de islam dan de huidige paus.

Kalender 2008

De Missie/Zendingskalender 2008 is verkrijgbaar. De Ugandese Mathias Muwonge (46) leverde de fraaie platen, zowel van zijn glas-in-loodwerk als van zijn schilderijen. De kalender kost € 6,50 en is in de meeste kerken

te koop of te bestellen via www.missie-zendingskalender.nl.

Rokende Jezus

De Maleisische krant *Makkal Osai* heeft donderdag 23 augustus jongstleden zijn excuses aangeboden voor het afbeelden van Jezus met een sigaret in zijn hand. De afbeelding, die in Maleisië veel oproer veroorzaakte, werd per ongeluk gepubliceerd, zei de krant. Een opmaker van de krant zag volgens de krant de sigaret niet op de afbeelding, die hij van internet haalde, en is geschorst. De aartsbischop van Kuala Lumpur accepteerde de excuses van de krant. Premier Abdullah Ahmad Badawi veroordeelde de afbeelding eerder als beledigend voor christenen.

Surfen naar Jezus

Websites met informatie over Jezus zijn er in overvloed. Een kleine willekeurige greep:

- www.overjesus.nl (waarop ook online de film *Jezus* te bekijken is);
- www.jezusleeft.nl;
- www.tijdmetjesus.nl (voor een dagelijkse Jezus-meditatie);
- <http://jesus.startkabel.nl> (voor doorverwijzing naar vele websites).

Verder noemen we de ludieke website www.jezusfanclub.nl en de zorgvuldige en persoonlijke site www.jezusredt.nl.

Titus Brandsma en Jo Kapteyn

In het Titus Brandsma Museum in Bolsward vindt nog tot 17 november 2007 de tentoonstelling *Enkele reis Dachau. Priester en predikant op hetzelfde spoor* plaats. Daarin staat de – voor die tijd uitzonderlijke – vriend-

schap centraal die zich in het concentratiekamp ontwikkelde tussen een predikant en een priester. In 1942 werden de Groninger gereformeerde predikant ds. Jo Kapteyn en de Nijmeegse pater karmeliet Titus Brandsma in het beruchte Kamp Amersfoort gevangengezet als vergelding voor het geestelijk verzet dat zij tegen de nazi's hadden gepleegd. Zie www.titusbrandsmamuseum.nl.

Jezus als goeroe

Jan Peter Schouten, auteur van *Jezus als goeroe*, geeft in drie avonden een inleiding in wat Jezus betekent voor verschillende groepen in India. De eerste avond is op 30 oktober 2007. Meer informatie en opgave via de site www.ignatiushuis.nl.

Maatschappelijke meditatie

Op 9 november 2007 wordt een bijeenkomst gehouden over het onderwerp 'Meditatie en maatschappelijke verantwoordelijkheid'. De organisatie van deze dag is in handen van de Boeddhistische Unie Nederland (BUN) en de Raad van Kerken. De bijeenkomst duurt van 10.30 tot 16.30 uur en vindt plaats in de Boskant te 's-Gravenhage. Meer informatie is te vinden op de website www.boeddhisme.nl.

Boeddha en Jezus

Op 16 november houdt drs. René van Dijk, cultuurwetenschapper, een lezing over de overeenkomsten tussen Jezus en Boeddha. De levens van de twee grote leraren hebben parallellen: hun beider komst is voorspeld, beiden hebben zich een tijd in de natuur teruggetrokken en 'het

kwaad' weten te weerstaan, en beiden hebben een groeiend aantal leerlingen gehad aan wie ze de leer verkondigden. Verder zijn ze in hun wijsheid en hun pleidooi voor vrede en naastenliefde nagenoeg hetzelfde, en kennen beide profeten wereldwijd een groot aantal aanhangers, zowel in kloosters als in het seculiere leven. Informatie en opgave via de site www.volksuniversiteitamsterdam.nl.

Harry Potter

De Church of England heeft een brochure voor jeugdwerkers ontwikkeld waarin uiteengezet wordt hoe zij de Harry Potter-boeken kunnen aanwenden om het christelijk geloof uit te dragen. Volgens bisschop Carl Cooper van St. Davids in Wales komen in de verhalen weliswaar allerlei tovenarij en magie voor, maar draaien ze in wezen om christelijke waarden als menselijkheid, respect en liefde. 'Die boodschap is niet alleen van belang op scholen en in gezinnen. Stel je eens voor wat dat besef zou betekenen voor Israël en de Palestijnen, of voor soennieten en sjiïeten. Mijn eigen anglicaanse gemeenschap, met alle interne strubelingen, kan nog wel een of twee dingen van het evangelie volgens Harry Potter leren.' Volgens Cooper zijn de verhalen van Harry Potter verwant met de verhalen van de Bijbel, waarin ook het kwaad overwint. — *Trouw*, 21 juli 2007

Ontmoeting aan tafel

Ontmoeting, samen eten en praten

over dingen die je werkelijk aan het hart gaan – zou dat de impasse kunnen doorbreken waarin zich de relatie tussen autochtonen en allochtonen (religieus en niet-religieus, hoog en niet zo hoog opgeleid) lijkt te bevinden? Het afgelopen jaar organiseerde het Bezinningscentrum van de Protestantse Kerk in Nederland gespreksdiners. Hoe is het de disgenoten in het Nederlandse project vergaan? Hoe hebben zij de diners ervaren? Hebben zij op hun beurt diners georganiseerd in hun buurt of netwerk? Op 23 oktober wordt dat besproken door disgenoten onder wie Judith Frishman, Manuela Kalsky en Rasit Bal. Informatie en opgave via www.pkn.nl/bezinningscentrum.

Veertig jaar Raad van Kerken

Op 21 juni 2008 is het precies veertig jaar geleden dat de Raad van Kerken in Nederland werd opgericht. Deze mijlpaal in de geschiedenis van de Nederlandse oecumenische beweging wordt gevierd op zaterdag 21 juni 2008 in Utrecht. Er wordt onder meer een boek gepresenteerd waarin de geschiedenis van de afgelopen veertig jaar beschreven wordt. En omdat de Utrechtse stedelijke Raad van Kerken op die dag ook precies veertig jaar bestaat, gaat het feest nog door tot in de late uurtjes. In de Utrechtse binnenstad zullen tal van kerken open zijn en een eigen programma bieden. Kortom, een jubileumfeest om nu vast in de agenda te zetten. Meer informatie volgt.

Jorge Castillo Guerra, Frans Wijsen en Moniek Steggerda, *Een gebedshuis voor alle volken. Kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke alloctonengemeenschappen*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2006, 256 bladzijden, ISBN 978 90 239 1993 3.

Kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke alloctonengemeenschappen vormen de speerpunten van dit onderzoeksverslag van het Nijmeegs Instituut voor Missiologie (NIM). Hierin worden vijftig geloofsgemeenschappen beschreven. Wie het boek leest, reist door werelden van verschil.

Deze geloofsgemeenschappen bereiken ongeveer tienduizend 'regelmatige' kerkgangers, en via hun diaconaal werk en publiciteit bovendien zo'n zevenendertigduizend migranten. De kerkleden maken vaak een lange reis voor de ontmoeting met mensen met dezelfde achtergrond, kerkdiensten in de eigen taal, versterking van de culturele identiteit of diaconale hulp.

Net als het protestantse en het charismatische christendom kent het rooms-katholicisme in Nederland culturele diversiteit. De gevestigde kerken en theologie houden hiermee vrijwel geen rekening, hetgeen de kwaliteitsontwikkeling belemmert van de toerusting van de werkers in de migrantengemeenschappen en van de interculturele theologiebeoefening. Het roer moet om, mede om wille van de facilitering van de alloctone theologiestudenten.

Dat het hier niet alleen beleidsonderzoek betreft, bewijst de aanzet tot een fundamentele reflectie op interculturaliteit in kerk en theologie. Hierbij speelt de reflectie op de diaconie een grote rol. Het boek roept op tot interculturaliteit in diaconale praxis en diaconiewetenschap en noemt deze de 'diaconie van de cultuur', mede vanuit nieuwe diaconiewetenschappelijke inzichten. Dit is verrassend, omdat de heersende theologie nog vaak uitgaat van diaconie als hulpverlening, die geen reflectie behoeft. Deze tunnelvisie kenmerkt eveneens vele – niet alle – gevestigde 'autochtone' kerken en nieuwe internationale kerken.

Evenals de huidige diaconiewetenschap verbindt deze studie diaconie en missie. Het komt me voor dat de eerste vergeleken met de laatste toch iets meer conceptuele helderheid biedt omtrent termen als diaconie, missie, cultuur en asymmetrie. Bij de omschrijving van migrantentheologie als 'theologie van de relatie' had gewezen kunnen worden op de nieuwe relationele benadering van diaconie: diaconie is 'bemiddeling' in het licht van barmhartigheid en gerechtigheid in een situatie van samenhang van machts- en cultuurverschil. De verhouding tussen missionair en diaconaal werk vergt toelichting. Bedoelt men met 'Hindoestanen' (bladzijde 139) hindoes of hindoe- of moslim-Surinamers met een Indiase achtergrond?

De onderzoekers laten hun diepe betrokkenheid bij de migrantengemeenschappen buiten hun onderzoekssystematiek. Had de reflectie hieromtrent echter niet de fundamentele vragen kunnen verdiepen die het boek aanstipt? Zou dit de heersende theologie niet kunnen helpen aan een fundamentele herbezinning op de onderzoeksprioriteiten? Zou dit de kerk van de macht niet kunnen helpen bij de wording tot een gebedshuis niet *voor*, maar *van* alle volken? Dit boek geeft huiswerk: *tolle lege*.

— Lútzten Miedema

Hans Euser, Karlijn Goossen, Matthias de Vries en Sjoukje Wartena, *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam*, Amsterdam: VU, 2006, 139 bladzijden, ISBN 978 90 810 7411 3.

‘Op welke wijze dragen Amsterdamse migrantenkerken bij aan het maatschappelijk welzijn van hun leden en van de stad?’ Vier VU-studenten (theologie en psychologie/pedagogiek) beantwoorden de vraag door in te gaan op leiderschap, jongeren en ongedocumenteerde migranten in deze gemeenschappen en op hun pogingen om kerkelijke gebouwen te verkrijgen. Zij doen dat in een tijd waarin Nederlanders bij niet-westerse migranten aan moslims denken, en niet aan christenen, terwijl het om bijna evenveel mensen gaat.

De inleiding meldt dat migrantenkerken zich niet herkennen in de modellen en definities van de onderzoekers en liever eigen typering geven. Het boek neemt in verband hiermee hun voorkeur over voor de term internationale kerk in plaats van migrantenkerk. Maar het onderzoek naar leiderschapsstijlen blijft ongeproblematiseerd staan binnen de termen van de westerse managementliteratuur. De medewerking aan dit onderzoek van een van oorsprong Indonesische predikante wordt van belang geacht voor de contactlegging, maar op conceptualisering en methodiek heeft zij geen invloed. Een gemiste kans voor de ontwikkeling van een interculturele methodiek.

Het boek wijst indirect wel op de noodzaak hiervan: ‘Steeds is het weer anders dan ik net denk te begrijpen’ (68). Wetenschappelijke termen genereren argwaan. Aan eerdere studies hieromtrent wordt niet gerefereerd. Jammer is dat we een wetenschappelijk nawoord van de begeleiders missen, want die hadden daarop kunnen wijzen.

Terecht wordt aan de kaak gesteld dat het ‘brede school’-concept de ontwikkeling van de levensbeschouwelijke competentie van migrantenkinderen en anderen buitensluit. Hierbij missen we een doordening van dit antireligieus ‘fundamentalisme’ en van een strategie om hierin verbetering te brengen.

Bij de totstandkoming van het 'Kerkhuis' voor migrantengemeenschappen namen 'witte' adviseurs vaak het voortouw. Tussen hen en de doelgroepen ontstond vaak spanning (121 en verder). Bij het werk voor ongedocumenteerden wordt iets dergelijks geconstateerd. Er bestaat hierbij weinig samenwerking tussen Afrikanen en westerlingen. Komt dit alleen door het cultuurverschil of speelt hier ook een verschillende visie op diaconaat een rol, waarbij – in karikatuur – de een niet nadenkt over het opvangen van mensen, en de ander zich ziet als koele professional? Vergt dit niet de theoretische en praktische ontwikkeling van intercultureel diaconaat?

Migranten in Mokum noopt tot fundamenteel onderzoek naar de betekenis van intercultureel-diaconale (migranten)kerken in onze door culturele transformatie en mobiliteit getekende samenleving. Universiteiten zijn bij de tijd wanneer zij hiervoor met spoed onder anderen migrantenonderzoekers faciliteren.

— Lützen Miedema

Karl Josef Rivinius SVD, Bischof J.B. Anzer im Spiegel seiner Briefe an Magdalene Leitner. Ein Beitrag zur Steyler Frömmigkeitsgeschichte, Nettetal: Steyler Verlag, 2006, 256 bladzijden, ISBN 3 8050 0537 7, € 24,80.

Arnold Janssens, de stichter van de *Societas Verbi Divini* (SVD), kreeg midden jaren 1880 een intensief contact met een analfabete zieneres, Magdalene Leitner. Zij was de drijvende kracht achter de grote devotie tot de heilige Geest zoals die in de vroege SVD tot uiting kwam. Zij wordt wel vergeleken met mystieke figuren als Anna Katharina Emmerick. Een van de weinigen die naast Arnold Janssens in contact gebracht werden met deze zieneres, was bisschop Anzer, die in 1879 samen met die andere pionier, Joseph Freinademetz, naar China was vertrokken. Het eerste contact tussen Anzer en de zieneres vond plaats in 1885, toen de bisschop op bezoek was in Duitsland. Magdalene Leitner had zelf visioenen van de Geest en drong er onder meer op aan een afbeelding van de Geest te maken in een menselijke gedaante, parallel aan die van Jezus met een heilig Hart. Op de borst van de heilige Geest zou dan een duif moeten worden geplaatst. Dat zou de Geest immers populairder maken. Over die afbeelding van de Geest in menselijke gedaante is heel wat te doen geweest, en ze werd uiteindelijk door het Vaticaan verboden, nadat aanvankelijk een beperkte toestemming was verleend, alleen voor het apostolisch vicariaat van Zuid-Shantung, waar Anzer werkte. Anzer schreef ongeveer veertig brieven aan Leitner, en die worden hier uitvoerig besproken. De antwoorden van Leitner (die op latere leeftijd wel leerde lezen en

schrijven) zijn verloren gegaan. Het is wonderlijk te zien hoe de bisschop in China om raad vraagt aan de eenvoudige vrouw in Duitsland. Het gaat daarbij zowel om spirituele zaken als om praktische missionaire strategie. Er waren genoeg problemen in China, zowel met de Chinese regering (waartegen een Duits protectoraat in stelling werd gebracht) als intern onder de missionarissen (die Anzer van dictatoriaal gedrag en alcoholisme beschuldigden). Anzer was overigens een geweldig bekwaam organisator, die via een systeem van staties, priesters en catechisten in twintig jaar tijd het aantal katholiek gedoopten in zijn gebied kon uitbreiden van ongeveer 185 tot zeventwintigduizend, met nog eens veertigduizend catechumenen op cursussen. Daarbij is het verwonderlijk te zien hoe zo'n eenvoudige zieneres op grote afstand invloed kon uitoefenen. Rivinius heeft een verbazingwekkend eerlijk boek geschreven, zonder opsmuk, zonder vergoelijking, in een wat droge, maar zeer informatieve stijl. Als lezer denk je weleens: moet dat nou, die vuile was buiten hangen? Het heet hier een bijdrage aan de concrete vroomheidsgeschiedenis van Steyl (het eerste klooster van de SVD), en dat is het zeker.

— Karel Steenbrink

Fabien Ouamba, *Le Chrétien et la Mort en Afrique*, Yaoundé: Editions CLE, 2007, ISBN 9956 0 9057 3, 238 bladzijden.

De Kameroense predikant en theoloog Fabien Ouamba is een geesteskind van de Hollandse Theologische School, die in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw naam maakte aan het theologische Instituut Ndoungué in Kameroen. Door onder anderen de docenten Huub Stelma, Hans Posthumus Meyjes, Hans Roldanus, Nico Bakker, Christian Krijger en Ruurd Veldhuis werd daar de basis gelegd voor een theologische vorming waarvan de sporen nog overal terug te vinden zijn in de kerken van Kameroen en daarbuiten. Fabien Ouamba verwierf overigens zijn doctorstitel na een studie in de systematische theologie in Montpellier. Daarna werd hij docent en decaan van Ndoungué en studentenpredikant. Thans is hij predikant van een grotestadsgemeente in Bafoussam. Hij maakte in zijn kerk, de Evangelische Kerk van Kameroen, naam als schrijver van liturgische teksten en catechesemateriaal. Ook schreef hij mee aan een aantal theologische bundels. In deze studie behandelt hij de voorstelling van de dood onder christenen in Kameroen. Hij gaat hierin niet alleen exegetisch en theologisch te werk, maar onderneemt ook antropologische zoektochten in relatie tot oude en nieuwe tradities van rouwrituelen en de manier waarop in de verschillende streken, dorpen en

steden onder christenen de geschiedenis van de dood en opstanding van Jezus Christus wordt gevierd en beleefd.

Hij vertelt in de eerste plaats hoe Afrikaanse christenen met de vragen van dood en leven omgaan. Voor zover veel Afrikanen in hun omgeving te maken krijgen met ziekte, lijden en dood, is men zich sterk bewust van de onvolkomenheden die het leven te bieden heeft. Doodsdreiging in Afrika is historisch bepaald door de volksherinne- ring aan de terreur van de slavenhandel en de onderdrukkings- mechanismen van het kolonialisme en het neokolonialisme: 'Men kan zich inderdaad afvragen of het leven tijdens het slaventijdperk en in de angstjaren daarna wel leven genoemd kon worden; misschien kun je in dit verband maar beter spreken van worstelingproces met de dood' (15). Volgens de auteur heeft de christelijke zending weinig bij- gedragen om dit tragische levensbeeld te veranderen. 'De christelijke prediking was er veelal op gericht de dingen hier en nu los te laten en de zielen hoop te geven op een leven in het hiernamaals. Deze blik op de komende zaligheid vormde ook het basisgegeven om er in tijden van honger, ziekte en kindersterfte niet onderdoor te gaan. Wanneer men het had over het leven, ging het minder over kwesties van dood en leven hier en nu dan over leven in de zin van eeuwig leven' (17-18). Wat de inzet van zending en missie betreft, verwijst Ouamba veelvul- dig naar de bekende romanfiguur van Mongo Beti uit 1956: 'Le Pauvre Christ de Bomba'. Deze figuur vormt de verbeelding van een tragische blanke missionaris (Père Drumond) die zich inzet voor lotsverbete- ring van de 'zielige' Afrikanen, en zich voor dat doel autoritair tegen- over hen opstelt. Maar zijn goede voornemens worden door de men- sen slecht begrepen en dus verkeerd uitgelegd. Het opleidingsinsti- tuut voor jonge meisjes dat zou moeten dienen als kweekplaats voor zedige bruiden voor eervolle christelijke jongemannen, blijkt te ver- worden tot een oord van seksuele orgieën en prostitutie. Volgens het romanverhaal verlaat de priester gedesillusioneerd zijn missiepost: hij voelt zich als de lijdende Christus die zich opoffert voor een zon- dige wereld, en voor de Christus van de westerse traditie ziet hij een blokkade om tot het wezen van Afrika door te dringen. Men zou ook kunnen zeggen dat met deze Christus-gestalte een beeld wordt ge- schetst van de kerk die in Afrika tot ontwikkeling is gekomen: de kerk als tragisch verschijnsel dat nooit werkelijk deel is gaan uitmaken van de Afrikaanse cultuur.

Vervolgens houdt Ouamba deze voorstelling van 'de arme Christus van Bomba' tegen het licht van Christus volgens de Schriften. Dat levert eensdeels het beeld op van een Christus die net als de Christus van Bomba onbegrepen door zijn volgelingen en diep ongelukkig aan zijn einde komt. Maar het beeld dat overheerst, is dat van een Christus die de almacht van zijn God laat zien en de dood omvormt

tot een overgang naar het eeuwig leven, en dat is nadrukkelijk ook het leven hier en nu, waarvan zijn opstanding het symbool is. Deze Christus heeft ook zijn weg naar Afrika gevonden. Het kruis van Christus herinnert de Afrikaan aan zijn tragische levenslot, maar ook aan zijn recht en opdracht tegen doodsdreiging in verzet te komen. Christen zijn in Afrika betekent daarom bereid zijn zich door Christus te laten vinden in de eigen kruissituaties van armoede, ziekte en vervolging. En in die situatie de oproep tot opstanding ervaren en in die ervaring bereid worden het kruis van Christus te dragen en daarmee de strijd aan te gaan tegen wat het goede leven in de weg staat.

De auteur gaat in dit boeiende geschrift overigens niet alleen antropologisch en exegetisch te werk. Hij geeft ook een goed beeld van de wijze waarop de gemeente in de Stille Week met woord, spel en muziek het drama van kruis en opstanding van Jezus beleeft. Daarnaast geeft hij een aantal voorbeelden van de manier waarop de verkonding kan bijdragen tot een kritisch zelfbesef, maar ook hoe prediking kan voeren tot versterking van de eigen geloofsidentiteit. Het is een goede zaak dat Ouamba al deze elementen zorgvuldig bij elkaar heeft gebracht en er op een boeiende wijze over heeft geschreven.

— *Jaap van Slageren*

Exchange 2007/2 heeft het tweede deel van de gedetailleerde studie van John Prior over pinksterkerken in Azië en de reactie daarop vanuit de katholieke kerken. Prior wijst het gewone medicijn van het naar voren schuiven van charismatische beweging of zoiets als neocatechumenaat af, wil geen betrokkenheid op binnenkerkelijke zaken, maar openheid naar en voor de hele maatschappij. Susanne Hennecke geeft weer hoe de Japanse theoloog Katsumi Takizawa heeft gelezen in Karl Barth. Takizawa wordt omschreven als 'boeddhistisch filosoof en christelijk theoloog'. Kernpunt is hier de incarnatie, gelezen als een ontwaken van de historische Jezus tot de eeuwige relatie van mens tot God. Middelaarschap is hierbij onnodig volgens Takizawa, anders dan wat anderen bij Barth lezen. De overige drie artikelen gaan over Afrika. Bij de Dii van Kameroen is al een mythe ontstaan over hun bekering tot het christendom als bevrijding van Fransen en moslims (Thomas Drønen). Ezra Chitando en Masiwa Gunda bespreken HIV vanuit de taboes ten opzichte van besmettelijke ziekten in de joodse Bijbel. Anne Kubai schrijft over religieuze veranderingen in het Rwanda na de genocide, waarbij vooral nieuwe, kleine, evangelicale kerken opvallen.

International Bulletin of Missionary Research 2007/2 heeft als titel 'Verhalen van mensen en de missie van God'. Dit betreft dan vooral de missionaire geschiedenis. Er zijn niet alleen de vaste rubrieken, onder meer over de pelgrimstocht van Willi Henkel (* 1930), bibliothecaris in Rome, en de gedachtenis van Melville Horne († 1842, werkte in West-Afrika) en Yohanna Gowon († 1975, eerste bekeerling bij de Gwa in Nigeria, werkte onder de Haussa), maar ook nog drie thematische studies over de contacten van het regime (zeg maar rustig: poging tot onderdrukking) van de Russen in Centraal-Azië, Captain James Wilson in de Pacific en de Maori van Nieuw-Zeeland, omstreeks 1865. Dit alles wordt voorafgegaan door een theoretische studie van Stanley Skreslet (Virginia) over de missiologische betekenis van missionaire geschiedenis. Die moet niet gaan over organisatie van de uitbreiding van het christendom, maar over religieuze verandering: de context, dynamiek en etappes van een spiritueel en sociaal proces.

Islam and Christian-Muslim Relations 2007/2 is niet alleen een voorbeeld van een erg duur theologisch tijdschrift (\$ 630 per jaar), maar is ook tot een stevig formaat uitgegroeid. Niet minder dan twaalf degelijke artikelen over moslim-christenrelaties in Afrika ten zuiden van de Sahara. Dit allemaal onder deskundige leiding van Sigvard von Sicard, Tanzania-deskundige en nu gepensioneerd bij Birmingham University (vroeger: Selly Oak Colleges). Vijf bijdragen zijn van moslims, op zichzelf opmerkelijk en te prijzen. Rabiatu Ammah uit Ghana

voert een vurig pleidooi voor meer samenwerking tussen beide religies, omdat beide die nodig hebben. Zij geeft een inventarisatie van de belangrijkste geschilpunten: veel verleden tijd die nog actueel is. Hajiya Bilkisu Yusuf geeft een casestudie uit Noord-Nigeria, waarbij zij het debat rond de invoering van de *sharia* als symbolisch ziet voor diepere problemen. Muhammad Haron schrijft over Zuid-Afrika, waar moslims een kleine minderheid zijn, met een moeilijke positie tijdens de apartheid. Mohammed Mahmoud over Soedan, dat almaar meer lijkt af te glijden naar een *sharia*-dictatuur met weinig openheid. Hassan Mwakimako bespreekt het hoopgevender Kenia. Hier ook een bijdrage van Anne Kubai over Rwanda (zie bij *Exchange*), maar nu over christenen en moslims.

Missiology 2007/2 begint met Europa als missiegebied en eindigt met het *10/40-window* (van Marokko tot China, 10 tot 40 graden noorderbreedte) waar 97 procent van de niet door het evangelie bereikten wonen. Wilbert Shenk begint met een citaat van de Indonesiër Simatupang, dat 'de eerste vraag is of het Westen bekeerd kan worden'. Over het *10/40-window* schrijft Michael Rymkiewick (vroeger zendeling in Papua, nu hoogleraar in Kentucky) dat het te veel een echo is van de Amerikaanse conservatieve politiek van vader en zoon Bush, en als missionaire retoriek helemaal fout is. Op naar Europa dus? Of andere gebieden? De andere artikelen gaan vooral over methoden: hoe sinds 1985 cultuur een belangrijk element in missionair denken is geworden (Barry Taylor en Eddie Gibbs), hoe goede muziek mensen tot geloof kan brengen (Michelle Baker-Wright) en hoe belangrijk zonder aanzien des persoons gegeven noodhulp is (Bryant Myers). Ietwat tegen die nadruk op cultuur in gaat een studie over een boek van McGavran uit 1955, *The Bridges of God*. Ryen Bolger bepleit met McGavran dat individuele personen niet te veel op hun cultuur mogen worden vastgepind.

Studies in World Christianity 2007/1 is geheel gewijd aan de rol en positie van vrouwen. Zij komen aan bod in bijdragen over de Yoruba van Nigeria, in de orthodoxe kerk van Australië (in de titel staat: altijd tweede, tweederangs en ook nog gesecondeerd, in de zin van gecontroleerd; een erg boos artikel). Er zijn twee bijdragen over India, over noord en zuid. Beide hebben als thema dat niet alleen de kastelozen, maar ook de vrouwen sterk zijn achtergesteld en op de agenda van de actiegroepen voor gerechtigheid moeten komen. Ondanks veel geweld tegen vrouwen in zuidelijk Afrika hebben ze in sommige kerken aldaar wel meer kansen. Maar in totaal zijn er meer klachten en wensen dan mooie resultaten te melden.

In het eerste deel van *Verbum-SVD* 2006/4 worden vier artikelen gepresenteerd over de optie die in 1906 genomen werd op het zestiende algemeen kapittel van de Sociëteit van het Goddelijk Woord (SVD), de optie voor een 'profetische dialoog'. Robert Kisala onderzoekt de betekenis van dit begrip voor de missie vandaag. Het thema wordt verder uitgediept vanuit verschillende perspectieven. Raymundus Sudhiarsa en Adam Was doen dat vanuit het perspectief van Indonesië, waar zowel de transformatieve werking als de relevantie ervan voor de interreligieuze dialoog aan bod komt. Vanuit India belicht Cletus Colaço de betekenis daarvan voor de evangelisatie. Dialoog is ook het kernwoord in de drie bijdragen die gewijd zijn aan het eerste Asian Mission Congress, dat in 2006 in Thailand gehouden werd.

Ook *Verbum-SVD* 2007/1 honoreert het missionair engagement van de SVD. Eugen Rucker kijkt terug op een eeuw missioneringswerk in Japan en stelt er ernstige vragen over; Thomas Malipurathu rapporteert vijfenzeventig jaar aanwezigheid in India en tracht het begrip missionering verder bijbels te funderen. Uit Ghana komt een frisse analyse van de betekenis van de opmerkelijke groei van het neopentecostalisme aldaar. De Indiase aartsbisschop Thomas Memamparampil houdt een enthousiast en gevarieerd pleidooi voor vrede en verzoening.

Spiritus 186, maart 2007, presenteert het eerste van vier dossiers die gewijd zullen worden aan het spanningsveld tussen charisma en institutie dat zich manifesteert in het missionair engagement van de kerk. De betreurde dominee Ype Schaaf was zeker iemand die op een kritische, maar ook erg creatieve manier in dat spanningsveld stond. Zo komt hij ook naar voren in het sympathieke portret dat Jaap van Slageren van hem schetst. De kerkhistoricus Jean Comby signaleert dat de dialectische spanning tussen charisma en institutie de geschiedenis van de kerken voortdurend blijkt te begeleiden. Dit wordt speciaal toegelicht door Jean-Pierre Lémonon en Roselyne Dupont-Roc voor wat betreft de eerste christengemeenten en Paulus van Tarsus. Wat de situatie vandaag betreft, komen de getuigenissen en rapporten vooral uit Afrika.

Nog verkrijgbare losse nummers

- 2006 | 1 Waarheidsaanspraken en
 tolerantie
2006 | 3 Porto Alegre en mondialisering
2006 | 4 Werken met woorden
2007 | 1 Kerk in een minderheidspositie
2007 | 2 Missie in Europa
2007 | 3 Jezus-bewegingen

Thema's van geplande nummers

- 2007 | 4 Religie in China



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

Abonnementsprijzen

met ingang van 1 januari 2007

Nederland € 32,50 per jaar

België € 34,00 per jaar

landen buiten de Benelux € 39,00 per jaar

Losse nummers

€ 8,75 (exclusief verzendkosten)

Het abonnementsjaar loopt van januari tot en met december.

Abonnementen worden stilzwijgend verlengd, tenzij minimaal zes weken voor het einde van de abonnementsperiode een schriftelijke opzegging ontvangen is. Adreswijzigingen graag drie weken vóór de ingangsdatum schriftelijk doorgeven.

JEZUS-BEWEGINGEN

Eigen opgang

Als we ons de kerk voorstellen als een huis met vele deuren, doet het er niet toe welke deur je binnengaat. De sleutel tot iedere deur is de aanvaarding van Jezus als Heer. Hoe men dat verklaart, is een kwestie van vrijheid en creativiteit in overleg met de anderen in het huis.

Herbert Hoefler

Thor en Odin

Er waren Jezus-Germanen die zowel Jezus als Thor als god erkenden. Er waren Jezus-Germanen die Christus aanbaden, maar die daarvoor de termen gebruikten die voor de verering van de machtige Odin gebruikelijk waren.

Geert Noort

Hergebruik

Net als bij de negentiende-eeuwse Sadrach-christenen van Java, Jezus-moslims avant la lettre, zien we bij hedendaagse bewegingen van Jezus-moslims dat bij de contextualisatie van het evangelie allerlei elementen uit de islam worden gebruikt, en bepaalde begrippen uit de islam worden hergebruikt.

Ane Mulder

Pauselijke Jezus-beweging

De missie die de Jezus-beweging van de pausen zichtbaar wilde maken, was om de mens als beeld Gods te herstellen. Waar Jezus dit beeld herstelt, is wanneer Hij zich als lam ter slachtbank laat leiden, alle kwaad op zich neemt en bidt: 'Vader, vergeef hun, want ze weten niet wat ze doen.'

Wiel Eggen