

# Roepings- ervaringen



**Wereld en Zending**

**2001.2**



# Wereld en Zending

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

**redactie**

uit Nederland en België

*kernredactie*

Dr. Frans Damen  
Drs. Jan Dumon  
Drs. Mechteld Jansen  
Dr. Karel Steenbrink, vz  
Ype Schaaf, eindred.

*redactie*

Dr. Dick Akerboom  
Drs. Jan Brock  
Dr. Bert Broeckaert  
Drs. Kathleen Ferrier  
Dr. Gerrie ter Haar  
Drs. Wout van Laar  
Dr. Heleen Murre- van den Berg  
Drs. Rogier van Rossum  
Ds. Truus Schouten  
Dr. Gerard van 't Spijker  
Drs. Verry Patty  
Drs. Johan Temmerman  
Dr. Lieve Troch  
Dr. Jeroen Vis  
Dr. Hans de Wit  
Dr. Rob van der Zwan

**adres redactie**

Ds. Y. Schaaf  
Baantjebolwerk 1  
9101 NH Dokkum  
tel. (0519) 29 8104  
fax (0519) 22 06 82  
Voor toezending artikelen (in twee-  
voud) en boeken ter recensie

*directie*

Wim Pepers  
Theo Stevens  
Nico Vriend

**Wereld en Zending verschijnt  
viermaal per jaar en wordt uitge-  
geven door**

Uitgeverij Kok Kampen  
Nederlandse Missieraad,  
's-Hertogenbosch  
Nederlandse Zendingsraad,  
Amsterdam  
Missio België, Brussel  
Comité van de Missionerende  
Instituten, Brussel  
Verenigde Protestantse Kerk in  
België, Brussel

**administratie**

Voor opgave abonnement en  
bestelling losse nummers:  
Uitgeverij Kok, Postbus 5018, 8260  
GA Kampen; of bel (tussen 9.00u  
en 12.00u) 038-3392578

**abonnementen voor België:**

Missio  
Vorstlaan 199  
1160 Brussel  
P.R. 000-0042110-12

**abonnementsprijs**

f 58,50 /Bfrs.1170 per jaar  
Buiten Benelux f 75  
Studentenabonnement f 48,50/  
Bfrs. 950 per jaar  
Buiten Benelux f 65  
Losse nummers f 18,90/Bfrs. 380  
Losse nummers buiten Europa  
f 21,50 incl. portokosten

**copyright**

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

## ROEPINGSERVARINGEN

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Antoon Vergote	Visioenen en roepingsgeschiedenissen Een psychologische en religieuze afgrenzing	4
Marc Spindler	De antropologische herontdekking van de bekering	14
Rens Filius	Psychologisch onderzoek naar bekering bij zendingskandidaten	22
Joshua Sendawula	God roept Hoe een Afrikaan zending werd in Nederland	32
Gerrie ter Haar	Tot genezing geroepen Een Ghanese dominee in de Bijlmer	35
Mathijs Schoffeleers	De profeet Billy Chisupe en het aids-probleem in Malawi	44
David E. Björk	Bekering tot welke kerk? Het dilemma van een Amerikaanse zending in Frankrijk	50
Beatrijs Hofland	Vrouwen en bekering in een Braziliaanse pinksterkerk	59
Henri Gooren	Apocalyptiek en de groei van pinksterkerken in Latijns-Amerika	64
Peter Versteeg	Het hart van God Geloofservaringen in een Nederlandse charismatische kerk	74
Kees van Velzen	Bekeringsservaringen als gevolg van EO- uitzendingen	83
	In Memoriam	88
	Kortweg	94
	Boekbesprekingen	99

## ROEPINGSERVARINGEN

---

Persoonlijke ervaring van spiritualiteit is bij de naar zingeving van het bestaan zoekende moderne mens 'in', terwijl in de groeiende kerken elders op de wereld persoonlijke bekeringservaringen en visioenen belangrijk zijn als het gaat om de missionaire bewogenheid. Daarover nadenken impliceert ten eerste een psychologische en religieuze afgrenzing van visioenen en roepinggeschiedenissen gegeven door de Belgische godsdienstpsycholoog Antoon Vergote.

Vervolgens filosofeert Marc Spindler over het merkwaardige gegeven dat, terwijl voor een aantal missiologen de bekering in onze dagen een problematische zaak is, de sociologen en cultureel antropologen de bekering (her)ontdekt hebben.

Rens Filius vertelt als psycholoog wat er tevoorschijn komt wanneer men de bekeringservaringen van zendingskandidaten gaat onderzoeken.

Voor de Oegandees Joshua Sendawula lag het eenvoudig: God riep hem als Afrikaan om zich in te zetten voor de bekering van Europa. Een Ghanese dominee uit Amsterdam vult dat in

een gesprek met Gerrie ter Haar aan door te vertellen hoe hij genezen werd van een ernstige kwaal om zijn roeping in een ver land te kunnen vervullen. En hoe genezing dus nog een rol speelt in zijn getuigenis.

De profeet Billy Chisupe heeft – alweer uit roeping – een zeer eigen benadering van het aids-probleem in Malawi, die mensen niet fysiek beter maakt maar wel reinigend en heelmakend werkt, volgens Mathijs Schoffeleers.

De Amerikaan David Björk kwam naar Europa omdat hij geroepen werd om de Fransen te bekeren. Zijn eerste volgelingen wilden echter terug naar hun eigen katholieke kerk. En Björk kon niet anders dan aarzelend meegaan.

Beatrijs Hofland ontdekte in een pinkstergemeente in Brazilië hoe bekering voor vrouwen een nieuw 'empowerment' met zich meebracht. Terwijl Henri Gooren in Guatemala City erachter kwam hoe verschillende opvattingen omtrent het duizendjarig rijk consequenties hebben voor de houding van pinkstergelovigen tegenover het bestaan hier en nu.

Peter Versteeg bestudeerde charismatische groepen, die beïnvloed zijn door de Amerikaanse Vineyard Beweging in Nederland. Het bleek te gaan om een poging om conservatieve theologie en modern leven te verbinden op een sterk individualistische wijze.

Tenslotte bericht Kees van Velzen over bekeringservaringen als consequenties van uitzendingen van de Evangelische Omroep.

Vier in de missionaire wereld bekende figuren zijn de laatste maanden overleden. Ze worden herdacht.

Kortweg geeft onder andere interessante informatie over een bijzondere nieuwe bijbelvertaling in 'français fondamental'.

Een gevarieerde serie boekbesprekingen besluit dit nummer.

De themaredactie bestond dit keer uit: Gerrie ter Haar, Paul Moyaert, Sander Griffioen, Rogier van Rossum en Gerard van 't Spijker.

Ype Schaaf, eindredacteur

Op de redactievergadering van *Wereld en Zending* van begin maart 2001 is besloten dat Rogier van Rossum per 1 oktober Karel Steenbrink opvolgt als voorzitter van de redactie. Verder wordt door redactie en directie van W en Z aan de NZR gevraagd om ook per 1 oktober dr. Gerard van 't Spijker te benoemen tot eindredacteur, omdat Ype Schaaf dan na negen jaar hoopt terug te treden.

## Experiences of being called

*In our days in which modern man is looking for the sense of his or her life, personal experience of spirituality is 'in', while especially in the South personal experiences of conversion and of visions are important as motives for mission. This is the theme of *Wereld en Zending* 2001, 2.*

*Antoon Vergote first analyses vision as a psychologist of religion. The dream is a normal human phenomenon and visions are related to dreams. On the other hand visionary experiences are a merciful gift of God, as is real prayer, real conversion en real commitment to the Kingdom of God.*

*Marc Spindler comes with a remarkable discovery: for quite a few missiologists conversion is a problem, while cultural anthropologists and sociologists have rediscovered the importance of conversion.*

*Rens Filius claims that psychological analysis of the experience of conversion of candidates for mission can help to prevent mistakes of the future missionary and of the mission agency.*

*For the Ugandan pastor Joshua Sendawula in Amsterdam it is simple: as God has called his prophets in the bible to go to different places so he has been called to go to Europe. Gerrie ter Haar adds to this the case of Daniel Himmans Arday and his calling to create a church in Amsterdam, healing being the central element.*

*Mathijs Schoffeleers has studied Billy Chisupe in Malawi who was called to make a medicine for aids, which did not work physically, but whose psychological effect was thoroughly healing.*

*The American missionary David Björk, who came to Europe to convert the French, was quite astonished, that his first converts did not want to go to his protestant evangelical church, but to the catholic church of their fathers.*

*Beatrijs Hofland discovered in a Pentecostal church in Brazil the empowerment women experience when they are converted, and Henri Gooren's research in a Pentecostal community in Guatemala City taught him that the attitude towards life here and now is quite different for pre-milleniarists than for post-milleniarists.*

*Peter Versteeg states that in the charismatic Vineyard Movement conservative theology is related to a modern approach of life in a very individualistic way.*

*Finally Kees van Velzen reports that the conversion of listeners or watchers as a consequence of programmes on radio or television of the EO is quite often one step in a longer process.*

*Three famous Dutch and one German missiologists died recently. Arie de Kuiper, Jo Verkuyil, Dirk Bakker and Karl Müller are commemorated in gratitude.*

*In the short news of 'Kortweg' the story of the new bible translation in basic French of 3500 words is interesting.*

*A variety of book reviews is finally given.*

*The issue was compiled by Gerrie ter Haar, Paul Moyaert, Sander Griffioen, Rogier van Rossum an Gerard van 't Spijker.*

*Ype Schaaf, editor*

# Visioenen en roepinggeschiedenissen

## Een psychologische en religieuze afgrenzing

---

*In de lijn van Freud is voor Antoon Vergote de droom een normaal menselijk verschijnsel en visioenen zijn psychologisch verwant aan dromen, waarbij dus psychologisch, laat staan psychiatrisch, niets abnormaals aan de orde is.*

*Visioenen zijn anderzijds een genadevolle gave van God, net als de actieve aanwezigheid van Gods Geest in elk waarachtig gebed, in elke geloofservaring, in elke bekering en in elk engagement voor het rijk Gods.*

Het geloof betreft het onzichtbare. Indien men echter het aantal getuigenissen moet geloven die in de christelijke geschiedenis voorkomen, zou God na Jezus Christus dikwijls op een buitengewone, bovennatuurlijke manier, in principe onzichtbare werkelijkheden te zien hebben gegeven. Voor de ongelovigen is dit natuurlijk zonder meer onmogelijk. Zelfs indien deze zich religieus noemen zonder gelovig te zijn en aan de naam God de vage betekenis toekennen van een goddelijk onbekende, iets onpersoonlijks, is het voor hen uitgesloten dat dit goddelijke ingrijpt in de wereld en de menselijke geschiedenis. In hun ogen zijn de visioenen en de verschijningen niets meer dan de beeldrijke uitdrukkingen van een zeker religieus ervaren, uitdrukkingen die dan te vergelijken vallen met de fictieve legendes van de verschijningen van de godin Athena of van de god Zeus. De gelovige daarentegen gelooft in een persoonlijke God die door zijn persoonlijke initiatieven in de geschiedenis van de mensheid is binnengetreden en er actief in aanwezig blijft. Bijgevolg is het voor de gelovige niet verwonderlijk dat God zich af en toe door bemiddeling van zijn afgevaardigden – engelen, heiligen, Maagd Maria – aan een uitverkorene op een buitengewone, buitennatuurlijke manier openbaart in een visioen of een verschijning.

Vroeger twijfelden de gelovigen hier volstrekt niet aan. Vandaag wordt die overtui-

ging niet meer eensgezind gedeeld. Menig hedendaagse gelovige stelt zich vragen. En die vrijheid heeft hij. Het theologisch argument heeft het inderdaad alleen maar over de *mogelijkheid* dat God na Jezus Christus op die buitennatuurlijke wijze in de menselijke geschiedenis ingrijpt. Sinds de menswetenschappen beweren dat er menselijke factoren meespelen in die zogenaamde buitennatuurlijke fenomenen, is men voorzichtiger geworden. Waar sprake is van de mogelijkheid wordt niet meer zo gemakkelijk overgegaan tot het beweren van de daadwerkelijkheid ervan.

## **Fenomenologie en historisch overzicht**

Bij visioenen en verschijningen gaat het natuurlijk om waarnemingservaringen waarover zieners getuigen. Hun objectiviteit zou helemaal geen problemen opleveren als de andere mensen de echtheid van die ervaringen zouden kunnen onderzoeken door dezelfde ervaringen op te doen. Het is bijgevolg van belang die waarnemingservaringen goed te omschrijven door ze te vergelijken met de gewone waarnemingen. Het woord 'visioen' zelf wijst erop dat het hoofdzakelijk gaat om het waarnemen van beelden. Niettemin hoort de ziener heel dikwijls ook woorden die tot hem gericht zijn. De ziener herkent wat hij waarneemt als 'visioen' om drie redenen. Eerst en vooral is hij er zich van bewust dat het waargenomene niet tot de gewone wereld behoort, maar een bovennatuurlijke werkelijkheid vertoont of een menselijk wezen dat een bovennatuurlijke eigenschap heeft of een dergelijke functie bekleedt. Ten tweede is de ziener er zich van bewust zich niet actief in te beelden wat hij waarneemt maar het te ontvangen als gegeven aan zijn waarneming. Ten derde weet hij onmiddellijk dat zijn manier van waarnemen niet beantwoordt aan de gebruikelijke waarneming: hij kan het waargenomene niet onderzoeken door er opeenvolgende profielen van te nemen; hij kan er niet omheen gaan; hij kan het niet aanraken. Wat gezien wordt, zet niet aan tot het verifiëren door kritische observatie, wat wel het geval is voor wat waargenomen wordt in de gewone wereld. Bij hen die het over 'verschijningen' hebben, stellen wij dezelfde karakteristieke eigenschappen vast. Hun waarnemingen zouden ze anders niet met dat woord aanduiden en ze zouden ook geen 'zieners' genoemd worden. Wat bij hen echter bijzonder is, is het subjectieve bewustzijn dat het bovennatuurlijke gegeven zich duidelijk zichtbaar toont in de uitwendige ruimtelijkheid. Niettemin kan wat verschijnt ook niet geplaatst worden in een geheel van werkelijkheden die onderzoek en verificatie zouden toelaten. Bernadette van Lourdes zei wel: 'Ik heb haar met mijn ogen gezien.' Ze was er zich echter van bewust een verschijning te zien, niet alleen omdat er in haar geheugen een voorstelling van de Maagd geprent was, maar ook omdat ze er zich rekenschap van gaf dat ze niet nader kon onderzoeken wat ze zag door dichterbij te komen of het vanuit een andere hoek te bekijken.

Het bijzondere karakter van die waarnemingswijzen doet natuurlijk de vraag rijzen naar de objectiviteit ervan. Die vraag wordt in het christendom nog versterkt door de wederzijdse samenhang tussen de soorten visioenen en hun historische context.



1. In de eerste eeuwen van het christendom berichten de woestijnvaders over veel voorkomende bekoringsvisioenen die ze aan de duivel toeschrijven. Hoewel deze visioenen een literair thema geworden zijn, is het gewettigd te denken dat sommigen ze werkelijk ervaren hebben. Bij het lezen van de beschrijving die Ignatius van Loyola eeuwen later van dergelijke bekoringsvisioenen geeft, wordt moeiteloos het subjectieve karakter van dat soort visioenen aanvaard. Wij zijn ervan overtuigd dat de evangelische teksten over de bekeringen van Jezus als paradigma gediend hebben om de bekoringsvisioenen als duivels te interpreteren. Er bestaat geen twijfel over dat de evangeliën alleen maar visioenervaringen vertellen; bovendien gaat het waarschijnlijk alleen maar om een literair procédé, bedoeld om de onheilsmachten te illustreren die Jezus moet trotseren.

2. In de Middeleeuwen en tot de dertiende eeuw is er vooral sprake van visioenen die in contrastrijke taferelen de uitersten in beeld brengen: de hel, eventueel het vagevuur en de hemel. Deze apocalyptisch aandoende visioenen dringen zich met geweld op aan de zieners, nog meer aan mannen dan aan vrouwen. Ze sporen tot bekering aan. Laten we ze daarom 'bekeringsvisioenen' noemen. De verhalen van deze visioenen zijn trouwens eigen aan de volkeren waarop missionarissen in die tijd hun bekeringswerk richtten: de Frankische streken en het Angelsaksische en Ierse gebied. Alles wijst erop dat door die hemelse en dramatische waarschuwingen aan heidenen aan te halen, de missionarissen een overtuigende kracht aan hun prediking toevoegden. Het is bijgevolg onmogelijk om in die teksten het echt ervaren visioen te scheiden van de apologetische strategie.

3. De visioenen die aan de uitverkorene een bijzondere opdracht toekennen, zijn uitzonderlijk. Jeanne d'Arc is hiervan het beroemdste en meest raadselachtige voorbeeld. Het enige soort visioen met bijzondere zending dat door heel de geschiedenis heen en nog tot op heden in de kerken in de niet-westerse wereld wel voorkomt, is datgene waarin een heilige de wens uitdrukt een kerk of een kapel te zijner ere te zien oprichten; soms wijst deze de juiste plaats aan of toont zelfs de maquette van zijn heiligdom.

4. Vanaf de twaalfde eeuw bloeien de mystieke visioenen, in het bijzonder in Noord- en Zuid-Duitsland en in Italië. Ze komen bij voorkeur bij vrouwen voor. De ongewenst binnendringende charme van de bekoringsvisioenen sloeg mensen uit het lood, de apocalyptische bekeringsvisioenen dwongen tot een beslissing uit vrees en schrik. In de mystieke visioenen treden de bovennatuurlijke personen echter liefdevol met de gelovigen in contact. Als bekoorlijke gaven zijn ze één en al verrukking en brengen ze in vervoering. Als antwoord op de meest intense verlangens verrassen ze nochtans, maar zonder te verontrusten. Hun overeenkomst met de verbeeldingsdrang van het geloof wekt niettemin een kritische gesteldheid op en de zieners bevragen ze volgens strenge criteria teneinde de visioenen door God gegeven te onderscheiden van die welke de duivelse bedrieger voorspiegelt.

In elk geval bevordert het cultureel klimaat het mystieke karakter van de visioenen. Ze komen precies voor in de periode waarin de cultus en de poëzie van de liefde – ‘die uitvinding van de 12de eeuw,’ aldus H.I. Marrou – hoogtij vieren. De volkeren waar die cultus opbloeit zijn wel tot het christendom bekeerd, maar er bestaat een reële discordantie tussen het geloof dat openlijk beleden wordt en de uitbundige, onstuimige beschaving, in het bijzonder de hoofse liefde. De mystiek van de religieuze liefde vormt dan één van die merkwaardige spiritualiteiten die dat inwendige schisma overwint. Het is niet verwonderlijk dat deze mystiek aanhangers krijgt en het ontluiken van dat soort visioenen bevordert: de mystieke literatuur doet ernaar verlangen en wijst de weg. Als vruchten van de begeerte dienen dergelijke visioenen echter grondig gezuiverd te worden.

5. In een bijzonder soort mystieke visioenen worden gebeurtenissen uit het levens- en lijdensverhaal van Christus of van de Maagd gezien, waaraan men dan zeer gevoelsmatig deelneemt en aldus meewerkt aan het verlossingswerk van Christus. Dergelijke visioenen zijn vrucht van de spiritualiteit die de gelovige in deze zin oriënteert. Bij dergelijke visioenen kan stigmatisatie optreden. Soms ontvangt de ziener ook ‘inlichtingen’, eigenlijk onbeduidend, die niet voorkomen in de evangeliën of de christelijke traditie.

6. Wanneer visioenen van het soort dat we zojuist besproken hebben, ook in recente tijden nog voorkomen, wekken ze niet meer zoveel belangstelling als vroeger en geven ze zelden aanleiding tot een gepubliceerd verslag. Maar een nieuw type zieners heeft de publieke belangstelling weten te wekken: de bevoorrechten aan wie de Maagd Maria verschijnt. Na de periode van de uitzonderlijke verschijningen – Lourdes, Fatima, Beauraing, Banneux – hebben dergelijke manifestaties zich vreemd genoeg vermenigvuldigd: méér dan vijftig sinds de Tweede Wereldoorlog, zonder natuurlijk de verdachte gevallen mee te tellen. Alleen al in de loop van de laatste dertig jaar zijn er verschijningen van de Maagd geweest in Venezuela, Nicaragua, Mexico, Argentinië, Rwanda, Egypte, Syrië, Joegoslavië, Spanje, Italië, Japan, Zuid-Korea, Libanon, Rusland. Een hele reeks dus! In Europa en zelfs in Noord-Amerika kennen de verschijningen van Medjugorje in het huidige Bosnië-Herzegovina de grootste weerklank, en dit vanwege hun vreemd karakter: volgens de zieners verschijnt de Maagd sinds 24 juni 1981, dag na dag, met uitzondering van een onderbreking van vijf dagen.

Tijdens haar verschijningen deelt de Maagd gewoonlijk eenzelfde type boodschap mee: ze roept op tot bekering en gebed, spreekt woorden uit die de hoop sterken en waarschuwt de wereld op een voorwaardelijk dreigende toon. Soms vertrouwt ze geheimen toe. Tien te Medjugorje!

In het historische overzicht van de visioenen valt één frappante eigenschap op: wat hun voorstelling en inhoud betreft, zijn ze nauw verwant met de culturele en religieuze context. Visionaire ervaringen die diep in het milieu geworteld waren, konden

dan ook een traditie tot stand brengen, zozeer zelfs dat het dikwijls onmogelijk geworden is om, wat het verleden betreft, een onderscheid te maken tussen literaire procédés en beleefde ervaringen. De verschijningen dragen ook het stempel van milieu en traditie. De Maagd neemt de gestalte aan van een vrouw uit de streek, of ze is een reproductie van het model van Lourdes. Maar ze is steeds een jonge, liefdevolle, moederlijke vrouw, zoals de iconografie haar sinds eeuwen heeft voorgesteld. Men zou kunnen stellen dat God zich in de visioenen aan de mentaliteit van de ziener aanpast; maar ook dat de ziener zelf zich in het bijzonder één element van zijn geloof eigen maakt en het inwendig de vorm geeft die aangepast is aan zijn voorstellingen en zijn affectiviteit.

### **Van religieuze interpretatie naar 'psychiatrisering'**

Zowel in de heidense als in de christelijke oudheid was het geloof in de bovennatuurlijke oorsprong van de visioenen algemeen aanvaard. Met uitzondering van Hippocrates en zijn volgelingen, werd zelfs verondersteld dat dromen door bovennatuurlijke krachten geïnspireerd waren. Dat is begrijpelijk. Zoals bij visioenen, is het bewustzijn in de droom getuige van tekens.

Het is begrijpelijk dat de psychiatrie achterdocht koestert tegenover de anormale, extranormale fenomenen die visioenen en verschijningen toch zijn. De verleiding was groot om het anormale, buitennatuurlijke gelijk te stellen met het abnormale in psychiatrische zin. Heel wat onderzoeken hebben echter aangetoond dat vreemde fenomenen in godsdiensten niets met waanzin te maken hebben, zoals bijvoorbeeld extatische dansen van bezetenheid of visioenen in niet-christelijke godsdiensten. Maar het feit dat die buitennatuurlijke fenomenen evenzeer voorkomen in het sjamanisme, het boeddhisme, en op een heel eigen wijze bij Mohammed, garandeert niet noodzakelijk het geloof dat in christelijk milieu gehecht wordt aan de bovennatuurlijke werkelijkheid van de zogenaamde christelijke visioenen.

De vraag die dus eerst aan bod dient te komen, nog vóór de theologische reflectie, is de weliswaar beperkte vraag naar de objectiviteit van die fenomenen. Objectiviteit definieer ik als volgt: een visioen of een verschijning zou objectief zijn indien God, de Maagd of de heilige optreden via buitengewone initiatieven om zichzelf te manifesteren en om een bijzondere openbaring mee te delen aan een man of vrouw die dat visioen *passief* ontvangt, dat wil zeggen niet zelf voortbrengt buiten zijn of haar weten om. In verband met de verschijningen zou dit betekenen dat Christus, de Maagd of de heilige werkelijk een materiële gedaante aanneemt in de ruimtelijkheid.

### **Psychologische belichting**

In welke mate kan de psychologie het geloof van de zieners in de objectiviteit van hun visioenen of verschijningen uitleggen met behulp van hun subjectiviteit?

De gestelde vraag kan het best ingeleid worden met eenvoudige vaststellingen. Een rouwende persoon is affectief en in gedachten met de overleden persoon ' bezig'. Ik

gebruik het woord ' bezig ' in de sterke zin van het woord. De overledene legt beslag op het bewustzijn van de rouwende persoon. Welnu, in zo'n toestand is het mogelijk dat, terwijl de rouwende persoon zich verstrooid bezighoudt met zijn zaken of aan het lezen is, hij plots het levendige gevoel krijgt de lichamelijke aanwezigheid van de ander te voelen, deze te zien of zelfs te horen. In deze subjectieve waarneming kan men een vorm van lichte, vluchtige hallucinatie aanwijzen, die natuurlijk niet pathologisch is. Een ander voorbeeld: een vrouw die gedurende jaren het christelijke geloof waarin ze opgevoed werd agressief bestreden heeft, maar die sinds enige tijd sterk bezig is met de Godsvraag, heeft plots het allesoverheersende gevoel dat God aanwezig is, bij haar in de kamer waar ze zich bevindt. Tezelfdertijd ziet ze twee nauwelijks waarneembare figuren; in één ervan herkent ze duidelijk haar sinds vele jaren overleden grootmoeder waar ze sterk aan gehecht was; ze onderscheidt niet duidelijk de andere figuur, maar *ze weet* inwendig dat het Jezus Christus is.

Klaarblijkelijk is er een overeenkomst tussen dergelijke fenomenen en bepaalde droomervaringen die zo intens zijn, dat men zich 's ochtends verwonderd afvraagt of men gedroomd heeft dan wel of men iets reëls beleefd heeft. Natuurlijk zijn zieners niet aan het slapen. Dit neemt niet weg dat wij met de droomervaring voor eenzelfde soort psychologisch verschijnsel staan, een wonderlijk verschijnsel voor wie er bij stilstaat. Het psychisme schept visioenen, taferelen zoals ze in het theater te zien zijn. Eenmaal wakker, weet men dat men niet actief explorerend gekeken heeft, daar er geen reëel voorwerp waar te nemen was. Men weet eveneens dat men zich het droomtafereel niet actief heeft ingebeeld. De indruk van objectiviteit die men in een droom ervaart wordt dus voortgebracht door de subjectieve werkzaamheid van het psychisme.

Freud heeft de droom geïnterpreteerd als een hallucinatorische ervaring van een gezond en normaal psychisme. Naderhand heeft de droom voor Freud als paradigma gediend om aanverwante fenomenen te interpreteren: de pathologische hallucinaties en de visioenen bij personen die blijkbaar geen pathologische gevallen waren. Het kan nuttig zijn de drie elementen waaruit die droomtheorie bestaat in herinnering te brengen: De droom geeft uitdrukking aan sterk gevoelsgeladen ideeën, die diep in het geheugen gegrift staan en er zelfs onbewust actief aanwezig blijven. Het gaat om ideeën van verlangen en angst.

In de droom worden die ideeën waarneembaar en ze nemen bij voorkeur de vorm van beelden aan. Hiertoe nemen die ideeën de vorm aan van bepaalde waarnemingen die overdag plaatsvonden, waaraan de persoon misschien weinig aandacht geschonken had, en die bewaard bleven in het recent geheugen. Het psychisme kiest dan die waarnemingen die overeenkomsten vertonen met de onbewuste ideeën. Het beeldend aspect van de overeenkomst kan van verschillende aard zijn, maar de waarneming in wakkere toestand gedaan, moet natuurlijk in staat zijn de affectieve lading van de onbewuste ideeën te dragen. De figuur van een machtige reus bijvoorbeeld kan in een droom het geïdealiseerde beeld van de vader, zoals gegrift in het dieper liggend geheugen, goed voorstellen. In een droom is men dus net als in het

theater, toeschouwer van taferelen waarin moeder of vader, al of niet seksuele begeerten, jaloezie, een affectieve kwetsuur in beeld worden gebracht. Die ideeën, verbonden met 'vergeten' ervaringen, nemen in de droom een aanschouwelijke vorm aan. De droombeelden echter zijn over het algemeen niet herkenbaar voor wie ze zich achteraf herinnert. De gehoorde woorden, eventueel uitgesproken door de dromer zelf die aanwezig is op de droomset, dienen op dezelfde manier als de beelden geïnterpreteerd te worden.

Het in beeld brengen van inwendige ideeën heeft de bevrediging van de verlangens die ze vertolken tot hoofddoel. Door uitdrukking te vinden in de waarneembare figuren ontleend aan herinneringen van overdag, kunnen verlangens zich op een imaginaire manier verwezenlijken, zoals dit trouwens ook gebeurt tijdens het dromen. Het in beeld brengen geeft aan de begeerte-ideeën een werkelijkheidskarakter, met andere woorden het gevoel van daadwerkelijk beleefde realiteit.

Het droommodel belicht volgens mij op een wezenlijke manier de psychologische realiteit van de visioenen. Minimaal dient erkend te worden dat dezelfde processen werkzaam zijn.

1. De hemelse visioenen beantwoorden aan hevige gevoelsgeladen motivaties: het verlangen de geheimzinnige, ver verwijderde, bovennatuurlijke persoon die zich aan de gewone waarneming onttrekt, te zien; het verlangen in zijn geloof bevestigd te worden; het verlangen begunstigd te worden door deze buitengewone uitverkiezing; het verlangen een bijzonder bericht te ontvangen, ingewijd te worden in een geheim. In de bekoringvisioenen dringen heel menselijke en verdrongen verlangens zich aan de persoon op, die ingaan tegen de beslissing zich te bekeren of ascetisch te leven. De dreigende maar conditionele waarschuwingen verwijzen naar de angst van het eschatologisch vooruitzicht bij hen die het serieus nemen. Natuurlijk zou het verrassingskarakter van de visioenen de indruk kunnen wekken dat die motivaties maar de terugslag zijn in het gevoelsleven van de gegeven visioenen. Wat existentieel belangrijk is, vormt steeds het voorwerp van verschillende verlangens. De historiek van de visioenen doet hun bepaaldheid door de religieuze aanleg goed uitkomen.

2. De visioenen ontlene hun zichtbare en hoorbare vorm aan modellen die tot de herinneringen van de persoon behoren.

3. Door vorm aan te nemen in visuele en auditieve voorstellingen die affectief geladen zijn, met andere woorden door in beeld gebracht te worden dankzij de intense betrokkenheid, nemen de ideeën het karakter aan van een geleefde en daadwerkelijk aanwezige realiteit.

In tegenstelling tot de meeste dromen, vereisen de visioenen geen interpretatie. Wat te zien is en bijna altijd wat te horen is, is niet verdrongen noch gecamoufleerd, maar is wel wat de zieners kennen, al was het maar in de schuilhoeken van het voorbewuste. De inhoud van de visioenen is niet eigen aan de persoon, maar behoort toe aan de religieuze gemeenschap. Geen enkel visioen van de christelijke traditie draagt iets bij tot het beter vatten van het bovennatuurlijke mysterie.

Wij beschikken dus over voldoende redenen om te stellen dat visioenen voorkomen bij eidetisch begaafde en affectief gemotiveerde mensen. Op bepaalde ogenblikken worden zij zeer sterk gegrepen door de werkelijkheid van bepaalde bovennatuurlijke gegevens; het onzichtbare doet zich bij hen gelden met zo'n densiteit van daadwerkelijke aanwezigheid, dat ze het aanschouwen en horen. Natuurlijk kan deze interpretatie niet absoluut bewezen worden, want daarvoor zou men experimenteel een visioen moeten kunnen reconstrueren. Bij bepaalde psychologische proeven slaagt men erin sommige personen zover te brengen: ze beelden zich taferelen in met zo'n levendigheid dat ze die zien; ze horen de geluiden of woorden alsof die taferelen 'gegeven' visioenen zijn. Maar ze zijn er zich dan wel van bewust dat ze 'vooraf' een beeldingsarbeid verricht hebben. Bij de visioenen kon die arbeid alleen maar spontaan en voorbewust zijn, verricht onder invloed van een allesoverheersende gedachte en gevoel, zoals dit het geval is bij de reeds vermelde, vluchtige hallucinaties. De argumenten voor onze interpretatie zijn misschien niet dwingend, maar het bewijs voor een bovennatuurlijke oorzakelijkheid kan evenmin geleverd worden. De wetenschap kan trouwens nooit iets volledig uitleggen; net zomin als ze de liefde, de artistieke creatie, de vreugde het leven te schenken, de Big Bang afdoend kan verklaren, kan ze de religieuze visioenen verklaren. Maar het is nooit redelijk een bovennatuurlijke oorzakelijkheid in te roepen als de wetenschappelijke redenen voldoende het spel van de natuurlijke wetten aan het licht brengen.

Mijn argumentatie heeft geen onderscheid gemaakt tussen de visioenen en de verschijningen. Vergeten wij echter niet dat dit onderscheid ons enkel gegeven is in de woorden van de zieners die het subjectief bewustzijn hebben lichamelijke vormen in de ruimtelijkheid te zien. De vroegere zieners bekommerden zich trouwens niet om het verschil tussen visioen en verschijning. En de onderzoeken die te Medjugorje op de zieners werden uitgevoerd, laten ons besluiten dat de verschijningen in feite innerlijke visioenen van het psychisme zijn. Het scherm dat voor hun ogen wordt geplaatst, doet hun visioen van de verschijning niet verdwijnen en ze horen de Maagd spreken zonder dat de gehoororganen gebruikt worden. Deze technisch vastgestelde feiten zijn veelzeggender dan de convergentie van de blikken en de gelijktijdigheid van de oogbewegingen waaraan sommigen zoveel waarde hechten. Drie factoren zijn nodig voor de indruk van werkelijke verschijning: de intense geladenheid van de voorstelling, de afwezigheid van kritisch bewustzijn en de overtuiging dat Maria kan verschijnen. De mening die in het milieu geldt, namelijk dat de verschijning mogelijk is vermits ze reeds plaatsvond, verklaart wellicht gedeeltelijk de spectaculaire toename van verschijningen van de Maagd sinds de laatste oorlog. Aldus verandert wat vroeger als visioen beleefd werd, in de waarneming van een verschijning. In bepaalde periodes gold een even realistische taal voor de verschijningen van de duivel. Ignatius van Loyola zag ook het slangachtig en verleidelijk ding als een werkelijk waarneembare figuur.

De sociale en religieuze context bevordert ongetwijfeld het psychologisch proces van de visioenen. Het historisch overzicht getuigt hiervan. De verschijningen van de

Maagd passen dikwijls in het kader van de strijd van de katholieke gemeenschap tegen antiklerikale vijandigheid of religieuze vervolging. De visioenen dienen dus ook in de collectieve psychologie geplaatst te worden. Ze nemen gemakkelijk de betekenis van apologetische bewijsvoering aan, zoals destijds ook de uitdrijvingen van 'bezetenen'.

## **Bovennatuurlijk karakter en goddelijk ingrijpen**

De visioenen zijn reeds bovennatuurlijk wanneer hun inhoud – beelden en woorden – een geloofsaspect vertoont dat de christelijke gemeenschap als authentiek kan herkennen. In dat geval bestaan de visioenen, gedragen als ze zijn door het geloof van de zieners, niet alleen door louter wereldlijke affectiviteit en verbeelding. Ze kunnen beschouwd worden als een modaliteit van de geloofservaring.

Tevens zijn ze bovennatuurlijk voorzover het geloof het ontstaan ervan motiveert. Het geloof verlangt inderdaad naar een groter éénworden met de goddelijke realiteit. In die zin lopen de visioenen affectief en in verbeelding vooruit op de 'gelukzalige Godsanschouwing' door de uitverkorenen, wat onmogelijk is voor de gewone aardse mens. Het geloof stimuleert dat anticiperend verlangen. Het getuigenis van andere gelovige zieners draagt er ook toe bij dat psychologische processen op gang worden gebracht en geeft aan de visioenen het subjectief bewustzijn echt te zien en echt te horen. De mystici benadrukken niettemin de onvolmaaktheid van een geloof dat zich vastklampt aan visioenen. Het geloof dat tot vervulling komt in een waarachtige geloofservaring reikt verder dan de verbeelding en het affectief genot van de visioenen, om de eenwording met God te beleven in de hoop op voltooiing, getekend door de aanvaarding van de menselijke conditie. Voor het geloof zijn de visioenen meer in het bijzonder bovennatuurlijk wegens het goddelijk ingrijpen dat ze doet ontstaan. Ze ook toekennen aan een goddelijke oorzakelijkheid is dus juist, op voorwaarde niet te miskennen dat goddelijke en menselijke oorzakelijkheid samengaan. Het is mijn overtuiging dat de goddelijke interventie zich in de menselijke, psychologische en sociale realiteit, zoals we die geanalyseerd hebben, integreert. Visioenen zijn door en door menselijke feiten opgewekt door Gods Geest, zodat het goddelijk ingrijpen niet met de vinger aangewezen kan worden. Mijn interpretatie ontkent de goddelijke interventie niet, maar wel de empirische werkelijkheid ervan. De visioenen zijn een genadevolle gave van God, net zoals de actieve aanwezigheid van Gods Geest in elk waarachtig gebed, in elke geloofservaring, in elke bekering, in elk engagement voor het rijk Gods; het genadevol ingrijpen van God is dus niet speciaal of buitengewoon bij de visioenen. Wel grijpt Gods Geest dan op een particuliere wijze in, voorzover Hij zich aanpast aan de particuliere neigingen en psychologische processen van de zieners. Maar zelfs in die zin is het optreden van de Geest in het geloofsleven steeds particulier. Om het met de woorden van Paulus te zeggen: ik noem de visioenen charismata; maar zij zijn het in niets méér dan de andere charismata die tot stand komen door menselijke eigenschappen en onder bezieling van de Geest. Niets rechtvaardigt mijns inziens de bewering dat het goddelijk ingrijpen in de visioenen buiten-gewoon of buiten-natuurlijk zou zijn.

*Antoon Vergote analyses vision first of all as a psychologist of religion. The dream is a normal human phenomenon and visions are related to dreams. On the other hand visionary experiences are merciful gifts of God, as is real prayer, real conversion and real commitment to the Kingdom of God.*

**Antoon Vergote** is professor-emeritus van de faculteit Psychologie van de K.U.Leuven in België.

Dit is een sterk ingekorte versie, in overleg met de schrijver gemaakt door dr. G. van 't Spijker, van het artikel 'Visioenen en Verschijningen. Psychologische Benadering', verschenen in *Collationes* 22 (maart 1992) pp. 17-39.

Dit artikel verscheen oorspronkelijk als 'Visions et apparitions. Approche psychologique'. *Revue théologique de Louvain* 22 (1991), pp. 202-225.]

**Literatuur:**

Antoon Vergote, *Religie, geloof en ongelof. Psychologische Studie*. Antwerpen-Amsterdam 1980.

Antoon Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie*. Kapellen: De Nederlandse Boekhandel 1987. In het bijzonder hoofdstuk 8: Visioenen en stemmen, pp 267-316.



## De antropologische herontdekking van de bekering

---

*De oud-hoogleraar missiologie in Leiden Marc Spindler ontdekte met enige verbazing dat het thema bekering voor allerlei missiologen in onze dagen problematisch is geworden, terwijl de sociologen en cultureel antropologen het opnieuw ontdekken.*

De culturele antropologie heeft geen last van de historische belasting van het bekeringsbegrip. Terwijl missiologen het bekeringsbegrip als een gloeiende kool hantieren in permanente vrees zich te branden, gaan cultureel antropologen vrolijk de werkelijkheid waarnemen, analyseren en interpreteren.

Het zou te ver voeren om de wisselende oordelen van cultureel antropologen over missie en zending te inventariseren. Wat opvalt is de overgang van overwegend negatieve naar overwegend positieve benaderingen. Cultureel antropologen hadden de gewoonte om met argusogen de handel en wandel van missie en zending gade te slaan, omdat zij bang waren dat hun onderzoeksobjecten, te weten de niet-westerse culturen, verstoord of zelfs vernietigd zouden kunnen worden, en omdat zij geloofden in de onbeweeglijkheid van deze zogenaamde geschiedloze culturen. Nu de culturele identiteiten vaak juist door missie en zending in bescherming worden genomen – ik verwijs en passant naar het programma van Frans Wijsen c.s. *Abide by the Otherness of Africa and the Africans*<sup>1</sup> – en omdat de sociale wetenschappen het historisch karakter van alle culturen als zodanig erkennen, hebben de meeste cultureel antropologen zich neergelegd bij de geconstateerde afwisseling van continuïteit en discontinuïteit in de culturen die zij bestuderen. Bovendien heeft de voortgang van de culturele antropologie als het ware alle klassieke onderzoeksvelden leeg gevist, zodat het ontstaan van nieuwe mogelijkheden van onderzoek door kerstening, c.q. bekering, van nieuwe bevolkingsgroepen alleen maar toegejuicht kan worden. Nieuwe vissoorten kunnen dus in de steeds fijnere mazen van cultureel-antropologische netten gevangen worden.

De eerste cultureel antropoloog die een matig positief geluid over de bekering liet horen was Robin Horton, met zijn klassiek geworden opstel 'African Conversion' van 1971.<sup>2</sup> Horton gaat uit van de massale verschuivingen die zich voordoen in Afrika in de laatste eeuwen, maar vooral in de twintigste eeuw, op godsdienstig gebied. Door de bekering van Afrikanen als individuele personen zowel als in groepsverband (stammen en koninkrijken) zijn de islam en het christendom Afrikaanse religies geworden. Het feit dat de groeicijfers van islam en christendom ondanks het fundamentele verschil in missionaire methoden – namelijk de uitzending van christelijke missionarissen en zendelingen enerzijds en het ontbreken van georganiseerde zending anderzijds – parallel liepen rechtvaardigt de conclusie dat de doorslaggevende factor waarschijnlijk niet primair gezocht moet worden in de eventuele bekeringsactiviteiten van buitenlandse missionarissen en zendelingen.

De religieuze beweging naar het christendom c.q. de islam heeft een interne culturele dynamiek die niet voortkomt uit beïnvloeding en/of manipulatie van buiten af. Bekering vloeit voort uit 'inheemse', lokale initiatieven op verschillende niveaus, zowel aan de zogenaamde basis, of aan de 'onderkant van de samenleving', als aan de top van de sociale structuren of op het niveau van de politieke macht.

Wij kennen inderdaad verschillende voorbeelden van 'bekerings' van boven af, zoals in Uganda, Botswana, Lesotho, het Bamun-gebied in Kameroen, het Merina-koninkrijk in de hooglanden van Madagascar, als óók voorbeelden van 'bekerings' van onder op of ongestructureerde bewegingen die zich uitbreidden als een olievlek. De meest bekende zijn die van Afrikaanse profeten, zoals Wade Harris<sup>3</sup> en Simon Kimbangu.<sup>4</sup>

Horton heeft een verklaring voor de 'Afrikaanse bekering', die berust op de verbrekking van de samenhang tussen wereldbeeld en levenswereld. De traditionele samenleving in Afrika functioneert volgens Horton op een betrekkelijk kleine schaal, te weten de schaal van dorp, stam of geslacht. De traditionele Afrikaan leeft in een microkosmos waar hij/zij zich thuisvoelt, want deze levenswereld correspondeert met een wereldbeeld van dezelfde kleine schaal. Daarentegen leeft de moderne Afrikaan toenemend, volgens Horton, in een wereld zonder grenzen (als het maar waar kon zijn!), of in zijn termen, in een macrokosmos die niet verhelderd kan worden door het microkosmische wereldbeeld.

De wereldreligies bieden hier soelaas, want zij hebben een kant en klare macrokosmische visie die zowel de einden der aarde als het einde der tijden verdisconteert. De moderne Afrikaan gebruikt dan voorlopig het beschikbare christelijke of islamitische wereldbeeld, maar volgens Horton is de christelijke of islamitische achtergrond van secundair belang. Op den duur zou de 'conversie' van een microkosmisch naar een macrokosmisch wereldbeeld automatisch plaats moeten hebben, zelfs zonder de wereldreligies.

Deze laatste toekomstvisie is natuurlijk volstrekt voor rekening van Robin Horton; wat ik hier echter relevant voor mijn thema vind, is de erkenning van de bekering als zinvol en positief proces in de sociale en culturele geschiedenis van Afrikaanse volken, mutatis mutandis ook van andere niet-westerse volken, en ook de erkenning

van de nuttige rol die het christendom in de eigen geschiedenis van deze volken gespeeld heeft en nog steeds speelt. De omwenteling in het cultureel-antropologisch denken is de realisering dat het christendom in de niet-westerse wereld niet (of niet meer) de verlenging of herhaling of imitatie is van de westerse geschiedenis van het christendom, maar in bepaalde gevallen een integrerend deel is geworden van de geschiedenis van niet-westerse culturen.

In de visie van Horton en anderen blijft dit deel van de niet-westerse cultuur slechts aan de oppervlakte of aan de periferie van de cultuur: dat is dus nog steeds een variant van de koloniale vernistheorie. Maar dat is in ieder geval een stap in de goede richting, een stap die helaas niet door alle cultureel antropologen of historici gedaan is, om van de politici in het algemeen maar te zwijgen.

Op zichzelf is het ontstaan van een eerlijke cultureel-antropologische discussie over de bekering tot het christendom<sup>5</sup> een grote winst voor dit vakgebied en indirect ook voor de missiologie.

De cultureel-antropologische literatuur over bekering is voortdurend gegroeid, vooral naar aanleiding van symposia en congressen over dit thema. In 1988 is aan de Boston University een conferentie gehouden over 'Conversion to World Religions: Historical and Ethnographic Interpretations'. In 1994 heeft het Research Centre Religion and Society van de Universiteit van Amsterdam een internationaal symposium georganiseerd over de bekering in cultureel-antropologisch perspectief waarbij ondergetekende een van de 27 bijdragen leverde. De congresbundel met een selectie van de papers komt dit najaar van de pers onder de titel *Conversion to Modernity. Discourses of Conversion in the Globalization of Christian Modernities*.<sup>6</sup> Voor de goede orde maak ik ook melding van de wetenschappelijke belangstelling van historici voor de bekering; over dit thema werden een congres in Stuttgart in 1985<sup>7</sup> en een colloquium in Parijs in 1993<sup>8</sup> gehouden. Bibliografisch onderzoek zowel in kaartenbakken als in allerlei databestanden in Amerika en Europa brengt overwegend cultureel-antropologische studies, en praktisch geen theologisch of missiologisch onderzoek over bekering tevoorschijn.

Wat opvalt in de recente pogingen tot theorievorming in bekeringsstudies is het volgende.

Hoewel een klein aantal sociologen en psychiaters de bekering als een pathologisch of gevaarlijk verschijnsel beschouwt, namelijk wanneer het gaat om bepaalde nieuwe religieuze bewegingen of sekten, lijkt zich voorzichtig een zekere consensus af te tekenen over het idee dat bekering tot het christendom (maar ook tot andere wereldreligies) een positieve ontwikkeling betekent.

De meest beredeneerde evaluatie van de 'conversion to Christianity' wordt geboden door de Bostonse congresbundel onder deze titel en in het bijzonder door de eindredacteur van de bundel, Robert W. Hefner, hoogleraar antropologie aan de Boston University, in zijn zeer uitvoerige (42 bladzijden!) inleidende hoofdstuk.

Hefners stelling is dat bekering tot het christendom een stap in de goede richting is, namelijk een bijdrage tot de wording van één wereld, één mensheid die op bewuste

en redelijke wijze koerst naar een mondiale eenheid. Zijn hoofdstuk is niet voor niets getiteld 'World Building and the Rationality of Conversion'.<sup>9</sup> De wereld, c.q. de aarde, is natuurlijk een geografische en kosmografische eenheid. Maar deze eenheid is nog geen menselijke eenheid zolang het bewustzijn van en de wil tot eenheid nog niet in de mensen verankerd zijn, zolang de oikumene geen menselijke roeping en geen menselijk project is geworden voor de bewoners van de aarde. De eenheid van de aarde als aardbol kan worden waargenomen met behulp van satellieten, maar op de satellietfoto's van de aarde is de mensheid onzichtbaar, totaal afwezig en onbeduidend. Het menselijke bewustzijn alleen maakt de aardbol tot menselijk toneel, waarop de mensheid als geheel zich als mensheid waar moet maken.

De wereld is niet gegeven, hij moet gebouwd worden. Dat is de strekking van de uitdrukking 'world-building' die Hefner aan de bekende socioloog Peter Berger ontleent<sup>10</sup>. De bekering verschaft toegang tot een nieuwe of bredere macrokosmos, namelijk tot een menselijke gemeenschap die regionale grenzen en etnische particularismen te boven gaat. De bekering is een proces dat een betekenis heeft voor de mensheid als mensheid. De bekering als bekering betekent een actieve deelname aan het wordingsproces van 'de beschaving', zoals dit vroeger heette, namelijk aan het ontstaan van een netwerk van samenlevingen die, juist omdat zij een netwerk vormen, hun basis niet meer kunnen zoeken in een ras, een stam of een staatsvorm. Historisch gezien is de concrete gestalte van de overkoepelende werkelijkheid als het werk van samenlevingen in politieke en culturele configuratie bekend als *imperium*<sup>11</sup>, met alle onvermijdelijke onaangename bijmaken die de politieke wereldgeschiedenis helaas verpesten. Hefner komt tot de conclusie dat wereldgodsdiensten, het christendom inclusief, bijdragen tot de opvoeding van de mensheid (education of mankind) door het transformeren van lokale geïsoleerde bevolkingsgroepen die van elkaar niets afweten en niets hoeven te weten, tot leden van één beschaafde wereldwijde commonwealth van menselijke personen.<sup>12</sup>

Deze visie, of misschien veeleer dit visioen, van één verzoende mensheid is grotendeels te danken aan de eerder besproken theorie van Robin Horton. Hefner veralgemeent deze theorie doordat hij niet slechts Afrika, maar de hele mensheid voor ogen heeft. Ook hier hebben wij te maken met een verschuiving van microkosmos naar macrokosmos als het gehanteerde wereldbeeld. Universele religies zoals het christendom en de islam hebben van nature een universaliserende werking, die niet verward moet worden met de overdracht van godsdienstige voorstellingen.

Hefner volgt hierin niet helemaal de theorie van Horton. Horton meende dat de universalisering of mondialisering van het levensbesef een zelfstandige trend is van de moderne geschiedenis. De wereldgodsdiensten bewijzen toevallig goede diensten maar zij maken niet de dienst uit. Zij kunnen in principe heel goed gemist worden, want het universalisme is de zin van de geschiedenis. Hefner vindt dit veel te speculatief en blijft bij de historische constatering dat de wereldreligies, hoe dan ook, een universaliserende functie vervullen.

Dit is niet toevallig of perifeer maar behoort tot de boodschap van deze religies, maakt deel uit van hun zelfverstaan, komt tot uiting in hun oecumenische structuur

en wereldwijde organisatie en is bovendien een historische erfenis. Herhaaldelijk zijn de wereldreligies de bondgenoten, of misschien zelfs de drijfveren van politieke bewegingen met een mondiale c.q. imperiale ambitie of pretentie. Hefner concludeert dat de wereldreligies – in zijn bundel gaat het hoofdzakelijk om het christendom – bij uitstek 'world building religions' zijn. Het is absurd om te speculeren of zij gemist zouden kunnen worden.<sup>13</sup> De bekering tot het christendom is dus volgens Hefner geen ramp, maar een winst voor de mensheid.

Een dergelijke positieve waardering van de 'bekering' blijkt ook uit het internationale symposium over bekering in Amsterdam vorig jaar. De waardering is positief in die zin dat de bekering tot de wereldreligies (m.n. tot het christendom) gekoppeld wordt aan, en mogelijkterwijs gelijkgesteld wordt met de drift naar moderniteit ofwel modernisering in de actieve zin van het woord. Geboorteleden van de traditionele religies en soms van in een soort traditionalisme vervallen wereldreligies zoeken een betere toegang tot moderne verworvenheden en dieper, tot de bronnen van de moderniteit. Zij vinden deze toegang in de 'bekering', hier geduid als sociaal proces van aansluiting bij een religieuze gemeenschap die kennelijk beschikt over de begeerde materiële en immateriële goederen die afzonderlijk en globaal de 'moderniteit' karakteriseren. De voorzitter van het symposium, Peter van der Veer, noemde enkele kenmerken van moderniteit, zoals burgerrechten, scholing, technologische know-how, economische mobiliteit. Volgens Van der Veer spelen hier vanzelfsprekend allerlei door de kerken c.q. missie en zending aangeboden diensten en faciliteiten een beslissende rol: 'It is of great importance to look at the role of schools, hospitals, trade in what amounts to "conversion".'<sup>14</sup>

Misschien meer nog dan deze materiële en immateriële goederen of voordelen van modernisering, blijkt een andere factor van beslissende betekenis te zijn: Van der Veer heeft niet alleen oog voor de culturele aspecten van de modernisering, maar signaleert de persoonlijke coëfficiënt van modernisering en bekering tegelijk. Het gaat om het begrip 'menselijke persoon'. Het klassieke christelijke bekeringsmodel is gebaseerd, aldus Van der Veer, op een bijzondere opvatting van de persoon, 'in which notions of "personal commitment", "the reflective self", "free will" are crucial.'<sup>15</sup> Het is zeer goed denkbaar dat de 'bekering' gezocht en gevonden wordt, omdat daarmee deze nieuwe realiteit van de individuele persoon ontstaat en bestaansrecht krijgt. Modernisering houdt zeker in dat individuele mensenrechten, dus de waarde van de menselijke persoon, erkend worden. Dit is zelfs het belangrijkste criterium van de moderniteit volgens Schoorl in zijn klassieke *Sociologie der modernisering*.<sup>16</sup> Daarmee wordt de collectieve inbedding van beslissingen en bekerings in zogenaamde traditionele samenlevingen gerelativeerd. Het is opvallend dat hier de samenhang tussen bekering en nieuwe opbouw van de menselijke persoon gesignaleerd wordt door de culturele antropologie.

Hoe moet de missiologie de sympathieke waardering van de 'bekering' door de culturele antropologie evalueren? Heeft de missiologie een bondgenoot gevonden in

dezelfde wetenschap die doorgaans zending, missie en missiologen zo zwart maakte? Is het een geval van het gezegde 'les grands esprits se rencontrent'? Kan de missiologie een soort bevrijdingsfeest vieren voor de wonderbare redding van het bekeringsbegrip?

## **De bekering gevindiceerd door de zendingstheologie**

De verhuizing van het bekeringsbegrip van de missiologie naar de culturele antropologie is hierboven aangetoond. Dit betekent geenszins dat in het theologisch vertoog de bekering totaal verdwenen is en verzwegen wordt. Wat blijft er van het bekeringsbegrip over na de verhuizing?

Naar mijn oordeel is het begrip dat door de sociale wetenschappen gered werd helaas verminkt. De verminking is zeker in alle onschuld verricht en in overeenkomst met de gouden regel van de moderne wetenschap, te weten de regel van het methodologisch atheïsme. Volgens deze regel mag God niet worden genoemd als vrij en levend subject, maar slechts als onderwerp van een godsdienstig vertoog, als geloofsobject. Toegegeven, God noemen, juist in het perspectief van de gelovigen en de theologen, is een riskant avontuur en dit mag ook niet lichtvaardig gedaan worden.<sup>17</sup> Dat het begrip bekering verminkt is, blijkt uit het feit dat bekering niet wordt gewaardeerd als een bekering tot God of Jezus Christus, als een omwenteling in de verhouding tussen de mens en Christus in al zijn hoedanigheden, maar als een bekering tot een nieuw paradigma, namelijk dat van denken en handelen in de moderne wereld. In trefwoorden uitgedrukt, en met excuus voor de ongenueanceerde schets, interpreteert Horton het begrip positief als bekering tot de wijde wereld, als aanvaarding van een nieuwe kosmologie die de doorbraak van de internationale communicatie verdisconteert. Hefner waardeert het positief als bekering tot de mensheid als een in wezen verzoende gemeenschap, ongeacht de geografische, sociale en politieke afstanden. Van der Veer interpreteert het begrip positief als bekering tot de moderniteit, die alle volken en naties in deze tijd nastreven en steeds meer weten te bereiken. In alledrie de modellen van bekering speelt onder andere het christendom als georganiseerde religie met zijn missionair programma een positieve rol. De bekering tot het christendom, namelijk als middel om de nagestreefde doeleinden te bereiken, is dus zinvol en vruchtbaar.

Ik zal de zin en de kwaliteit van de bekering tot het christendom onder deze auspiciën niet aanvechten. Ik heb geen behoefte om de vernistheorie aan te hangen. Ik ben ook niet in staat om harten en nieren te toetsen. Ik kan dus onder anderen Achille Mbembe niet volgen als hij per definitie de werking van de Heilige Geest uitsluit als naïef verzinsel van missionarissen en de bekering van Afrikanen als een slimme bricolage interpreteert.<sup>18</sup> Ik word ook weinig geholpen door de theorie van het 'constructieve misverstand' van Marshall Sahlings en Jean-François Baré.<sup>19</sup>

Wie kan deze hermeneutiek van de bekering toetsen? Want er is een afstand en soms een kloof tussen beelden van de bekering geconstrueerd door de wetenschap en de

beleefde bekering die naast bekende en erkende, vermoedelijke en toegedichte motivaties en dimensies een onzegbare diepte en hoogte heeft. Misschien is de sociale realiteit van de bekering slechts vatbaar voor wetenschappelijk onderzoek onder aanvaarding van het positivistische procrustesbed. De voeten en de kop moeten eraf. Maar de taak van de theologie, en in het bijzonder van missiologie en oecumenica, is daarmee niet voltooid.

1 P. Turkson and F. Wijsen (eds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans*, Kampen: Kok, 1994. Zie ook W. Eggen, 'African Roads into the Theology of Earthly Reality', *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 22(1993)2, pp. 91-169.

2 R. Horton, 'African Conversion', *Africa* 41(1971), pp. 50-71.

3 Zie D.A. Shank, *Prophet Harris, the 'Black Elijah' in West Africa*, Leiden: Brill, 1994.

4 Zie o.a. Marie-Louise Martin, *Kirche ohne Weisse. Simon Kimbangu und seine Millionenkirche im Kongo*, Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1971. Dit boek is exemplarisch als getuigenis van een 'bekeerlinge'. De geschiedenis van het kimbanguïsme is overigens een gevoelig onderwerp.

5 De literatuur over Hortons bekerings-theorie is aanzienlijk. Ik verwijs naar Hortons repliek op zijn critici: 'On the Rationality of Conversion', *Africa* 45(1975), pp.219-233; 373-399. Hij heeft later zelf zijn filosofische uitgangspunten uitgewerkt, tegen de 'symbolisten' enerzijds en de 'theologen' anderzijds, in zijn boek *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Zie ook Cyril C. Okorochoa, 'Religious Conversion in Africa: Its Missiological Implications', *Mission Studies* Nr.18, 9(1992), pp. 168-181. In zijn proefschrift getiteld *La christianisation du Moogo (1899-1949). L'ébranlement des structures: un point de vue indigène* (Lyon: Université de Lyon II, 1985. Niet in de handel) volgt de Afrikaanse socioloog en theoloog Jean Ilboudo grotendeels het verklaringsmodel van Horton. Zie de samenvatting, J. Ilboudo & M. Birba, 'La religion des Moose et le christianisme', in: *L'accueil et de refus du christianisme. Historiographie de la conversion*, Lyon: CREDIC, 1986, pp. 48-59.

6 P. van der Veer e.a., *Conversion to Modernity. Discourses of Conversion in the Globalization of Christian Modernities*, New York: Routledge, 1995 (ter perse). Mijn bescheiden bijdrage op het symposium ging over modellen van bekering in het onafhankelijke koninkrijk van Madagascari in de 19e eeuw; hij is niet opgenomen in de congresbundel.

7 Zie het verslagboek van de conferentie: Marc Spindler (red.), *L'accueil et le refus du christianisme. Historiographie de la conversion. Actes du colloque de Stuttgart, septembre 1985*. Lyon: Université Jean Moulin Lyon III/Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Enculturation du Christianisme, 1986.

8 Jaarvergadering van de Association Française d'Histoire Religieuse Contemporaine, gehouden op 23 september 1983. Het verslagboek is nog niet gepubliceerd.

9 R.W. Hefner, 'World Building and the Rationality of Conversion', in R.W. Hefner, ed., *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, pp. 3-44.

10 Zie P.L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967, p. 4. Hefner citeert Berger op p. 27 van zijn hoofdstuk.

11 R.W. Hefner, *op. cit.*, p. 28.

12 De humaniserende werking of implicatie van de bekering was al het thema van de klassieke studie *La Psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* (Paris: Payot, 1925) door Raoul Allier. Zijn conclusie luidt: 'Nous venons d'assister à un spectacle que certains, a priori, jugeraient impossible: le spectacle d'individus et de races qui (...) passent à un état mental et social qui nous contraint à reconnaître en eux des semblables et, pour dire le mot, des frères en humanité' (tome 2, p. 423).

13 Hortons denkbeelden zijn door Hefner besproken in *Conversion to Christianity*, pp. 20-25.

14 Daar de congresbundel nog niet verschenen is citeer ik voorlopig uit de algemene inleiding in het symposium, geschreven door P. van der Veer c.s. en uitgedeeld aan de deelnemers. (niet gepubliceerd)

15 Ibidem.

16 J.W. Schoorl, *Sociologie der modernisering. Een inleiding in de sociologie der niet-westerse volken*. Deventer: Van Loghum Slaterus, 1974.

17 Zie A. Dumas, *Nommer Dieu*, Paris: Cerf, 1979.

18 A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société post-coloniale*, Paris:

Karthala, 1988, p. 10 sqq. Mbembe vertegenwoordigt slechts één Kameroense interpretatie. Hoe complex de gang van zaken was bij de overgang tot het christendom of de islam in het Bamun-gebied wordt diepgaand geanalyseerd door een andere geleerde uit Kameroen, Joseph Mfochivé, in zijn Leidse dissertatie getiteld *L'éthique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique. Exemple du pays Bamoun 1873-1937*, Meppel: Krips Repro, 1983, m.n. pp. 141-165. Zie ook de bundel getiteld *Enculturation et conversion* onder redactie van Joseph Ndi Okalla, eveneens uit Kameroen (Paris: Karthala, 1994), die het probleem van de beke-

ring stelt in verband met de oriëntatie van de plaatselijke cultuur. Beking in een cultuur van de logos, dus georiënteerd op rationaliteit, zal anders verlopen dan beking in een cultuur van de mythos, waar een andere 'rationaliteit' aan het werk is. Maar in beide gevallen is beking nodig en mogelijk (pp. 130-138). Misschien is het juist de koppeling tussen christelijke beking en beking tot rationaliteit en moderniteit die nodeloos veel misverstand oproept.

19 Zie J.-F. Baré, 'Les "conversions" tahitiennes au protestantisme comme malentendu productif (1800-1820)', *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines*, 21 (1985), pp. 125-136.

Dit artikel is een gedeelte van het afscheidscollege dat prof.dr. Marc Spindler op 12 mei 1995 in Leiden heeft gehouden onder de titel: 'De beking geïndiceerd'. Sindsdien zijn er een aantal nieuwe cultureel-antropologische of sociologische studies over de beking verschenen.

De belangrijkste zijn:

Philippe Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière ou la Désir d'Ariel. Apropos des Beti au Cameroun. Sociologie de la conversion*, Parijs Karthala 1999 648 blz. ISBN 2-86537-916-7

René Bureau, *Le peuple du fleuve. Sociologie de la conversion chez les Douala*. In een herdruk bij Karthala, Parijs 1996 met een voorwoord van Eric de Rosny.

Christopher Lamb en M. Darrol Bryant ed., *Religious conversion. Contemporary Practices and Controversies*, Londen en New York Cassell 1999.

Margeret Peil en Olatunji Oyeneke, *Consensus, conflict and change. A sociological introduction in African societies*, Nairobi, East African Educational Publishers 1998, met name blz. 153-180.

*Le Journal des Africanistes*, 1998, 1-2 was een themanummer over de beking.

*Marc Spindler comes with a remarkable discovery: for quite a few missiologists conversion is a problem, whereas cultural anthropologists and sociologists have rediscovered the importance of conversion.*

**Dr. M.R. Spindler** heeft als zendingspredikant en theologiedocent gewerkt op Madagascar.

Hij promoveerde in 1967 in Straatsburg.

Van 1974 tot 1995 was hij hoogleraar missiologie en oecumenica in Leiden en directeur van de afdeling missiologie van het IIMO.



# Psychologisch onderzoek naar bekering bij zendingskandidaten

---

*Psychologisch wetenschappelijk onderzoek naar ervaringen van bekering is zowel voor de bekeerde als voor de organisatie waarvoor hij of zij zich wil gaan inzetten nuttig, omdat blijkt dat bekering zowel de psychische ontwikkeling kan bevorderen als ook een belemmerend effect kan hebben.*

In evangelische kring doet men steeds vaker een beroep op een psycholoog bij de evaluatie van zendingskandidaten. Daarbij wordt vooral gekeken naar de aanwezigheid van (latente) psychopathologie en de sterke en zwakke kanten van de persoonlijkheid. In de evaluaties die de huidige auteur in dit verband uitvoert komt in het interview de motivatie van de kandidaat altijd aan de orde. Een enkele kandidaat maakt daarbij spontaan melding van een bekeringservaring als element in de motivatie of roeping. In het vervolg van zo'n interview wordt onder andere gevraagd naar het verloop van de losmaking ten opzichte van het gezin en de ouders. De functie van een bekeringservaring komt daarbij regelmatig ter sprake. Deze praktijkervaring onderstreept de relevantie van het door de redactie gekozen thema.

Deze bijdrage wil een indruk geven van psychologisch onderzoek naar bekering en daarnaast nader ingaan op de betekenis van het losmakings- en individuatieproces en de functie die bekering daarin kan hebben. Eerst is het van belang om helderheid te verschaffen over wat hier bedoeld wordt met bekering.

## Definitie van bekering

Wanneer de psychologie zich waagt aan een religieus onderwerp vraagt dat om een goede begripsafbakening. In de literatuur zijn vele godsdienstpsychologische defini-

ties te vinden van religieuze bekering. Er zijn definities die respectievelijk de oorzaak, de functie, de essentie of de aard, het proces, het gevolg, de dynamiek of de inhoud benadrukken. Gillespie (1979) heeft geprobeerd verschillende van deze aspecten te verenigen en hij komt tot de volgende definitie:

'Religieuze bekering is een woord dat gebruikt wordt om "verandering" te beschrijven, meer specifiek, een soort verandering die de volgende constituerende elementen heeft: (1) een verenigende kwaliteit voor het zelf, inclusief zelf-integratie, heilheid en mogelijke reorganisatie; (2) resulterend in een positieve functie; (3) intensieve toewijding aan een ideologie, meestal opgevat als, zoals herhaaldelijk voorkomt in de christelijke traditie, een confrontatie met het ultieme, maar het kan ook een verandering in iedere subjectieve religieuze kwaliteit inhouden; (4) het omvat een besliste "verandering of terugkeer tot", plotseling of geleidelijk ingezet, gezien als of onmiddellijk of als geïncubeerd.' (vertaling RJF)

Deze definitie vertoont, opvallend genoeg, overeenkomsten met de definitie die al in 1916 door Coe gehanteerd werd. De definitie van Gillespie is vrij technisch van aard. Aansluitend bij het denken in evangelische kring, wordt hier ook de meer evangelische definitie van Johnson en Malony (1982) weergegeven:

'Christelijke bekering is de ervaring waardoor een persoon zich naar God keert door middel van geloof in Jezus Christus. Het is een eenmalige, niet herhaalbare gebeurtenis die sommige goed te definiëren voorlopers en gevolgen heeft. Het resultaat van zo'n ommekeer naar God is een verandering van gedachten over religieuze opvattingen, gevoelens en gedrag. De nieuwe oriëntatie van gedachten en het gedrag valt voor een groot deel samen met die in de gemeenschap waarin de persoon is opgenomen. De verandering is noch geheel onbewust, noch geheel bewust.' (Vertaling R.J.F.)

De laatste definitie veronderstelt een crisis. Gillespie laat dat open. In die wat ruimere zin wordt bekering in het onderstaande opgevat. Met deze, enigszins beperkte, conceptuele helderheid over bekering volgt een schets van het psychologische onderzoek naar dit fenomeen.

## **Bekeringsonderzoek**

De opvallende en soms extreme verschijnselen bij een plotselinge religieuze bekering hebben velen gefascineerd. Zo ook de psychologen van het eerste uur. De eerste onderzoeksgolf naar bekering in de psychologie betrof vooral het kwantificeren en beschrijven van bekeringservaringen (Starbuck, 1899; James, 1902). In de periode tussen de jaren 1920 en 1960 is er relatief weinig onderzoek gedaan naar bekering. Daarna werd bekering vooral vanuit sociologisch en sociaal-psychologisch perspectief bestudeerd met de vraag: 'Wat doet deze groep (sekte) om mensen aan zich te

binden?' Ook psychologen kregen weer interesse. Zij onderzochten factoren zoals bijvoorbeeld manifeste angst (Spellman, Baskett & Byrne, 1971) of neuroticisme (Roberts, 1965). De globale vraag hier is: 'Welke (psychopathologische) eigenschappen hebben mensen met een dramatische bekeringservaring?'

In de literatuur zijn enkele complexe modellen beschreven in deze tradities (Heinrich, 1977; Lofland & Stark, 1965). De interpersoonlijke factoren die men onderzocht, kunnen verdeeld worden in, vanuit de religieuze zoeker gezien, *passieve* en *actieve* elementen. De intrapsychische factoren kunnen verdeeld worden in enerzijds *deficientiemotieven*, bijvoorbeeld gebrek aan veiligheid, en anderzijds *groei-*motieven, bijvoorbeeld het zoeken naar een levensdoel. Het werk van Lofland en Stark combineert deze vier factoren. Zij formuleerden een vrij uitgebreid model waarin het proces van bekering tot de Unification Church (Moon-sekte) werd beschreven in drie voorwaardelijke of intrapsychische elementen en vier situationele en interpersoonlijke elementen: (1) de ervaring van spanning of ontevredenheid (deficiëntie), (2) wat wordt geïnterpreteerd vanuit een religieus perspectief, (3) door mensen die zichzelf zien als religieus zoekend (actief en groei-gemotiveerd). De situationele elementen zijn: (1) het ontmoeten van de sekte in een crisismoment in het leven (passief), (2) het ontwikkelen van een sterke band met een betrokken gelovige uit de sekte, (3) in combinatie met minimaal contact met niet-gelovigen en (4) voortdurende intensieve interactie tussen zoekers en gelovigen uit de sekte.

Er is veel geschreven over bekering vanuit psychoanalytisch of breder aangeduid, psychodynamisch perspectief. De (poli)klinische populatie en aantrekkelijkheid van de keuze voor het onderzoeken van extreme ervaringen leidt ertoe dat deze rijke beschrijvingen neigen naar het pathologiseren van de religieuze ervaring. Het ligt mijns inziens voor de hand dat tumultueuze jeugdervaringen samen zullen gaan met heftige religieuze ervaringen terwijl een rustig verlopen psychische ontwikkeling samen zal gaan met een rustiger religieuze ontwikkeling. Niet alleen de vraag naar de psychologische duiding van bekeringservaringen is interessant, maar ook de betekenis voor het relationele en emotionele functioneren of de psychische ontwikkeling. Er is echter relatief weinig onderzoek naar bekering gedaan vanuit een ontwikkelingspsychologisch perspectief. De globale vraag hierbij is: Welke ontwikkelingsfactoren beïnvloeden religieuze veranderingen gedurende de levensloop, zoals een bekering? Vanuit dit perspectief is men geneigd om dramatische bekeringservaringen op te vatten als de bijzondere gevallen van de meer normale veranderingsprocessen die gedurende de levensloop plaatsvinden. Met name in evangelische kring waar men bekering opvat, als een – al dan niet dramatische – ervaring van toewijding (Hopson & Openlander, 1995) is het interessant om te onderzoeken hoe dit samenhangt met de sociale, cognitieve en emotionele ontwikkeling. In deze kring vindt bekering veelvuldig plaats in de adolescentie (Gillespie, 1979) en wordt daar soms zelfs verwacht. Deze benadering wordt hier nader belicht.

## Bekeringsonderzoek vanuit het ontwikkelingsperspectief

Enkele onderzoekers melden vanuit het ontwikkelingsperspectief relevante aanwijzingen door middel van gevalsstudies, diepte-interviews en onderzoek met behulp van vragenlijsten. Zo rapporteert Allison (1969) een casus van een man met een dramatische en abrupte bekeringservaring. Hij concludeert dat het vervangen van een zwak vaderbeeld door een beeld van een machtige vader hielp om in de adolescentie te individueren en te differentiëren van de band met de moederfiguur.

Ullman (1989) interviewde 40 bekeerlingen, bijna 80% van hen hadden een zeer stressvolle relatie met hun vader in vergelijking met slechts 23% van de groep zonder bekering. Het viel haar op dat de bekeringservaring meer leek op verliefdheid dan een zoektocht naar existentiële zekerheden. Zij concludeerde dat bekering gemotiveerd was uit een narcistisch verlangen naar een ideale vader in de vorm van de religieuze leider of de ideale groep. Deze verklaring sluit volgens haar beter aan bij het denken van Heinz Kohut dan de klassieke Freudiaanse verklaring van religie waarin schuldgevoelens ten opzichte van de vader opgelost worden.

In enkele onderzoeken wordt de ontwikkeling gemeten uitgaande van de ideeën van Erikson (1963). Hij veronderstelde dat in de adolescentie de – zoals hij het noemt – ego-identiteit zich ontwikkelt. Hij beschrijft ook de problematische uitkomsten van deze ontwikkelingstaak: een te vroeg afgesloten identiteit; een gestagneerd proces (moratorium); of een niet op gang gekomen proces (een diffuse identiteit). Parker (1978, 1985) onderzocht 49 bekeerlingen uit vier verschillende geloofsgemeenschappen. Hij classificeerde de ervaringen in plotseling, geleidelijk en voortkomend uit een ontwikkeling. Met behulp van Eriksons theorie over ego-identiteitsontwikkeling werd gemeten (Marcia, 1966) in hoeverre de bekering samenging met deze ontwikkeling. De geleidelijke bekeringservaringen leverden de meest stabiele ego-identiteit op. Opvallend was dat de bekeringen tot een extremere groep een duidelijker religieuze ego-identiteit opleverden.

In dezelfde lijn onderzocht Filius (1992) 173 studenten waarvan 46 een bekeringservaring hadden in de leeftijd tussen 11 en 22 jaar. Deze groep werd vergeleken met drie andere groepen: (1) christenen met een vernieuwingservaring in de adolescentie, (2) christenen zonder bekeringservaring en (3) niet-christenen. De adolescentie-bekering-groep had significant vaker een stabiele religieuze ego-identiteit dan de andere groepen. De adolescentie-bekering-groep werd onderverdeeld op twee verschillende manieren: een tweedeling waarbij een groep *plotselinge* en een met *geleidelijke* bekeringen ontstond; en een tweedeling waarbij een groep met een 'inter-faith' en een groep met een 'intra-faith'-bekering ontstond (Parrucci 1968; Singer 1980). Met dit onderscheid wordt aangegeven of de bekeerling gesocialiseerd is in het geloof waarbinnen of waartoe de bekering plaatsvindt, intra-faith, of verandert van dat geloof, inter-faith. Het onderscheid in deze typen van bekering is in het bijzonder vanuit het ontwikkelingsperspectief interessant.

Tabel 1

*Frequenties van religieuze ego-identiteitsstatus en type bekering*

Groep	Religieuze ego-identiteitsstatus					
	te vroeg afgesloten	diffuus	mora-torium	bereikt	niet-ge-classifi-ceerd	<u>n</u>
	Eerste tweedeling					
Bekering in adolescentie						
Plotseling	7	2	3	14	2	28
Geleidelijk	8	0	4	6	0	18
	Tweede tweedeling					
Inter-faith	2	1	3	11	2	19
Intra-faith	13	1	4	9	0	27
Totaal bekering in adolescentie	15	2	7	20	2	46
Adolescent-vernieuwingservaring	22	0	4	9	1	36
Christelijk zonder bekering	18	1	3	7	0	29
Niet christelijk	7	19	1	6	9	42

Naar Filius, 1992

Met behulp van variantie-analyse<sup>1</sup> bleek het onderscheid 'intra-/inter-faith' significant in tegenstelling tot plotseling en geleidelijk. Studenten met een 'inter-faith'-bekering hadden relatief de meest ontwikkelde religieuze ego-identiteitsstatus. Van de christenen in het gehele onderzoek, had de grootste groep een te vroeg afgesloten (foreclosed) ego-identiteit. Ook de groep met adolescentie-bekering telde een aanzienlijk aantal met een te vroeg afgesloten identiteit, in het bijzonder de groep met een 'intra-faith'-bekering (zie Tabel 1).

Hoewel de ontwikkelingspsychologische concepten (religieuze ego-identiteit) beperkt zijn in hun operationalisatie en toepasbaarheid, geven ze aan dat bekering zowel een progressieve als een regressieve uitkomst kan hebben. Dit sluit aan bij de kwalitatieve bevindingen van Allison (1969) en Ullman (1989).

De relationele benadering van de Britse object-relatie-school, met name de separatie-individuatie-theorie van Margret Mahler (1963) en de toepassing daarvan op de ontwikkeling in de adolescentie door Bloss (1968), levert een interessant model van waaruit de progressieve of regressieve functie van bekering nader begrepen kan worden. Dit model wordt nu kort weergegeven.

## Het losmakingsproces van het gezin

Bloss beschrijft de puberteit en adolescentieperiode als een tweede separatie-individuatiefase. Hij vergelijkt het loskomen van de adolescent van het gezin met het loskomen van de peuter van de primaire verzorger zoals dat door Mahler (Mahler, Pine & Bergman, 1975) beschreven is. Lewis (1984) heeft deze ideeën nader uitgewerkt. De band met het gezin in de pre-puberteit voorafgaand aan dit separatie-individuatieproces bestaat bijvoorbeeld uit de al dan niet impliciete gezinsideologie (Barnett, 1971) en loyaliteit (Stierlin, 1974). De binding met het gezin wordt in deze visie vergeleken met de symbiotische band met de primaire verzorger in de eerste zes maanden.

Net als met betrekking tot de eerste separatie-individuatiefase wordt verondersteld dat een combinatie van rijping en psychosociale ontwikkeling het proces voortstuwt. In de overgang van pre-adolescentie naar adolescentie is dat onder andere de geslachtelijke rijping en de ontwikkeling van cognitieve vaardigheden die in de richting gaan van het formele denken.

Met betrekking tot de eerste subfase, de differentiatiefase (zie Tabel 2), wordt de nadruk gelegd op verschillen die pubers gaan zien tussen hun gezin en andere gezinnen, bijvoorbeeld verschillen op het gebied van regels, geloof en opvoedingsmethoden. Deze verschillen worden onderwerp van gesprek en krijgen voor de tiener een emotionele betekenis. Er komen vragen waarom deze verschillen bestaan en het wordt een argument om meer privileges te vragen.

*Tabel 2*

*Separatie en individuatie in puberteit en adolescentie*

FASE	CHRONOLOGISCHE LEEFTIJD		
	meisjes	jongens	
Symbiose	Latentietijd (pre-puberteit)		
Separatie-individuatiefase			
Differentiatiefase	10-12	12-14	jaar
Oefenfase	13-15	15-16	jaar
'Rapprochement'	16-18	17-18	jaar
Consolidatiefase	Jong volwassen		

Naar Lewis (1984)

In de tweede subfase, de oefenfase, staat het experimenteren met het volwassen leven centraal. Daarbij kan worden gedacht aan het hebben van een eerste baantje zoals een krantenwijk, het hebben van verkering en het behoren tot een club of vereniging. Sommige adolescenten hebben al vroeg een volle agenda. Maar net als bij de peuter tussen 12 en 18 maanden, is er behoefte om af en toe emotioneel 'bij te tanken'. In de theorie wordt het beeld geschetst van de vroege adolescent die emotioneel nog niet zelfstandig is. Het gezin fungeert als een schuilplaats vanwaaruit de wereld verkend wordt.

De derde subfase in het separatie-individueelproces wordt van cruciaal belang geacht. De adolescent staat voor de opgave de definitieve stap naar emotionele onafhankelijkheid te zetten. Mahler legt in de eerste separatie-individueelprocesfase de nadruk op twee innerlijke groeiprocessen. Enerzijds (1) de internalisering van de verzorgende functies van de verzorger en anderzijds (2) het naast elkaar kunnen tolereren van positieve en negatieve beelden en de daarbij horende positieve en negatieve gevoelens van zichzelf en de ander.

Bij de adolescent kan zich een crisis voordoen, indien hij of zij tegelijkertijd alle (voor)rechten van de volwassene wil hebben en tevens de voordelen van het kindzijn. Een dergelijke heen en weer gaande beweging inspireerde Mahler om te kiezen voor het Franse woord 'rapprochement' als aanduiding van deze fase. In zo'n crisis zijn de twee intrapsychische aspecten die zij benadrukt, te herkennen: (1) positieve en negatieve ervaringen, alsmede voordelen en verplichtingen die uit het hebben van werk, geloof en verkering voortvloeien, worden soms makkelijk gescheiden; (2) de belangrijke functies die het gezin biedt, waar de adolescent doorgaans in zijn of haar beleving, niet zonder kan en die dus nog niet geïnternaliseerd zijn.

De adolescent staat voor de opgave om emotioneel los te komen van zijn of haar ouders en tegelijk om op het morele en ideologische vlak zijn of haar weg te vinden. Verondersteld wordt dat net als bij de eerste separatie-individueelprocesfase (a) het reguleren van positieve en negatieve waardering, (b) het loskomen van bindingen en (c) het internaliseren van objectrelaties zijn belangrijke opgaven zijn. In zowel de eerste en als de tweede separatie-individueelprocesfase wordt de interactie tussen ouders en kind van groot belang geacht. Mahler (Mahler, Pine & Bergman, 1975) veronderstelt dat kinderen bij wie de loswikkeling uit de symbiotische band met moeder onvolledig tot stand komt, op latere leeftijd diagnoses krijgen als borderline persoonlijkheidsstoornis, psychoneurose of pseudopsychopathie (zie ook Rinsley 1980). Te sterk de individuatie bevorderen en zo het kind qua verantwoordelijkheden en rollen overbelasten, zou predisponeren tot een narcistische persoonlijkheidsstoornis. De gevolgen van een niet-gelukkige of voortijdige individuatie in de adolescentie zullen op zich minder diepgaande gevolgen voor de persoonlijkheidsontwikkeling hebben. Tenminste voorzover dit op zichzelf staat en niet het gevolg is van een verstoring in de vroege ontwikkeling. Toch valt te vermoeden dat dit tot problemen in de relatievorming kan leiden.

## **Een dialectische ontwikkeling**

Hoewel de indeling in fasen, met daarbij duidelijke leeftijdsaanduidingen zoals Lewis die geeft (zie Tabel 1; zie ook Rinsley, 1980) een verleidelijke helderheid geeft, herken ik daar weinig van in de ambulante praktijk. Het model heeft voor mij wel een grote aantrekkelijkheid wanneer de fasen meer dynamisch worden gezien. Het is te beschrijven als een dialectisch veranderingsproces. De ontdekkingen in de differentiatiefase zijn daarbij de these: ontdekkingen met hun uitdaging en het enthousiasme erover. Maar aan alle opwinding over de mooie ontdekkingen komt helaas een einde als gevolg van de natuurlijke frustraties en de eigen beperkingen. Geld verdienen met een krantenwijk is leuk, maar je moet er ook op uit wanneer het slecht weer is. De terugtrekkende, steunzoekende beweging komt op gang als antithese. De 'rapprochement'-fase weerspiegelt het conflict tussen de these en de antithese. Wanneer dit conflict goed wordt opgelost, kan de stap gezet worden naar een synthese op een hoger niveau: een verinnerlijkt gevoel van normen en waarden, onafhankelijkheid, zelfwaardering en identiteit: de consolidatie fase.

## **Losmaking, individuatie, bekering en zendingskandidaten**

Uitgezonden worden naar een andere cultuur stelt eisen aan de psychische weerbaarheid. De uitval van zendingen wordt in de Verenigde Staten geschat tussen de 30 en 50% (Britt, 1983; Lindquist, 1982). Hall en haar collega's (Hall, Duvall, Edwards & Pike, 1999) beschrijven de relatie tussen de psychische ontwikkeling vanuit object-relatieperspectief en culturele aanpassing van zendingen. Het instrument dat zij gebruiken, de Ego Function Assessment Questionnaire-Revised (Hower, 1987), lijkt veelbelovend te zijn voor dit soort onderzoek. Hall en collega's concluderen dat de kwaliteit van relaties, realiteitstoetsing, het beheersen van driften en nare gevoelens, en het hebben van goede defensiemechanismen samengaan met een goede culturele en psychologische aanpassing. Dit onderzoek is gelijktijdig en correlatieel waardoor er op grond van dit onderzoek moeilijk predictieve uitspraken gedaan kunnen worden. Schubert (Schubert & Gantner, 1996; Schubert, 1999) heeft bijzonder veel zendingskandidaten onderzocht en een uitgebreide database ontwikkeld gebaseerd op de MMPI<sup>2</sup>. Met deze gegevens is, toen de zendingen jaren in het veld waren, onderzoek gedaan naar hun succes. Eén van haar bevindingen is de predictieve waarde van de score op de Ik-sterkte-schaal. Het zijn deze kwaliteiten die naar mijn mening weerspiegeld worden als gevolg van het succesvol hebben doorlopen van de eerste separatie-individuele fase in de vroege kinderjaren evenals de tweede separatie-individuele fase in de adolescentie. Het goed uitvragen van het verloop van het losmakings- en individuatieproces in combinatie met een psychometrisch onderzoek waarin onder andere ook de MMPI-2 is opgenomen, levert belangrijke informatie over de persoonlijkheid van de kandidaat. Hiermee krijgt men een redelijk inzicht in de psychologische functie van ervaringen zoals bekering: of dit de psychische ontwikkeling bevorderde of belemmerde.



## Twee illustraties

Tot slot nog twee korte typeringen uit de praktijk. Een op het eerste gezicht voor de zending zeer gemotiveerd echtpaar meldde een adolescentieperiode waarin zij beiden vrijwel geheel in het spoor van hun ouders waren gebleven. De bekering van de man had plaatsgevonden na de dood van een zeventienjarige klasgenoot. De stap om de zending in te willen gaan was naar mijn indruk één van de eerste stappen in het losmakingsproces van zijn gezin en had iets van een jongensdroom. Bij het doorvragen op de eigen motivatie bleek dat zijn vrouw nog zeer verbonden was met haar gezin van oorsprong en vooral uit plichtsgevoel de wens van haar man volgde. Zij had geen eigen verlangen om naar het buitenland of in de zending te gaan. Hoewel de bekeringservaring zijn interesse opende voor het leven in het buitenland en het daar dienen van God, was het losmakingsproces niet goed afgerond. De bekeringservaring had dit niet bevorderd. Het echtpaar werd aangeraden de plannen op te schorten.

Een vrouwelijke kandidate vertelde hoe haar bekering geleid had tot een radicale keuze voor een andere geloofsbeleving. Hoewel zij kenmerken vertoonde van een geparentificeerde<sup>3</sup> dochter, bleek de relatie met God haar geholpen te hebben om los te komen van feitelijke manipulatie van haar ouders evenals van de te sterke gevoelens van schuld en loyaliteit. Zij kwam voor de evaluatie voor een nieuwe termijn bij een andere zendingsorganisatie. In de voorafgaande periode had zij blijk gegeven van een toenemende emotionele stabiliteit en ontwikkeling. Haar bekering bleek de individuatie te hebben bevorderd.

Bij de meerderheid van de geëvalueerde zendingskandidaten die een bekeringservaring meldden, meende ik dat deze ervaring de ontwikkeling van de persoonlijkheid en in het bijzonder de individuatie bevorderde.

Met het bovenstaande wordt beoogd dat de lezer niet louter inzicht krijgt in de psychologische duiding van bekering, maar ook een indruk krijgt van de betekenis van psychologisch onderzoek naar de functionaliteit van een religieuze ervaring zoals bekering.

---

1 Een statistische methode waarbij bepaald wordt of het verschil tussen groepen betekenisvol is of niet.

2 Minnesota Multiphasic Psychological Inventory, een ouder en veel gebruikt klinisch psychologisch onderzoeksinstrument waar veel weten-

schappelijk onderzoek mee verricht is.

3 Een kind dat in emotionele zin de verantwoordelijkheid die eigenlijk bij een volwassene hoort op zich neemt omdat een ouder daar een appél op doet.

### Literatuurverwijzingen

Allison, J. (1969), "Religious conversion: Regression and progression in an adolescent experience." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 23-38.

Barnett, J. (1971), "Dependency conflicts in the young adult." *Psychoanalytic Review*, 58, 111-125.

Blos, P. (1967), "Second individuation in adolescence." *Psychoanalytic Studies of the Child*, 22, 162-186.

Britt, W. G. (1983), "Pre-training variables in the prediction of missionary success overseas." *Journal of Psychology and Theology*, 11, 203-212.

- Coe, G. A. (1916), *The psychology of religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Erikson, E. H. (1963), *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Filius, R. J. (1992), *Types of adolescent religious conversion and perception of family functioning*. (Dissertatie. Rosemead School of Psychology, Biola University, La Mirada, California, U.S.A., 1992). Dissertation Abstract International, 53, 2561B.
- Gillespie, V. B. (1979), *Religious conversion and personal identity*. Birmingham AL: Religious Education Press.
- Hall, M. E., Duvall, N. S., Edwards, K. J. & Pike, P. L. (1999), "The relationship of object-relations development to cultural adjustment in a missionary sample." *Journal of Psychology and Theology*, 27, 139-153.
- Hower, M. G. (1987), *A revision of the ego function assessment questionnaire*. (Dissertatie. Rosemead School of Psychology, Biola University La Mirada CA. U.S.A., 1987). Dissertation Abstract International, 48, 1515B.
- Heinrich, M. (1977), "Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion." *American Journal of Sociology*, 83, 653-680.
- Hopson, R. E., & Openlander, K. (1995), "Protestantism and religious experience", in Hood Jr., R.W. (red.), *Handbook of religious experience*. Birmingham AL: Religious Education Press.
- James, W. (1902), *Varieties of religious experience*. New York: Longmans, Green.
- Johnson, C. B., & Malony, H. N. (1982), *Christian conversion: Biblical and psychological perspectives*. Grand Rapids: Zondervan.
- Lewis, V. (1984), Ongepubliceerd manuscript. Rosemead School of Psychology. La Mirada. CA. U.S.A.
- Lindquist, S. E. (1982), "Prediction of success in overseas adjustment", *Journal of Psychology and Christianity*, 1, 22-25.
- Lofland, J., & Stark, R. (1965), "Becoming a World-saver: A theory of conversion to a deviant perspective", *American Sociological Review*, 30, 862-875.
- Mahler, M. S. (1963) "Thoughts about development and individuation", *Psychoanalytic Studies of the Child*. 18, 307-324.
- Mahler, M. S., Pine, F & Bergman, A. (1975), *The psychological birth of the human infant: Symbiosis and individuation*. New York: Basic Books.
- Marcia, J. E. (1966), "Development and validation of Ego-Identity Status", *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 551-558.
- Parker, M. S. (1985), "Identity and the development of religious thinking", *New Directions for Child Development*, 30, 43-60.
- Parker, M. S. (1976), *Dimensions of religious conversion during adolescence*. Dissertatie. State University of New York al Buffalo. U.S.A., (1976). Dissertation Abstract International, 38, 3371B.
- Parrucci, D. J. (1968), "Religious conversion: A theory of deviant behavior", *Sociological Analysis*, 29, 144-154.
- Rinsley, D. B. (1980), *Treatment of the severely disturbed adolescent*. New York: Aronson.
- Roberts, F. J. (1965), "Some psychological factors in religious conversion", *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 4, 185-187.
- Schubert, E. (1999), "A suggested prefield process for missionary candidates", *Journal of Psychology and Theology*, 27, 87-97.
- Schubert, E. & Gantner, K. (1996), "The MMPI as a predictive tool for missionary candidates", *Journal of Psychology and Theology*, 24, 124-136.
- Singer, M. (1980), "The use of folklore in religious conversion: The Chassidic case", *Review of Religious Research*, 22, 170-185.
- Spellman, C. M., Baskett, C. D., & Byrne, D. (1971), "Manifest anxiety as a contributing factor in religious conversion", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 36, 245-247.
- Starbuck, E. D. (1899), *The psychology of religion*. New York: Charles Scribner's.
- Stierlin, H. (1974), *Separating parents and adolescents*. New York: The New York Times Company.
- Ullman, C. (1989), *The transformational self: The psychology of religious conversion*. New York: Plenum Press.

*Rens Filius claims that psychological analysis of the experience of conversion of candidates for mission can help to prevent mistakes of the future missionary and of the mission agency.*

**Dr. R.J. Filius** is vrij gevestigd gezondheidszorgpsycholoog te Uithoorn.  
Hij promoveerde in 1992 op *Types of adolescent religious conversion and perception of family functioning* aan de Biola University La Mirada in Californië VS.

## God roept

### Hoe een Afrikaan zendeling werd in Nederland

---

*'Ik kwam naar Nederland om te studeren, maar ontdekte daar dat Afrika nu een zendingsofdracht heeft in Europa, gewoon in de traditie van de God die in de bijbel telkens weer mensen specifiek roept.'* Aldus de Oegandeese Joshua Sendawula.

In het verleden heeft God individuele mensen en zelfs het hele volk Israël geroepen om een specifieke opdracht te vervullen telkens op een bijzondere en unieke wijze. De profeet Jesaja en andere figuren uit het Oude Testament hadden elk op een eigen wijze een bovennatuurlijke ervaring met God voordat zij antwoordden op de roeping, die van God kwam.

'Daarop hoorde ik de stem des Heren, die zei: "Wie zal Ik zenden en wie zal voor Ons gaan?" En ik zei: "Hier ben ik, zend mij." En Hij zei: Ga, spreek tot dit volk' (Jes. 6: 8-9). Jesaja hoorde de stem van God zo duidelijk, dat hij die kon verstaan.

Het volk Israël hoorde van profeten en op andere manieren, wat God van hen vroeg.

In het boek der Handelingen van de Apostelen zijn de discipelen overal verspreid, voordat zij aan de opdracht begonnen, die God hen had gegeven: 'Er ontstond in die dagen een grote vervolging tegen de gemeente in Jeruzalem en alle leden werden verstrooid over de streken van Judea en Samaria, behalve de apostelen.'

'Zij dan die verstrooid werden, trokken het land door het evangelie verkondigend' (Hand. 8:1b en 4).

En Paulus kreeg met zijn metgezellen een teken, toen een stem zei: 'Kom over naar Macedonië en help ons' (Hand. 16:9).

Daarom begrepen ze dat het God was, die hen riep om naar de overkant te gaan en daar het evangelie te verkondigen. God roept individuele gelovigen, gemeenten en hele volken op verschillende wijzen. Dat kan zijn via een duidelijk spreken van de

Heer zelf; de aandrang van de Geest in een mensenhart; het verkondigen of horen van het evangelie of door de omstandigheden. God roept nog altijd mensen voor zijn zendingstaak.

Dat is ook vandaag nog actueel. Want God is niet veranderd. Hij roept nog altijd mannen en vrouwen uit verschillende naties en achtergronden om het Goede Nieuws van het koninkrijk te verkondigen.

Immers, God is vandaag dezelfde. Hij roept nog altijd mannen en vrouwen van verschillende volken en achtergronden om het evangelie van Gods koninkrijk uit te dragen. Afrikaanse christenen die het Goede Nieuws verkondigen, zijn op vele plaatsen van de wereld terechtgekomen als gevolg van economische problemen; in de hoop op meer opleiding; op de vlucht voor slechte levensomstandigheden, burgeroorlogen en noem maar op. Alleen, waar ze ook terechtkomen, het wordt voor hen een plaats waar ze zich geroepen weten om te getuigen van hun geloof. Zij ontdekken de behoefte aan een kerk, zij krijgen oog voor de verlorenen en gaan antwoorden door het evangelie te verkondigen. Dit betekent niet dat er onder de getuigen uit het Zuiden velen zijn die een specifieke persoonlijke roeping door de Heilige Geest hebben ervaren om hun koffers te pakken en naar het Westen te komen om daar het Goede Nieuws te verkondigen.

Toen ik in september 1987 uit Oeganda naar Nederland kwam had ik drie jaar als predikant gewerkt in de 'Lake Victoria Full Gospel Church' in Entebbe. Mijn belangrijkste doel in Nederland was om te studeren en dan terug te gaan als predikant thuis in mijn kerk. Maar dat is veranderd toen ik ontdekte wat er in Europa aan de gang was. Ik realiseerde mij dat wij als mensen uit het Zuiden iets unieks te bieden hebben aan de mensen uit het Westen, namelijk onze ervaring met de Heer. Ik moest dus in Europa gehoorzaam worden aan het grote zendingsbevel uit het einde van het evangelie naar Matteüs.

GATE – 'Gospel from Africa to Europe' of 'Gift from Africa to Europe' – is een organisatie die de rijkdom van het Afrikaanse christelijke erfgoed wil delen met westerse partners. Wij willen onze ervaring met Christus in gebed, eredienst, praise, vreugde, enzovoort delen. GATE is een evangelikale organisatie, die bruggen wil bouwen. GATE is gesticht door Afrikaanse gelovigen, die willen antwoorden op de nood van de verloren schapen van Europa en die daarbij hand in hand willen samenwerken met Europese kerken en organisaties, die er net zo over denken.

Wanneer God mensen roept, speelt daarbij altijd de Heilige Geest een rol in overeenstemming met zijn woord, alleen de ervaringen zijn verschillend. Wij zien uitgezonden worden als een zaak van gehoorzaamheid aan het woord van Christus: 'Mij is gegeven alle macht in de hemel en op de aarde: Gaat dan heen en maakt al de volken tot mijn discipelen en doopt hen in de naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen

Geestes en leert hen onderhouden al wat ik bevolen heb. En zie ik ben met u al de dagen tot aan de voleinding der wereld' Mat. 28:18-20.

*For the pastor Joshua Sendawula from Uganda his presence in Amsterdam is simple: as God has called upon his prophets in the bible to go to different places so he has been called upon to go to Europe.*

**Joshua Sendawula** is een Oegandees. Hij kreeg zijn eerste theologische opleiding op de 'East African School of Theology' in Nairobi in Kenia van 1980 tot 1984.

Daarna was hij tot 1987 predikant in Entebbe in Oeganda en doceerde hij aan de Yusufu Mukasa Memorial Bible School in Kampala.

Van 1987 tot 1996 studeerde hij verder aan het Tyndale Theological Seminary in Nederland en de Evangelische Theologische Faculteit van België.

Van 1996 tot 2001 heeft hij de Maranatha English Fellowship Church Holland opgebouwd en sinds 1995 is hij de coördinator van GATE in Amsterdam. Daarbij is samenwerking geïnitieerd tussen Nederlandse en Afrikaanse partners in mission en een eerste computertrainingsprogramma gestart voor Engelstalige inwoners van Amsterdam Zuid-Oost.

## Tot genezing geroepen

### Een Ghanese dominee in de Bijlmer

---

*Na een uitzichtloze ziekte schonk God de Ghanees Daniel Himmans Arday genezing met daarbij de roeping om overzee te gaan om afgedwaalde zielen te leiden naar Gods wijngaard, mensen van alle kleur en ras. Dus heeft ds. Arday nu een kerk in Amsterdam waar nog steeds geldt dat 'healing is a part of the Christian program'.*

Ruim twintig jaar geleden verruilde de 56-jarige dominee Daniel Himmans Arday, stichter en voorganger van de True Teachings of Christ's Temple in de Amsterdamse Bijlmermeer, zijn moederland Ghana voor Nederland. Niet zoals zoveel van zijn landgenoten om op zoek te gaan naar werk of om anderszins geld te verdienen, maar om zijn roeping te volgen. Een roeping van God, die hem na een uitzichtloze ziekte op de rand van de dood genezing schonk. 'Op een nacht, toen iedereen de hoop had opgegeven, opende zich de hemel en verscheen Christus aan mij met zijn discipelen. In een enorme mand zag ik de twaalf mannen, ieder met hun naam op het lijf geschreven en een bijbel in de hand. Een stem uit hun midden riep: "Daniel, je redding is nabij. Ik ben gekomen om je te genezen. Ik zal je zenden overzee om afgedwaalde zielen terug te brengen in mijn wijngaard, mensen van alle ras en kleur". En hij voegde eraan toe: "Je zult anderen genezen zoals ik ook jou genezen heb."

### De voorbereiding

Pas 25 jaar was hij toen dit gebeurde, maar de ingrijpende wonderervaring staat nog altijd als een foto in zijn geheugen geprent. 'Ik koester dit beeld zeer,' zegt Himmans, 'en ik baseer mij op deze ervaring om mijn medechristenen ervan te overtuigen dat de gave der genezing nog altijd voorhanden is.' Maar hij heeft ook geconstateerd dat in veel kerken, zeker in Nederland, het genezingspastoraat een marginaal bestaan leidt. In zijn eigen kerk is dat heel anders. Niet alleen wordt iedere zon-

dagsdienst voorafgegaan door de zogenoemde *morning devotion*, de ochtendwijding die specifiek gericht is op genezing, maar ook komen dagelijks mensen naar de kerk om hem persoonlijk te raadplegen over hun klachten en problemen. Want, zegt Himmans, *'healing is the method by which a person is restored,'* en hij legt uit dat het gaat om de heelwording van de mens, wiens individuele persoonlijkheid en menselijke integriteit op tal van manieren aangetast en beschadigd kan zijn. *Healing*, daarvan is hij overtuigd, behoort deel uit te maken van de christelijke opvoeding.

Wij zitten in zijn huiskamer, op een steenworp afstand van de kerk onder de parkeergarage in de Bijlmer. De dreigende sloop van de kerk in het kader van het sociale vernieuwingsprogramma van het stadsdeelbestuur baart hem grote zorgen, die zijn toch al zwakke gezondheid er niet beter op maken. Op het moment dat ik hem ontmoet is hij nog herstellende van een langdurige ziekte, maar hij verheugt zich op de mogelijkheid uiteen te kunnen zetten wat hem in zijn leven en werk beweegt. We voeren het gesprek in het Engels, omdat dit de taal is waarin hij zich het beste uitdrukt als het om belangrijke zaken gaat. Engels is ook een van de voertalen in de True Teachings of Christ's Temple, naast het Twi, een Afrikaanse taal die door het grootste deel van de Ghanezen in Nederland gesproken wordt. Ds. Himmans spreekt zelf geen Twi, maar Ga, de taal die vooral in het gebied rond Accra, de hoofdstad van Ghana, wordt gesproken. In zijn volwassen leven heeft hij daar gewoond en gewerkt, na een zwervend bestaan.

Als de tweede zoon in een gezin van drie jongens werd hij geboren in een methodistisch gezin in Agogo, een plaats in midden-Ghana, waar zijn vader bij de politie werkte. Na de geboorte van zijn jongste broer (nu beroemd als voetbalcoach in Ghana) twee jaar later, trok zijn moeder met zijn broers naar Accra, zijn vader en hemzelf achterlatend onder de hoede van een 'gastgezin'. De trek van het platteland naar de stad met tijdelijke achterlating van een deel van het gezin is een bekend gegeven in Ghana, waar een lange traditie van migratie bestaat. Twee jaar later werd het gezin weer herenigd, maar niet voor lang. Himmans' moeder stierf toen hij nog maar zes jaar oud was. Kort daarna werd hij getroffen door de eerste van een reeks mysterieuze ziekten die hem zijn leven lang zouden teisteren en die het leven van deze gevoelige man diepgaand hebben beïnvloed. Terwijl de andere kinderen bij familie werden ondergebracht bleef Daniel bij zijn vader wonen, wiens werk bij de politie voortdurende overplaatsing met zich meebracht. Het was een tijd ook van diepe armoede, waarin hij dikwijls honger leed en zich eenzaam en verlaten voelde, des te meer toen na enkele jaren ook zijn vader stierf en de kinderen door verschillende verwanten werden opgevoed. 'Op een dag voelde ik me zo ellendig en had ik zo'n honger, dat ik naar de plek ging waar mijn moeder begraven lag, dicht bij ons huis. Daar huilde en huilde ik. Opeens verscheen er een vrouw die vroeg: "Waarom huil je zo?" En ik antwoordde: "Ik zoek mijn moeder." "Die woont hier niet," zei ze, en zij nam mij mee naar een groot huis in het centrum van Accra, waar zij mij te eten gaf en nieuwe kleren voor mij kocht. Vervolgens zei ze tegen mij: "Als je ooit weer honger hebt, kom dan naar me toe." Maar toen ik haar later weer op wilde zoeken, was er niets op de plek waar het huis stond. Mijn broers, aan wie ik dit soort dingen vertel-

de, lachten me uit en zeiden: "Hoe kan dat nu?" Maar tegelijkertijd zagen ze mijn nieuwe kleren en wisten ze dat die niet uit de lucht waren komen vallen.'

Het is een van de voorbeelden uit zijn leven die duidelijk maken dat hij in feite van jongs af aan al bijzondere ervaringen had. 'Van kindsbeen af gebeurden er al vreemde dingen met mij,' weet hij nu, terugkijkend op zijn leven toen. 'Het was pas veel later dat ik besepte dat dit allemaal deel uitmaakte van Gods plan met mij. Bijvoorbeeld, toen ik acht jaar was en wij in het oostelijk deel van Ghana woonden, ben ik een keer bijna verdronken. Op onverklaarbare wijze werd ik echter gered: een vreemde hand tilde mij op van de bodem en zette mij op een steen. Mijn lichaam was in het water, maar mijn hoofd was zichtbaar, zodat ik om hulp kon roepen. Later, toen ik een jaar of negen, tien was, gebeurde er ook iets heel vreemds. Dat was toen we in Winneba woonden, vlak bij de zee, in een periode van grote visschaarste. Ik liep met mijn vader over straat toen iets mij aanzette om mijn vader te zeggen dat er die dag een grote vangst zou zijn. En zo gebeurde het ook, tegen alle verwachtingen in. Ook toen ik een tiener was waren er bijzondere gebeurtenissen. Op een dag werd ik bijna overreden door een taxi. De bestuurder had de macht over het stuur verloren omdat zijn remmen weigerden. Hij kwam frontaal op mij af, maar toen hij vlak bij mij was kwam de auto plotseling tot stilstand. De man stapte uit de auto en vroeg mij: "Wie ben jij?" Ik antwoordde: "Wat bedoelt u, wie ben ik? U had me bijna doodgereden." Hij reageerde met te zeggen: "mijn remmen weigerden, maar toen ik op jou afreed deed een onverklaarbare kracht mij stoppen." Zo begon ik mij geleidelijk aan te realiseren dat God iets bijzonders met mij voorhad.'

## De opdracht

Zijn missionaire opdracht voerde ds. Himmans eind jaren zeventig naar Nederland, een bestemming die hij gekozen heeft op basis van de goddelijke inspiratie die hij in zijn leven ervaart. Al zijn tijd bracht hij door met werken, bijbelstudie en pastorale zorg aan landgenoten die in de jaren '80 in steeds grotere aantallen naar Nederland kwamen. Zo ontstond in die beginjaren een gemeenschap van Afrikaanse christenen, die zich geleidelijk ontwikkelde tot de eerste door Afrikanen gestichte kerk in Nederland onder de naam *The True Teachings of Christ's Temple*, nu een bloeiende kerk in de Bijlmer met honderden leden. Vanuit Nederland zijn er zusterkerken ontstaan in Hamburg en Londen, terwijl zich in andere delen van de wereld zogeheten *prayer groups* bevinden. Bijbelstudie en gebed vormen het hart van de geloofsbeleving van Afrikaanse christenen in en buiten Afrika. Zij vormen ook de leidraad bij de genezingsactiviteiten in deze kerk. Zoals in zijn hele leven, legt ds. Himmans ook in zijn genezingspastoraat stelselmatig een verbinding met wat de bijbel de gelovigen zegt. 'Ik leef volgens de bijbel. Altijd wanneer ik een boodschap ontvang, herleid ik de boodschap tot de Heilige Schrift. Als je goed oplet zul je zien dat alles wat ik doe in mijn genezingswerk overeenstemt met de Schrift, althans op de wijze waarop ik dit zie; anderen zien het misschien anders. Dus het is niet mijn beslissing hoe of waar genezing zal plaatsvinden. Ik kan het werk overal doen, het maakt niet uit waar.



is de beslissing van de Heilige Geest, die mij vertelt wat hij wil dat ik doe en mij leidt naar een tekst in de bijbel om mij te tonen wat ik moet doen.'

Op dit punt aangekomen maakt Himmans een onderscheid tussen twee manieren, of misschien beter nog: categorieën van genezen, die hij aanduidt met de begrippen *direct intervention* en *methodical healing*. In het eerste geval gaat het om handoplegging: 'the Lord can tell you that'. Hij legt uit dat dit bijvoorbeeld kan gebeuren bij iemand die een ongeluk heeft gehad. 'God stelt mij in zo'n geval in staat de pijn direct weg te nemen. Ik voel zijn kracht in mij als een elektrische stroom die mij oplaadt. Als er dan iemand komt met een kwaal of pijn en ik leg mijn handen op de pijnlijke plek, treedt er genezing op. Dat is wat ik bedoel met *direct intervention*. In het geval van *methodical healing* vertelt God precies wat voor middelen ik moet gebruiken om iemand te genezen.' Om duidelijk te maken wat hij bedoelt verwijst Himmans naar 2 Koningen 20:7, waar verhaald wordt hoe de profeet Jesaja de ten dode opgeschreven koning Hizkia geneest door de boodschap die hij van God ontvangen heeft nauwkeurig op te volgen (in dit geval het leggen van een vijgenkoek op een zweer). Talrijker nog zijn de voorbeelden uit het Nieuwe Testament, zoals het verhaal over de genezing van een blindgeborene, waar ds. Himmans in het gesprek ook naar verwijst: Jezus spuwt op de grond, maakt daarvan een papje en brengt dit aan op de ogen van de blinde, die daarop ziende wordt. Het voorbeeld van Jezus als genezer is een belangrijk paradigma in de Afrikaanse theologie, dat ook onder Afrikaanse christenen in Nederland navolging vindt. 'Kern van de zaak is dat bij deze vorm van genezing je niet je eigen intenties volgt, maar je geest openstelt voor de instructies van Gods geest, de Heilige Geest, zoals ook Jezus deed. En om te weten dat het Gods geest is en geen andere die tot je spreekt, moet je de goddelijke inspiratie kunnen verankeren in de bijbel.'

Ik vraag hem of hij nooit benauwd is dat de Heilige Geest het op een kwaad moment zal laten afweten en hem in de kou zal laten staan, typisch een vraag van een westers-seculiere scepticus. Ds. Himmans begrijpt het en moet erom lachen. 'Ik ben nog nooit bang geweest dat op een bepaald moment de Heilige Geest zich niet kenbaar zal maken en er daarom niets zal gebeuren. Ik twijfel daar niet aan omdat ik mij beroep op een kracht die geen einde kent, want de kracht komt van de Almachtige God, die oneindig is. Dat is het verschil met iemand die zijn kracht aan een andere bron ontleent en vrezen moet dat eens zijn krachtbron op zal drogen.' Hij vertelt van een *healing session* in Kumasi, de tweede stad van Ghana. Hij begon om 9 uur 's ochtends en werkte onafgebroken door tot de volgende dag 12.00 uur. 'Als ik dit op eigen kracht had moeten doen,' betoogt hij, 'had ik niet eens op mijn benen kunnen staan, laat staan dat ik in staat geweest zou zijn om iemand te genezen. Maar als wij Christus toestaan om gebruik te maken van onze *spiritual mind*, dan kunnen wij dingen doen waar onze *physical mind* nooit toe in staat zou zijn.'

## **Maatschappelijke aanvaarding**

Sinds zijn eigen genezing dertig jaar geleden heeft ds. Himmans zich stelselmatig

ingezet voor ieder die zijn hulp zocht tot genezing. Anders dan charismatische christenen in Nederland maken Afrikaanse christenen duidelijk onderscheid tussen de algemene opdracht tot genezing die deel uitmaakt van de taak van de christelijke gemeente, en de bijzondere genezingsgave die God slechts aan zijn gezalfden verleent, dat wil zeggen aan diegenen die Hij bewust voor dit doel heeft uitgezocht. Tot die laatste categorie behoort in de ogen van Afrikaanse gelovigen ook ds. Himmans. Dat vertrouwen heeft hij niet cadeau gekregen, maar door zijn stijl van leven en werk moeten winnen. 'Het heeft enige tijd gekost voordat mensen mijn gave en mijn beroep daarop accepteerden. Wat ertoe heeft bijgedragen is dat mensen beseffen dat mijn leven anders is en *that what I say is what I do*. Daarmee kwam de aanvaarding en ook het respect. Want wij leven in een cynische samenleving en cultuur. Iedereen wil de ander voorblijven. Dus op het moment dat jij beweert te komen in de naam van Christus, word je met wantrouwen bejegend. Want men vreest dat je geld van de mensen probeert los te peuteren of uitsluitend je eigen roem nastreeft. Dat is de context waarin mensen je bezien. Maar als je eenmaal begint te functioneren op de wijze waarop je gezegd hebt te zullen functioneren en het blijkt goed wat je doet, dan zullen zelfs je vijanden je heimelijk respecteren.' Zijn reputatie onder landgenoten is inmiddels praktisch onomstreden. Dat komt ook doordat hij nooit geld of enige beloning vraagt voor zijn diensten. Himmans benadrukt hoe dit strijdig is met de opdracht zoals God die hem bij zijn roeping heeft gegeven en die gebaseerd is op hetgeen geschreven staat in Matteüs 10:7-10. Daar staat óók: 'Om niet hebt gij het (i.e. de gave der genezing) ontvangen, geeft het om niet.' Hij heeft er begrip voor dat zijn landgenoten eerst grondig uitzoeken wat voor vlees ze in de kuip hebben, ze hebben te veel slechte ervaringen opgedaan om zich zonder meer aan iemand uit te leveren. Dit markeert in zijn ogen het verschil met Europeanen, die – zo zegt hij – hem vrijwel onmiddellijk hebben geaccepteerd op basis van verdienste, voortkomend uit zijn bijzondere gave.

Hier begeeft ds. Himmans zich opnieuw in een theologisch excurs om het onder Nederlandse christenen vaak onwenselijk geachte onderscheid tussen algemene en bijzondere gaven toe te lichten. 'Er zijn veel christenen,' zegt hij, 'die het genezen als een vanzelfsprekendheid opvatten. Zij denken dat je genezing kunt bewerkstelligen simpelweg door te bidden. Maar genezen is een bijzondere gave. Hoewel het gebed onmisbaar is bij het proces van genezing, valt het niet daarmee samen. Als we het gebed op zichzelf zouden opvatten als een vorm van genezing, dan hebben we geen profeten nodig en ook geen dominees en predikanten; kortom, dan hebben we geen behoefte aan door God gezalfden. Het gebed om genezing betreft echter ons welzijn in algemene zin. Als wij in deze zin onze gezondheid in het gebed aan de orde stellen, weet God wat er precies met ons aan de hand is en zal Hij de kwaal genezen. God weet wat jouw vragen zijn. Hij kent je zwakheden en je pijn, en Hij zal je genezen in dat proces. Maar iemand doelbewust genezen, daarvoor gebruikt Hij zijn gezalfden. Dat is voorbehouden aan degenen die Hij bewust daartoe geroepen heeft.' Hij benadrukt dat je je daar niet op mag laten voorstaan of het van de daken roepen, maar je taak moet verrichten als een instrument van God, niets meer maar ook niets minder dan dat.

## De test

Dat dit geen eenvoudige taak is, illustreert Himmans aan de hand van zijn eigen leven en, vooral ook, van dat van zijn vrouw Lena. 'Ik was 25 jaar toen ik mijn roeping ontving en ik besepte dat mijn jeugd voorbij was. Lena en ik hebben slechts drie onbezorgde jaren samen gehad, jaren waarin we als jonge mensen van het leven konden genieten. Lena kan heel goed dansen en goed zingen. Zij zou naar Engeland gaan om tot vroedvrouw te worden opgeleid, maar ze heeft gezegd: ik kan niet gaan zonder mijn man. Daarom bewonder ik haar ook zo, want zij is zes jaar jonger dan ik en ze heeft alles opgeofferd voor mij. Daarom stemt het mij droevig dat mensen die geen weet hebben van wat wij hebben doorgemaakt soms geneigd zijn haar als een belemmering te zien in mijn missie, in plaats van als een aanwinst.'

Wij praten over de beginjaren, de periode kort na zijn roeping. Hij vertelt hoe Lena haar ogen niet kon geloven toen hij de ochtend na zijn visioen opstond, weer kon lopen en zich vrijelijk bleek te kunnen bewegen. 'Wat is er gebeurd?' riep ze, 'wie heeft je beter gemaakt?' En ik vertelde haar dat Christus mij genezen had en dat hij tot mij gesproken had. En ze zei: 'Waarom heeft hij jou uitgekozen? Ik ga vaker naar de kerk dan jij.' Ze huilde van blijdschap dat ik genezen was, en ik vertelde haar dat God mij nu de gave had gegeven om anderen te genezen. Dat was alles in een periode dat ik nog onvoldoende zelfvertrouwen had met betrekking tot mijn roeping en spirituele gave en mijn weg nog moest vinden.

Dan beschrijft hij hoe de roeping gevolgd werd door de geloofstest. Zijn vrouw en hij verloren hun eerste kind, onverwacht terwijl ze een avond uit waren. Het jongetje was gestorven voordat ze in het ziekenhuis arriveerden. Het is een bittere ervaring geweest, die vooral Lena zeer heeft aangegrepen. 'Als het vandaag gebeurd zou zijn,' zegt Himmans, 'zou het waarschijnlijk anders zijn geweest. Ik zeg niet dat ik God ben en mijn dode kind tot leven zou kunnen wekken, want Gods wil zal te allen tijde geschieden. Maar nu heb ik de ervaring dat uit een oorspronkelijk kwaad ook goede dingen kunnen voortkomen. Ik heb dat gezien aan mijn eigen leven.' Himmans ziet de dood van hun eerste kind óók als een test omdat de artsen zijn vrouw hadden verteld dat zij nooit meer kinderen zou krijgen. In de jaren die daarop volgden schonk zij toch, zij het met aanzienlijke tussenpozen, het leven aan drie gezonde kinderen. Kinderloosheid is een van de talrijke redenen waarom Himmans' hulp als christelijk genezer wordt ingeroepen. Zijn eerste genezingsdaad betrof het opheffen van de blokkade die een zwangerschap van een vriendin van zijn vrouw Lena in de weg stond. Het was zijn eerste daad van *methodical healing*: God vertelde hem precies wat hij de vrouw moest zeggen en hoe zij moest handelen om van haar kinderloosheid te genezen. Kinderloosheid wordt in Afrika gezien als een groot kwaad, zoals ook veel andere problemen worden ervaren als een vorm van kwaad. Dat kan zich voordoen in de vorm van boze geesten of van wat algemeen wordt aangeduid als *witchcraft powers*: het kwaad dat de ene mens de ander aandoet, om uiteenlopende redenen. Toch is ds. Himmans ervan overtuigd dat deze vorm van kwaad zich niet alleen onder Afrikanen manifesteert. Europeanen, aldus Himmans, zullen veel eerder zeggen dat het aan het 'systeem' ligt. Of anders schieten ze hun plaaggeest overhoop.

Maar zij zullen niet, zoals een Afrikaan, hulp zoeken bij een genezer om van de kwade kracht die hen teistert te worden bevrijd. *'They will not bring it to you, even though it is there.'* Westerse mensen, weet hij uit ervaring, komen met andere problemen dan Afrikanen of Surinamers. Volgens Himmans gaat het bij Nederlanders welhaast om standaardproblemen, in het bijzonder stress en depressiviteit, en verder vooral fysieke kwalen. Bij Afrikanen betreft het een veel breder spectrum aan problemen, zowel fysiek als mentaal. In de omstandigheden waarin velen van hen leven in Nederland, gaat het ook vaak om huwelijksproblemen, financiële problemen, problemen om een verblijfsvergunning te bemachtigen, of problemen die samenhangen met de opvoeding van de kinderen. Kortom, bij Afrikanen gaat het om zaken die het menselijk welzijn betreffen in al zijn aspecten.

Een dergelijke holistische opvatting van ziekte en gezondheid maakt ook dat mensen niet gauw teleurgesteld zijn met de resultaten van alle pogingen tot genezing. Zij accepteren dat God de dingen doet op zijn tijd en dat je intussen ook aan je eigen genezing, je eigen heelwording, moet werken. 'Natuurlijk,' zegt Himmans, 'zou ik het liefst zien dat mensen hun oude krachten herwinnen en God daarvoor kunnen danken en loven. Maar als gewone mensen kunnen wij niet, of nog niet, alles van God begrijpen en de raadselen van zijn werk. Ikzelf begrijp ook niet alles wat God doet of met ons voorheeft. Maar het leven is meer dan wat wij kunnen zien, en daaruit put ik troost. En ik troost mij met het feit dat de mensen die bij mij komen, zich nooit beklagen over het feit dat zij niet, of niet volledig, gekregen hebben wat zij hoopten of verwachtten. Wat ik graag wil en wat God voorheeft zijn twee verschillende dingen. Ik moet naar Hem luisteren en doen wat Hij zegt. Daarom maak ik me ook niet ongerust, want ik weet dat ik de gave tot genezing bezit en dat als de tijd gekomen is God mij op zijn wijze in zal zetten.'

Zijn boodschappen ontvangt ds. Himmans dikwijls in dromen en visioenen. Hij legt mij uit hoe het zomaar kan gebeuren, 'zelfs op dit moment, terwijl ik met jou praat,' dat de beeltenis van Christus verschijnt op de muur. 'Het is net als wanneer je televisie zit te kijken. Het beeld praat tegen mij en vertelt mij bijvoorbeeld of er iemand in aantocht is, dat hij ziek is of gehandicapt, en wat ik moet doen als de persoon arriveert. Ik zie hem in de gedaante van een mens, meer als een donker gekleurde dan een blanke man. Hij strekt zijn handen naar mij uit, alsof hij mij zegent, en zegt: "Dit is het symbool waaraan je mij kunt kennen." Merkwaardig genoeg, wanneer hij zijn handen uitstrekt zie ik niet de spijkers in de palm van zijn hand, maar ik zie het bloed dat langs zijn handen loopt. Hij zegt: "Dat is het teken waaraan je weet dat ik het ben die tot je spreekt." Hij verschijnt als iemand die pijn lijdt, maar toch gelukkig is. Vervolgens vertelt hij mij wat ik voor een bepaald iemand moet doen. Zijn uitgestoken handen vervullen mij met een bijzondere kracht, een bepaalde energie. Plotseling word ik heel sterk, en een golf van hitte trekt door mijn rug. Als ik die warmte voel, dan weet ik dat ik klaar ben voor mijn genezingstaak. Om die reden zeg ik tegen mensen niet simpelweg: kom en laat mij je genezen. Ik doe dat slechts wanneer ik daartoe de opdracht heb ontvangen.'

De boodschappen die hij ontvangt gaan niet noodzakelijkerwijs gepaard met een

visioen. Die kunnen ook doorkomen via meditatie: concentratie en (bijbel)meditatie zijn een belangrijk hulpmiddel bij zijn werk. 'Ik mediteer frequent en heel geregeld. Zo programmeer ik mijzelf als het ware en bereid ik mij voor op iedere mogelijke gebeurtenis.' Het maakt hem niet uit waar dat gebeurt: de fysieke omgeving is van minder belang dan de mentale context waarin hij zich voorbereidt. 'Als mijn geest kalm is en ik niet boos ben of *upset* over iets, zodat ik geheel en al geconcentreerd kan zijn op hetgeen ik doe, dan raak ik geprogrammeerd op hetgeen God mij zegt. *Then I will not fail at all*. De boodschap (van God) dringt mijn geest binnen en zet zich vast in mijn bewustzijn. Vaak schrijf ik deze op om te voorkomen dat ik iets vergeet. Op die manier weet ik zodra de degene om wie het gaat mij benadert wat ik hem of haar moet zeggen. Maar als ik gestoord zou worden in mijn concentratie en boos zou worden en toch door zou gaan met mijn werk, dan volg ik de geest van de leugen.'

## Westerse genezing

'Wanneer mensen mijn hulp inroepen vraag ik hun altijd eerst of ze bij de dokter zijn geweest. En als iemand mij vertelt wat hij allemaal heeft geprobeerd, dan mediteer ik en richt mijn aandacht en concentratie op die persoon. Ik vraag God om mij te leiden teneinde de persoon te genezen. Soms zegt Hij mij dat ik hem of haar de handen moet opleggen, soms vertelt Hij mij om een bepaald voorwerp voor iemand te zegenen. Dat kunnen ook de medicijnen zijn die iemand gebruikt.' Als voorbeeld vertelt hij het verhaal van een van zijn gemeenteleden die ernstig ziek was opgenomen in het Academisch Medisch Centrum in de Bijlmermeer. Nadat God hem had opgedragen vroeg in de ochtend naar het ziekenhuis te gaan, in zijn witte kostuum, zodat hij niet bij de ingang werd tegengehouden, was Himmans in staat Gods zegen af te roepen over de medicijnen die zij gebruikte. Tot verbazing van het personeel bleken zij nu opeens aan te slaan, zodat de weg naar genezing kon worden ingeslagen. Wie Afrika, of andere delen van de niet-westerse wereld kent, zal niet raar opkijken van het succes van een dergelijke vorm van rituele of religieuze genezing. In medische kringen in de westerse wereld, zeker waar men vaak te maken heeft met mensen afkomstig uit een andere cultuur, ontstaat langzaam maar zeker meer aandacht voor het belang van een dergelijke benadering. Het duidelijkste kwam dit aan het licht ten tijde van de Bijlmerramp. In de nasleep daarvan hebben de religieuze groeperingen in de Bijlmer een onschatbare bijdrage geleverd aan het genezingsproces van de getroffenenen, van wie velen van niet-westerse afkomst waren. 'Zoveel mensen,' vertelt Himmans, 'waren als gevolg van de ramp depressief, bedroefd of teleurgesteld. Ik heb veel tijd met hen doorgebracht, nachtenlang, om hun genezing te bevorderen. Sinds de ramp hebben wij in onze gemeente nog slechts vier mensen die nog altijd lijden aan de gevolgen van de ramp. Maar honderden hebben genezing gevonden door de kracht van God.' Himmans zou graag meer systematisch met westerse artsen samenwerken. 'Artsen zijn óók begiftigde mensen. Zij doen hun onderzoek, zoals ik mijn meditatie verricht. Wij bevinden ons dus op dezelfde golflengte behalve dat in de praktijk zij eerst willen zien en dan pas geloven, terwijl in

mijn geval het Schriftwoord geldt: "Gezegend zijn zij die niet gezien hebben en toch geloven." Dus daar ligt een verschil van mening. Maar ik zie hen ook als onderdeel van het genezingsproces, in de fysieke betekenis. Ik zou heel graag zien dat westerse artsen het geestelijke of spirituele aspect van het genezingsproces zorgvuldig en serieus onderzochten, en serieuze genezers een kans zouden geven.' Maar zoals westerse geneeswijzen naar zijn mening beter zouden functioneren hand in hand met *spiritual healing*, zo gelooft Himmans dat ook het omgekeerde waar is en religieuze genezing aanvulling behoeft van de westerse geneeskunst. 'Voor bepaalde ziekten moet je naar een dokter. Ik raadpleeg altijd de bijbel in zulke gevallen. Daaruit haal ik lessen die mij ervan overtuigen dat een christen, ongeacht hoe machtig je bent, hand in hand met een dokter moet werken, die immers een genezer is in de fysieke betekenis van het woord.'

## Christelijk genezen

Ik vraag ds. Himmans of je per se christen moet zijn om van zijn genezingsgave te kunnen profiteren. Geduldig legt hij uit dat het een gave is, bestemd voor iedereen, maar dat de christelijke inspiratie essentieel is bij de uitoefening ervan. Hij geeft verschillende voorbeelden van mensen die hij geholpen heeft die óf ongelovig waren óf een ander dan het christelijke geloof aanhingen. Hij benadrukt opnieuw dat wie een blijvende oplossing zoekt voor zijn problemen, er goed aan doet de christelijke weg te volgen. 'Er zijn genezers die van andere krachten gebruikmaken, want dergelijke krachten bevinden zich in het universum. Maar wat mij betreft gaat het hier om niet meer dan tijdelijke goden, waarmee ikzelf niets van doen heb. Als christen beschouw ik deze niet als een permanente oplossing. Als je een blijvende oplossing wilt, moet je streven naar het oneindige. *The infinite is the Almighty*. Als je instrument bent van de Oneindige, die de Almachtige is, waarom zou je dan tijdelijke goden najagen? Ik spoor een ieder aan *to go for the infinite*, dat wil zeggen, te streven naar iemand die je blijvende rust kan geven. En als je blijvende rust kunt krijgen, waarom zou je dan gaan naar iemand die slechts tijdelijke genezing kan bieden?' Daarom, zo betoogt hij, is het hoog tijd, dat de universele Kerk accepteert dat '*healing is part of the Christian programme*'. 'Als dat gebeurt,' besluit hij het gesprek, 'zijn we halverwege de hemel.'

*Gerrie ter Haar tells of the case of Daniel Himmans Arday and his call to create a church in Amsterdam with healing as a central element.*

**Dr. G. ter Haar** studeerde godsdienstwetenschappen. Zij schreef drie boeken over Afrikaanse religieuze tradities. Ze is nu hoogleraar mensenrechten aan het 'Institute of Social Studies' in Den Haag.

## De profeet Billy Chisupe en het aids-probleem in Malawi

---

*Billy Chisupe werd door de Heer in een droom geroepen om een geneesmiddel te maken tegen de vreselijke ziekte aids, die ook Malawi teistert. In 1995 kwamen daarvoor meer dan 250.000 mensen naar zijn dorp. Zijn geneesmiddel hielp hen fysiek niet, maar maakte wel duidelijk dat mensen aan genezen niet mogen verdienen en dat de gezondheidszorg in Malawi was verwaarloosd. De happening in Chisupe's dorp werd tot een demonstratie van leven en solidariteit.*

Het Afrikaanse land Malawi, ingeklemd tussen Zambia, Tanzania en Mozambique, is sinds zijn politieke onafhankelijkheid van Engeland in 1964 dertig jaar lang geregeerd door de stokoude, despotische president dr. Hastings Kamuzu Banda. Hij werd onttroond bij de eerste democratische verkiezingen in juni 1994 tot grote vreugde van het volk, maar het land was inmiddels in een economisch moeras beland, waaruit nauwelijks redding mogelijk was, zeker niet op korte of zelfs middellange termijn. Voeg daarbij dat Malawi, ook toen al, een van de hoogste aids-percentages had in Afrika, en het is duidelijk dat de nieuwe regering onder leiding van president Bakili Muluzi zich voor een schier onoplosbaar probleem gesteld zag. Dat het aids-percentage zo hoog was moet ten dele toegeschreven worden aan het feit dat het onderwerp onder het oude regime taboe was. Aids was inmiddels al veel meer dan een medisch probleem; de hele sociale structuur was erdoor onder druk komen te staan. Een van de eerste daden van de nieuwe president was dan ook het opzetten van een campagne ter voorlichting van het publiek.

### Chisupes roeping

Te midden van dat alles verspreidde zich het nieuws dat een zekere Billy Chisupe, een oude man in een afgelegen gehucht, een geneesmiddel tegen aids beschikbaar

had. Nu waren er meer traditionele genezers die beweerden dat ze een dergelijk iets in hun assortiment hadden, maar het verschil met Chisupe was dat deze de hele bevolking van Malawi als het ware nieuwe hoop gaf. Op het hoogtepunt van zijn bekendheid, tussen februari en juni 1995 werd zijn gehucht bezocht door naar schatting 250.000 tot 300.000 mensen. Talloze geruchten deden de ronde. Een daarvan was dat hij uit de doden was opgestaan met het wonderbare middel in zijn bezit.

Chisupe, trouw lid van een kleine baptistenkerk, sprak dat echter tegen. Volgens hem was het allemaal begonnen met een droom op 22 augustus 1994. Daarin verschenen hem twee personen; een daarvan was zijn overgrootvader, net als hij een overtuigd christen; de ander was een onbekend persoon uit de voorchristelijke tijd. De overgrootvader was gekleed in een zwart pak, terwijl de onbekende gehuld was in de traditionele geklopte boomschors.

De twee vroegen hem of hij ooit gehoord had van een ongeneeslijke ziekte. Toen Chisupe dat beaamde en als voorbeeld aids noemde, kreeg hij ten antwoord dat zij wel een geneesmiddel wisten en dat ze dit met Chisupes medewerking beschikbaar wilden maken voor heel het volk. Ze namen hem vervolgens mee naar een bos en wezen hem daar een boom aan waarvan de schors een roodachtig vocht bevatte. Hij moest stukjes van die schors nemen, ze thuis fijnstampen, vervolgens water toevoegen en opdrieken. Chisupe deed als gezegd en constateerde tot zijn verbazing dat het drankje heerlijk fris was, alsof het zo uit een koelkast kwam. De volgende ochtend ging hij naar de plaats die hij in zijn droom gezien had en herkende onmiddellijk de boom waar hij stukjes bast van meegenomen had. Toch nog onzeker over de te volgen procedure, bracht hij die avond een plengoffer met het verzoek aan de twee geesteswezens hem nog een keer te komen bezoeken in zijn slaap, hetgeen ze deden. Bij die gelegenheid gaven ze hem een aantal aanwijzingen, waarvan de belangrijkste was dat het middel alleen maar effectief was, als het toegediend werd op zijn erf, door mensen onder zijn leiding. Verder mocht hij nooit betaling vragen. Als mensen hem vrijwillig iets wilden geven, dan mocht dat.

Roepingsdromen zijn alom bekend in Afrika. Zij worden onderscheiden van 'gewone' dromen doordat ze van geestelijke wezens afkomstig zijn, een stereotiepe vorm hebben, en een boodschap bevatten van algemeen belang. Mensen die zulke dromen hebben zijn verplicht deze bekend te maken aan de gemeenschap, een plicht waaraan men zich niet mag onttrekken. Chisupes droom was van dit type, en het is zonder twijfel zijn nadrukkelijk beroep op de geestenwereld geweest – door krant en radio veelvoudig gepromulgeerd – dat de mensen het vertrouwen gaf dat hij de waarheid sprak. Had hij die droom zelf gefantaseerd, dan zou hij volgens algemeen geloof daar allang voor gestraft zijn met de dood. God laat immers niet met zich spotten.

## **Chisupes persoonlijke interpretatie van zijn zending**

In een aantal interviews met de pers heeft Chisupe duidelijk gemaakt dat hij ongelukkig was met de westerse geneeskunde, niet omdat deze in zichzelf waardeloos zou



zijn, maar omdat de beoefenaars ervan weigerden de Afrikaanse tegenhanger te erkennen, en omdat voor alles en nog wat betaald moest worden, zelfs als de patiënt overleed. In Afrika is het gewoonte dat men een aanbetaling doet en het volle bedrag pas betaalt als de genezing een feit is. Chisupe gaf met zijn optreden een antwoord op beide problemen. De werkzaamheid van zijn geneesmiddel zou de westerse wereld eindelijk overtuigen van de waarde van de Afrikaanse geneeskunde, die immers iets vermocht waar het Westen nog steeds machteloos stond. De gratis verstreking ervan betekende dat de armen er evenzeer van konden profiteren als de rijken, een aspect dat bij de huidige discussie over dure aids-remmers wel een heel Afrikaanse betekenis krijgt. Mogelijk is de verschijning van twee personen in zijn roepingsdroom, een christen en iemand uit de vóórchristelijke periode, een symbolische verwijzing naar de waarde van beide religieuze en medische tradities. Het feit dat de gezondheidszorg in Malawi jarenlang verwaarloosd was door de regering, en zelfs de ziekenhuizen van missie en zending op het punt stonden te sluiten wegens geldgebrek, droeg er natuurlijk ook toe bij dat Chisupe een gretig gehoor vond. Een derde factor die meespeelde in het geval van Chisupe was zijn ouderdom. Zijn hoge leeftijd, bijna tachtig, in combinatie met zijn opvallend sterke persoonlijkheid, maakten hem tot de archetypische, bijna mythische, dorpsoudste: iemand die in staat is zijn kalmte te bewaren onder de moeilijkste omstandigheden, en oplossingen aan te reiken voor vrijwel onoplosbare problemen

## Heelkunde en politiek proces

Maar er was bepaald meer dat de Malawiërs dwarszat dan een falende gezondheidszorg. In de periode dat Chisupe bekendheid verwierf, kon ook gesproken worden van een ernstige crisis in de verwachtingen van het volk. Bijna een jaar waren ze de oude dictatuur kwijt, de verwachtingen waren toen hoog gespannen, maar intussen was er nog niets veranderd. Er was zelfs geen teken dat er iets ging veranderen. Er gebeurde niets. Men voelde zich verraden door de nieuwe politici, die net als hun voorgangers alleen maar leken te denken aan zichzelf. Chisupe bracht nieuwe hoop, ofschoon er ook de nodige cynici waren. Een missionaris, die Chisupe maar een charlatan vond, verzuchtte in een plaatselijke krant: 'De mensen moeten wel aan het eind van hun geduld zijn. Hoe anders te verklaren dat die arme stumpers daarnaartoe trekken, ten volle bereid zich door die man te laten bedotten.' Toch begreep het publiek intuïtief meer dan die missionaris dacht. Zo werd bijvoorbeeld dit rituele drankje door het volk spontaan *Mchape* genoemd, een woord, dat zoveel als 'schoonmaakmiddel' betekent. Het is tevens een term die telkens opduikt ten tijde van een ernstige crisis. Wij zien hem bijvoorbeeld in regeringsrapporten vermeld in de jaren rond 1930, tijdens de wereldwijde economische depressie. In Malawi en elders gaf dat aanleiding tot eindeloze beschuldigingen van hekserij. *Mchape* fungeerde toen als algemene naam voor een reeks anti-hekserijbewegingen. Dorpelingen die verdacht werden van hekserij moesten ook toen een roodachtig drankje van die naam innemen. Zouden ze daarna weer vervallen in hun slechte

gewoonte, dan zou een wisse dood volgen.

Ook in het geval van Chisupe was er, zoals we gezien hebben, sprake van een ernstige crisis, en deze betrof niet alleen de aids-pandemie. Hij was ook diep verontwaardigd over de algehele verwaarlozing van het platteland door zowel de oude als de nieuwe regering. Zo verklaarde hij eens tegen een groep journalisten: 'Ze denken dat we honden zijn en laten ons aan ons lot over. Maar God heeft mij geroepen om mijn volk in bescherming te nemen tegen die misdadigers.'

Toch moeten we nog iets dieper graven. In Malawi en de landen rondom wordt namelijk een verband gelegd tussen aids en ontwikkelingshulp, in het Engels *Foreign Aid* geheten. In een van de Malawische kranten verscheen ooit een artikel getiteld *From Foreign Aid to Aids*. Daarin werd beweerd dat aids niet in Afrika ontstaan was, zoals verkondigd door de westerse media, maar door Amerikaanse en andere blanke ontwikkelingshulpers mee naar Afrika gebracht was en daar verspreid in een klimaat van seksuele bandeloosheid.

Het door de bevolking veronderstelde verband tussen aids en westerse import, al dan niet via ontwikkelingshulp, is niet iets van onze tijd alleen. Uit oude Malawische volksverhalen blijkt duidelijk dat geïmporteerde goederen, vooral als deze uit de blanke of Arabische wereld kwamen, maar moeizaam geïntegreerd werden in de morele code, en zelfs geacht werden die code te ondermijnen. Het had alles te maken met het gevoel dat men door deze vreemde zaken de greep op de werkelijkheid kwijtraakte. Gezien in dat licht kan men aids beschouwen als het culminatiepunt van een proces dat met de kolonisatie op gang kwam en met de onafhankelijkheid in een stroomversnelling raakte. Chisupe was die mening eveneens toegedaan en hij liet nooit na zijn gehoor op zijn manier daarvan te doordringen. Als ze hun gedrag niet veranderden, viel er niet te hopen op genezing.

De kerken deden er over het algemeen het zwijgen toe. Slechts een van de twee synodes van de Presbyteriaanse Kerk verbood zijn leden Chisupe te bezoeken. Overigens was het juist deze synode, die tot het uiterste geprobeerd had het misdadige Banda regime in het zadel te houden. De Katholieke Kerk deed geen enkele officiële uitspraak. Ook de regering onthield zich van officieel commentaar en stond zelfs toe, zij het onder zware druk, dat vrachtwagens van publieke werken ingezet werden om massa's eigen arbeiders naar Chisupe te vervoeren.

## **Mchape als metafoor**

Het fenomeen *Mchape* is nauwelijks positief te interpreteren als men blijft vasthouden aan een zuiver rationeel standpunt. Het beste is wat dit betreft onderscheid te maken tussen formele en figuratieve argumentatie. Formele argumentatie volgt de wetten van de logica; figuratieve argumentatie volgt meer het dichtertelijke denken, waarbinnen normaal onvereenigbare zaken op een speelse en creatieve wijze bij elkaar gebracht kunnen worden.

Chisupe hanteerde intuïtief beide mogelijkheden. Wanneer hij uitvoer over de manier waarop de achtereenvolgende regeringen het land leegzogen, kon hij met

'gewone taal' toe. Maar als hij bepaalde eigenschappen van de *Mchape*-medicatie wilde aanduiden, gebeurde dat intuïtief in beelden. Een voorbeeld daarvan is zijn verklaring dat het middel alleen maar werkte op zijn eigen erf. Daarmee verwees hij naar de noodzaak regionale, politieke, economische en godsdienstige grenzen te overstijgen zonder dat expliciet te zeggen. In feite werkte het ook zo. Mensen van alle rangen en standen, uit alle hoeken van het land, bondgenoten en verklaarde vijanden van elkaar, ze kwamen samen bij Chisupe in een sfeer van pais en vree. Wat we hier zien is dus dat een element uit de medische wereld, in de vorm van een verondersteld middel tegen aids, tegelijkertijd functioneert als een middel om verdeeldheid te overstijgen in een aantal domeinen van het dagelijks leven die op zich niets met die ziekte te maken hebben.

Zowel aids als *Mchape* blijken te fungeren als bijzonder sterke metaforen; aids als metafoor voor morele verwording; *Mchape* als metafoor voor terugkeer naar morele zuiverheid. Welnu, als een metafoor letterlijk opgevat wordt, moet dat leiden tot misverstand. Enkel door verdere uitleg kan de verborgen waarheid dan zichtbaar gemaakt worden. Het evangelie naar Johannes geeft ons daar een aantal bekende voorbeelden van, zoals dat van de Samaritaanse vrouw, die van Jezus te horen krijgt dat hij in het bezit is van 'levend water' en dat eenieder die daarvan drinkt nooit meer dorstig zal zijn (Joh. 4). Jezus gebruikt de term 'levend water' in metaforische zin, maar de vrouw verstaat hem in letterlijke zin en vraagt hem haar van dat water te geven zodat ze nooit meer dorstig zal zijn. Het misverstand wordt opgehelderd binnen een dialoog waarin Jezus zichzelf openbaart als de verwachte Messias.

Iets dergelijks deed zich ook voor bij Chisupe: een metaforische boodschap vanuit de geestenwereld werd door het publiek letterlijk opgevat. Een van de consequenties hiervan had kunnen zijn dat bij het uitblijven van de verhoopte genezing een enorme publieke teleurstelling zou zijn ontstaan. Het had zelfs gekund dat men zich massaal tegen Chisupe had gekeerd, maar niets van dat alles vond plaats. Men had kennelijk te veel respect voor zijn persoonlijkheid, die nog steeds boven alle verdenking stond. Aan de andere kant, als het publiek van het begin af aan het metaforische karakter van *Mchape* had doorzien, was men nooit in zulke aantallen opgekomen en had de eigenlijke, morele boodschap nooit de natie als geheel bereikt. Hoewel, in hoeverre heeft die morele boodschap het publiek bereikt? Het blijft gissen, maar uit de verslagen van ooggetuigen blijkt dat mensen onder de indruk zijn gekomen van deze eenvoudige, karaktervolle mens, die staande bleef onder al het publicitaire geweld, en dat weken- en maandenlang. Hijzelf werd aldus op indrukwekkende wijze deel van de boodschap.

## **Mchape als sacrament**

Hetzelfde lijkt op te gaan voor het geneesmiddel *Mchape*. Ook daar kunnen we de zaak benaderen vanuit het standpunt dat het middel tevens de boodschap is, en dat het argument omtrent *Mchape* als aids-medicijn en *Mchape* als morele boodschap intrinsiek samenhangen. Dat kan als we *Mchape* beschouwen als een sacramentele

boodschap. De term 'sacrament' mogen we hier opvatten in zijn christelijke betekenis als 'een uiterlijk en zichtbaar teken van een innerlijke en geestelijke genade'. Wij mogen hem ook verstaan in de wijdere betekenis van 'een ritueel dat onderscheiden geloofspunten, -houdingen en -handelingen aanwezig stelt, focust en samenvat'. In de christelijke zin zou dit, zoals eerder gezegd, betekenen dat *Mchape* is op te vatten als een geestelijk middel tot het bereiken van morele zuiverheid. In de meer uitgebreide betekenis van sacrament is *Mchape* op te vatten als een van de centrale metaforen van de Malawische religieuze verbeelding, waardoor problematische situaties die het volk als geheel aangaan tegenwoordig gesteld, gefocust en samengevat worden. In dat perspectief mogen we de menigten die naar Chisupes erf togen niet alleen beschouwen als mensen die daarheen trokken om zuiver profane redenen, maar ook als pelgrims die redding zochten in morele zin. Velen, ook buitenstaanders, die Chisupes plaats bezochten op het hoogtepunt van de pelgrimages, toen letterlijk duizenden mensen per dag arriveerden, hebben verbaasd gestaan van de tegelijkertijd plechtige en levendige sfeer, die er heerste. Een Europeaan, die erbij was, getuigde als volgt: 'Het was een viering van het leven; het gevoel van geluk rondom was ongelooflijk. Het was een plaats in en buiten de tijd, waar mensen zich dichter bij zichzelf en bij elkaar voelden staan.'

Voor een uitgebreider behandeling van dit onderwerp zie: Matthew Schoffeleers, 'The Aids Pandemic, the Prophet Billy Chisupe, and the Democratization Process in Malawi' in *Journal of Religion in Africa*, XXIX (1999), 4, pp. 406-441.

*Mathijs Schoffeleers has studied the case Billy Chisupe in Malawi who was called to make a medicine for aids, which did not work physically, but which psychologically had a thorough healing effect.*

**Dr. J.M. Schoffeleers** was missionaris voor de congregatie van de Montfortanen in Malawi. Hij studeerde in Kinshasa en Oxford van 1963-66 en werd daarna directeur van een catechetisch centrum. Vanaf 1972 was hij lector aan de universiteit van Malawi en daarna hoogleraar religieuze antropologie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. In 1991 werd hij buitengewoon hoogleraar sociaal economische verandering aan de universiteit van Utrecht. Hij publiceerde veel op het gebied van Afrikaanse religie en symboliek.

## Bekering tot welke kerk?

### Het dilemma van een Amerikaanse zendeling in Frankrijk

---

*David Björk kwam als protestants zendeling uit Amerika naar Frankrijk. Hij raakte in de problemen toen zijn bekeerlingen terug wilden naar hun eigen katholieke kerk.*

Evangelikaal zendingswerk in Frankrijk vanuit Amerika stelde tot 1945 weinig voor. Tot de Tweede Wereldoorlog dachten de meeste Amerikaanse protestanten dat de Europese kerken zelf in staat waren om de zendingsopdracht in hun respectievelijke landen inhoud te geven. Zo werd bijvoorbeeld op de eerste Wereldzendingconferentie in Edinburgh in 1910, die de toon zette voor het protestantse zendingswerk in het begin van de twintigste eeuw, Europa niet beschouwd als zendingsgebied. Zelfs gedurende de Tweede Wereldoorlog, waarbij Amerikanen als medestrijders direct in Europa betrokken waren, bleven oproepen tot zending en evangelisatie op het Europese continent zeldzaam.<sup>1</sup>

Toen kort na de oorlog de eerste Amerikaanse evangelikale zendingen in Europa actief werden, ontdekten zij dat hele gebieden in Europa gesecculariseerd en niet meer christelijk waren. Daarbij waren de evangelische zendingen geneigd om de gelovigen binnen de Europese kerken te beschouwen als verloren zielen, die ook bekering nodig hadden om gered te worden. Zij spanden zich niet of nauwelijks in om zich aan te passen of zelfs om de verschillende typen van geloof en geloofspraktijk, die ze aantroffen in de kerken van Europa, te begrijpen. Op basis van die houding hebben Noord-Amerikaanse evangelikalen sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog duizenden zendingen<sup>2</sup> naar Europa gestuurd met als doel de Europeanen te evangeliseren en samen te brengen in evangelische kerken. Dit artikel gaat over een van deze evangelikale initiatieven.

In 1979 stuurde een klein Noord-Amerikaans evangelisch kerkgenootschap: de

Zendingskerk<sup>3</sup>, haar eerste zendelingen naar Frankrijk met als opdracht de verkondiging van het evangelie aan Franse mannen en vrouwen opdat die tot een persoonlijk geloof in Christus zouden komen om vervolgens samen een evangelische gemeente te stichten. Deze doelstelling is niet bijzonder. Er werken in Europa heel wat Amerikaanse zendingsteams met als doel nieuwe gemeenschappen van gelovigen te stichten.

Het bijzondere van deze groep evangelische zendelingen is echter dat zij zich heel vroeg genoodzaakt zagen om hun doelstellingen opnieuw te doordenken. Een paar jaar na het begin van hun activiteiten besloten zij geen nieuwe evangelische gemeenschappen meer te stichten, maar heel bewust hun bekeerlingen te helpen in de Rooms-katholieke Kerk te reintegreren. Het gaat hierbij dus niet om de zoveelste poging van Amerikaanse evangelikalen om Europeanen te evangeliseren en opnieuw te bekeren tot Christus, maar om een heel bewuste inzet van Noord-Amerikaanse evangelikalen om hun bekeerlingen 'opnieuw katholiek' te maken.

Om te begrijpen hoe deze Amerikaanse evangelikalen, die bij hun aankomst in Frankrijk de Rooms-katholieke Kerk niet als een christelijke kerk beschouwden, ertoe gekomen zijn om te evolueren tot een groep die nominale katholieken ging helpen bij hun proces tot bewuste re-katholisering, dient er eerst meer informatie verschaft te worden over evangelikalen en de evangelische beweging binnen het protestantisme.

Wie en wat zijn evangelikale christenen en wat zijn de vooronderstellingen van hun zendingsstrategie in Europa?

Op basis van de ervaring van de zendelingen van de Noord-Amerikaanse Zendingkerk willen we pleiten voor hun nieuwe evangelische zendingsparadigma, dat speciaal aangepast lijkt aan de kerkelijke en spirituele realiteit van post-christelijke situaties.

Tenslotte stellen we de noodzaak om samen het evangelie te verkondigen aan de orde.

## **Wie en wat zijn evangelikalen?**

Evangelikale christenen<sup>4</sup> zijn de snelst groeiende christelijke religieuze groepen in de huidige wereld en zij zijn de enigen die snel groeien door bekering.<sup>5</sup> Dit citaat van Patrick Johnstone onderstreept twee van de belangrijkste karakteristieken van de evangelikalen:

1. Ze geloven in een radicale persoonlijke overgave aan de God van de bijbel, tot stand gebracht door de Heilige Geest door persoonlijke toewijding en geloof met als consequentie een leven in gehoorzaamheid en geestelijke groei in Christus.
2. Zij worden in beweging gezet door de erkenning van de prioriteit en de noodzaak van evangelisatie en zending als een vervulling van de zendingsopdracht, zoals Christus die al gaf aan zijn apostelen.

Daar komen nog twee punten bij:

3. Ze aanvaardden het gezag en de toereikendheid van de bijbel als de norm van gelooven en handelen voor alle echte gelovigen.
4. Ze weten zich geroepen tot de verkondiging van de unieke verlossing door Christus' kruisdood voor al die gelovigen, die zich door geloof alleen gerechtvaardigd weten.<sup>6</sup>

Deze basisprincipes van de ongeveer 500 miljoen evangelikalen in de wereld,<sup>7</sup> maken dat hun zendelingen de historische kerken, die er in Europa allang zijn, verwerpen ten gunste van hun eigen gemeenschappen, die zij meer in overeenstemming achten met het nieuwtestamentisch model. De vijandige houding van de Noord-Amerikaanse evangelikalen tegenover protestantse kerken in Europa is gebaseerd op de overtuiging dat die kerken een liberale theologie hebben; dat ze compromissen sluiten met de trends van de moderne wereld, en niet geïnteresseerd zijn in evangelisatie. Afkomstig uit radicale hervormingsbewegingen, hebben deze gelovigen een felle antipathie jegens de theologische overtuigingen van deze protestanten en katholieken – en zij zien weinig bewijzen die tonen dat leden van deze geloofsgemeenschappen zouden toebehoren aan de 'ware kerk'. Daarom streven zij ernaar kerken te stichten die naar hun overtuiging gebaseerd zijn op 'waar geloof'. De overtuiging dat hun zendingsinzet moet uitlopen op het stichten van een nieuwe kerk, komt ook voort uit de 'principes van eigenlandse kerken'<sup>8</sup>, zoals Henry Venn (1796-1873) die al ontwikkeld heeft en ook Rufus Anderson (1796-1880) en die eigentijds gestalte gekregen hebben in de 'Church Growth Movement'<sup>9</sup>, die verbonden is aan de naam van Donald A. McGrahan (1897-1990).

De ervaringen van de zendelingen van de Amerikaanse Zendingskerk in Frankrijk tonen de crisis waarin sommige evangelische zendelingen terechtkomen, wanneer zij geconfronteerd worden met het geloof van de leden van andere kerken in landen met een christelijk verleden.

## **Het voorbeeld van de Zendingskerk in Frankrijk**

'Geen kwestie van,' dacht ik. 'Ik weiger pertinent om met Marc en Henri naar de kerk te gaan.'

Het was een bizarre situatie. Onder normale omstandigheden zou ik niet moeilijk gedaan hebben over het samen naar de kerk gaan met mijn twee jonge vrienden. Ik ben mijn leven lang een trouw kerkganger geweest. Maar op die dag in de lente van 1981 was het anders. Er was geen kwestie van dat ik met hen mee zou gaan.

Op het eerste gezicht leek de situatie gewoon ironisch. Ik was opgegroeid in wat heet een conservatief 'bijbelgetrouw' evangelisch protestants gezin. En zolang ik me kan herinneren zat ik in de kerk zodra die open was. Zelfs in mijn tienertijd was ik mij in de kerk bewust geworden van mijn eigen identiteit en het doel van mijn leven. Tenslotte had ik in een christelijk jeugdskamp positief geantwoord, toen ik het gevoel kreeg dat God mij riep om Hem te dienen als zending. En die gehoorzaamheid aan

mijn zendingsroeping was de oorzaak van mijn crisis in 1981.

Twee jaar eerder waren mijn vrouw en ik door de Zendingskerk waarin ik opgegroeid was, opgeroepen om nieuw zendingswerk in Europa te beginnen. Dus waren wij na veel biddend overwogen met ons vier jaar oud dochtertje en haar twee jaar oude broertje verhuisd naar Normandië in het noordwesten van Frankrijk om daar een kerk te stichten.

Nadat wij ons gevestigd hadden in een appartement ergens in een stad met 100.000 inwoners, ben ik met een groepje studenten aan de plaatselijke universiteit een bijbelstudiegroep begonnen. Het was een fascinerend gezelschap. Als men hun één voor één gevraagd zou hebben iets over zichzelf te vertellen zouden er antwoorden gekomen zijn als: 'Ik ben een Fransman.' 'Ik ben katholiek.' 'Ik geloof in de reïncarnatie.' 'Ik ben een atheïst.' 'Ik geloof in de wetenschappelijke benadering.' 'Ik ga, als ik ziek ben, naar een alternatieve genezer.' 'Ik ben een rationalist.'

We hadden hoogst interessante discussies bij onze pogingen om samen de woorden van Jezus te begrijpen, zoals die te lezen waren in het evangelie naar Johannes. Eén of twee van hen hadden daarvoor ooit de bijbel opengeslagen en erin gelezen. Er was er ook één bij die regelmatig naar zijn lokale parochiekerk ging. Niemand had ooit in een dergelijk gezelschap over het evangelie gepraat of nagedacht.

Gedurende een aantal maanden hebben we samen het evangelie van Johannes gelezen en besproken. Het was fascinerend om week aan week te ervaren hoe deze studenten wat Jezus gezegd en gedaan had benaderden.

Tot op een avond aan het einde van de bijeenkomst Marc en Henri mij vroegen of ik bereid was de volgende zondag met hen naar de kerk te gaan.

Dat betekende een dilemma. Deze studenten begonnen blijkbaar iets te begrijpen van de persoon en de boodschap van Jezus. Deze ontdekking riep de behoefte op om in de kerk de dienst tot eer van de God van Jezus Christus mee te maken. Daarom wilden ze voor het eerst sinds hun kindertijd weer naar de kerk. Het enige probleem was dat ik nog niet begonnen was met die nieuwe kerk die ik in Frankrijk moest beginnen. Bovendien wilden Marc en Henri niet zomaar naar de kerk. Zij wilden naar hun eigen kerk. Deze jonge kerels hadden trouw geparticipeerd in mijn bijbelstudiegroep en wilden daarin nu bevestigd worden en daarom zochten ze de leiding van de kerk waarin ze ooit gedoopt waren.

Met grote aarzeling – en misschien wel met een zekere vrees – begreep ik dat ik hier niet onderuit kon en beloofde om mee te gaan.

Ik zal nooit weer de gemengde gevoelens vergeten, waarmee ik de katholieke St. Petruskerk binnentrad. Hoewel ik in verschillende kathedralen en kerken in Frankrijk was geweest, had ik nog nooit een eucharistieviering meegemaakt en ik had geen idee wat me te wachten stond.

Het eerste wat mij opviel was het grote aantal mensen in de kerk. Er waren tussen de 600 en de 650 kerkgangers. Dat was heel bijzonder in Normandië. Later heb ik gehoord dat goed drie jaar eerder maar 50 mensen regelmatig de eucharistieviering



gen bijwoonden. Tot mijn verbazing was de kerk nu vol.

Ik voelde me ook helemaal niet thuis in de liturgie. Daar wist ik niets vanaf en ik wist helemaal niet wanneer ik opstaan of zitten of knielen moest. Het leek erop of katholieken in hun eredienst aldoor in beweging zijn. Ik wist ook niet wanneer ik wat moest zeggen en wanneer ik moest zwijgen. Ik had problemen om het missaal te volgen en kon zelfs het Onze Vader niet meebidden, omdat ik dat nog niet in het Frans uit het hoofd had geleerd. Ik voelde me als een vis op het droge.

Dit alles was vervelend, maar veel erger was de verschrikkelijke ervaring, die ik tijdens de misviering zelf had. Wat er toen gebeurde maakte zo'n indruk dat ik stond te trillen op mijn benen. Wij stonden met elkaar te bidden toen ik plotseling en volkomen onverwacht een duidelijke ervaring had van de aanwezigheid van Gods Geest. En dat kon niet waar zijn. God hoorde hier niet aanwezig te zijn. Alles wat men mij had geleerd over de Katholieke Kerk; alles wat ik aan anderen had geleerd in dezen kwam er toch op neer dat God niet aanwezig was in de rooms-katholieke misviering. Natuurlijk kon God naar de eucharistieviering komen om mensen te overtuigen van hun zondigheid en hun behoefte aan een Heiland, maar Hij kon daarna niet blijven. Theologisch was ik ervan overtuigd dat Gods Geest niet aanwezig kon zijn in het rooms-katholieke misoffer.

Toen ik na de viering weer thuis was, heb ik mijn vrouw verzekerd dat ik nooit weer naar een eucharistieviering zou gaan, omdat de gevoelens die ik daarbij krijg mij tegenstaan.

Een paar weken later nam een ander lid van onze bijbelstudiegroep me andermaal 'bij de hand' mee naar de eucharistieviering in de St. Petruskerk. En andermaal had ik tijdens de viering die ervaring van Gods aanwezigheid. En laat ik het voor alle duidelijkheid herhalen: ik heb een conservatief protestantse evangelische achtergrond en daarbij is me geleerd om niet af te gaan op wat ik voel of ervaar. Dus toen het conflict ontstond tussen wat ik voel en wat ik zeker weet, koos ik meteen voor het onderscheidingsvermogen van mijn verstand. Tegelijk was mijn geest in grote verwarring. Aan het einde van de tweede eucharistieviering werd ik ertoe geleid<sup>6</sup> naar de parochiepriester te gaan om te zien of ik deze ervaringen voor mezelf helder kon krijgen.

De volgende middag hebben we elkaar in Abbé Norberts bureau ontmoet. Gedurende de drie of vier uren dat we samen hebben gepraat, heb ik hem het hele verhaal van mijn ervaringen verteld. Hij luisterde met aandacht en gaf mij vervolgens het relaas van zijn eigen weg. Nadat ik nog een paar vragen gesteld had over dogmatische kwesties waarin onze kerken van mening verschilden, hebben we samen gebeden.

Deze ontmoeting met Abbé Norbert maakte mijn verwarring alleen maar groter. Ik had nog steeds het gevoel een man ontmoet te hebben in wie de Geest van de leven-

de God werkte. Terwijl ik naar zijn verhaal luisterde herkende ik momenten van bekering in zijn leven en zijn toewijding aan onze Heer Jezus Christus kwam luid en duidelijk naar voren. Tegelijk had hij bepaalde opvattingen waarin ik beslist niet mee kon gaan.

Hoe was dit allemaal mogelijk? Had ik hem wel goed begrepen? Soms had ik het gevoel dat we hetzelfde zeiden en op andere moment verkeerden we in totaal verschillende werelden.

Om de zaken duidelijker te leren zien vroeg ik of Abbé Norbert bereid was mij één keer per week te ontmoeten voor gezamenlijk gebed. Het gevolg was dat we drieën-half jaar lang elkaar elke woensdagmorgen ontmoet hebben en samen gebeden hebben. Soms duurde dat gebed een kwartier of twintig minuten, soms ook namen gesprek en gebed de hele ochtend in beslag.

Ik beken bijna met schaamte dat God drieën-half jaar nodig had om mijn godsdienstige vooroordelen te overwinnen.

De eerste horde die genomen moest worden was Abbé Norbert te erkennen als een broeder in de Heer. Dat ging vrij gauw. Naarmate ik Abbé Norbert beter leerde kennen en getuige was van de vitaliteit van zijn geloof en van de trouw waarmee hij gehoorzaam luisterde naar de Geest en naar de bijbel, raakte ik niet alleen overtuigd van zijn relatie met de Heiland, maar werd ik ook uitgedaagd ten aanzien van mijn eigen 'wandelen met Christus'.

## **Evangelikalen missen een missionair paradigma voor post-christelijke-gebieden**

Dit getuigenis is belangrijk want de ervaring van deze evangelikale zendeling in post-christelijk Europa mag dan bijzonder zijn, uniek is die ontdekking niet.

Een groeiend aantal Noord-Amerikaanse evangelikale zendingen ontdekt vaak via persoonlijke ontmoetingen, dat iemand een gehoorzaam en toegewijd volgeling van Jezus Christus kan zijn en tegelijk rooms-katholiek blijven, of hervormd, of anglicaans, of luthers of orthodox (om maar een aantal te noemen).

Deze ontdekking is vaak pijnlijk omdat die vraagtekens zet bij een paar van de basisvooronderstellingen van elke evangelikale zendingsinspanning, namelijk dat mensen verloren zijn tot ik hun de boodschap van het evangelie breng. Echte evangelikale zendingen stichten evangelische kerken. Bekeerlingen die lid zijn van andere christelijke kerken moesten die geloofsgemeenschappen verlaten om gehoorzaam te kunnen zijn aan Jezus Christus.<sup>10</sup> Wanneer Amerikaanse evangelikale zendingen ontdekken, dat leden van andere kerken gehoorzame discipelen van Jezus Christus kunnen zijn, die in hun eigen christelijke tradities alles kunnen vinden, wat zij nodig hebben om te geloven en om in hun geloof te groeien, krijgen zij te maken met een botsing tussen hun zendingsparadigma, dat uitgaat van de vooronderstelling dat er in het zendingsgebied geen legitieme christelijke kerken zijn, en de reali-

teit van wat zij in Europa ervaren. Hun zendingsopleiding wettigt de apostolische doelstelling om evangelische kerken te stichten, maar sanctioneert niet als apostolisch doel om mee te werken aan de uitbreiding van kerken, die reeds bestaan in landen met een christelijk verleden.

Naar onze overtuiging moet er een nieuw zendingsparadigma ontwikkeld worden voor Amerikaanse evangelikalen die werken in post-christelijke streken. Dit paradigma zou de rol van die zendingarbeider inhoud moeten geven, die zich inzet om de bestaande kerk te dienen. Daarbij hoort ook het mobiliseren van evangelisatorische en wervende inzet. Deze benadering zou ook het organiseren van bescheiden netwerken van door leken geleide groepen moeten inhouden, die banden hebben met bestaande parochies en gemeenten. Bovenal is het onze overtuiging dat deze aanpak de evangelikale zending de gelegenheid biedt de echte christelijke elementen te herkennen en waarderen in de bestaande historische kerken waarmee hij of zij te maken krijgt. Ten slotte dient dit paradigma al diegenen die te maken krijgen met het moeten leren onderscheid te maken tussen de essentiële punten van het evangelie, die dienen te gelden voor alle volgelingen van Christus, en de secundaire elementen, waarbij er ruimte is voor verscheidenheid in opvattingen.

## **Christus samen verkondigen**

Gezien de ontkerstening van grote delen van de Europese samenleving is het verbaazingwekkend te constateren hoe weinig christenen, of ze nu evangelikaal zijn, protestant, katholiek of orthodox, het belang inzien om samen te werken met anderen bij de verkondiging van het evangelie.

Anderzijds toont dit artikel over de ervaringen van een zending van de Amerikaanse Zendingkerk in Frankrijk dat in ieder geval in de Noord-Amerikaanse evangelikale zendingswereld er bitter weinig gedaan is om een missionair en oecumenisch model te ontwikkelen voor post-christelijke landen. Aan de andere kant laat dit verhaal ook zien dat er ook Noord-Amerikaanse evangelische zendingen en priesters en predikanten van andere christelijke gemeenschappen zijn, die bereid zijn tot samenwerking in een geest van openheid en wederkerigheid.

In een artikel in het katholieke oecumenische tijdschrift *One in Christ* signaleert Thomas P. Rauch SJ een aantal verrassende recente initiatieven van rooms-katholiken en evangelikalen om 'samen te werken op een wijze die kortgeleden nog voor onmogelijk werd gehouden.'

Na een beschrijving van een aantal concrete gevallen concludeert hij:

'Er zijn belangrijke tekenen van een nieuwe vitale relatie die er op het grondvlak van de kerk ontstaat. Katholieken en evangelischen hebben veel meer gemeen dan hun inzet voor het recht op leven en de waarden van het gezin. Beiden weten zich sterk geroepen tot zending en evangelisatie. Beiden aanvaarden de leer van de drie-eenheid, de incarnatie en de zoendood en lichamelijke opstanding van Jezus. Beiden

onderstrepen persoonlijk geloof. De katholieken door hun nadruk op spiritualiteit en de evangelischen door de centrale plaats van een persoonlijke relatie met Jezus.

Katholieken zouden voor hun – wat paus Johannes Paulus II genoemd heeft – “nieuwe evangelisatie”, waarbij diegenen die vervreemd zijn van de kerk weer opgeroepen worden tot een levend geloof, veel van evangelische christenen kunnen leren. Sommige katholieken beginnen hen serieus te nemen en roepen op tot samenwerking en leren van hen... Evangelikalen tonen een nieuw soort interesse in oecumenische samenwerking. Sommigen van hen leren om samen te gaan werken met katholieken in plaats van te veronderstellen dat de enige manier om een vernieuwd christelijk geloofsleven te krijgen is lid te worden van een protestantse kerk.<sup>11</sup>

## Conclusie

Andrew Walls, de missioloog die gespecialiseerd is in de geschiedenis van de missionaire beweging, heeft onlangs gesteld dat Europa ‘een belangrijk en misschien wel het meest belangrijke zendingsveld is geworden.’<sup>12</sup> Dit oordeel is gebaseerd op de constatering dat we in Europa nu een situatie hebben die overeenstemt met de negentiende-eeuwse karakteristieken van het heidendom: onwetendheid ten aanzien van het geloof, immoraliteit, de geneigdheid tot het voeren van oorlogen, de onmenselijkheid en het onrecht, die wijd en zijd geaccepteerd worden.

Wanneer een groeiend aantal Noord-Amerikaanse evangelikalen zich geroepen voelt om het heil in Christus aan de hedendaagse Europeanen te verkondigen, dan vraagt de verbinding die er is tussen oecumene en missionaire inzet dat zij hun antagonistische en conflictueuze opstelling vervangen door een bereidheid tot herkenning van leden van reeds bestaande kerken als partners in deze evangelische opdracht.

*(vertaling Ype Schaaf)*

1 Adolph Keller, *Christian Europe today*, New York 1942, blz. 228.

2 Men schat het aantal protestantse Noord-Amerikaanse zendingen in de wereld op dit ogenblik op 64.000. Een groot aantal van hen is evangelisch.

3 De 'Zendingskerk', 'Missionary Church', is ontstaan in de periode van opwekkingsbewegingen aan het einde van de negentiende eeuw in de VS. De stichters waren Mennonieten, dus van doopsgezinde komaf. De 'Missionary Church in North America' heeft nu 353 plaatselijke gemeenten en 14 nieuwe in opbouw. Men heeft ongeveer 50.000 kerkangangers op de zondagmorgen. De kerk heeft 568 predikanten, die dienen in de gemeenten, en nog eens 126 die werkzaam zijn in andere organisaties.

4 In Nederland noemen 'evangelicals' zich 'evangelisch', alleen ieder christen die zich aangesproken weet door het evangelie is 'evangelisch'. Daarom wordt in Nederland vaak als theologische aanduiding de term 'evangelikaal' gebruikt.

5 Patrick Johnstone, *The church is bigger than you think*, Mobilization Division. US center for World Mission, Pasadena Ca.

6 Timothy George, *The Church in the Gospel: an evangelical assessment*. Niet gepubliceerd. blz. 5-6. J.I.Packer geeft zeven evangelikale kenmerken in: 'Crosscurrents amongst Evangelicals' in: *Evangelicals and Catholics together: Toward a common mission*. Eds. Charles Colson and Richard John Neuhaus, Dallas 1995 blz. 150-152. Zie ook Derek J. Tidball: *Who are the evangelicals?* Londen 1994. Een oudere goede studie is: David A. Hubbard, *What we evangelicals believe*, Pasadena 1991.

7 Timothy George karakteriseert de 'evangelicals' als een internationale trans-denominatieve gemeenschap van een half miljard gelovigen overal op de wereld. Patrick Johnstone noemt 645 miljoen mensen, of 11% van de wereldbevolking

'evangelicals' of 'bijbelgetrouwe' christenen.

8 Volgens de principes van Henry Venn was het de opdracht voor de zendingen om eigenlandse kernen te stichten die zichzelf bestuurden, financierden en uitbreidden en alleen advies gaven van hun zendingen.

9 De Church Growth Movement – Beweging tot Kerkgroei, ziet als kernactiviteit van de zending het stichten van een op evangelisatie gerichte eigenlandse kerk bij elk volk. Charles van Engen onderstreept in *The growth of the true church*, Ann Arbor MI, University Microfilms International 1995, 11-15, dat deze beweging invloed uitgeoefend heeft op oecumenische bijeenkomsten als New Delhi (1961), Uppsala (1968), maar ook op evangelische als Wheaton (1966), Selly Oak (1968) en Lausanne (1974) en verder op alle Noord-Amerikaanse zendingsactiviteiten overal op de wereld.

10 Dr. Herbert J. Kane, die gedoopt had aan de 'School of World Mission and Evangelism' van de 'Trinity Evangelical Divinity School' bepleitte in 1986 dat de Amerikaanse Evangelikalen hun strategieën in Europa moesten herzien, Trinity World Forum 11 (2), 1986, 2.

David Wells stelt in *Revolution in Rome*, Londen 1973 blz. 136: 'Evangelische christenen hebben ontdekt dat er katholieken zijn, die dichter bij hun positie staan dan die protestanten, die beïnvloed zijn door de nieuwe seculiere en politieke theologische opvattingen. Op dezelfde wijze ervaart een katholiek met evangelikale opvattingen meer verwantschap met conservatieve protestanten dan met 'progressieve' vrienden in zijn eigen kerk. Ideologische verschillen zijn belangrijker dan denominationele onderscheidingen.'

11 Thomas Rausch: *Catholic Evangelical Relations: Signs of progress. One in Christ* 32 (1), blz. 51.

12 Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in transmission of faith*, Maryknoll New York 1996, blz. 258.

*The American missionary David Björk, who came to Europe to convert the French, was quite astonished when his first converts did not want to go to his protestant evangelical church, but to the Catholic church of their fathers.*

**David E. Björk** komt uit Minnesota in de VS. Hij vertrok in 1973 naar Frankrijk eerst om er Frans te leren en vervolgens om er zending te bedrijven. Hij haalde een MA in interculturele studies aan het Fuller Theological Seminary en zijn Masters in Divinity aan het Trinity Theological Seminary. Hij werkt aan een Ph.D in de godsdienstsociologie aan de Sorbonne en in de theologie aan het Katholiek Instituut in Parijs.

Hij is directeur van de 'Servant of Servants Foundation'.

## Vrouwen en bekering in een Braziliaanse pinksterkerk

---

*Door zich te bekeren tot een pinksterkerk kunnen vrouwen in Brazilië een nieuwe identiteit krijgen, die hen niet alleen tot burgers van het koninkrijk Gods maakt, maar die hun zelfs een nieuwe naam, een nieuw adres en een nieuwe familie biedt, met als gevolg een ander leven.*

'Neem evenals Paulus de uitnodiging van de Heer aan: sta op en ga de stad binnen. Wie niet persoonlijk kan gaan, moet anderen ondersteunen in hun zendingswerk.' Met deze woorden leidde een pastor van de Internationale Kerk van het Vierhoekig Evangelie in Brazilië zijn preek in.<sup>1</sup> Het 'sta op' in de opdracht aan Paulus wordt uitgelegd als een oproep tot bekering, tot bevrijd worden. Gehoor geven aan een dergelijke bekeringsoproep betekent dat men moet breken met de normen en waarden van het oude leven en als het ware opnieuw geboren moet worden. Met de wedergeboorte wordt een geestelijke geboorte bedoeld; een continu proces waarin nieuwe waarden en doelen worden geformuleerd die God als middelpunt erkennen.<sup>2</sup>

Dat miljoenen mensen wereldwijd en met name in Latijns-Amerika deze oproep willen verstaan, blijkt uit de enorme groei van de pinksterkerken in de laatste decennia. Kerken die in de pinkstertraditie staan, worden gekenmerkt door een verhalende, levende theologie die vorm krijgt in onder andere zang, dans, getuigenissen, verhalen en extatische ervaringen.<sup>3</sup> Dit geldt ook voor de Internationale Kerk van het Vierhoekig Evangelie in Brazilië (hierna naar de Portugese afkorting IEQ te noemen). In 1945 arriveerde een groep Amerikaanse evangelisten in de stad Piracicaba met een tentcampagne om via spectaculaire bijeenkomsten mensen te winnen voor het 'vierhoekig' evangelie. De grondbeginselen van deze boodschap waren in 1921 aan de Canadese stichtster van deze kerk, Aimee Semple McPherson, 'onthuld' terwijl ze 'preekte over het visioen van Ezechiël'.<sup>4</sup> De exclusieve boodschap van deze kerk berust, zoals de naam al aangeeft, op vier pijlers: het geloof in Jezus als Verlosser, Doper in de Heilige Geest, Genezer en Koning die zal wederkeren. Dat anno

2001 nog steeds velen zich bekeren tot deze kerk, duidt op de niet-aflatende (missionaire) kracht van de viervoudige verkondiging. Daarnaast heeft ook het pionierschap van Aimee McPherson als vrouwelijke leider van een religieuze organisatie indruk gemaakt op vele generaties gelovigen. Zelf beredeneerde ze haar opdracht als volgt: 'Waarom worden de vrouwen verhinderd Christus bekend te maken aan de wereld? Een Samaritaanse vrouw predikte het goede nieuws, Jezus zelf had haar dat opgedragen. Waarom was het geen man die deze zo belangrijke eerste boodschap de wereld in bracht?'<sup>5</sup> Beziez men deze uitspraak in samenhang met het feit dat heden ten dage meer dan veertig procent van de pastorale functies en taken in de IEQ-kerken door vrouwen wordt vervuld, dan is de vraag gerechtvaardigd wat vrouwen 'bezielt' om zich te bekeren tot dit geloof.<sup>6</sup> Een nadere bestudering van de verhalen en ervaringen van vrouwen in een IEQ-gemeente in het zuidoosten van Brazilië zal een antwoord op deze vraag kunnen geven.

### **'Toen Jezus in mijn hart kwam...'**

De bekering vormt voor de meeste gelovigen de centrale religieuze ervaring in het leven. Legio zijn dan ook de getuigenissen, de verhalen van mensen die zich tot God hebben bekeerd. Deze verhalen nemen een belangrijke plaats in in de wekelijkse 'bevrijdingsdiensten' in de kerk, welke veelal bezocht worden door mensen die voor het eerst komen en via evangelisatiewerkzaamheden op deze kerk geweest zijn. De getuigenissen dienen als voorbeeld, als motivatie voor de bezoekers om zich ook te bekeren. In de praktijk blijkt dit vaak effectief, getuige het grote aantal mensen dat daadwerkelijk naar voren loopt om uit te spreken dat men zich wil bekeren, dat men dwalende was maar Jezus wil accepteren.<sup>7</sup> Een vast patroon is in deze verhalen te ontdekken: de persoonlijke crisis waarin men zich vóór de bekering bevond, is opgeheven door en met de bekering tot Jezus:

'Ik ben een tijdje niet zo bij een kerk betrokken geweest, wilde de wereld leren kennen. Maar dat was het niet echt waard. Jezus laat mensen nooit in de steek, maar wij laten Hem in de steek. Ik dank God voor mijn nichtje, die me de kerk leerde kennen. Ik was daarvoor een heel bang kind. Maar toen Jezus in mijn hart kwam, dat was echt een fantastische ervaring, toen werd alles anders.'

Eén van de vier pijlers van deze kerk is geloven in God als genezer, zoals we zagen. In de diverse bekeringsverhalen is vaak sprake van een genezingservaring:

'Hij (de man van deze vrouw) dronk heel veel, is opgenomen geweest in het ziekenhuis vanwege zijn drinkgedrag, was helemaal buiten zichzelf. Toen dachten wij nog dat hij gek was, maar na een tijdje kwamen we erachter dat hij bezeten was geweest, dat het het werk van de duivel was en hij werd bevrijd in deze kerk, door de gebeden van de broeders en zusters hier.'

Dit citaat laat zien dat ziekte in verband kan worden gebracht met bezetenheid die als gevolg van zonde kan optreden, ook wel de 'valkuilen van de duivel' genoemd in preken. De genezing van ziekten kan dus alleen door geloof tot stand gebracht worden, is de overtuiging. Verhalen omtrent goddelijke genezing worden niet alleen in

verband met een bekeringservaring verteld, maar ook eenmaal bekeerde mensen worden opgeroepen te getuigen van een wonderbaar ingrijpen van God.

## **De gaven van de Geest**

Bijzondere nadruk in de leerstellingen omtrent bekering krijgt de overtuiging dat de bekering tot Jezus gepaard kan gaan met het spreken in tongentaal. Men gelooft, als in andere pinksterkerken, dat het spreken in tongen een teken van de doop in de Heilige Geest is en dat men door deze doop ook toegang kan krijgen tot de andere geestesgaven zoals wijsheid, profetie en genezing.<sup>8</sup> Iedereen kan de gaven ontvangen, hierin wordt geen onderscheid gemaakt tussen mannen en vrouwen. Iedere gelovige moet vervolgens zelf ontdekken welke gaven hij of zij heeft gekregen, dit is noodzakelijk omdat: '(...) je moet weten op welk gebied je kunt groeien. De talenten van man en vrouw zijn niet verschillend. Allebei moeten ze ontdekken waar ze goed in zijn, allebei moeten ze neerknielen en bidden en God vragen op welk terrein ze werkzaam moeten zijn. "Wilt U dat ik evangelist word of prediker, dat ik missionaris word?" Als de vrouw maar wil, kan ze hetzelfde doen als de man. Wat van belang is, is leven voor het aangezicht van God.' Het verhaal van deze vrouw toont dat het toegang krijgen tot de geestesgaven een concrete opdracht kan inhouden. De IEQ biedt als nagenoeg enige binnen het brede spectrum van pinksterkerken in Brazilië aan vrouwen de mogelijkheid pastor te worden. Daarnaast zijn zeer veel vrouwen actief in diverse kerkelijke functies als leider van een vrouwengroep, jongerengroep, bijbelschool en dergelijke.

## **Een oproep aan alle gelovigen**

Evenals voor andere pinksterkerken, geldt voor deze kerk het gehoor geven aan de oproep tot bekering vaak als startpunt voor het zendingswerk. In afwachting van de 'spoedige wederkomst van Christus' (één van de pijlers van de kerk), heeft men 'de opdracht het evangelie uit te dragen, zendelingen uit te zenden en ons in te zetten voor de opbouw van de gemeente,' zoals verwoord is in de geloofsbelijdenis van de kerk.<sup>9</sup>

Deze zendingsopdracht geldt voor alle gelovigen: mannen én vrouwen worden ingezet voor de verbreiding van het 'Woord van God'. Het uitdragen van het geloof geschiedt zowel via het vervullen van een functie binnen de kerk als via het verkondigen van het geloof aan niet-bekeerden. Vaak kan men dan ook evangelisatiegroepjes op de pleinen en straten van de stad aantreffen. Ook binnen de kerkmuren wordt geëvangeliiseerd. Maar in de praktijk blijkt het in contact brengen van familieleden en bekenden met de kerk voor vrouwen het meest aansprekend. In het openbaar zeggen velen zich wat verlegen te voelen, dit wordt soms verwoord met: 'God heeft me niet de opdracht gegeven in het openbaar te spreken, die gave heb ik niet. Maar ik kan wel prediken tegen bekenden.'

Niet alleen via concreet zendingswerk, ook via bidden voor anderen kunnen mensen tot bekering gebracht worden, zo gelooft men. Dat met name vrouwen hiervoor



geschikt zouden zijn, hangt samen met de opvatting dat vrouwen gevoeliger voor het goddelijke zijn dan mannen, zoals deze vrouw verwoordde: 'Mannen zijn zo erg gewend aan macht en autoriteit in hun dagelijks leven, dat ze de Heilige Geest niet meer horen. Maar de vrouw is gelijk gebleven, wij doen niet alsof, zijn zoals we altijd waren vanaf het begin, dus wij zijn er wel gevoelig voor.'

## **Een ideaal vrouwbeeld**

Het kennen van de bijbel en de oorsprong van de kerk is belangrijk voor de heilsboodschap van de kerk in de wereld, die via evangelisatie verspreid kan worden. Met de ontstaansgeschiedenis hangt kennis van de stichtster van de kerk samen. Met name voor vrouwen blijkt het gegeven dat de stichter een vrouw is van groot belang, het geeft aan hen een legitimatie voor actieve participatie: 'God zij gedankt dat de vrouwen hier vrijheid hebben. Want een vrouw heeft de IEQ gesticht, dus zou het niet anders kunnen zijn.'

De letterlijke interpretatie van de bijbelverhalen over, in de ogen van de gemeenschap, sterke vrouwen schetst voor vrouwen eveneens een navolgenswaardig ideaalbeeld: 'Alle vrouwen in de bijbel zijn voorbeelden, ze waren heldinnen.' 'Neem bijvoorbeeld Debora: zij was rechter, moeder, strijdster, zij was alles! En vrouw!'

Er bestaan echter ook traditionele visies op wat een vrouw is en zou moeten kunnen, die de mogelijkheden van vrouwen kunnen inperken. 'Het werk van God is voor ieder gelijk,' zo zei een vrouw. Inderdaad worden vrouwen evenals mannen ingezet voor de evangelisatie van de wereld via prediking. Toch blijkt er voor vrouwen een vaste taakomschrijving te bestaan, die bepaalde idealen ten aanzien van de rol van de vrouw tentoonspreidt: een vrouw moet in de eerste plaats een goede moeder en goede echtgenote zijn, wordt dus geacht specifieke vrouwentaken als zorg op zich te nemen. Hoewel haar inzet in de kerk een zware belasting in combinatie met de huishoudelijke taken kan vormen, worden deze taken niet verlicht door een gelijkwaardige participatie van mannen in het huishouden.

## **De oproep verstaan**

Waarom is het in het bijzonder voor vrouwen zo belangrijk bij deze gemeenschap te behoren, zelfs wanneer blijkt dat deze gemeenschap erg veel van hen vraagt en niet altijd lijkt te kunnen breken met traditionele opvattingen omtrent het rollenpatroon? De precare sociale en economische situatie waarin veel Brazilianen zich bevinden, kan als achtergrond bij deze vraag dienen. In een dergelijke instabiele samenleving zijn gezondheid en dus ook genezing van levensbelang. Ook het kunnen spreken over ziekte en gezondheid en alles wat daarmee samenhangt, blijkt in het dagelijks leven van veel Brazilianen een centrale plaats in te nemen. Door het scheppen van een religieus, theologisch kader waarin ziekte en gezondheid een belangrijke plaats krijgen, sluit de kerk aan bij dit belangrijke gegeven in de Braziliaanse realiteit. Dit alles is vooral voor vrouwen van belang, omdat zij door-

gaans de verantwoordelijkheid dragen voor het welzijn van hun familie. Om de zorgtaken goed te kunnen vervullen, is zij afhankelijk van financiële middelen en van een goede gezondheidszorg. Dat deze vaak ontbreken (de vrouw heeft meestal geen invloed op het werk en de inkomsten van de man), betekent voor vrouwen een lastenverzwaring. Het geloof in een God die in alles voorziet en die genezen kan, kan voor de vrouwen een verlichting van de verantwoordelijkheid met zich meebrengen. In de tweede plaats wordt het gevoel van eigenwaarde en zelfrespect van vrouwen door gemeenschappelijke belevingen versterkt. Gelovig zijn betekent uit de anonimiteit treden en deel uitmaken van een groep van mensen die hetzelfde geloof delen. Samenvattend kan gesteld worden dat het breken met de normen en waarden van het oude leven die bekering met zich mee kan brengen, niet altijd geldt voor vrouwen. Desalniettemin kunnen bekeerde vrouwen zich ontwikkelen en uiten op een wijze die in de Braziliaanse samenleving lang niet altijd mogelijk is. Door bekering verkrijgen zij een nieuwe identiteit, die hun niet alleen 'burgers van het koninkrijk van God' maakt, maar zelfs een 'nieuwe naam, een nieuwe familie en een nieuw adres' geven.<sup>10</sup> En met deze belofte in het vooruitzicht, geven duizenden vrouwen in Brazilië gehoor aan de oproep zich te bekeren, door 'op te staan en de stad binnen te gaan'.

1 In het Portugees: Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). De gegevens in dit artikel berusten op een veldonderzoek naar de positie van vrouwen in een Braziliaanse IEQ-gemeente in het zuidoosten van Brazilië. Gegevens omtrent deze kerk zijn beschikbaar in diverse Braziliaanse bronnen, die niet in Nederland beschikbaar zijn. Wel biedt een in het Nederlands vertaald werk een uitgebreide theologie van de Amerikaanse moederkerk: G.P. Duffield en N.M. van Cleave, *Woord en Geest, hoofdlijnen van de theologie van de pinksterbeweging*, Kampen 1996.

2 Albert I. Gordon, *The nature of conversion, a study of forty-five men and women who changed their religion*, Boston 1967, p.1.

3 Enkele recente werken op het gebied van de pinksterbeweging: Harvey Cox, *Fire from heaven. The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*, Londen 1996; ook besproken in W&Z 2000/3; Walter J. Hollenweger, *Pentecostalism, origins and development worldwide*, Londen 1997.

4 Ezechiël 1:4-10 is de basis van dit visioen, volgens Aimee. Harvey Cox, *Fire from Heaven*, p.128.

5 Citaat opgenomen in een zelfstudieboekje van de kerk, verschenen in het Portugees in 1998.

6 Dit percentage is ontleend aan Stanley M. Burgess en Gary B. McGee, *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*, Grand Rapids 1995, p. 463.

7 Hoewel Jezus veelvuldig genoemd wordt, gelooft deze kerk in de Drie-eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest.

8 De IEQ baseert de theologie van de geestesgaven op Rom. 12:4-8, Ef. 4:11 en I Kor. 12:8-10.

9 Een Nederlandse vertaling van en theologische uitleg bij deze geloofsbelijdenis is opgenomen in: Duffield en Van Cleave, *Woord en Geest*, Kampen 1996.

10 Deze tekst is opgenomen in een handboekje voor vrouwen door de kerk uitgegeven in 1998.

*Beatrijs Hofland discovered in a Pentecostal church in Brazil the empowerment women experience, when they are converted.*

**Beatrijs Hofland** (1975), studente theologie in Leiden. In het kader van mijn hoofdvak missiologie ben ik in 2000 enkele maanden in Brazilië geweest om een veldonderzoek te verrichten naar de positie van vrouwen in een pinkstergemeente. In 1992 heb ik een jaar in Brazilië doorgebracht in het kader van een jeugduitwisseling.

## Apocalyptiek en de groei van pinksterkerken in Latijns-Amerika

---

*Henri Gooren bestudeerde pinkstergelovigen in Guatemala City. Hij ontdekte dat het voor het leven hier en nu een groot verschil maakt of je ten aanzien van het duizendjarig rijk pre-millennair of post-millennair gelovige bent.*

### **Pinksterkerken algemeen**

De geschiedenis van het christendom kan gezien worden als een opeenvolging van perioden van institutionalisering en verminderde geloofsijver, afgewisseld met diverse opwekkingsbewegingen. Als voorloper van de pinksterkerken worden gewoonlijk de negentiende eeuwse opwekkingsbewegingen in de Verenigde Staten beschouwd, die vaak samen worden geschaard onder de naam 'Holiness'. Enkele voorbeelden van tot kerken ontwikkelde bewegingen zijn de Church of the Nazarene en de Church of God (Anderson, Indiana).

Het officiële begin van de pinksterkerken wordt vaak gelegd bij: Nieuwjaarsdag 1901,<sup>1</sup> Topeka Kansas: Agnes Ozman begint in tongen te spreken tijdens een dienst, geleid door de Holiness predikant Charles F. Parham. Of soms bij: Februari 1906, Los Angeles: de zogenaamde Azusa Street Revival met massale glossolalie – spreken in tongen – in een kleine zwarte congregatie van ongeveer 25 leden, onder leiding van de predikant William J. Seymour, een leerling van Parham.

Ook belangrijk was in 1914 de oprichting van de Assemblies of God. Dit is de grootste pinksterkerk in de Verenigde Staten en tegenwoordig ook in veel Latijns-Amerikaanse landen.

In al deze gevallen waren de vier sleutelkenmerken van pinksterkerken reeds aanwezig<sup>2</sup>:

1. Persoonlijke verlossing van de gelovige staat centraal.
2. Na doop in de Heilige Geest volgen de gaven van de Heilige Geest<sup>3</sup>: spreken in

tongen, het vertalen van tongentaal, het doen van profetieën, het verrichten van wonderen, genezing, het verwerven van kennis, wijsheid en geloof.

3. Gebedsgenezing is een uiterst belangrijk fenomeen, juist ook bij de rekrutering van nieuwe leden. Pinkstergelovigen geloven dat zij dankzij de hulp van de Heilige Geest ziekten kunnen overwinnen.

4. Een sterke eschatologie: geloof in nabijheid van de Apocalyps, de wederkomst van Christus. Hierbij zijn echter twee richtingen zichtbaar. *Pre-millennialisten* zijn van mening dat het werken aan een betere wereld op aarde slechts kan leiden tot frustratie; alleen Christus kan hiermee beginnen. Voor de zogenaamde *post-millennialisten* geldt precies het omgekeerde: ze moeten zelf actief meewerken aan de bouw van Gods koninkrijk in deze wereld, de hemel op aarde, om de wederkomst voor te bereiden. De consequenties van beide richtingen zijn dus ruwweg sociale apathie versus sociaal activisme.

Christelijke ideeën over het millennium zijn gebaseerd op de joodse apocalypiek: de aankondiging van de komst van een Messias die 1000 jaar zal regeren op aarde. De bijbelse onderbouwing is te vinden in het boek Openbaringen en in het Nieuwe Testament natuurlijk in de vier evangeliën, bij voorbeeld in Marcus (13:29): 'als julie deze voortekenen zien is het koninkrijk van de Heer nabij!'

Doch in de vroege, 'primitieve' christelijke kerk was het millenarisme zeer omstreden, omdat het de autoriteit van kerkleiders kon ondergraven. Augustinus verwierp het in *De civitate Dei*. In 431 werd deze afwijzing gedogmatiseerd in het concilie van Efeso. Millenaristische verwachtingen bleven echter altijd populair onder de gewone gelovigen. In de Middeleeuwen en met name na de Reformatie is er een opbloei in Europa van messianistische bewegingen, die vaak bloedig werden onderdrukt door de gevestigde kerken. In de nieuw gevormde Verenigde Staten vonden chiliastische bewegingen ook een zeer vruchtbare voedingsbodem: in het puritanisme en later in de evangelische beweging, waar de Holiness kerken en later de pinksterkerken toe behoorden. Beide laatstgenoemde groepen expandeerden reeds kort na hun oprichting als kerk richting Latijns-Amerika.

Ik wil in dit artikel speciaal kijken naar de rol van apocalypische verwachtingen in de groei van pinksterkerken in Latijns-Amerika. Ik zal overigens de termen apocalypisch, chiliastisch, millenaristisch, messianistisch en eschatologisch ter afwisseling min of meer gebruiken als synoniemen – hoewel ik mij ervan bewust ben dat ze voor theologen verschillende connotaties hebben.

## **Pinksterkerken in Latijns-Amerika**

Edward Cleary wijst er in een artikel op dat de bijzondere gebeurtenissen in Topeka (op Nieuwjaarsdag 1901) en Los Angeles (1906), die ten grondslag lagen aan de oprichting van pinksterkerken, al spoedig navolging vonden in bijvoorbeeld Armenië, Wales en Zuid-Afrika. Latijns-Amerika volgde echter vrijwel direct ook al: Chili, Brazilië en Argentinië al in 1910; Peru in 1911; Nicaragua in 1912; Mexico in 1914; en Guatemala en Puerto Rico in 1916.<sup>4</sup>

Het gangbare beeld van Latijns-Amerika als uniform rooms-katholiek sinds de koloniale tijd is vertekend. De macht van de katholieke kerk was afhankelijk van de aanwezigheid van priesters en van banden met elites; de kerk was bovendien veel sterker in stedelijke gebieden dan daarbuiten. Het door de katholieke kerk georganiseerde onderwijs was gericht op de elites van de samenleving. De massa's werden verwaarloosd tot de opkomst van Katholieke Actie (een beweging gericht tegen syncretistische elementen in het volksgeloof) in de jaren '30/'40 en met name tot de bevrijdingstheologie in de jaren '60 en '70.

Echter eveneens sinds de jaren '60 en '70 is er een sterke opkomst van het protestantisme in Latijns-Amerika zichtbaar, dat vrijwel overal overigens al ruim een eeuw (in Midden-Amerika iets minder) aanwezig was. In 1970 was slechts 2% van de bevolking van het continent protestant, tegen 10% in 1990.<sup>5</sup> In vrijwel alle Latijns-Amerikaanse landen bestaat het protestantse bevolkingsdeel tegenwoordig in overgrote mate – van meer dan tweederde tot soms 95% – uit leden van pinksterkerken.<sup>6</sup>

Ik zal de positie van pinksterkerken in Latijns-Amerika en de rol van apocalyptische verwachtingen in hun groei verkennen aan de hand van de casus Guatemala, waar ik goed bekend mee ben. Ik heb midden jaren '90 antropologisch veldonderzoek verricht in een arme wijk van Guatemala-stad naar de invloed van kerklidmaatschap op het succes van een kleine onderneming.<sup>7</sup> Wat zijn de hoofdredenen van de groei van pinksterkerken? Ik onderscheid vier soorten factoren<sup>8</sup>:

1. Interne religieuze factoren: de aantrekkingskracht van de doctrine (inclusief de eschatologie!), praktijken (persoonlijke ervaring, Heilige Geest, verlossing, zuiver leven) en diensten (muziek, zang, vreugde, extase, tongentaal); de wervende kracht van grootschalige bekeringsactiviteiten (zendelingen, evangelisatiecampagnes).

2. Interne niet-religieuze factoren: de aantrekkingskracht van kerkactiviteiten (mogelijkheid tot het opdoen van onderwijs-, leiderschaps- en organisatie-ervaring), de sociale activiteiten in de kerk, de discipline en strenge regels leiden tot een sobere leefstijl, door sparen en hard werken is er wellicht meer geld, het vasthouden van de huidige leden leidt tot natuurlijke groei via geboorten. Hoewel het protestantisme in Guatemala en de rest van Latijns-Amerika in meerderheid begon als kerken van voornamelijk Noord-Amerikaanse zendelingen, kwam er sinds de jaren '50 en '60 een nationalisering van de kerkorganisaties en de leiderschapsposities tot stand. Dit was een belangrijke groeifactor: de leiders waren ook Guatemalteken, vaak ook arm, met weinig scholing en woonachtig in dezelfde volkswijken als de leden.

3. Externe religieuze factoren. Hierbij kan er sprake zijn van onvoldoende socialisatie in de katholieke kerk. Er is een enorm reservoir van zogenaamde nominale katholieken in Latijns-Amerika, mensen die zeggen dat ze katholiek zijn uit gewoonte maar zelden of nooit in een kerk komen. Een andere mogelijkheid is onvrede met de Rooms-Katholieke Kerk: conflicten met leden of leiders, holle rituelen, weinig reli-

gieuze ervaringen, weinig bijbellezen, te progressief, te conservatief. Daarnaast is er echter ook sprake van een zekere continuïteit met de mystieke traditie van het volkskatholicisme, waar ik later op terug zal komen.

4. Externe niet-religieuze factoren. Hierbij wordt meestal verwezen naar de sociaal-economische crisis in Latijns-Amerika: honger, werkloosheid, armoede, machismo, alcoholisme, criminaliteit, geweld, gebroken gezinnen, sterke urbanisatie. Of naar de politieke crisis: politiek geweld, onderdrukking, corruptie, gebrek aan sociale cohesie en onderling vertrouwen, zwakke staat, zwakke civil society. Dit alles wordt vaak samen geschaard onder de theoretische noemer anomie.<sup>9</sup> Deze anomie zou de vruchtbare voedingsbodem zijn van de sterke apocalyptische verwachtingen bij pinksterleden in Latijns-Amerika en dus een belangrijke groeifactor. Hier zal ik ook later op ingaan.

Een originele vraag is welke sociale barrières het lidmaatschap van pinksterkerken opwerpt. Mogelijke voorbeelden: uitsluiting van bepaalde sociale cirkels door de weigering alcohol te drinken of simpelweg doordat men een andere religie heeft dan de machtsfiguren (die vaak katholiek zijn). Familieproblemen die ontstaan als gevolg van de keuze voor verschillende religies. Het verlies van oude vriendschappen doordat men de pinksterkerken ingaat. Problemen op werk die hieruit voortkomen of juist de voordelen hiervan, bijvoorbeeld rekrutering van arbeiders via kerknetwerken.

In Latijns-Amerika heerst een sterk religieuze (christelijke) context vol rituelen, symbolen, bijbelnamen (denk bijvoorbeeld aan het land El Salvador, de Heiland!) en verhalen – maar zonder *hart*. Dat wil zeggen: de nadruk ligt op uiterlijke religiositeit, maar niet op religieuze ervaringen of persoonlijke transformaties. Dat hebben de pinksterkerken hun leden gebracht. Ze hebben aangetoond dat religieuze ervaringen voor iedereen, arm of rijk en leek of leider, toegankelijk zijn.

## **Apocalyptiek in Latijns-Amerikaanse pinksterkerken**

Eén van de eerste schrijvers over protestantisme in Latijns-Amerika, de socioloog Emilio Willems in 1967, zag parallellen tussen de pinksterkerken en het zogenaamde volkskatholicisme. 'Folk Catholicism' had een sterke nadruk op mystieke gebeurtenissen, wonderen, geesten, bezetenheid, charismatisch leiderschap en in Brazilië bestond zelfs een cultus van de Heilige Geest! Volkskatholicisme had bovendien, met name ook weer in Brazilië, al een lange messianistische traditie. Maar dit volkskatholicisme was een sterk rurale religie, gericht op het ritme van het agrarische leven. Het pantheon van heiligen was sterk gebonden aan de eigen locatie: het dorp. De pinksterkerken bouwden voort op de mystieke traditie van het volkskatholicisme, maar plaatsten deze in nieuwe instituties, die meer geschikt waren voor de beginnende modernisering van de samenlevingen in Latijns-Amerika: de trek naar de stad, beginnende industrialisatie, de opkomst van volkswijken. En dan zegt

Willems iets heel interessants: Pinksterkerken kondigen niet zozeer een datum aan voor de wederkomst van Christus, maar ze bieden de aantrekkelijke mogelijkheid om zelf in het hier en nu de Heilige Geest te ontvangen. In bijna iedere congregatie is wel iemand die visioenen heeft, in tongen spreekt of profetieën uit. Met andere woorden: er was toen blijkbaar geen urgente verwachting van de wederkomst.<sup>10</sup> Ruwweg dertig jaar later komt een ander beeld naar voren uit de wetenschappelijke literatuur, in het bijzonder vanuit de culturele antropologie en sociologie (en in mindere mate de geschiedenis en de theologie)<sup>11</sup>. Mijn uitgangspunt vormen de gewone gelovigen in pinksterkerken in Latijns-Amerika, vooral in Guatemala, in de jaren '80 en '90. Deze mensen zijn in overgrote mate arm tot zeer arm en vaak wonen ze in de armere volkswijken van de grote steden. Welke rol spelen apocalyptische verwachtingen in hun dagelijkse leven en in hun kerkleven? Uit de literatuur en uit mijn eigen onderzoek komt een duidelijk beeld naar voren.

De wetenschappelijke literatuur is eenduidig: een urgent millenaristisch perspectief is één van de belangrijkste kenmerken van de volkspinksterkerken in Latijns-Amerika en met name juist in Guatemala.<sup>12</sup> De leden van deze pinksterkerken hebben gewoonlijk veel geleden door hongersnood, armoede, ziekte, uitbuiting, geweld, oorlog en onderdrukking. In deze context moet men hun urgente chiliastische verwachtingen zien.

De Duitse theoloog Heinrich Schäfer interviewt een arme dagarbeider die in Guatemala alle bijbelse voortekenen van het einde der tijden ziet: hongersnood, geweld, oorlogen. Christus citerend uit Marcus (13:29) zegt deze man: 'Dat is nu, tegenwoordig leven we in de laatste dagen! We zijn al dicht bij het einde, want de bijbel komt naar de letter uit.' De logica is hier: als het ons elke dag slechter vergaat, moet de wederkomst wel dichtbij zijn.

Schäfer citeert ook een oude indiaan in de hooglanden van Guatemala: 'Ik wacht met ongeduld op de wederkomst, want er is geen uitweg, er is geen andere manier. Daarom smeed ik de Heer in mijn gebeden, want de Heer zegt in het Woord: mijn ziel zal zweven. En Christus komt om zijn kerk mee te nemen naar Jeruzalem. En mijn ziel zal zweven als Christus tussen de wolken verschijnt. En in de bijbel staat: Als je je niet goed voorbereidt, blijf je hier achter.'<sup>13</sup>

Eén van mijn eigen informanten vormt ook een goede illustratie van gangbare opvattingen bij leden van pinksterkerken in Guatemala. Raúl is 54 en verkoper/reparateur van grote gasflessen. Hij is sinds een jaar lid van de neopinksterkerk Regens van Genade in de volkswijk La Florida in Guatemala-stad, waar mijn onderzoek geconcentreerd was. Een jaar eerder heeft hij zich pas laten dopen, maar hij bezocht de kerk al vijftien jaar onder invloed van zijn echtgenote. Zijn ouders waren lid van de Holiness kerk Central American Church, waar hij ook in opgroeiende als tweede generatie protestant. Hij zegt:

'Zoals u kunt zien, ben ik al wat ouder. Ik heb het grootste deel van m'n leven – van m'n jeugd – doorgebracht in de geneugten van de wereld. Tot nu toe had ik weinig belang gehecht aan de dingen van God. Maar gezien de gebeurtenissen die plaatsvinden op nationaal en internationaal niveau, geloven wij dat veel van de profetieën

van de bijbel zijn uitgekomen en dat de wederkomst van onze Heer niet verweg meer is.'

Raúl plaatst hier zijn eigen levensverhaal, waarin hij na een leven van zonde tot inkeer en berouw komt, samen met de gebeurtenissen op 'nationaal en internationaal niveau' in een apocalyptisch kader.<sup>14</sup>

Volgens de literatuur was onder pinkstergelovigen in de jaren '80 en '90 het idee wijdverspreid aanwezig dat de wederkomst van Christus aanstaande was. Data werden niet genoemd, maar het zou in ieder geval spoedig zijn. Deze verwachting gaf aan de religieuze praxis, het religieuze handelen, van de pinkstergelovigen een sterke urgentie. Dit kwam tot uiting in de nadruk op tot inkeer komen, berouw tonen, een nieuw en puur leven beginnen in de kerk – kortom, het begrip bekering stond centraal.

Gezien de eschatologische urgentie waren er vele evangelisatie-activiteiten op straat en op het werk, op radio en tv, in de geschreven pers, op massabijeenkomsten als onderdeel van zorgvuldig geplande evangelisatiecampagnes waarin vele pinksterkerken samenwerkten. Er was een sterk evangelisch enthousiasme. En er was een sterke numerieke groei van de pinksterkerken, in Guatemala vooral sinds de vernietigende aardbeving van 1976 en lopend ruwweg tot 1986. Na 1990 zijn de groeicijfers overigens veel lager en is er een tendens tot consolidatie van de bestaande aantallen leden.<sup>15</sup>

Hoe de leden zich voorstelden dat het millennium precies zou plaatsvinden, wordt treffend duidelijk gemaakt door de dominee van de kleine pinksterkerk Iglesia de Dios de Pancasán in Masaya, Nicaragua. Hij werd vorig jaar geïnterviewd door Janneke Brouwer & Ditteke den Hartog-Geluk. Deze dominee zei:

'Wij geloven wat de bijbel zegt en dat is dat Christus spoedig terugkomt. Wij presenteren Christus op basis van die wetenschap. Wij verblijven dus eigenlijk in blijde verwachting. Wij willen de mensen duidelijk maken dat ze Jezus terug moeten verwachten en dat ze daarvoor klaar moeten zijn, in heiligheid en gehoorzaamheid. Christus zal komen in alle glorie om bij zijn volk te wonen, (...) maar aan zijn komst gaat wel een proces vooraf. In de eerste plaats zal zijn gemeente worden opgenomen, vervolgens zullen de gelovigen samen met Christus 1000 jaar op aarde regeren, daarna zal ieder mens rechtvaardig geoordeeld worden en tenslotte zullen de gelovigen voor altijd verenigd zijn met God. (...) De gemeenteleden van mijn kerk geloven dat ze deel zullen hebben aan deze opname van de gemeente in de tijd van de terugkeer van Christus. (...) Dus ieder lid van onze gemeente leeft in deze hoop. Wie sterft in Christus, zal in eeuwigheid leven. De levenden verwachten de wederkomst van Christus en zij zullen hem samen met de gestorvenen ontmoeten in de lucht op het moment van zijn wederkomst.'<sup>16</sup>

Volgens de studie van Abelino Martínez in Nicaragua versterkt het apocalyptische perspectief van de pinksterkerken de onderwerping aan autoriteit – ook aan de wereldse autoriteit, die immers maar tijdelijk is en spoedig vervangen zal worden door die van Christus. Maar tot die tijd moeten de wereldse autoriteiten gehoorzaamd worden! Kortom: de blijde verwachting van de wederkomst versterkt vol-



gens Martínez de desinteresse in het huidige tijdperk met al z'n sociale problemen.<sup>17</sup> De sociale chaos in Midden-Amerika is een teken van de nietigheid van de mens en zijn onvermogen om zijn leven te verbeteren. De huidige tijd is er een van smarten en beproevingen. Maar na de wederkomst zal alles anders zijn. Christus zal duizend jaar regeren op aarde, de duivel wordt onderworpen en de goede mensen zullen de aarde beheren. Na duizend jaar worden de gelovigen, degenen die Christus al hadden geaccepteerd, meegenomen naar de hemel. Een informant uit Nicaragua van Martínez stelde zich voor dat op een dag in de krant zal staan: 'Duizenden evangelischen verdwenen over hele wereld'. De niet tot pinksterkerken bekeerden blijven op aarde, waar zij vele beproevingen en smarten zullen moeten doorstaan. De duivel zal hier regeren tot het Laatste Oordeel, wanneer de duivel wordt onderworpen en alle zielen zullen worden beoordeeld.<sup>18</sup> Dit is het apocalyptische perspectief van de arme leden van wat ik de *volkspinksterkerken* zal noemen in Guatemala, in Midden-Amerika en in Latijns-Amerika als geheel.

Maar er bestaat ook een tweede groep van pinksterkerken: de zogenaamde *neopinksterkerken*. Deze naam wordt sinds de jaren '60 gebruikt voor nieuwe charismatische opwekkingsbewegingen in Noord-, Midden- en Zuid-Amerika binnen allerlei soorten protestantse kerken. Hieronder vallen zowel de oude kerken van de Reformatie, de schisma's van de achttiende en negentiende eeuw (bij voorbeeld de methodisten), de Holiness kerken uit de negentiende eeuw en de oudere en meer geïnstitutionaliseerde pinksterkerken, zoals bijvoorbeeld de eerder genoemde Assemblies of God.

In Guatemala behoren de leden van deze neopinksterkerken in meerderheid niet tot de armen, maar juist tot de middenklasse en hogere klassen. Het gaat vaak om rijke, strak georganiseerde massakerken die in grote auditoria met gebruik van moderne media en swingende muziek veel leden wonden in de jaren '70 en '80. Voorbeelden zijn de Christelijke Broederschap (Fraternidad Cristiana), de Kerk van het Woord en Elim. Zij werden bekend dankzij het feit dat enkele van hun meest prominente leden het tot staatshoofd brachten: de beruchte generaal Efraín Ríos Montt in 1982 middels een staatsgreep; burgerpresident Jorge Serrano Elías tien jaar later middels vrije verkiezingen.

Het perspectief van de neopinksterkerken is ook chiliastisch, maar op een andere manier dan dat van de volkspinksterkerken. In de wereld van de rijken draait het om winst en opwaartse sociale mobiliteit. De utopie van het millennium is de vrije markt die zichzelf geheel reguleert. De beproevingen vinden plaats aan het einde der tijden en voor de ten hemel stijging van de kerk. De kerk wordt een belangrijke macht op aarde enkele jaren voor de wederkomst van Christus. De antichrist kan ook een idee zijn, bijvoorbeeld het communisme. De strijd tussen de regering en de guerrilla wordt zo een strijd tussen de strijders van God en van satan; dit gebeurde tijdens het regime van generaal Ríos Montt. Dit eschatologische model van de neopinksterkerken in Midden-Amerika biedt een legitimatie van actief handelen van kerk en gelovigen in het sociale en politieke leven van het land.<sup>19</sup>

Tot slot kort nog even iets over de derde christelijke millenaristische stroming in Latijns-Amerika: de progressieve rooms-katholieke basisgemeenschappen. De

basisgemeenschappen zijn onderdeel van de zogenaamde bevrijdingstheologie en bestaan uit groepen actieve en arme, maar wel geletterde, katholieken die vanuit de bijbel reflecteren op hun eigen leven en op de sociale, economische en politieke problemen van hun land en continent. Ze maken bijvoorbeeld veel gebruik van het boek Exodus uit het Oude Testament. In hun utopische streven willen zij trachten om de menselijke tekorten op aarde te overwinnen, om aldus Gods koninkrijk op aarde te vestigen. De continuïteit tussen geschiedenis en millennium leidt tot de verwachting van een concrete utopie hier op aarde. De antichrist bestaat in sociale systemen van uitbuiting en onderdrukking tussen mensen.

De klassepositie van de leden van katholieke basisgemeenschappen is vergelijkbaar met die van de aanhangers van de volkspinksterkerken. Leden van basisgemeenschappen hebben echter de hoop en de verwachting dat zijzelf hun situatie actief kunnen verbeteren, dat hun lijden zin heeft en eindig is, en dat de zonde in de uitbuiting van het sociale systeem zal worden overwonnen. De realiteit is echter dat de basisgemeenschappen, om allerlei verschillende redenen, nooit de massale aanhang van bijvoorbeeld de volkspinksterkerken hebben gekregen.<sup>20</sup>

## Conclusies

De voornaamste conclusie is dat er een duidelijk verband bestaat tussen de sociale spanningen als gevolg van de sociaal-economische en politieke crises in Latijns-Amerika en de apocalyptische verwachtingen bij actieve christenen. Met behulp van een religieus, chiliastisch perspectief proberen de gelovigen hun situatie en hun plaats in de geschiedenis te begrijpen.

Voor premillennaristen vormt wederkomst het einde van de geschiedenis. Veel gelovigen in Midden-Amerika zien het millennium, het Laatste Oordeel en de overgang naar de eeuwigheid als ruwweg hetzelfde. Na de ten hemel stijging van de kerk volgt de heerschappij van de antichrist over de niet-christelijke mensheid. Na de wederkomst van Christus wordt de antichrist verslagen in de slag van het Armageddon. Dit is de visie van het premillennarisme.

Postmillennaristen gaan uit van een continuïteit tussen de menselijke geschiedenis en het rijk van Christus op aarde. De wederkomst betekent het einde van het millennium van vrede op aarde, het Laatste Oordeel en de overgang naar de eeuwigheid. Er is geen ten hemel stijging van de kerk. Christenen werken mee op aarde aan het verslaan van de antichrist. De kerk maakt zelf dus deel uit van het tijdperk van beproevingen. Het rijk van Christus overwint niet de menselijke geschiedenis, maar de zonde en de heerschappij van de antichrist.

De volkspinksterkerken in Latijns-Amerika hebben een duidelijk *premillennaristisch* perspectief, dat hun arme leden buiten de menselijke geschiedenis plaatst: alleen Christus kan hun problemen oplossen, zelf zien zij geen enkele uitweg meer. In de *conservatieve postmillennaristische* visie van de neopinksterkerken blijft de geschiedenis doorgaan, maar gedomineerd door de kerk zelf, die de vrije markt overal zal laten triomferen en de antichrist van het communisme zal verslaan. In de katholieke basis-

gemeenschappen, tenslotte, probeert men de menselijke geschiedenis te veranderen, de hemel op aarde te bereiken, door actieve sociale betrokkenheid en handelen. Deze *progressieve postmillenaristische* visie is echter het minst populair onder de bevolking van Latijns-Amerika.

De bovenstaande analyse roept meteen al een aantal vragen op, dingen om verder over na te denken en die nader onderzocht zouden moeten worden:

Wat houdt bekering tot een pinksterkerk precies in voor de gelovigen? Weten ze wel precies waar ze aan beginnen? (Blijkbaar niet altijd, want sommige leden zijn binnen enkele maanden alweer verdwenen.)

Spelen (al dan niet urgente) apocalyptische verwachtingen een belangrijke rol bij de eerste bekering tot pinksterkerken en bij het daarna al dan niet voortdurende lidmaatschap?

En heel belangrijk: wat gebeurt er indien het leven van de gelovigen verbetert, eventueel juist als gevolg van bekering? Blijft het chiliastische perspectief dan in stand, ook als de problemen niet meer nijpend zijn? Is het überhaupt mogelijk om over verschillende jaren een sterk apocalyptische levensvisie te handhaven?

In het verlengde daarvan: is het mogelijk dat de daling van de groeicijfers van de pinksterkerken in Latijns-Amerika sinds de jaren '90 het gevolg is van een zekere apocalyptische vermoedheid, misschien juist omdat de prille democratieën in het continent zichzelf langzaam aan het consolideren zijn en de economische vooruitzichten allengs verbeteren?

De menselijke geschiedenis gaat door, al dan niet tot de komst van Christus, aan het begin of einde van het millennium. Tot die tijd zullen de samenlevingen in Latijns-Amerika zich blijven ontwikkelen en zullen mensen op zoek blijven naar kerken en religieuze ideeën die het beste aansluiten op hun eigen belevingswereld.

---

1 Pinksterkerken bestaan nu dus precies een eeuw. Zie Allan H. Anderson & Walter J. Hollenweger (eds.), *Pentecostals After A Century: Global Perspectives on A Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

2 Als bron gebruik ik hier Donald Dayton's klassieke *Theological Roots of Pentecostalism*, p. 21 e.v. Grand Rapids: Francis Asbury Press, 1987.

3 Zie I Korintiërs 12:4-10.

4 Edward Cleary, 'Latin American Pentecostalism'. In: Murray W. Dempster, Byron D. Klaus, & Douglas Petersen (eds.), *The Globalization of Pentecostalism*, p. 134. Oxford etc. Regnum, 1999.

5 David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, p. 50. Oxford: Blackwell, 1990.

6 Zie de cijfers per land in Patrick Johnstone, *Operation World*. Carlisle: OM Publishing, 1995.

7 Dit gebeurde bij zogenaamde micro-ondernemers in de informele sector: zeer kleinschalig

ondernemerschap om te overleven met de eigen huishouding. Zie: Henri Gooren, *Rich among the Poor-Church, Firm, and Household among Small-scale Entrepreneurs in Guatemala City*. Amsterdam: Thela, 1999.

8 Zie voor een uitgebreide analyse van deze factoren: Henri Gooren, 'Reconsidering Protestant Growth in Guatemala, 1900-1995'. In: *Holy Saints and Fiery Preachers - The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, pp. 167-201. James W. Dow & Alan R. Sandstrom (eds). New York etc. Greenwood/ Praeger Press. In druk.

9 Het concept anomie is afkomstig van Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (New York: Free Press, 1966 [1897]). Het staat voor normloosheid en sociale desintegratie.

10 Emilio Willems, *Followers of the New Faith - Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* pp. 132-134. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

**11** Dit deel is vooral gebaseerd op de volgende boeken. Over Midden-Amerika en Guatemala: Luis Samandú (ed.), *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica* (San José: CSUSA, 1991) en Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central* (San José: Departamento Ecu-ménico de Investigaciones, 1992). Over Guatemala: Manuela Cantón Delgado, *Bautizados en fuego – Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)* (South Woodstock, VT: Plumsock/CIRMA, 1998); Virginia Garrard-Burnett, *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem* (Austin: University of Texas Press, 1998) en Gooren (1999). Over Nicaragua: Abelino Martínez, *Las sectas en Nicaragua: Oferta y demanda de salvación* (San José: DEI, 1989) en Janneke Brouwer & Ditteke den Hartog-Geluk, *Geroepen om overwinnaars te zijn: Protestantisme en economische mentaliteit van Nicaraguaanse micro-ondernemers* (Doctoraalstudie Culturele Antropologie, Universiteit Utrecht, juni 2000). Over Costa Rica: Jaime Valverde, *Las sectas en Costa Rica: Pentecostalismo y conflicto social* (San José: DEI, 1990).

**12** Het is dan toch wel verrassend dat slechts enkele van deze studies expliciet over apocalyptische verwachtingen gaan!

**13** Schäfer (1992: 194-195). Mijn vertaling.

**14** Zie voor meer informatie: Henri Gooren, Reconsidering Protestant Growth in Guatemala, 1900-1995. In: *Holy Saints and Fiery Preachers – The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, pp. 167-201. James W. Dow & Alan R. Sandstrom (eds). New York etc. Greenwood/Praeger Press. In druk.

**15** Brouwer & Den Hartog-Geluk (2000: 90).

**16** Martínez (1989 : 112-114).

**17** Idem: 92-93.

**18** Schäfer (1992: 184-185). Zie voor een uitgebreide analyse Cantón Delgado (1998), die erop wijst dat het met Serrano niet goed is afgelopen, gezien zijn mislukte staatsgreep in 1993 en zijn overhaaste vertrek naar Panama daarna.

**19** Zie voor een analyse: Henri Gooren, 'Catholic and Non-Catholic Theologies of Liberation – Poverty, Self-improvement, and Ethics among Small-scale Entrepreneurs in Guatemala City'. In: *Cultural Resources for Theologies of Liberation – Local Responses to Global Challenges*. Christopher L. Chiappari, Maura Mitchell, Kathy Nadeau & William H. Swatos (eds). Speciale editie van de *Journal for the Scientific Study of Religion*. Nog te verschijnen.

**20** Gooren (1999: 158). Eigen vertaling.

*Henri Gooren's research in a Pentecostal community in Guatemala City taught him that the attitude towards life here and now is quite different for pre-milleniarists and for post-milleniarists.*

**Henri Gooren** studeerde tussen 1985 en 1991 culturele antropologie aan de Universiteit Utrecht, waar hij zich specialiseerde in Latijns-Amerika, religie en ontwikkelingsvraagstukken. Sinds zijn promotie eind 1998 publiceert hij artikelen en boekbesprekingen over rooms-katholicisme, protestantisme en mormonisme in Latijns-Amerika. Hij is werkzaam bij de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) in Den Haag.

## Het hart van God

### Geloofservaringen in een Nederlandse charismatische kerk

---

*In de uit Amerika afkomstige charismatische Vineyard beweging wordt conservatieve theologie gekoppeld aan een moderne levenshouding. Het is met de nadruk op aanbidding en profetisch spreken een religie van het individu, die mensen met een kerkelijke achtergrond, die moeite hebben met institutionalisme, aantrekt.*

Het geloof in en de ervaring van een directe openbaring van God in het leven van gelovigen wordt sterk benadrukt in charismatische kerken. In Vineyard kerken, een recente verschijning binnen kerkelijk Nederland, wordt de persoonlijke ervaring van Gods liefde intrinsiek verbonden met het geroepen zijn van alle gelovigen. In deze kerk wordt het relationele en onmiddellijke aspect van geloven en geloofservaring beschouwd als de kern van christen zijn en handelen in de wereld. Voor gelovigen ligt de essentie van geroepen zijn in de aanbidding van God. Door aanbidding maakt de gelovige contact met het 'hart van God' waardoor hij in staat is Gods stem te horen en Gods bewogenheid met 'de wereld' te ontvangen. Een in studies onderbelicht aspect van charismatische kerken betreft de kritische houding ten opzichte van de christelijke religie als een geïnstitutionaliseerd en geritualiseerd complex, een aspect dat binnen Vineyard kerken in een nauwe relatie staat tot de nadruk op persoonlijke geloofservaringen.<sup>1</sup>

### De Vineyard beweging

De Vineyard beweging (Association of Vineyard Churches, AVC) is ontstaan in 1977 uit een aantal bijbelstudiegroepen in de Los Angeles regio in de Verenigde Staten. Onder leiding van de evangelist John Wimber transformeerde Vineyard binnen enkele jaren tot een internationaal opererende gemeentestichtende beweging.<sup>2</sup>

Wimber werd in Nederland vooral bekend door zijn boeken over genezing en evangelisatie en als spreker op verschillende conferenties in de eerste helft van de jaren '90, georganiseerd door Kana, een charismatische stichting gericht op geestelijke vernieuwing van de kerken. De meest opvallende bijdrage van Wimber en de Vineyard aan de christelijke praxis is een radicale visie op het ambt der gelovigen, waarbij in praktische zin geen onderscheid meer wordt gemaakt tussen het handelen van specialisten en leken. Door de nadruk op de werkzaamheid en toegankelijkheid van de Heilige Geest propageert Vineyard dat alle gelovigen in principe in staat zijn gesteld om te bidden voor genezing, te profeteren en het woord te verkondigen. Het ontdekken en oefenen van geestesgaven en het trainen in gemeenteopbouwende en missionaire vaardigheden – 'het toerusten van de heiligen' – neemt dan ook een belangrijke plaats in binnen Vineyard kerken. De Vineyard beweging kent een laagkerkelijke, netwerkachtige structuur van lokale gemeenten, die zich formeel en praktisch met elkaar verbonden weten door eenzelfde 'visie'. Daarnaast worden 'relaties' tussen leiders en gelovigen en tussen gelovigen onderling sterk benadrukt als cruciaal onderdeel van de organisatie. Lokale gemeenten functioneren autonoom vanuit dezelfde theologische 'waarden' binnen een regionaal verband van Vineyard gemeenten.<sup>3</sup> In Nederland zijn vier Vineyard kerken; Wageningen, oorspronkelijk een onafhankelijke evangeliegemeente, werd in 1994 'geadopteerd' als Vineyard kerk en vanuit deze gemeente werden respectievelijk Zwolle en Utrecht gesticht en sloot een gemeente in Dieren zich officieel aan bij de beweging. Initiatieven tot gemeentestichting vinden op dit moment plaats in Rotterdam en Arnhem. Volgens schattingen vanuit de beweging zelf zijn op dit moment ongeveer 900 personen betrokken bij de Nederlandse Vineyard.

Vineyard kerken zien zichzelf in de eerste plaats als evangelische geloofsgemeenschappen, waarbij 'charismatisch' als onmisbaar bijvoeglijk naamwoord fungeert. Het evangelische karakter van Vineyard kerken kan samengevat worden in drie kernpunten. Ten eerste gelooft men in de bijbel als het volledig geïnspireerde en gezaghebbende woord van God. Praktisch betekent dit dat men een conservatief-protestantse theologie aanhangt. Ten tweede hechten Vineyard gelovigen cruciaal belang aan individuele bekering en wedergeboorte. Bekering wordt voorgesteld als een proces waarin een mens zich openstelt om Gods liefde te ontvangen. De gelovige ontvangt vergeving door Jezus te aanvaarden als verlosser waardoor een nieuw leven met God begint. Dit nieuwe leven wordt vaak verwoord in termen van het aangaan van een 'persoonlijke relatie met God'. Daarmee wordt al enigszins duidelijk dat vanuit het charismatische perspectief bekering nauw luistert; het gaat primair om de zekerheid van het kennen van Christus, en daarmee het belang van een persoonlijke keuze. Het criterium voor echt geloof is het feit of iemand – letterlijk – kan zeggen dat hij Jezus persoonlijk 'kent', waarbij het 'kennen' verlossing van zonde en dood insluit. Het gaat hier om een strikt individueel proces dat zich volledig afspeelt in de onbemiddelde interactie tussen God en mens. Ten laatste benadrukt men de noodzaak om het evangelie in woord en daad uit te dragen aan niet-gelovigen. Vineyard

kerken kennen verschillende vormen van evangelisatie, waarvan de zogenaamde 'simpele evangelisatie' kenmerkend is. 'Simpele evangelisatie' is een vorm van laagdrempelig getuigen door dienstverlening, onder andere in de vorm van auto's wassen, klusjes doen en eten uitdelen op straat. Opvallend is dat bij 'simpele evangelisatie' de dienst voorop staat terwijl de verwijzing naar het geloof minimaal is.<sup>4</sup>

Het charismatische karakter van Vineyard kerken komt vooral tot uiting in het geloof in de actieve betrokkenheid van de Heilige Geest in het leven van gelovigen, waarin allerlei geloofservaringen een rol spelen.<sup>5</sup> Door de Heilige Geest gaan gelovigen de 'werken van het koninkrijk' doen – genezing, verkondiging, zorg voor de armen – waardoor het koninkrijk wordt uitgebreid.

De nadruk op het persoonlijk kennen en direct ervaren van God vormt de basis van een 'antireligieuze' houding van gelovigen en is op verschillende manieren verbonden met de Vineyard theologie en praktijk. Een veelzeggende slogan in dit verband is 'het gaat niet om religie, maar om relatie'. 'Religie' betekent voor gelovigen 'wetticisme' en 'ritualisme', het dienen van God zonder Hem te kennen, 'relatie' daarentegen duidt op een werkelijke en persoonlijke verbondenheid in liefde. Deze 'antireligieuze' houding uit zich tevens in een zoeken naar informele, spontane en laagliturgische vormen van geloofsexpressie, waarin men de onmiddellijkheid van de Godservaring gewaarborgd ziet. 'Niet-religieus' geloven betekent tegelijkertijd het streven naar een eigentijdse vorm van geloofsbeleving waarin gelovigen 'relevant' willen zijn voor hun culturele omgeving. Met andere woorden, men wil aansluiten bij het levensgevoel van hedendaagse mensen om zodoende het geloof effectiever te verkondigen. Het geloof moet aansluiten bij en ook uitdrukking geven aan de wijze waarop mensen in het leven staan. In taal, muziek, kleding en het gebruik van ruimte, drukken Vineyard gelovigen uit dat het evangelie niet gebonden is aan traditionele en in hun ogen irrelevante rituelen in woord en gebaar. Het gaat Vineyard gelovigen vooral om Gods aanwezigheid en deze aanwezigheid wordt verbonden met een informele en ontspannen sfeer en omgeving. Een sprekend voorbeeld van deze informele eigentijdsheid is Vineyard aanbiddingsmuziek; deze muziek heeft binnen samenkomsten een duidelijke religieuze functie van interactie met God, maar ontleent haar vervoerende kracht mede aan haar popmuzikale karakter.

In dit streven naar eigentijds en relevant kerk-zijn is Vineyard een duidelijke exponent van een opvallende trend binnen Noord-Amerikaanse (charismatisch) evangelische kerken, die in toenemende mate de combinatie van een conservatieve theologie en een cultureel-liberale levenshouding vanzelfsprekend zijn gaan vinden. Hiermee onderscheiden zij zich van vooral pentecostale en fundamentalistische kerken, die vaak een sterk wereldmijdende attitude kennen.<sup>6</sup> Een van de consequenties van dit cultureel-liberalisme is dat de betekenis van bekering voor nieuwe charismatischen verandert. Het 'world rejecting' aspect van de evangelische bekering dat vaak tot uiting kwam in het afzweren van 'wereldse' zaken zoals roken, drinken, en seculiere muziek, lijkt minder op de voorgrond te staan. Ook dit is feitelijk een uiting van anti-ritualisme; het uitwendige getuigenis door het tonen van een even-

tuele ascetische levensstijl komt op de tweede plaats. Wat telt is het inwendige, het 'hart', waarin Gods liefde wordt ervaren. Hiermee geven Vineyard gelovigen ook impliciet kritiek op kerken die zij niet eigentijds en relevant vinden. Voor Nederlandse Vineyard gelovigen, niet zelden afkomstig uit een pinksterkerk, geldt deze kritiek net zozeer de pinksterbeweging als de gevestigde kerken. Evenals de gevestigde kerken zijn de pinksterkerken in de ogen van veel Vineyard gelovigen in cultureel opzicht vervreemd geraakt van de moderne onkerkelijke mens. De 'antireligieuze' identiteit van de Vineyard kerken is dus zeker ook gevormd als manier om zich te onderscheiden van andere (charismatische) groeperingen, wat ook zichtbaar is in de stijl van de samenkomsten waarin typerende pinksteruitingen zoals het hardop spreken in tongen en profeteren een uitzondering zijn.<sup>7</sup>

### **'Anti-religie' en ervaring**

De kritische houding ten opzicht van religieuze vormen en religieuze taal is een duidelijk kenmerk van hedendaags religieus individualisme.<sup>8</sup> Onderzoekers van religie in westerse samenlevingen spreken van het ontstaan van een 'religie van het individu' waarin het belang van het 'zelf' centraal staat.<sup>9</sup> Religieuze tradities verkeren in crisis, omdat zij niet langer vanzelfsprekend de hoeders van geloofswaarheden en bemiddelaars van geloof en ervaring zijn. In plaats daarvan is het hedendaagse religieuze individu teruggeworpen op zichzelf in de verschillende keuzes die gemaakt kunnen worden op het gebied van zin- en betekenisgeving. 'Religie van het individu' betekent dus in de eerste plaats een religieus zoeken waarin het individu zijn of haar eigen geloofsbemiddelaar is. Zin en betekenis worden niet meer automatisch overgedragen en aangereikt, maar worden bewust afgewogen en gekozen. Traditie wordt tot een hulpbron voor het individu, maar traditie kan evenzeer ervaren worden als een belemmering in het zoeken van persoonlijke betekenis. Dit kan leiden tot allerlei verschillende en soms uiterst individuele en ongebonden mengvormen uit verschillende religieuze bronnen. Geloven uit traditie wordt een verdwijnende optie en bewegingen binnen en buiten de kerken die de individuele keuze van gelovigen benadrukken winnen aan invloed.

In een andere betekenis duidt de 'religie van het individu' op het feit dat religie vooral ten dienste staat van het individu. Religie heeft dan betrekking op de eigen spirituele ontwikkeling van het individu met een vorm van zelfverwerkelijking als doel. In beide betekenissen van de 'religie van het individu' is ook de 'anti-religie' van Vineyard kerken te begrijpen. Binnen Vineyard kerken gaat het vooral om de persoonlijke toe-eigening van geloofswaarheden, een streven naar een authentieke kern van christelijk geloof. Door het verwijderen van de ballast van de religieuze traditie wil men de toegang vinden tot een onmiddellijke ervaring van God. De traditie als zodanig heeft geen zeggingskracht meer voor hedendaagse mensen, behalve waar geloofsvoorstellingen door de persoonlijke ervaring eigen gemaakt kunnen worden. Via een omweg is er dus wel degelijk sprake van een bevestiging van de christelijke traditie, hoewel Vineyard gelovigen geloofsvoorstellingen niet zien als traditie maar



als goddelijke openbaring. Het feit dat zij geopenbaard zijn en bovendien ook nog in deze tijd onmiddellijk ervaren kunnen worden bepaalt voor gelovigen de waarheid van deze geloofsvoorstellingen. Daarnaast speelt de individuele spirituele ontwikkeling een belangrijke rol in Vineyard kerken. Via de weg van de persoonlijke ervaring, binnen een traject van 'geestelijke groei', worden mensen gevormd en gaan zij ontdekken wie zij zijn 'in Gods ogen'. Een onderscheid met religieuze zelfverwerkelijking is wel dat voor Vineyard gelovigen werken aan het 'zelf' altijd in relatie staat tot God, waarbij God de eerste plaats inneemt.

## **Aanbidding als oriëntatie**

Zoals al eerder opgemerkt, speelt de persoonlijke ervaring een cruciale rol in deze variant van geïndividualiseerd christendom. Voor de Vineyard gelovige begint deze ervaring echter bij God, of beter gezegd in het 'hart van God'.

Typierend voor Vineyard is de nadruk op het ontvangen: in zijn zoeken naar God raakt de mens verstrikt in 'religie' zonder dat hij weet hoe te ontvangen. Losgemaakt van zijn eigen streven en met een kinderlijke ontvankelijkheid moet de mens zich als het ware voortdurend laten onderdompelen in het warme bad van Gods liefde. Dit is voor veel gelovigen een zeer concrete en vaak emotionele ervaring en het is een van de belangrijkste thema's in Vineyard samenkomsten. Zowel in preken als in de tijd van persoonlijke voorbede voor mensen speelt het voor het eerst of opnieuw ontvangen van Gods liefde een belangrijke rol. Deze innige ervaring is ook kenmerkend voor de wijze waarop veel gelovigen hun relatie met God omschrijven. In het hart van God vinden God en mens elkaar in intimiteit en delen zij elkaars gevoel en wezen. God geeft in de eerste plaats zijn liefde en de gelovige geeft liefde terug in aanbidding. 'Intimiteit met God', zoals aanbidding vaak genoemd wordt in Vineyard kerken, betekent zo een terugkerende bevestiging van de persoonlijke relatie tussen God en mens. De intimiteit tussen vader en kind of tussen twee geliefden is hier het dominante beeld, maar voor gelovigen is het vooral een reële ervaring van de liefde van God. Anders gezegd, gelovigen maken geen onderscheid tussen religieus beeld en religieuze ervaring; het beeld roept geen geloofswerkelijkheid op, maar wordt zelf werkelijkheid.

Aanbidding wordt concreet zichtbaar in de centrale plaats die muzikale aanbidding inneemt in Vineyard kerken, maar vanuit de Vineyard theologie wordt de collectieve en persoonlijke overgave aan God tijdens een samenkomst vooral ook in het licht gezien van het leven van de gelovige. Aanbidding is geen geïsoleerd moment van ervaring maar vormt de basis voor een 'levensstijl van aanbidding'. Wanneer de mens Gods liefde ontvangt zal hij ook gaan reageren op Gods liefde in aanbidding. Zodoende vloeit de liefde tot God over in het dagelijks leven van de gelovige en komt op verschillende manieren tot uiting. Praktisch betekent dit dat uiteenlopende zaken zoals evangelisatie, pastoraat en financiële verantwoordelijkheid verwoord worden als aanbidding, oftewel dingen die gedaan worden uit dankbaarheid over Gods liefde en als manier om God liefde te bewijzen.

Als zodanig kan aanbidding in Vineyard kerken gezien worden als een 'handelings-oriëntatie', een schema voor handelen dat de werkelijkheid ordent en vereenvoudigt. Alle motivaties en handelingspatronen worden in het licht gezien van dit schema en zodoende heeft het een richtinggevende functie voor gelovigen. Binnen religieuze groepen zijn handelingsoriëntaties verbonden met centrale waarden en geloofsvoorstellingen, voor leden van deze groepen zijn deze oriëntaties echter vaak voor een groot deel onbewust en belichaamd en in die zin sterk verbonden met het emotionele leven. Dit geldt ook voor het Vineyard idee van de aanbidding van God. Enkel als theologisch concept zou aanbidding waarschijnlijk niet sterk motiveren, maar juist omdat aanbidding in de eerste plaats de ervaring is van onmiddellijke omgang met God heeft deze een sterk normerende en motiverende werking. De centrale plaats die aanbidding inneemt als moment om God te ontmoeten tijdens de samenkomst en de gemeentekringen benadrukt voor de gelovige het belang om God toe te laten in alle facetten van het leven, om God als het ware in al deze facetten eer en liefde te bewijzen. Ook hierin speelt de afkeer van religie opnieuw een rol. Een mooi voorbeeld betreft het geven van 'tienden' – tien procent van het inkomen – aan de lokale gemeente, wat binnen charismatische kerken vaak gezien wordt als de bijbels voorgeschreven financiële bijdrage door gelovigen. Door het geven van 'tienden' voor te stellen als een vorm van aanbidding wordt het verplichtende karakter van de 'tienden' afgezwakt en wordt het in de beleving van sommige Vineyard gelovigen daadwerkelijk een liefde-offer aan God. Nieuwe kerkleden wordt gewezen op de verandering van hart die optreedt wanneer zij op deze manier geven aan God; door te geven leren zij ook steeds meer vrijgevig te worden, zoals God vrijgevig is. Door het geven te zien als aanbidding van God worden verschillende attitudes en ervaringen met elkaar verbonden en bovendien eigen gemaakt: de persoonlijke ervaring van God wordt gekoppeld aan financiële verantwoordelijkheid, wat weer gekoppeld is aan de persoonlijke geestelijke groei, wat weer leidt tot een sterkere omgang met God.<sup>10</sup>

Als culturele oriëntatie wijst aanbidding de gelovige voortdurend op het primaat van Gods liefde en aanwezigheid en op zijn of haar eigen verantwoordelijkheid om hierop te reageren. Zoals het voorbeeld van de 'tienden' aangeeft, is dit nauw verbonden met motivatie en verandering van gedrag. Dit geldt ook voor de roeping van gelovigen om zich voor de gemeente in te zetten en anderen voor het evangelie te winnen. In aanbidding ontmoeten God en mens elkaar en zoals de gelovige zijn liefde uitsprekt tot God, zo maakt God de gelovige deelgenoot van zijn gevoelens. Het hart van God wordt voorgesteld als een bron van oneindige overvloeiende liefde. Door dicht bij God te leven ontvangen gelovigen niet alleen liefde voor zichzelf maar ontvangen zij ook liefde voor anderen. Zo groeit door aanbidding bewogenheid voor de wereld in het hart van de gelovige, een bewogenheid die een goddelijke oorsprong heeft. Vandaar dat emoties door Vineyard gelovigen vaak religieus geduid worden. Iemand kan bijvoorbeeld verdrietig worden en gaan huilen omdat hij of zij deel krijgt aan het verdriet van God over het lijden van de wereld of over de 'verlorenen'.

Aanbidding, opgevat als het voortdurend zoeken van Gods aanwezigheid, wordt dus gezien als een cruciale factor om bewogenheid te voelen voor de ander. Hier geldt dat aanbidding als handelingsoriëntatie ook richtinggevend werkt voor gelovigen. Door de intieme omgang met God en het geloof dat God op deze manier zijn gevoelens kenbaar kan maken wordt een moreel kader geschapen waardoor de gelovige bewogenheid ontvangt op het niveau van de individuele emoties. Terwijl de vorm van deze geloofsbeleving dus strikt geïndividualiseerd is, motiveert het dus tevens om naar buiten te treden en in actie te komen.

Voor Vineyard gelovigen is de aanwezigheid van God dus direct verbonden met zijn spreken. Net als in een menselijke relatie echte communicatie mogelijk is; er is sprake van een tweerichtingsverkeer tussen God en mens. Op deze manier wordt Gods aanwezigheid een profetisch moment waardoor gelovigen leren verstaan wat God wil doen. Dit is voor gelovigen niet zomaar een mooi idee, maar in de eerste plaats een werkelijke ervaring van Gods betrokkenheid. Een concreet voorbeeld is het zogenaamde 'kijken met ogen van genade'. Dit is een laagdrempelige profetische methode die binnen het verband van de lokale gemeente wordt getraind. Door het 'kijken met ogen van genade' leren gelovigen af te stemmen op God en anderen te zien door de ogen van God. Op deze manier gelooft men woorden van bemoediging te ontvangen die uitgesproken worden voor bepaalde personen. Door met Gods ogen te kijken ontvangt de gelovige genade voor anderen, met andere woorden, hij of zij leert de genade zien die God heeft voor andere mensen. Uiteindelijk zal hierdoor een gelovige steeds meer gaan begrijpen in zijn of haar eigen hart van Gods liefde voor de wereld en hierdoor zal hij of zij ook in actie komen om deze liefde uit te delen. Wanneer mensen hun hart afstemmen op Gods hart zal de liefde via hen gaan stromen en zal het koninkrijk zich uitbreiden.

## **Gevoel en authenticiteit**

Wanneer we de Vineyard geloofsbeleving bezien in het kader van de 'religie van het individu', valt op dat vooral het gevoel een uitgesproken accent krijgt. De emotie in zijn ervaren onmiddellijkheid is voor gelovigen een ultieme vorm van authenticiteit.<sup>11</sup> Treffend in dit verband is de symboliek van het hart, vanouds de voorstelling van de diepste gevoelens en verlangens. Het hart vertegenwoordigt de authentieke kern van zijn en handelen. Echter niet alleen de mens heeft een hart, ook van God wordt gezegd dat Hij een hart heeft. Zoals het hart van de mens zijn authentieke kern is, zo is Gods hart zijn authentieke kern. God wordt zo binnen de gevoelens van de gelovige ontdekt als een God met gevoel. Alleen op deze manier lijkt Hij voor deze gelovigen betrouwbaar te zijn. Betrouwbaar, omdat Hij voelbaar is. De nadruk op het hart als de authentieke kern van geloof is een duidelijk voorbeeld van hoe hedendaagse mensen het gevoel zijn gaan zien als een leidraad voor handelen. De plicht en de verplichting, voorbeelden van wat tegenwoordig gezien wordt als niet-authentiek, zijn vervangen door het volgen van het hart. Het gevoel echter, herkend als de aanwezigheid van God, schept opnieuw een moreel kader voor handelen.

Het is duidelijk dat de nodige vragen gesteld kunnen worden met betrekking tot het 'antireligieuze' karakter van Vineyard kerken. Door de nadruk op het gevoel kan er een extreme subjectivering van het geloof optreden – en feitelijk gebeurt dat ook bij sommige gelovigen – waarbij de ervaring van God volledig samenvalt met het eigen gevoel. Een ander probleem dat samenhangt met het gevaar van subjectivering is het onvermogen om de eigen ervaring en geloofsbemiddeling kritisch te bekijken. Sterker, sommige gelovigen ontkennen dat God iets anders is dan de eigen ervaring. Hierdoor dreigen ervaring en bemiddeling samen te vallen met de onmiddellijke aanwezigheid van God, waarbij het persoonlijke gevoel als bewijs dient. Zodoende kunnen vormen en ervaringen een absolute werkelijkheid gaan vertegenwoordigen, zonder dat zij gezien worden als interpretaties van de werkelijkheid. Tegelijkertijd is juist deze subjectivering de grote kracht van de Vineyard geloofsbeleving, omdat hiermee een 'geloof met bewijs' wordt gepresenteerd: 'Wat de bijbel zegt is waar omdat je dat persoonlijk kunt ervaren'.

## Afsluiting

De aantrekkingskracht van de 'antireligieuze' Vineyard variant moet niet onderschat worden, zeker niet waar veel hedendaagse zinzoekers zelf als 'antireligieus' aangemerkt kunnen worden. Terwijl tradities en institutionele religieuze kaders verder afkalven, neemt de behoefte aan zin- en betekenisgeving – het liefst op maat gesneden – niet af. Vineyard is een interessante casus van een mondiale christelijke beweging die zich van een taal- en ervaringsveld bedient dat op bepaalde punten goed lijkt aan te sluiten bij een hedendaags levensgevoel, zoals de nadruk op authenticiteit en handelen vanuit gevoel. In de praktijk blijkt echter dat de Vineyard optie vooral mensen aantrekt die al een kerkelijke achtergrond hebben en vaak al een zoektocht door verschillende kerken hebben afgelegd. Het betreft hier vaak mensen die afkomstig zijn uit kerkelijk meelevende gezinnen die qua geloof ongeveer 'rechts van het midden' zijn te plaatsen. Voor deze gelovigen is Vineyard een beweging waar zij ruimte vinden om God te ervaren op een eigentijdse manier en waar zij uitgedaagd worden om te zoeken naar hun individuele weg met God in de wereld. De nadruk op aanbidding en het profetische spreken spelen hierin een belangrijke rol. Het is daarom waarschijnlijk dat de Vineyard beweging aansluiting zal vinden bij mensen met een kerkelijke achtergrond die ontevreden zijn over de geloofsbeleving en de manier van kerk zijn in de gevestigde kerken. Als zodanig speelt Vineyard een rol in een al langer spelend proces van evangelikale hergroepering binnen protestants Nederland.<sup>12</sup> De missionaire reikwijdte van het fenomeen Vineyard of soortgelijke charismatische bewegingen is daarmee op dit moment niet groot.

1 De auteur verrichtte participierend onderzoek in de Vineyard gemeente Utrecht van januari 1997 tot september 1998. De gegevens in dit artikel zijn vnl. gebaseerd op veldwerk binnen deze kerk, inclusief formele interviews met 40 leden van deze gemeente.

2 John Wimber overleed in 1997. Zie voor de ontwikkeling van de Vineyard beweging o.a.: R.D. Perrin, *Signs and Wonders: The Growth of the Vineyard Christian Fellowship*, PhD thesis, Washington State University 1989; B. Jackson, *The Quest for the Radical Middle: A History of the Vineyard*, Cape Town: Vineyard International Publishing 1999.

3 De internationale Vineyard beweging is georganiseerd in verschillende regionale AVC's. De Nederlandse Vineyard gemeenten vallen onder de verantwoordelijkheid van AVC Benelux, waaronder ook de Belgische Vineyard gemeenten vallen, alsmede de missionaire relaties met enkele gemeenten en gemeentestichters in Polen, Rusland en de Baltische staten.

4 Deze vorm van evangelisatie werd geïntroduceerd door de Amerikaanse Vineyard leider Steve Sjogren onder de noemer 'servant evangelism' (zie S. Sjogren, *Conspiracy of Kindness*, Ann Arbor 1993).

5 Voor Vineyard gelovigen – en met hen de meeste charismatische gelovigen – sluit de charismatische praxis het evangelische karakter in en is het onderscheid charismatisch/evangelisch hoogstens formeel. Overigens definiëren niet alle charismatische gelovigen zichzelf ook als evangelisch. Dit geldt vooral voor charismatischen binnen de gevestigde kerken (Charismatische Vernieuwingsbeweging), in Nederland vertegenwoordigd door de Charismatische Werk-

gemeenschap Nederland. Deze groep oecumenisch georiënteerde charismatischen laat bijv. meer ruimte voor moderne bijbelinterpretaties en de evangelische opvatting over bekering speelt bij hen vrijwel geen rol.

6 Zie M. Shibley, 'Contemporary Evangelicals: Born-Again and World Affirming' in *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (1998) 558, p. 67-87.

7 De andere kant van het verhaal is dat Vineyard sterke nadruk legt op eenheid tussen verschillende kerken. Er is dus wel degelijk openheid voor andere christelijke varianten, hoewel in de praktijk vrijwel uitsluitend wordt samengewerkt met charismatisch georiënteerde christenen.

8 Binnen de Vineyard heeft de Quakerachtergrond van de groep rond John Wimber een rol gespeeld in de kritische houding tegenover rituele en institutionele vormen van religie. De Quakers staan o.a. bekend om hun afwijzing van religieuze vormen (taal, liturgie) die de innerlijke ervaring van God zouden blokkeren.

9 Zie bijv. A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000.

10 Vanzelfsprekend wordt hier het ideaal beschreven. Zeker niet alle gelovigen zullen aan aanbidding deze omvattende betekenis toekennen.

11 Vgl. T.W.A. de Wit, 'Gevoel zonder grenzen: Een onsentimentele inleiding' in *Gevoel zonder grenzen: Authentiek leven, medelijden en sentimentaliteit*, Kampen 2000, p. 7-31.

12 Zie H.C. Stoffels, 'Als een machtig leger: Overwegingen bij de opmars der evangelischen' in *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 96, no. 3 (1996) p. 95-103.

*Peter Versteeg states that in the charismatic Vineyard Movement conservative theology is related to a modern approach of life in a very individualistic way.*

**Peter Versteeg** studeerde culturele antropologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Van 1996 tot 2000 was hij werkzaam als assistent in opleiding aan dezelfde universiteit. In 2001 promoveert hij op een onderzoek naar religieuze ervaringen van gelovigen in de Vineyard kerk in Utrecht (*Draw Me Close: An Ethnography of Experience in a Dutch Charismatic Church*). Zijn interesse als onderzoeker richt zich in het bijzonder op veranderde betekenisgeving en ervaring in en rondom het christendom in Nederland.

## Bekeringservaringen als gevolg van EO-uitzendingen

---

*Kees van Velzen begon als specialist in motorraces bij Michelin. Hij is nu als predikant hoofd nazorg bij de Evangelische Omroep in Nederland. Hij beschrijft zijn ervaringen met bekering (dus) zakelijk.*

*Opvallend is dat op het moment dat de nazorg meer wordt dan een praatpaal verschaffen, de radio en de televisie meestal een schakel zijn in een al langer lopend proces.*

Kort na de eerste uitzendingen van de EO bleek de noodzaak om pastorale brieven en binnenkomende telefoons te beantwoorden. Dit werk is gestaag gegroeid, maar kreeg een grote impuls door het bereiken van de 'A' status. In 1991 waren er een kleine 10.000 reacties, maar in 1992 liep dat op tot bijna 15.000. Sindsdien is er sprake van een constante stijging met als record 2000 met ruim 35.000 reacties. Die reacties bestaan uit telefoontjes, brieven, face to face gesprekken (b.v. op de EO Jongerendag) en e-mails.

Via de telefoon komen verreweg de meeste reacties, met daarbij als opvallend gegeven dat het aantal gesprekken tijdens kantooruren sterk toenam. Hiervoor moesten extra mensen aangetrokken worden en sinds kort zijn zogenaamde 'achterwachten' georganiseerd, waarbij vrijwilligers ons helpen om de binnenkomende telefoons overdag op te vangen. Het blijkt in de praktijk dat nogal wat mensen de EO als een vraagbaak zijn gaan beschouwen als zij meer willen weten over geloof, God en de bijbel. Dat heeft mogelijk te maken met de toegenomen naamsbekendheid van de EO en de relatieve onbekendheid (helaas!) van kerken en gemeenten. Het kan gebeuren dat wij mensen, die geen kerkelijke achtergrond hebben, helpen met het vinden van een kerk of gemeente in hun buurt en dat dan blijkt, tot verbazing van de beller, dat die kerk zich zo ongeveer vlak om de hoek bevindt. 'Tjonge, nooit erg in gehad', of 'Nooit van gehoord!' kan de reactie zijn. Onbekend maakt ook hier vaak onbemind, zo blijkt.

Overigens is het zeker niet zo dat de EO en de afdeling Nazorg er uitsluitend op uit zijn 'zieltjes te winnen' of mensen een kerk binnen te krijgen of, zoals ik ooit ergens in een cynisch commentaartje las, dat je pas dan EO Nazorg kon bellen als je minstens tot bekering wilde komen! Heel vaak zijn we gewoon 'praatpaal' en niets meer dan dat. Dat is prima zo! De confident aan de telefoon bepaalt nog altijd wat hij of zij wel of niet wil en dat moet ook!

Voor dit artikel gaat het vooral om de 'geestelijke inhoudelijkheid' van wat Nazorg doet, waardoor een ietwat eenzijdig beeld zou kunnen ontstaan. Bij analyse van de cijfers blijkt dat ruim 60% van de mensen die bellen, niet-kerkelijk meelevend zijn. (Diegenen die het wel zijn, zijn in meerderheid rooms-katholiek.) In het verleden kon je stellen dat vooral personen die reageerden op tv-uitzendingen niet-kerkelijk meelevend waren en dat radio meer een functie voor de achterban had.<sup>1</sup> Dit verschil is grotendeels verdwenen. Uiteraard afhankelijk van tijdstippen merk je nu dat christenen en niet-christenen reageren, zowel op radio- als tv-uitzendingen.

Omdat het gevaar reëel is dat contacten via de telefoon oppervlakkig en vluchtig zijn is het het beleid van Nazorg om alle vrijwilligers en medewerkers te trainen en anderszins toe te rusten, maar ook om bellers door te verwijzen. Dat gebeurt met behulp van brochures, nieuwe testamenten, enzovoort, maar ook door bellers in contact te brengen met professionele en pastorale hulpverleners. Vooral bij die twee laatste mogelijkheden is er de laatste jaren geen groei en soms achteruitgang. Het is niet makkelijk hier conclusies aan te verbinden: Worden gesprekken oppervlakkiger en is dan het aantal verwijzingen wel een goede graadmeter? Willen mensen meer anoniem blijven? Een oorzaak van veel overleg en discussie binnen de EO!

Sinds een aantal jaren noteren wij 'eerste keuzes'. Daarmee wordt bedoeld dat de beller of degene waar een face to face gesprek mee gevoerd wordt, te kennen geeft God persoonlijk te willen leren kennen, met Hem in contact te komen, 'tot bekering te willen komen' om aan te sluiten bij de titel van dit stuk. Het behoort tot het beleid van de EO om in diverse programma's en tijdens (land)activiteiten te 'verkondigen' en die verkondiging, soms, gepaard te laten gaan met een oproep om tot bekering te komen. Voorbeelden daarbij zijn onder andere het programma *De Verandering*, *Ronduit-activiteiten* en de *Jongerendag*.

Afgelopen jaar maakten 367 personen zo'n 'eerste keuze'. Voor dit artikel is het interessant deze categorie nader te bekijken en daarbij vragen te stellen over de 'echtheid' en de 'blijvendheid' van dit soort keuzes. Het is sowieso een gevoelige materie omdat binnen reformatorische en evangelische middens zeer verschillend gedacht kan worden over het gegeven of mensen wel zo'n keuze kunnen maken en wat dan Gods kant van zo'n verhaal is.

Leitmotiv blijft voor mij persoonlijk een tekst die mijn voorganger op Nazorg, ds. Wolter Hessels, noemde naar aanleiding van Handelingen 2:37. De vraag is daar van mensen die 'diep in hun hart' getroffen zijn aan Petrus en de andere apostelen: 'Wat moeten wij doen, mannen broeders?' Hessels zei naar aanleiding van deze tekst

dat Petrus in ieder geval geen vaag antwoord gaf in de zin van: 'Ja, dat weet ik ook niet, dat moet je zelf maar uitzoeken.' Hij begint heel concreet met: 'Bekeert u'...

Het feit dat mensen diep in hun hart getroffen kunnen worden of dat bijvoorbeeld God hun 'hart opent' (Hand. 16:14: Lydia, de purperverkoopster) waardoor zij 'aandacht schonk aan hetgeen door Paulus gezegd werd,' is iets waarmee terdege rekening gehouden dient te worden. Er zijn mij persoonlijk en ons als organisatie diverse voorbeelden bekend waar dit tijdens preek, bijbelstudie of uitzending metterdaad gebeurt of gebeurd is! Uiteraard is elk gesprek in principe waardevol, maar het is toch wel iets heel bijzonders om iemand aan de telefoon te krijgen, die door God 'klaargemaakt' is om Hem te aanvaarden als (om het misschien wat antiek te zeggen) Heer en Heiland.

Een aantal mensen is door mij geïnterviewd in verband hiermee: een aantal medewerkers op kantoor en een aantal voorgangers en predikanten, zowel reformatorisch als evangelisch in Nederland en België, predikanten naar wie door ons verwezen wordt. Hierbij moet ik aantekenen dat gegevens vertrouwelijk zijn en ik dus geen namen kan noemen.<sup>2</sup> Wat opviel was de voorzichtigheid, zelfs terughoudendheid bij diverse mensen om hierover te spreken. Alle medewerkers gaven aan dat het inderdaad soms gebeurt dat zij iemand tot Jezus mogen leiden, maar dan wel als de beller dat zelf uitdrukkelijk aangeeft.

Het blijkt dat 'wij' als nazorg dan een laatste schakeltje in een ketting zijn: er zijn al verschillende contacten geweest met anderen en er is sprake van een 'trigger-effect'. Bijvoorbeeld in een uitzending zit iemand met een verhaal. Een verhaal dat herkend wordt. Het kan ook een schijnbaar simpele opmerking zijn van iemand die bijvoorbeeld in een medisch programma maar één zinnetje over God zegt in de zin dat hij het als zo bijzonder ervaart dat je alles met God kunt bespreken.

Om een of andere reden komt iemand dan tot het besluit: NU is het tijd, ik moet iets met God, er moet iets met mijn leven gebeuren. Als er dan gebeld kan worden, wordt die mogelijkheid aangegrepen. Het programma waarbij dit het meest gebeurde is *De Verandering*.

Opmerkelijk is dat als er in zo'n programma gebeden wordt dit mensen zeer aanspreekt. Dit zien wij ook bij ds. Arie van der Veer bij *Nederland Zingt Op Zondag*. Velen bidden mee en ervaren, soms voor het eerst, iets van de aanwezigheid van de levende God.

## **Wat gebeurt er nadien?**

Als zo'n 'eerste keus' gemaakt is, willen wij heel graag het een en ander toesturen, bijvoorbeeld *Levensrecht* (een moderne vertaling van het Nieuwe Testament) en het boekje *Genade Alleen*. Hierin wordt op verantwoorde en begrijpelijke wijze uitgelegd wat het evangelie inhoudt. Daarnaast is het van het grootste belang dat deze persoon goed opgevangen wordt in kerk of gemeente. Daarvoor hebben wij een uitge-



breid verwijsbestand van allerlei kerken en gemeenten, zowel reformatorisch als evangelisch. Dit doorverwijzen gebeurt alleen door de mensen op kantoor. Een vrijwilliger aan de telefoon mag dat niet doen. Het initiatief wordt gelegd bij degene die belt om contact op te nemen met de betreffende kerk, met andere woorden 'er komen geen mensen op de stoep.'

Voor een aantal predikanten is het opmerkelijk dat zij inderdaad constateren dat in een aantal gevallen mensen werkelijk blijvend veranderd waren en in hun kerk bleven.

Opvallend ook dat bij diegenen die na verloop van tijd afhaakten de familie een belangrijke rol speelde. Voor mijzelf de vraag: Je kunt in alle anonimiteit bellen maar naar een gemeente gaan is een soort 'coming out'. Klaarblijkelijk wordt dat niet altijd 'gepikt' door man, vrouw of andere familieleden?!

Een predikant gaf aan dat bij de mensen die hij doorverwezen kreeg er vaak een diepe geestelijke nood aan hun keuze ten grondslag lag. Men was/is op zoek naar God.

Soms kan het een probleem zijn dat de kerk/gemeente als saai ervaren wordt, zeker vergeleken met de dynamiek van een tv-uitzending!

Een andere voorganger: mensen hebben een acute uitlaatklep nodig. Het is hen te veel geworden. Ze zijn echt op zoek, maar doen denken aan de zaaier: Korte tijd vreugde, daarna sterft het af.

Andere predikanten gaven aan opnieuw bepaald te zijn bij de noodzaak van zoiets als een Alphacursus. Met andere woorden breng ze niet meteen in de gemeente, maar laat ze daarbuiten kennismaken met het evangelie en laat hen waardevolle contacten krijgen met andere gemeenteleden en breng ze dan in de eredienst. Maar een reformatorische predikant zei me: 'Jullie hadden een jongeman naar mij verwezen die mij opbelde en aangaf te willen komen naar de zondagse eredienst. Ik heb hem ontmoet, zo van: hij gaat het toch niet begrijpen, veel te statisch allemaal.' Tegen z'n zin kwam die man toch en hij zit sindsdien elke zondag in de kerk en wil belijdenis doen!

Een dominee naar wiens gemeente in de loop van een aantal jaren diverse mensen door Nazorg verwezen zijn en van wie er nu zeven werkelijk lid zijn in de gemeente, vertelde mij het volgende: Een maand geleden had een man contact met hem opgenomen. Hij was bij deze predikant langs geweest. Sindsdien volgt deze persoon de bijbelstudie in de gemeente en: 'Het gaat heel goed met hem!' Frappant is echter dat die man twee jaar geleden (!) een brief van EO Nazorg had gekregen nadat hij had gereageerd op een programma en daar 23 maanden nadien pas iets mee ging doen. Een van de mooiste voorbeelden is voor mij het volgende: Tijdens een nachtuitzending belt een man. Hij geeft aan dat hij al een hele tijd de noodzaak ervaart dat hij God echt wil leren kennen, maar: 'Hoe moet dat dan?' Onze telefoonwacht medewerker legt hem dit uit. De man: 'Wat is er op tegen dat dit nu gebeurt?' Samen bidden ze en deze man opent zijn hart voor Diegene die aan de deur van zijn hart klopt. Maar dit moet zijn vrouw, die ligt te slapen, ook horen! Hij maakt zijn

vrouw wakker (!) en ook zij wil haar hart voor Christus openen. Dan zij beiden: maar nu onze kinderen nog! Het lijkt de vrijwilliger aan de telefoon beter om dat dan maar tot de volgende dag uit te stellen, maar de volgende dag wordt gebeld en jawel: de kinderen.

Twee jaar nadien ontmoette ik deze mensen op een EO-Familiedag. Nooit vergeet ik die stralende gezichten! Zij waren speciaal gekomen om 'die broeder die toen aan de telefoon had gezeten' te ontmoeten. Voor mij, om dit te zien, een onvergetelijk moment. De 'opwekking' ging trouwens door: zij waren in een heel fijne gemeente terechtgekomen, hadden er met familie over gepraat en zelfs in het buitenland waren door hun getuigenis mensen tot bekering gekomen.

Het begon met een man die 's nachts niet slapen kon en 'toevallig' de radio aanzette.

---

**1** Bij een bezoek dat ikzelf jaren geleden aan Evangeliums Rundfunk in Wetzlar bracht was dat ook hun constatering. Zij zaten korte tijd op wat toen nog Super Channel heette en bereikten plots een heel andere categorie mensen.

**2** Al onze medewerkers en vrijwilligers ondertekenen een formulier i.v.m. de wet op de persoonsregistratie, waardoor bepaalde gegevens niet naar buiten gebracht kunnen worden. Wel vragen wij betrokkenen soms om toestemming.

*Kees van Velzen reports that conversion of listeners or watchers as a consequence of programmes on radio or television of the EO is quite often one step in a longer process.*

**Kees van Velzen** is geboren in 1953 te Krabbendijke, Zeeland. Na HAVO en IVA (Instituut voor de autohandel) te Driebergen, gewerkt bij Michelin banden. Daar was hij verantwoordelijk voor de afdeling Motorracerij. Na de dood van een coureur hiermee gestopt en gaan studeren aan het BIB te Heverlee, daarna de Evangelisch Theologische Faculteit gedaan. Hierna beroepen als predikant in de Vrije Evangelische Gemeente van Antwerpen waar hij zeven jaar predikant geweest is. Sinds 1992 Hoofd van de Afdeling Nazorg van de Evangelische Omroep.

## IN MEMORIAM

### Arie de Kuiper 1930-2001

Dr. Arie de Kuiper vertrok in 1957 als hervormd zendingspredikant naar Malang in Indonesië om daar te doceren aan de theologische school. Van 1964 tot 1971 maakte hij in Bogor deel uit van het team voor de nieuwe bijbelvertaling in het Bahasa Indonesia. Van 1971 tot 1981 had hij leidinggevende functies bij het NBG in Nederland, waarbij hij al in 1978 een nota schreef over 'een nieuwe kerkbijbel'. Hij was ook nauw verbonden aan het tot stand komen van de Groot Nieuws Bijbel in hedendaags Nederlands.

Daarna werd hij eerst secretaris algemene zaken van de Nederlandse Hervormde Kerk en vervolgens de eerste mentor van beginnende predikanten.

Tenslotte verbleef dr. De Kuiper van 1991 tot 1996 andermaal in Indonesië, nu als coördinator van het project voor vertaling van theologische boeken in het Indonesisch, een gezamenlijke onderneming van de uitgeverij BPK, de Theologische Hogeschool in Jakarta en de hervormde zending.

Hij was de laatste jaren in Nederland nog supervisor bij de nieuwe bijbelvertaling.

Arie de Kuiper was een zorgvuldig werkend theoloog, die belangrijke bijdragen geleverd heeft aan het bijbelvertaalwerk in Indonesië en in Nederland.

Arie was daarbij een hartelijke man, die goed kon luisteren, wat vooral bij bijbelvertaalwerk, dat altijd in teamverband gebeurt, een belangrijke kwaliteit is.

Het was hem een grote vreugde om na de bijbelvertaalperiode in Bogor, tweede helft jaren zestig, aan het einde van zijn carrière nog weer te mogen bijdragen aan christelijk literatuurwerk in het Indonesisch.

– Ype Schaaf

### Jo Verkuyl 1908-2001

Prof.dr. Johannes Verkuyl werd op 16 januari 1908 te Nieuw Vennep, in de Haarlemmermeer, geboren. Hij studeerde theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en werd in 1932 gereformeerd predikant te Laren (Noord-Holland). Daar raakte hij betrokken bij het werk onder Aziatische studenten en hij werd in 1937 volledig studentenpredikant onder de Aziatische studenten in Nederland. Het bracht hem in aanraking met studenten die leiding zouden gaan geven in de nationalistische beweging in Indonesië.

In 1940 werd hij te Poerwokerto op Java tot zendingspredikant bevestigd. Nadat in 1942 de Japanners Indonesië binnengetrokken waren, volgde na verloop van tijd internering in een kamp.

Na het einde van de Tweede Wereldoorlog benoemde de gereformeerde zending Verkuyl eerst tot haar algemeen vertegenwoordiger te Jakarta. Op de door Hendrik

Kraemer en andere vooruitstrevende zendingsmensen gelegde fundamenteen heeft hij meegewerkt aan de opbouw van een onafhankelijk Indonesië. In woord en daad heeft hij het Indonesische belang boven het Nederlandse gesteld. Hierom is hij in Nederland vaak verguisd, maar hiervoor heeft hij van de Indonesische regering later de medaille van verdienste ontvangen: *bintang jasa pratama*.

In 1948 kreeg Verkuyl twee nieuwe aanstellingen te Jakarta: als secretaris van de Interkerkelijke Lectuurdienst en als docent aan de Theologische Hogeschool. Zo heeft hij meegewerkt aan de oprichting van de protestants-christelijke uitgeverij te Jakarta: BPK Gunung Mulia. Via deze uitgeverij heeft hij zo mogelijk nog meer invloed uitgeoefend dan via zijn docentschap aan de Theologische Hogeschool, dat in 1954 in een hoogleraarschap omgezet is. Talloze kleine en grote boeken heeft hij bij de BPK in het Indonesisch gepubliceerd. Hiervan zijn sommige vele malen herdrukt. Het vijfdelige handboek voor de christelijke ethiek is zijn omvangrijkste en waarschijnlijk ook zijn invloedrijkste werk in de Indonesische taal geworden.

In 1963 keerde Verkuyl definitief naar Nederland terug om secretaris van de Nederlandse Zendingsraad (NZR) te Amsterdam te worden. Hij heeft zich in zijn werkzaamheden niet tot deze taak beperkt, maar spoedig allerlei nevenfuncties aanvaard: zo werd hij de eerste voorzitter van de Interkerkelijke Organisatie voor Ontwikkelingssamenwerking (ICCO); voorzitter van de sectie buitenland van de Unie voor School en Evangelie; en van het Gereformeerd Vredesberaad. In 1965 werd hij benoemd tot buitengewoon hoogleraar in de missiologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en drie jaar later tot gewoon hoogleraar. Ook in de periode bij de VU kreeg hij allerlei neventaken zoals o.a. het secretariaat van het bestuur van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) te Utrecht en het voorzitterschap van de werkgroep Kairos te Utrecht die vol overgave de strijd met het apartheidbeleid in Zuid-Afrika aanging.

In de loop der jaren zijn aan de Vrije Universiteit allerlei mensen bij Verkuyl gepromoveerd: niet alleen Nederlanders, maar ook Noord-Amerikanen en Zuid-Afrikanen. Het was hem een vreugde in die periode ook prof.dr.mr. T.S. Gunung Mulia tot doctor honoris causa van de VU te mogen bevorderen met wie hij in Indonesië jarenlang intensief had samengewerkt in de opbouw van de BPK.

Verkuyl is één van de weinige Nederlandse hoogleraren in de theologie die een autobiografie geschreven heeft. Wie meer over zijn levensloop weten wil, kan het beste zijn boek *Gedenken en verwachten* (1983) ter hand nemen. Hierin wordt ook zijn relatie met Sukarno, Hatta en andere Indonesische nationalistena ter sprake gebracht.

## Zendingsdenken

Wie Verkuyls zendingsdenken verstaan wil, moet eerst luisteren naar zijn beide leermeesters.

De oudste is de nederlandse hervormde zendingsman Hendrik Kraemer geweest. Deze heeft vóór de Tweede Wereldoorlog de zelfstandigwording der Indonesische

kerken bepleit en deels ook verwerkelijk. Verkuyl is in zijn voetspoor verder gegaan. Overigens heeft Kraemer niet alleen direct, maar ook indirect op Verkuyl ingewerkt. Dit is gebeurd via zijn tweede leermeester: Johan H. Bavinck. Bavinck is één van de eersten in de Gereformeerde Kerken geweest die het belang van Kraemers profetische zendingsdenken onderkend en voor deze kerken vruchtbaar gemaakt hebben. In 1948 is Verkuyl aan de VU bij Bavinck op een proefschrift over het probleem van de godsdienstvrijheid in Azië gepromoveerd. In zijn dikste boek, *Inleiding in de nieuwe zendingswetenschap* (1975), heeft hij duidelijk aangegeven hoe zijn beide leermeesters hem beïnvloed hebben. Door hen is hij in oecumenisch vaarwater terechtgekomen. Op één punt heeft hij zich echter van Kraemer gedistantieerd: terwijl Kraemer na 1945 met de doorbraak in ons land meegegaan was, is Verkuyl zijn leven lang aan het christelijke organisatieleven blijven vasthouden. Ook in Indonesië is hij de pleitbezorger geweest van christelijke organisaties: christelijke scholen, christelijke politieke partijen, enz.

Verkuyl beschouwt niet het planten van de kerk, maar het komen van Gods koninkrijk als de centrale doelstelling van de zending. Gods koninkrijk is een missionair rijk, omdat God zelf een missionaire God is. Het is de zendingsopdracht van alle christenen en kerken om het evangelie van dit rijk in zes continenten te communiceren. In de loop der eeuwen is deze opdracht slechts zeer ten dele uitgevoerd: er zijn immers allerlei christenen en kerken geweest die niet of onvoldoende in actie gekomen zijn. Bovendien hebben zij bij de uitvoering van deze opdracht zuivere met onzuivere motieven vermengd. De boodschap van het evangelie moet niet met imperialisme, commercieel denken, westerse cultuurfilosofie e.d. vermengd worden; dan wordt de zuiverheid van het evangelie aangetast.

In het verlengde van Kraemer is Verkuyls zendingsdenken bovendien profetisch gekleurd. Toen hij in het Jappenkamp het bericht van het wegvagen van Hiroshima en Nagasaki door de explosie van Amerikaanse atoombommen ontvangen had, was hij zeer geschokt. Op de daaropvolgende zondag heeft hij aan de avondmaalstafel in het kamp de gelofte afgelegd om zijn leven lang te strijden tegen massavernietigingswapens. En hij heeft woord gehouden. Ook tegen de apartheid in Zuid-Afrika heeft hij zich langdurig en fel gekeerd. Verder heeft hij in de Nieuw-Guineakwestie feitelijk de zijde van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk gekozen die, dwars tegen de bekrompen Haagse politiek in, onomwonden voor overdracht van Nieuw-Guinea aan Indonesië gepleit had. Voor het standpunt van de synode van zijn eigen kerk en van de Anti-Revolutionaire Partij in deze kwestie kon hij geen enkel begrip opbrengen.

Het zendingsdenken van Verkuyl wordt overigens niet alleen gekenmerkt door een oecumenische gezindheid en een profetische instelling en daadkracht, maar ook door een diepgeworteld geloof. In aansluiting bij Kraemer heeft hij niet het christendom, maar wel Gods openbaring in Jezus Christus voor absoluut gehouden. Het evangelie van Gods koninkrijk moet dan ook aan iedereen – dus ook aan joden en moslims – verkondigd worden. In allerlei geschriften heeft hij aangegeven, hoe deze verkondiging in woord en daad gestalte dient te krijgen. Hij beschouwde alle gods-

diensten dus niet als gelijk. Er zijn niet een x-aantal (parallele) wegen naar de hemel. Jezus Christus is voor iedereen zonder onderscheid dé weg naar God. Aan de vitaliteit en normativiteit van het evangelie voor de gehele mensheid heeft Verkuyl nooit getwijfeld.

## Waardering

Na de Tweede Wereldoorlog is Verkuyl voor duizenden Indonesiërs een *guru* geweest: iemand die hun de weg wees naar de toekomst. Voor een niet onbelangrijk gedeelte heeft hij deze reputatie en positie gekregen, omdat hij in de strijd van de Indonesiërs voor onafhankelijkheid onvoorwaardelijk aan hun kant gestaan heeft. Terwijl een jongere generatie van studenten in Nederland nauwelijks meer weet wie Verkuyl is, is zijn naam bij alle huidige theologiestudenten in Indonesië nog goed tot zeer goed bekend. Na en naast Kraemer is er geen Nederlandse zending in Indonesië geweest die sterker tot de verbeelding van protestants Indonesië gesproken en meer invloed uitgeoefend heeft dan *Bapak* Verkuyl. Het heengaan van deze grote zendingsstrategie roept in Indonesië dan ook minstens zoveel emoties op als in Nederland.

Overigens is Verkuyl in Nederland meer omstreden dan in Indonesië. Sommige Nederlanders hebben zich aan zijn profetische instelling gestoten, anderen daarentegen juist aan zijn rotsvast geloof dat geen ruimte liet voor relativisering van het evangelie. Tegelijkertijd hebben deze twee eigenschappen hem in Nederland ook tot een baken in zee voor duizenden gemaakt. Zijn heengaan roept daarom gemengde gevoelens op. Ikzelf verlies in hem een goede vriend en een vaderlijke collega die een scherp onderscheidingsvermogen had. Tot een jaar voor zijn dood heb ik met hem regelmatig gesprekken gevoerd over het wel en wee van de christenheid op de drempel van het derde millennium na Christus.

Door zijn enorme werkkraft is Verkuyl in staat geweest om veel te ondernemen en veel te schrijven. Hij was de man van de grote lijnen, niet de man van de voetnoten. Zijn publicaties munten daarom niet uit door grote precisie. In feite is Verkuyl geen zuiver wetenschappelijk, maar een toegepast wetenschappelijk denker geweest. Zijns inziens was missiologie als vak er niet primair voor de universiteit, maar voor de komst van het koninkrijk Gods. Tot zijn verdriet stonden vele vaderlandse theologen die niet voortdurend met de werkvloer in contact stonden, buiten de geleefde werkelijkheid. Vrijwel tot het einde van zijn leven is hij zich blijven bezighouden met de tekenen van Gods aanwezigheid op aarde. Nu hij gestorven is zullen Indonesiërs geen bedevaart naar zijn huis in Loenen meer maken om wegwijs gemaakt te worden. Zij en wij houden hem in ere als de evangelist-dominee-hoogleraar die in zijn loopbaan meer dan het gewone gedaan heeft.

—Jan A.B. Jongeneel

## Dirk Bakker 1925 - 2001

Op 22 februari jl. is dr. Dirk Bakker op 76-jarige leeftijd overleden. Wij herdenken hem als zendingsman en kenner van de islam.

Dirk Bakker werd geboren in Caïro, waar zijn ouders verbleven in verband met de bestudering der islam. Een deel van zijn jeugd bracht hij op Java door, waar zijn vader, dr. F.L. Bakker, theologisch onderwijs gaf in Yogyakarta. Zijn grootvader, D. Bakker (Sr.), had in 1906 aan de wieg van deze opleiding gestaan. In zendingsdienst der Gereformeerde Kerken werd Dirk, met zijn vrouw Trix, in 1951 uitgezonden naar Magelang (Midden-Java). Enkele jaren later werd hij docent aan genoemde theologische opleiding. Zijn proefschrift, in 1965 o.l.v. prof.dr. D.S. Attema (VU) afgerond, had als onderwerp *Man in the Quran*. In Yogyakarta onderhield hij goede contacten met mensen als de vooraanstaande moslim-geleerde dr. Mukti Ali.

Na terugkeer in Nederland wachtte hem de taak van conrector en vervolgens van rector binnen het Hendrik Kraemer Instituut. Bij de opleiding van mensen voor het werken in andere continenten en culturen, maar ook bij de oriëntatie van mensen binnen onze multi-religieuze Nederlandse samenleving, kon Bakker met aanstekelijk enthousiasme mensen inleiden in de islam. Ook werkte hij als islamspecialist vele jaren mee aan post-academiale cursussen aan de Vrije Universiteit.

Bakker was niet iemand die graag spectaculaire en schokkende ideeën naar voren bracht. Maar op behoedzame en voorzichtige wijze (sommigen noemden dat 'Javaans') maakte hij nieuwe ontwikkelingen mee. In het slothoofdstuk van zijn proefschrift uit 1965 vat hij de resultaten van zijn onderzoek samen en vergelijkt die kort met de bijbelse boodschap. Bij herhaling lezen we dan: de bijbel kent ook... (volgt een overeenstemming met de koran), maar... (volgt het verschil tussen bijbel en koran); *The Bible also... but of however...* op pp. 180, 184, 186, e.a. In een publicatie uit 1993 liggen de accenten echter anders. Hij schrijft dan in *Kerk en Theologie* (44<sup>e</sup> jr., pp. 301-304) een artikel, getiteld 'God is niet zo, dat Hij zich een kind neemt'. Dit artikel sluit af met vragen die christenen zich moeten stellen na contacten met moslims. Die betreffen bijv. het zoonschap van Jezus Christus en de rol van Maria. 'Kontakten met Moslims dagen ons vandaag opnieuw uit om na te denken over wezenlijke elementen van ons geloof' (p.304). Hier weerspiegelt zich een ontwikkeling van een meer antithetisch naar een meer dialogisch standpunt. En dialogisch was hij, in theorie, maar bovenal in de praktijk. Zo gedenken wij Dirk Bakker in dankbaarheid.

– Barend Drewes

## Karl Müller 1918 – 2001

Op 28 februari 2001 is pater Karl Müller SVD overleden. Müller, geboren in 1918 in Oost-Pruisen, studeerde theologie (met een vijfjarige onderbreking vanwege de Tweede Wereldoorlog) en promoveerde in 1952 aan de Gregoriana Universiteit van Rome. Een tweede doctoraat verwierf hij in Münster (1962). Hij was daarna docent missiologie in Sankt Augustin, het kolossaal grote opleidingshuis van de SVD bij Bonn, maar had ook bestuurstaken: van 1962-1967 als studietoördinator SVD in Rome en van 1967-1977 als tweede man in de wereldwijde orde der SVD.

In de missiologie heeft Müller zijn sporen verdiend als historicus (vooral van de West-Afrikaanse missie), maar vooral als systematicus. Hij schreef samen met Theo Sundermeier een *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* dat ook in het Engels werd uitgegeven. In zijn Festschrift *Verbi Praecones* staat een volledige bibliografie en een uitvoeriger levensbeschrijving.

Müller kwam uit Oost-Pruisen, net als Gensichen. Hij had hetzelfde afgetrimde, ascetische postuur en eenzelfde werkdiscipline. Zowel historisch als theologisch werkte hij breed en precies. Door zijn oecumenische inzet en brede kennis heeft hij een grote inspiratie kunnen zijn voor de ontwikkeling van de missiologie als theologisch vakgebied.

– Karel Steenbrink



## **Mission is a must**

Ter gelegenheid van zijn 65e verjaardag is op 7 maart aan de Katholieke Universiteit in Nijmegen een Engelstalige studiedag gehouden over het motto van Rogier van Rossum: mission is a must.

Michael Amalodoss uit India, Diego Irrarrazaval uit Peru, Laurenti Magesa uit Tanzania, Arij T. Roest Crollius van de Gregoriana uit Rome en Frans Wijsen uit Nijmegen lieten er hun licht schijnen, waarbij de Nederlander Crollius met bijval van Magesa stelde dat het Westen theologisch uitgeblust en uitgepraat is; Irrarrazaval theologiseren vanuit het grondvlak bepleitte met een positieve analyse van de pinksteruitbarsting in Latijns-Amerika; Magesa gewoon stelde dat missie voor hem inhoudt: God in Afrika ontdekken en de Indiër Amaladoss (natuurlijk) ook wilde luisteren naar de andere godsdiensten.

Vrijwel alle sprekers kwamen met citaten uit Vaticaanse en pauselijke boodschappen om vervolgens met grote vrijmoedigheid eigen wegen in te slaan.

Het programma was overigens zo vol dat er geen tijd was voor discussie. Maar alles wat er gezegd is, verschijnt binnenkort in een boek *Mission is a must* bij Rodopi-Editions Amsterdam-Atlanta. Het ISDN nummer is 90 420 1081 9 en het kost NLG 100,-

– Ype Schaaf

## **Onafhankelijke kerken**

Het decembernummer van 2000 van de *Journal of African Christian Thought* van het Akrofi-Christaller Memorial Centre in Akropong-Akuapem in Ghana, waarvan dr. Kwame Bediako directeur is, bevat een serie van 12 artikelen over Ghanese onafhankelijke Afrikaanse kerken, geschreven door voorgangers uit die kerken. Eraan toegevoegd is een voornamelijk Ghanese bibliografie van publicaties over de onafhankelijke kerken.

Het IIMO in Utrecht beschikt over het tijdschrift dat twee keer per jaar verschijnt.

Het e-mail adres in Ghana is: akrofi@africaonline.com.gh

## **Scheiding religie – staat in Afrika**

Het *African News Bulletin/Bulletin d'Information Africaine* van de Witte Paters heeft in nummer 403 van januari 2001 door 30 Afrikanen zelf geschreven informatie aangaande religie en politiek in dertig Afrikaanse landen. De meerderheid van de schrijvers is christen, maar er zijn ook moslims onder hen en aanhangers van traditionele Afrikaanse religies.

Voor extra bestellingen of informatie schrijven naar: Service d'Information Africaine, Charles Woestelaan 184, B 1090 Brussel België, of e-mail: [anb-bia@village.uunet.be](mailto:anb-bia@village.uunet.be)

## **Bijbels**

Eind 2000 waren er vertalingen van bijbels of bijbelboeken beschikbaar in 2261 talen. Daarbij waren 383 complete bijbels en 987 nieuwe testamenten.

Gedurende het jaar 1999 hebben de bijbelgenootschappen bijna 24 miljoen bijbels verspreid en ruim 18,5 miljoen nieuwe testamenten. In diezelfde periode zijn 42,7 miljoen selecties uit de bijbel voor nieuwe lezers verspreid. Principe daarbij is om nooit bijbels of bijbelboeken gratis te geven, want die hebben geen waarde. Wel wordt de bijbel overal verkocht voor een betaalbare prijs.

## **Français fondamental**

In 1978 zocht de katholieke bisschopsconferentie van West-Afrika een oplossing voor de communicatieproblemen bij de catechese in een deel van Afrika met veel kleine Afrikaanse talen. Ook lag er, omdat het Tweede Vaticaanse Concilie besloten had de eucharistie

voortaan overal in de volkstaal te vieren, de vraag wat de meest geschikte taal was voor de schriftlezingen. Er groeide in die dagen een nieuw pidgin-Frans op de markten van het snel tot tot miljoenenstad uitdijende Abidjan, de hoofdstad van Ivoorkust. Zou die markttaal een oplossing kunnen bieden? Op zich was dat geen buitenissig idee. Swahili in Oost-Afrika was ook gestart als markttaal. In West-Kameroen gebruikten de katholieken en baptisten pidgin-Engels in de catechese en de eredienst. In Kinshasa is een nieuwe bijbelvertaling gemaakt in het vereenvoudigde Lingala van de markt.

Maar het bleek dat er sinds 1947 op verzoek van de UNESCO een onderzoek was gestart onder leiding van Georges Gougenheim van de Sorbonne in Parijs om te komen tot een 'français fondamental' van 3000 woorden met een vereenvoudigde syntaxis, dat met name gebruikt kon worden in Franssprekend Afrika.

In overleg en samenwerking met de vertaalspecialisten van de bijbelgenootschappen werd besloten de bijbel in dit Frans te vertalen dat uiteindelijk 3500 woorden was gaan omvatten. De Zwitserse theoloog Jean-Claude Margot werd de coördinator en Lydie Huynh Kanc-Rivière vertaalster voor 25 jaar. Het bleek dat verantwoord vertalen in een eenvoudige taal veel moeilijker was dan 'gewoon' vertalen. In 1983 was het NT klaar en in 2000 de hele bijbel.

Het gaat dus niet om een vertaling in een pidgin mengtaal of een platte taal, maar om een soort basis-Frans, dat niet abstract formuleert of lange zinnen

kent, maar heel concreet en direct alles gewoon zegt, zonder enige theologentaal. En zoals een graecus Maurice Carez stelde: 'Het Nieuwe Testament is een eenvoudige versie van het Grieks in 5000 woorden, dus moet Frans in 3500 woorden ook kunnen.'

De nieuwe bijbel is uitstekend ontvangen in Afrika. Niet alleen omdat 'français fondamental' begrijpelijk is, maar de taal is even concreet en direct als de eigen Afrikaanse moedertaal. Echter ook in Frankrijk zelf is de vertaling zeer positief ontvangen, zelfs door de UNESCO. Theologen prijzen de helderheid en de eenvoud van de vertaling. Omdat ook in Frankrijk godsdienstonderwijs niet veel meer voorstelt is deze taal voor de gesecculariseerde mens begrijpelijk. Ook de vele vreemdelingen in Frankrijk met hun vaak beperkte kennis van het Frans, kunnen nu 'verstaan wat zij lezen'. En datzelfde geldt van veel jeugd die in het algemeen veel minder leest dan vroeger.

Met recht stond er boven het artikel over 'français fondamental' in het Franse zendingsblad *Mission*: '3500 woorden is genoeg om God te ontmoeten.'

— *Mission*

### **Intercultureel bijbellezen**

De Vrije Universiteit in Amsterdam is samen met de SOW-kerken in Nederland een project gestart van intercultureel bijbellezen, waarbij om te beginnen bijbelstudiegroepen hier en overzee dezelfde bijbelgedeelten lezen en bespreken om vervolgens hun ervaringen uit te wisselen per e-mail.

Een en ander is voorbereid door een internationaal samengestelde groep bijbelwetenschappers. In een volgend stadium wordt ernaar gestreefd in Nederland de bijbel ook samen te lezen als christenen uit verschillende culturen in samenwerking met de organisatie van allochtone kerken: SKIN, terwijl het ten slotte ook de bedoeling is om dezelfde bijbelgedeelten samen te gaan lezen met mensen van ander religies. Het geheel moet in 2004 resulteren in een studie over op religie en cultuur toegespitste specifieke bijbelgedeelten en vooral ook over de invloed van de cultuur op het lezen en verstaan van de bijbel. Coördinator bij de VU van dit project is dr. Hans de Wit en bij de SOW-kerken Piet Schelling.

— *Omkeer*

### **Missiologisch werkverband**

Het MWV hield op vrijdag 23 maart de voorjaarsvergadering met een feestelijke bijeenkomst in de Jacobikerkerk te Utrecht. Hoofdtthema van de bijeenkomst was het nieuwste boek van ds. Ype Schaaf, *Verteren op eigen wijze. De communicatie van het Evangelie in Franssprekend Afrika en de rol daarbij van de uitgeverij CLE*. [Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, tevens deel 5 in de Kleine Reeks Uitgaven van de Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken]

Het boek werd aangeboden aan Sytze van der Werf, van 1964-1967 hoofd distributie van de uitgeverij CLE. De eerste lezing, van de Belg Jan Dumon, lange tijd theologisch docent in Congo, was van fundamentele aard. Dumon zette een breed perspectief.

Wat wij nu kennen als schrift is eerst ook enkele eeuwen (Oude Testament) of enkele decennia (Evangelieën) mondeling doorverteld, voordat het op schrift werd gesteld. In Congo had hij ooit voor de lange Paasnachtviering, met 12 lezingen, zijn jongeren opdracht gegeven om de verhalen na te vertellen en niet voor te lezen. De eerste begon met een bijzondere reden voor het scheppingsverhaal: na allerhande geschapen te hebben was God nog alleen en zei Hij tegen zichzelf: 'Ik heb niemand om een verhaal aan te vertellen' en schiep daarom de mens. Dumon ging op het einde ook nog in op de eigen kwaliteit van CLE: in gewone taal (niet het opgeklopte Frans dat iedereen probeerde na te doen).

Dr. Jaap van Slageren ging met meer details in op de overgang van Indonesië naar Afrika, waarbij werd gememoreerd dat Ype Schaaf de eerste protestantse zendingsarbeider was, die naar Afrika ging in 1959. Hij sprak de wens uit, dat die geschiedenis van de oecumenische samenwerking met Afrikaanse kerken beter zou worden vastgelegd. Dankzij de aanwezigheid van een aantal gewezen zendingen uit Kameroen, konden details van die geschiedenis worden aangevuld, maar ook suggesties voor nader onderzoek worden uitgewerkt.

– *Karel Steenbrink, secretaris MWV*  
(ksteenbrink@theo.uu.nl).

### **Kortverbanders**

Het nummer van *Informatie*, het periodiek van de evangelische zendingssalliantie in Nederland van januari-februari 2001 was geheel gewijd aan de zgn.

kortverbanders, die uitgezonden worden variërend van een weekend tot een jaar. De voor- en nadelen van deze vorm van relatie met het Zuiden komen aan de orde. Op pagina 17 worden maar liefst zeventien risico's genoemd, die de kortverbanders zelf of de hen ginds ontvangende mensen lopen, en die meestal te maken hebben met de ongelijkwaardigheid, c.q. de verschillen tussen de gezondene en de mensen ginds; met het gebrek aan tijd dat verhindert om elkaar echt te leren kennen en gemeenschap te ervaren; en ten slotte met het risico om ginds iets te droppen en weer te vertrekken.

– *Informatie*

### **100 jaar GZB**

In februari bestond de Gereformeerde Zendingbond binnen de Nederlandse Hervormde Kerk 100 jaar. Deze zending van de zgn. Gereformeerde Bonders binnen de hervormde kerk heeft jarenlang alleen op Sulawesi in Indonesië onder de Toraja's gewerkt, maar is nu met een kleine tachtig mensen betrokken bij assistentie aan kerken in acht Afrikaanse landen; in het Midden-Oosten; in drie Latijns-Amerikaanse landen; in een aantal gebieden waaronder Nepal in Azië en in Europa.

Men legt sterke nadruk op theologische vorming, prediking en toerusting, terwijl twintig procent van het werk diaconaal is. De GZB heeft verder samenwerkingscontracten onder andere met de Wycliffs, Tearfund en de Missionary Aviation Fellowship. Een opvallende missiologische activiteit is die van de bij prof. Jongeneel destijds gepromoveerde mevr.

Annemarie Kool, die het missiologisch instituut en de missionaire vorming mee opbouwt van de gereformeerde kerk van Hongarije in Boedapest.

– *Alle Volken*

### **De onafhankelijken**

David Barrett en Todd M. Johnson zijn in *The International Bulletin of Missionary Research* weer met hun jaarlijkse statistieken van geloof en ongelooft gekomen. Het aantal miljoenen-steden is gedurende de laatste dertig jaar snel gegroeid en de wereldbevolking zal de komende 25 jaar met meer dan een kwart toenemen. Het aantal christenen op de wereld neemt toe, maar het percentage op het geheel van de wereldbevolking blijft ongeveer gelijk.

Christendom en islam groeien van alle religies het snelst en het aantal atheïsten heel langzaam. In 1970 waren er ruim 72 miljoen pinkstergelovigen en nu zijn er 533 miljoen.

Niemand kan de cijfers van de heren controleren, maar de onderlinge vergelijking geeft indicaties.

Opmerkelijk is de nieuwe categorie independents, dus onafhankelijken onder de christenen. Dit zijn de niet bij de bestaande denominaties aangesloten. Er worden 80 miljoen Han Chinezen bij gerekend, 55 miljoen leden van onafhankelijke kerken in Afrika en ook het 'Praise Network' met meer dan 3 miljoen leden in de VS. Totaal gaat het al om bijna 400 miljoen 'independent' gelovigen.

– *Ype Schaaf*

### **Tweede man van 'Propaganda Fide' overleden**

Op 1 maart 2001 is na een lange ziekte overleden aartsbisschop Marcello Zago, secretaris (tweede man, onder kardinaal Tomko) van de Vaticaanse Congregatie voor de Evangelisatie der Volkeren, de vroegere 'Propaganda Fide'. Zago was een lid van de Congregatie der Oblaten van Maria en werkte van 1959-1974 in Laos en Cambodja, waar hij in 1974 een centrum voor Studie en Dialoog met Boeddhisme oprichtte. Daarna kreeg hij internationale bestuursposities, onder meer van 1986-1998 als algemeen overste van de Oblaten.

### **Nederlandse Zendingsraad**

Eind maart is drs. W. van Laar benoemd tot algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad (NZR). De hervormde theoloog Van Laar heeft van 1983 tot 1988 als zendingspredikant in Chili gewerkt. Hij was de laatste jaren secretaris bij de NZR. De NZR is onder voorzitterschap van dr. Alle Hoekema met een heroriëntatie bezig. Zo komt er met de Nederlandse Raad van kerken een gezamenlijke beraadsgroep Missionaire presentie, waarvan Van Laar secretaris wordt. Verder gaat de NZR meer aandacht besteden aan Europa en multicultureel geloven in Nederland.

– *Ype Schaaf*

**Lefebure, Leo D., Revelation, the Religions, and Violence**, Maryknoll, Orbis Books, 2000, 244 p. \$ 20.-

De diversiteit van rivaliserende religies is een kernprobleem van onze tijd. Lefebure presenteert het dilemma uitgaande van het bijbels ideaal van een enige, zichzelf openbarende God. De op Abraham gebaseerde tradities worden onderzocht tot voorbij de Middeleeuwen, met als startpunt de wijze waarop de bijbel vreemde invloeden apprecieert en straf afwijst. Vijandigheid jegens elkaar en anderen wordt gedocumenteerd en verklaard vanuit een drietal optieken: liefde voor de waarheid, inzet voor ethische waarden, en – in de lijn van René Girard – de overwinning op het zondebokdenken, dat de bijbelse religie heet te bestrijden. Vooral Girards theorie over religie als ‘goed geweld’ dat het ‘kwade geweld’ van rivaliteit moet beteugelen krijgt veel aandacht, maar wordt toch (op wat onbevredigende gronden) afgewezen. De studie van vroegchristelijke, middeleeuwse en moslimbronnen is verhelderend, evenals de vergelijking met de Oosterse tradities die geen zichzelf-openbarende Oppergod kennen. Het boek keert zich dan tot de kernvraag hoe het debat kan worden opgelost tussen theorieën over exclusivisme, inclusivisme en pluralisme bij de religieuze dialoog. Naast het werk van de Cusa wordt de chaostheorie aangehaald, die oog heeft voor het zelfschikkend vermogen van de realiteit. Met Karl Rahner en Masao Abe als voorbeelden, wordt getoond hoe men vanuit heel verschillend perspectief toch appreciatie van elkaars idealen kan ontwikkelen. Dit boek is van grote waarde voor de dialoog vanwege de welgekozen documentatie, maar stelt toch wat teleur, onder meer omdat schriftloze tradities weer ontbreken, wat zou kunnen verklaren dat Girards antropologische vraagstelling erg versimpeld wordt.

– *Wiel Eggen*

**Armando Lampe, Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean during the 19th century**, Göttingen: Vandenhoeck &

Armando Lampe is diocesaan priester van het bisdom Willemstad, afkomstig van Aruba. Hij heeft sociologie in Amsterdam gestudeerd en is gepromoveerd op een studie over de Katholieke Kerk en de slavernij op de Antillen. Hij heeft jarenlang gedoceed in Mexico en werkt nu weer op Aruba in het onderwijs. Hij kreeg een Humboldt-fellowship aan de universiteit van Bochum (Duitsland) in 1996-97. Daar richtte hij zijn onderzoek op de positie van de zendelingen van de Evangelische Broedergemeente (EBG, ook Moravians of Herrnhutters) ten tijde van de slavernij in het Caribisch gebied. Katholieke en EBG-geschiedenis heeft hij nu bijeengebracht in deze publicatie, die bijna letterlijk in tweeën gedeeld is. Na een inleiding over de begrippen Caribbean, christelijke zending, slavernij, de anti-slavery beweging, en de slavensamenlevingen in Curaçao en Suriname, is de beurt aan de broedergemeente en de slavernij in Suriname (34-103) en de Katholieke Kerk en de slavernij op Curaçao (106-184) met een appendix van 24 documenten van het archief van de Herrnhutters (191-227).

Lampe wil aantonen dat de christelijke kerken, de broedergemeente in Suriname en de Katholieke Kerk op de Antillen, het emancipatieproces, dus de afschaffing van de slavernij in de Nederlandse gebiedsdelen, vertraagd hebben. Hij moet daarbij twee centrale personen ontmythologiseren, namelijk Otto Tank die in een brief aan de eigenaars in 1848 de belangen van de slaven op de voorgrond geschoven zou hebben en de apostolisch vicaris van de Antillen, M. Niewindt, die volgens Lampe niet de erenaam van slavenemancipator verdient. Over de kwestie Otto Tank heeft Armando Lampe in 1998 in Paramaribo een lezing gehouden op de dertigste bijeenkomst van de *Association of Caribbean Historians*, onlangs gepubliceerd in *Journal of Social Sciences* van de Universiteit van Suriname (Paramaribo), vol. V, 1-2, June + December 1998, p. 86-99.

De voorbereidende opmerkingen onder het kopje *The Anti-Slavery Debate*, beginnen met een handzame definitie van de notie Caribbean, waarin volgens Lampe suiker en slavernij meegenomen moeten worden. De regio hoort wel bij het Latijns-Amerikaanse continent, maar is toch eigenlijk ook weer een gebied met een eigen karakter. Ik zou er bovendien aan willen toevoegen dat de kwestie Indo-Caribbean (East-Indians, Hindostanen) even essentieel is voor een nieuwe definitie van de regio. Wat het christelijk karakter betreft merkt Lampe op dat de mensen van de regio op eigen wijze het evangelisch aanbod hebben opgepakt en vormgegeven. Dat is ook een wezenlijk element van de christelijke kerken, dus niet alleen een focus op wat de officiële kerk doet en laat, maar ook moet aandacht gegeven worden aan het volksreligieuze karakter van de christenen, in Suriname weer wat anders dan in de Antillen. Het blijft nog steeds een raadsel waarom de publieke opinie in Nederland en die van de christenen in het bijzonder, niet tegen de slavernij opkwam, terwijl ze een goed voorbeeld in Groot-Brittannië had in de *anti-slavery society*.

De aanloop naar de behandeling van de Herrnhutters in Suriname, vooral ten tijde van de aanstaande afschaffing van de slavernij, geeft een breed perspectief op de kerk en de slavernij in het hele Caribisch gebied. Vooraf is er dan nog een uiteenzetting van de kerk van de Herrnhutters, hun theologie en houding (geen tussenkomst in wereldse zaken). Natuurlijk komen langs die omweg toch ook vrijheidsstrijders en slachtoffers als de Engelse baptisten Sam Sharpe, William Knibb, J. Smith voor het voetlicht, om de positie van de Moravische broeders in contrast uit te tekenen. Lampe vond in het archief van de Herrnhutters ook een dossier over de Moravische zendeling H.G. Pfeiffer die in 1832 zelfs gevangen genomen werd op Jamaica als verdacht van opstokerij van slaven tot opstand en rebellie. De case wordt breed uitgemeten en daarmee verrichtte Lampe oorspronkelijk werk. Hij komt dan terecht in Suriname via het geval Otto Tank van 1848. Hij wil graag iets anders over Tank naar voren brengen dan K. Zeefuik (die Tank een profeet noemt) en Jan van der Linde (die Tank een groot en uniek figuur noemt). Tank schreef, in Holland, een brief aan de eigenaars over de slavenbehandeling en pleitte voor emancipatie. Lampe ontmythologiseert Tank op basis van nieuwe, of nooit eerder gebruikte documenten en vindt dat de circulaire van Tank op zich een luchtballon was (er veranderde niets door!). Het was wel een klein succes van de anti-slavery beweging van Groot-Brittannië, maar uiteindelijk wilde Tank geheel in de lijn van de evangelische broeders geen bemoeienis met de zaken van de overheid. Dat speelde de eigenaars in de kaart en zodoende werd de emancipatie vertraagd.

Lampe gaat op dezelfde manier te werk rond M. Niewindt, bisschop van de Nederlandse Antillen en aldaar werkzaam sinds 1827. Veel voorwerk, contextualisering, inkadering en de historie van de kerk aldaar. Niewindt heeft veel voor het schoolwezen gedaan, maar had zelf slaven en was zelfs slavenhandelaar. Hij deed niets ter afschaffing van de slavernij en lijmden en slijmden met de overheid. Dat had Lampe al in zijn dissertatie aangetoond. Aan beide voorbeelden, personen en hun context, is het volgens Lampe te wijten de slavernij in de Nederlandse gebieden zo laat kwam in vergelijking met de Engelse (1834) en de Franse gebieden (1848).

Lampe heeft aan de twee behandelde personen zo ongeveer alles rond christendom en de slavernij in de regio opgehangen. Twee goede kapstokken en er is veel over te schrijven. Niemand zal omvallen van de titel: Lampe heeft het een en ander in ieder geval hard gemaakt. Dat is natuurlijk een les. Waarom zo laat en waarom is er zo gefrommeld met de geschiedenis, met de kerkgeschiedenis? Dat kwam mensen goed uit die er belang bij hadden niet het ware gezicht van de kerken naar voren te halen en misschien mochten ze dat niet van hoggerhand of voelden ze vanzelf aan een beetje zelfcensuur toe te moeten passen. Bovendien is nu de kwestie: wat doen de kerken op dit moment met de hoogst actuele onderwerpen en mensonterende situaties zoals de stijgende armoede, de toename van levensbedreigende criminaliteit, de bijna totale afhankelijkheid van de rijke landen en de banken? Daarom is het boek van Armando Lampe van belang. Het is een handvat om de eigen geschiedenis na te lopen, maar ook een eye-opener naar de toekomst van de kerken toe.

—*Joop Vernooij*



**Kä Mana, La nouvelle évangélisation en Afrique.** Paris: Edition Karthala, Yaoundé: Editions CLE, 2000, 217 pp. ISBN 2-84586-082-X. 120 FF.

Deze protestantse lutherse schrijver uit de Kongo heeft al een viertal werken op zijn naam staan waarmee hij internationaal heeft gescoord. Met zijn boeken zoals *L'Afrique va-t-elle mourir?* en *Christ d'Afrique* voert hij een pleidooi voor een nieuwe vorm van christendom in Afrika. Het nieuwe ziet hij komen van de boodschap van het evangelie, maar dan wel een evangelie dat de impasse, waarin dit continent verkeert (aids, dictaturen, honger en geweld), ernstig neemt. Op de bodem van deze angstervaringen wijst hij een weg vooruit naar vrede en welzijn en schildert hij de contouren van een theologie van het leven.

In het boek dat nu voor ons ligt, klinken dezelfde thema's met dit verschil dat hij nog harder oordeelt over de impasse waarin Afrika zich bevindt. Dat blijkt uit zijn beschrijving van de genocide in Rwanda (1994), die hij verklaart als gevolg van het 'christianisme de la catastrophe', waarvan de sociaal-politieke, morele en godsdienstige ontsporingen ook elders te zien zijn. Voor al dit kwaad ziet de auteur maar één oplossing: een nieuwe evangelisatie van Afrika, in de stijl en de geest van het echte Afrika. Dus geen herhaling van missionaire inspanningen uit het verleden met hun autoritaire en racistische verschijningsvormen. Ook geen eerbetoon aan de 'profetische' en 'zionistische' afscheidingsbewegingen in Afrika, die tot sociaal-cultureel chauvinisme en geestelijk isolement voeren. En al evenmin meegaan in de 'extatische' en autoritair gestructureerde evangelische bewegingen die Afrika van binnenuit geestelijk ruïneren. Om maar te zwijgen over de huidige vorm van partnerrelaties vooral bedoeld om geld en ideeën naar Afrika door te sluizen en daardoor zoveel misbruik van missionaire goederen in de hand werken.

Om de weg te vinden naar het evangelie en de theologie van het leven is, aldus de schrijver, geen lange zoektocht nodig. De bakens zijn al uitgezet door Afrikanen als Simon Kimbangu, Samuel Ajayi Crowther, kardinaal Malulu, Jean Kotto, Engelbert Mveng en Albert Schweitzer 'voor wie het evangelie heil was voor heel de mens en de hele samenleving' (141). Samen vormen zij met vele anderen de 'patristiek' van Afrika, waarvan de betekenis tot nu toe verhuld is gebleven. Hun missionair getuigenis blijkt een, om met David Bosch te spreken, oecumenisch paradigma te zien te geven. Zij brengen het volk bij de bijbelse bronnen die voor Afrika rijkelijk vloeien.

Dit boek van Kä Mana is helder gecomponeerd en bevat belangrijke nieuwe missionaire en theologische informatie. Jammer alleen van het nogal exuberant taalgebruik. Maar de geïnteresseerde lezer zal dat euvel graag voor lief nemen.

—Jaap van Slageren

**Klauspeter Blaser ed., Repères pour la Mission Chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives oecuméniques.** CERF / Labor et Fides; Parijs – Genève 2000. ISBN 2-204-06461-0. 512 blz. 195 FF.

Dit is een interessant en nuttig boek in het Frans met een keuze van 52 teksten uit vijf eeuwen, die allemaal gaan over de missionaire opdracht van de christelijke kerk. De Franse oecumenische associatie voor missiologie (AFOM) heeft het initiatief tot deze uitgave genomen en meegedacht in de keuze van de teksten.

De oudste twee zijn die van Bartolomeus de las Casas uit 1560 en de instructie van *De Propaganda Fide* van 1659.

Uit de negentiende eeuw zijn er onder andere teksten van William Carey, David Livingstone en Henry Venn, maar niets van Von Zinzendorf.

Na Edinburg en Willingen (1952) volgt een hoofdstuk met teksten betreffende de postkoloniale missionaire opdracht. Protestants: New Delhi en Mexico City alsmede katholiek *Ad Gentes* en *Evangelii Nuntiandi* van Vaticaan II plus de evangelikale verklaring van Lausanne van 1974.

Evangelie en gerechtigheid heeft als trefwoorden onder andere Medillin en Bangkok (maar niets over de zo belangrijke conferentie over Kerk en Samenleving van 1966 in Genève). Onder het hoofd evangelie en cultuur staan de Koreaanse Chung Hyun Kyungs uitspraken in Canberra in 1991 en Jean Marc Ela's *Theologie onder de boom* plus natuurlijk Salvador de Bahia. Er is een hoofdstuk over dialoog maar ook met kritiek o.a van Fabien Boulassi-Boulaga, terwijl een laatste hoofdstuk de huidige stand van zaken geeft met de herziene Oecumenische Affirmatie en het antwoord van San Antonio aan Lausanne alsmede teksten uit de encyclieken: *Redemptoris Missio* (1991) en *Ut unum sint* (1995).

Alle teksten worden sober geïntroduceerd, 'geplaatst' en waar nodig van noten voor zien door Klauspeter Blaser.

Natuurlijk is de keus gericht op Frankrijk, maar in het bijzonder in het Frans is een dergelijke uitgave van teksten uit de wereldkerk zeer nuttig, omdat de kennis van het Engels in de francofone wereld nog altijd niet groot is. Een vergelijkbare uitgave zal er in het Engels en misschien in het Duits wel bestaan wat dan weer een dergelijk boek in het Nederlands niet rendabel maakt.

— Ype Schaaaf

**Jacques Waardenburg ed., Islam, norm, ideaal en werkelijkheid**, Houten: Fibula – Unieboek 2000, vijfde herziene druk. ISBN 90-269-6373-4, 540 blz., NLG 69,95.

Ruim vijftien jaar na de eerste druk is er een vijfde geheel herziene druk verschenen van dit betrouwbare handboek over de islam. De bibliografie is geactualiseerd en aangevuld evenals de statistische gegevens.

De vroegere: 'Annex: Islam in Nederland' is door dr. Jan Slomp uitgewerkt tot een geheel nieuw hoofdstuk 21. Verder is er in een nieuw hoofdstuk 22 nog een bijdrage van dr. Jan Slomp toegevoegd: 'Moslims en moslimgemeenschappen in Europa'. Het behandelt eerst de islamitische presenties in Spanje en Italië en later via het Ottomaanse Rijk ook in Zuidoost-Europa. Daarna geeft Slomp een kort overzicht

van de ex-koloniale landen en hun relaties met vroegere moslimonderdanen, waarna hij de huidige moslims in Europa in kaart brengt.

– Ype Schaaf

**J.E. Okhuizen, Hendrik Kraemers wetenschappelijke methode in zijn opera minora**, Gorinchem: Narratio, 2001, 255 blz. ISBN 90 5263 908 6

Nog steeds roept de naam Kraemer bij voor- en tegenstander heftige emoties op. Voor sommigen is hij een bolwerk van orthodoxie, voor anderen, vooral sommige Aziatische christenen is hij 'een symbool geworden van missionaire arrogantie en onverdraagzaamheid' (aldus Marc Spindler in de inleiding op *Hendrik Kraemer, Bibliografie en Archief*, Utrecht: IIMO, 1988). Okhuizen zet daar in zijn dissertatie (verdedigd op 14 febr. 2001 met Spindler als promotor) serene muziek tegenin. Zijn conclusie is 'dat Kraemer in staat was twee of meer rollen cq. functies te vervullen' (blz. 229). Het gaat dan vooral over de rol van godsdienstwetenschapper en theoloog/missioloog.

Okhuizen bespreekt vier kortere werken of lange artikelen van Kraemer. Allereerst een essay over 'Geloof en Mystiek', uit 1934, een bespreking van de dissertatie van Barend Schuurman. Dan Kraemers inaugurale rede uit 1937 over 'De wortelen van het syncretisme'; de voordracht 'Vormen van Godsdienstcrisis', in 1959 bij de KNAW gehouden en ten slotte een inleiding op de godsdienstfenomenologie van W. Brede Kristensen.

In het eerste deel vinden we een andere dubbelrol, namelijk die van vriend en criticus. Schuurman was een van de naaste medewerkers van Kraemer. Toch moest Kraemer diens dissertatie bekritisieren. Hoe doet hij dat en wel voor een deel afwijzend? Hij zegt allereerst dat hij geen echte recensie schrijft, maar een essay. Chesterton zei al: waar verberg je een blad? In een bos! Zo wordt Schuurmans mening tussen een wolk van andere meningen geplaatst. Sapiëntia sat. Voor iedere lezer is het duidelijk dat Kraemer moest schipperen tussen vriendschap en kritiek.

Okhuizen verpakt zijn bespreking van Kraemer in een eigen 'woud' van beoordelingen en nieuwe studies over de onderhavige onderwerpen, waarbij hij de polemiek schuwt en geen of nauwelijks tegenstemmen laat horen. Zo had ik graag zijn mening willen horen op de klacht van William Roff (en vele moderne Indonesische moslims) tegen Kraemer en vele anderen, dat Javaanse mystiek een oriëntalistische constructie ter verzwakking van de islam is (W. Roff, 'Islam Obscured', in *Archipel*, 29 (1985), 7-34).

Tussen de velen die in Kraemers artikel over Schuurman besproken worden, valt vooral de moslimtheoloog al-Ghazali op: uiteindelijk kiest Kraemer voor hem boven Barend Schuurman! (Blz. 332: '... Dat ik meer gevoel heb voor de universele gevolgtrekking van Ghazali dan voor de engere van Hügel en Schuurman.') In het in het eerste deel besproken artikel staat dan toch ook een eigenaardig oordeel over de islam: 'Over den islam zwijg ik verder, daar zijn armoede aan eigenlijken religieuzen

inhoud, ondanks het oerkrachtige besef van menselijke creatuurlijkheid en goddelijke souvereiniteit, te evident is...' (blz. 329-330) Kon Kraemer het dan toch niet laten om af en toe zonder nadere bewijzen maar wat zgn. 'missionairs' ertussendoor te gooien? Dit zijn in ieder geval niet de 'nauwkeurige en neutraal-technische termen' van blz. 204.

Even voordat Kraemer zijn bespreking schreef van het boek van Schuurman, verscheen er ook al een recensie in het Jezuïetentijdschrift *Studiën* (1933,II:316) van de hand van Piet Zoetmulder, o.a. onder begeleiding van Snouck Hurgronje werkend aan een dissertatie over de Javaanse mystiek (promotie cum laude in 1935). Hij vond Schuurmans definitie van mystiek eenzijdig psychologisch en verweet hem dat de grote mystiek als van Teresia van Avila en Johannes van het Kruis niet was vermeld. In zijn in 1935 verschenen dissertatie zou Zoetmulder zelfs moslimmystici als al-Hallaj in verdediging nemen tegen moslimcritici: de oordelen over de mystiek lopen kennelijk over de grenzen van de religies heen.

Naar het woord van prof. Holtrop tijdens de promotie heeft Okhuizen Kraemer 'uit het vagevuur gehaald, waarin hij na zijn dood door de godsdienstwetenschappers was geplaatst'. Maar een onbetwiste zetel in de hemel heeft hij toch ook niet gekregen. Er waren nogal wat bezwaren tegen het doorklinken van een exclusieve theologie in zijn godsdienstwetenschappelijke werken. Persoonlijk zou ik Okhuizens conclusie daarom graag willen amenderen in deze zin: 'Hendrik Kraemer heeft goed godsdienstwetenschappelijk werk verricht, zij het dat hij incidenteel stevige schuivers maakte, beïnvloed door de dialectische theologie en soms ook wel door koloniaal superioriteitsgevoel, c.q. angst voor de islam.'

– Karel Steenbrink

**Dr. Th van den End en dr. H van 't Veld, Met het Woord in de wereld. De Gereformeerde Zendingsbond van 1901-2001, Boekencentrum Zoetermeer 2001, ISBN 90-239-07333-7, 384 blz., NLG 27,50.**

De GZB is een zendingsorganisatie ontstaan onder hervormden, die de Gereformeerde Bonders worden genoemd. Zij vinden dat de Nederlandse Hervormde Kerk terug moet naar de klassieke 'belijdenis der vaders'. Zij zijn dus nu ook tegen het Samen-op-Wegproces met de gereformeerden en lutheranen.

Het jubileumboek van de GZB is dankzij Van den End en Van 't Veld veel meer dan een opsomming van honderd jaar zendingsgeschiedenis. De schrijvers leggen verschillende malen de werkwijze van de GZB naast die van andere protestantse zendingen en dat levert interessante gegevens op.

Zo blijkt dat de GZB eigenlijk net als de gereformeerden van het begin af aan een kerkelijke zending had willen zijn, maar dat niet durfde omdat men de leiding van de hervormde kerk te liberaal vond.

Ook heeft de GZB vrijwel altijd een heel behoorlijk percentage werkers in dienst gehad, die niet tot de Bond behoorden en gedurende de eerste zestig jaar heeft het

bestuur zonder zelf beleidsnota's te schrijven het beleid gevolgd, dat de zendingsarbeiders overzee ontwikkelden. Die wilden een gereformeerde christelijke boodschap uitdragen, alleen niet met antithetische consequenties. Anders dan de gereformeerden op Java, die hun bekeerlingen dwongen te breken met de hele adat, probeerde de GZB op Celebes de adat van de Toraja's te christianiseren.

Ook zat de GZB eerst met een sterk verdeeld thuisfront. Heel wat Bonders waren van mening, dat de Reformatie alleen maar een hervorming van de kerk was geweest en niet een beweging om het evangelie wereldwijd uit te dragen.

Na de Tweede Wereldoorlog ging de door de GZB gestichte Torajakerk een eigen Indonesische weg zonder te kappen met de GZB en vanaf 1963 assisteerde men in Afrika een door Zuid-Afrikanen gestichte kleine kerk in Kenia en later ook één in Zimbabwe. Terwijl de GZB altijd sterk gericht was – en is – op theologische vorming, bijbelvertaling en verkondiging, raakte men in Afrika ook betrokken bij diaconale activiteiten, onder andere in de zuidelijke Soedan.

Toen er een appèl kwam uit Zuid-Amerika werd voor de GZB de vraag van de eerste Wereldzendingconferentie van 1910 in Edinburgh weer actueel: mag men zending bedrijven in Zuid-Amerika, dat al katholiek is. In 1978 ging de GZB dus bestaande calvinistische kerkjes in Peru en Chili helpen, om later te ontdekken dat er in Latijns-Amerika heel wat volksgeloof was dat nauwelijks katholiek genoemd kon worden.

Opvallend is dat de GZB nog betrokken is bij de uitzending van 80 mensen, die behalve in Azië, Afrika en Latijns-Amerika ook in Oost-Europa en Siberië werken. Een aantal van hen is ter beschikking gesteld van evangelikale diaconale en bijbelvertaalorganisaties.

Het valt op dat de GZB zich nog rechtuit geroepen weet om het evangelie 'tot de uiteinden der aarde' te brengen, maar dan wel holistisch, dus met nadruk op verkondiging maar ook op diaconaat. En verder doet de GZB dat alleen in dienst van – en ten dienste van – eigenlandse kerken ginds.

– Ype Schaaf

**J.Tennekes, De Bierkaai en de Bron, Antropologische kanttekeningen bij hedendaags christendom**, Kampen: Kok, 2000 (ISBN 90 435 0195 6), 191pag., NLG 36,90

Tennekes, hoogleraar antropologie, (VU, Amsterdam) heeft ons verrijkt met een verrassend boek. Het geeft datgene, wat de ondertitel belooft, nl. 'antropologische kanttekeningen bij hedendaags christendom'. Daarbij wordt onder hedendaags christendom de 'progressieve variant' bedoeld, een variant, waarmee de schrijver (evenals ongetwijfeld menig lezer/es van W. en Z.!) zich verbonden voelt. Maar het geeft ook méér dan deze ondertitel belooft, want Tennekes betreft zichzelf, als iemand die in deze christelijke traditie wil staan, in de discussie. Het gaat hem erom 'de bierkaa' serieus te nemen, d.w.z. de dingen zoals ze nu eenmaal zijn, de 'gemengde motivatie, onbedoelde gevolgen en allerlei andere sociale mechanismen' (p.128),

die in hooggestemd, christelijk (s)preken weleens uit het oog worden verloren. En om 'de bron van levend water', die in de christelijke traditie te vinden is. Zoals A. van den Beukel in *De Dingen hebben hun Geheim* (Baarn, 1990) het gesprek met de natuurwetenschappen aanging, zo plaatst Tennekes vanuit de menswetenschappen kanttekeningen, en wijst zo wegen in een 'wildernis van vragen'.

Hij gaat daarbij als volgt te werk: in het eerste deel oriënteert hij zich in 'de discrepantie tussen geloofsvoorstellingen van christenen en de werkelijkheid zoals die eruit ziet volgens de bevindingen van de moderne wetenschap'. Moderne wetenschap moet serieus genomen worden, maar niet te serieus. *Ervaringen* als fundament van geloven hebben hun geldigheid, ook ten overstaan van de wetenschap. Waarbij ook opgemerkt moet worden, dat vanuit sociaal-wetenschappelijk perspectief gezien de geloofwaardigheid van religieuze voorstellingen niet afhangt van hun rationale en logische kwaliteiten, maar van de culturele en sociale functies die zulke voorstellingen hebben (p.25).

In het tweede deel gaat het om de vraag naar de betekenis van het christelijk geloof voor het concrete bestaan. Overspannen verwachtingen en werkelijkheidsvreemde 'profetie' worden onder de loep genomen. Zo komt er ruimte voor het ontspannen, maar uiterst serieuze 'wandelen met God' (p.115-131). Ervaringen van mensen die van buitenaf tot het christendom toetraden, worden belicht (p.125-127). (Het zou interessant zijn om deze ervaringen te leggen naast die van Nederlanders die zich tot de islam bekeerden; zie Ton Crijnen, *Nieuwe Moslims*, Amsterdam, 1999.)

Maar wat moeten wij, in onze moderne context, met de traditie? Dat is het onderwerp van het derde deel: 'De traditie en de bron van levend water.' Nadat de problematiek is afgetast, wordt een weg gewezen tussen het te veel en te weinig overnemen uit de traditie. Ook hier weer onderstreping van het belang van *ervaringen*, van 'aangeraakt worden'. Mede bepaald door onze situatie en biografie, zullen wij verschillen in het meenemen of achterlaten van elementen uit de traditie. Belangrijk is daarbij dat we onze keuze niet voorstellen als de ware keuze, daarmee overschatten we onszelf in de omgang met onze medechristenen uit heden en verleden.

Dit systematisch opgebouwde en vlot geschreven boek kan gezien worden als een ontmoeting tussen antropologie en missiologie. Ditmaal vindt die niet plaats in andere werelddelen, maar binnen onze westerse context. Het boek is zeer geschikt voor kerkelijke en parochiale gespreksgroepen.

— Barend Drewes

**Philippe Delisle, Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétiens sous les tropiques? 1815-1911**, Paris: Editions Karthala, 2000, 347 pp. ISBN 2-84585 085-4. 160 FF.

De jonge auteur Delisle, die doceert aan de universiteit Jean Moulin-Lyon III, heeft een prachtig boek geschreven over de geschiedenis van de rooms-katholieke missie in de Franse Antillen en Frans Guyana. Wat het boek vooral te bieden heeft, is een

chronologisch en panoramisch overzicht van de missieactiviteiten die in deze gebieden werden ontplooid. Maar het brengt ook goed de verschillende door de missieleer en de tijdgeest bepaalde missionaire stromingen in beeld. Zo geeft hij een beschrijving van de levenssfeer van deze gebieden: de zwarte slavenhandel, de plantagearbeid en de vergeefse missionaire pogingen om de boodschap over te brengen. Hij wijst daarbij op het onderscheid tussen de behoudende r.k. sfeer in de Franse overzeese gebiedsdelen en de progressieve geest in de Engelse gebieden zoals Jamaica, waar het plaatselijk evangelisch initiatief de beweging voor de afschaffing van de slavernij deed ontvonen. Voor de ontwikkeling van de Franse gebieden is behalve de Franse revolutie van 1789 het jaartal 1848 belangrijk, dat het einde van de slavernij markeert. Het redden van arme slavenzielen 'op weg naar de hemel' gaat plaatsmaken voor een missionaire inzet om de levensomstandigheden van slaven te verbeteren. Toch hinkt de klerikale leiding voortdurend op twee gedachten. Nu eens zoekt men aansluiting bij het oude establishment van plantagehouders om de slavenbevolking te bereiken. Dan weer komt men rechtstreeks op voor de belangen van het beroemde volk. In dit verband betekent de stichting van de orde van de Heilige Geest van François [Jacob] Libermann (1802-1852) een doorbraak. Deze priesters oogstten vooral veel succes met de vorming van een creoolse clerus. Maar tegen de groeiende antiklerikale gevoelens van een nieuwe creoolse elite was ook deze beweging niet opgewassen. Net als alle anderen moesten ook zij in 1911 het veld ruimen. Wat er aan r.k. invloed bleef, is de beweging van de Maria-devotie die in het midden van de 19<sup>e</sup> eeuw vanuit Italië de Antillen bereikte. Deze vroomheidbeweging blijkt een voedingsbodem voor allerlei religieuze praktijken, waarbij magie en geloof moeilijk van elkaar te onderscheiden zijn. Maar het straalt ook veel liefde en compassie uit en deze variant van de missionaire overlevering blijkt van blijvende waarde en betekenis als na 1911 nieuwe missionaire inspanningen volgen. De auteur heeft het voornemen ook hierover te publiceren. Wellicht levert dat onderzoek ook nieuwe bronnen op om niet alleen de missionaire geschiedschrijving te dienen, maar ook via o.a. een 'oral approach' de geschiedenis van de Antillianen zelf tot leven te wekken.

—Jaap van Slageren

**Ds. J.W.C. Ort, Surinaams Verhaal. Vestiging van de hervormde kerk in Suriname (1667-1800), Zutphen 2000: Walburg Pers, 317 p. ISBN 90-5730-141-5**

Ds. Ort (1880-1971) was van 1913 tot 1921 dominee voor de hervormde kerk in Paramaribo. Hij publiceerde in 1920 in het dagblad *De West* enkele artikelen over zijn kerk en die heeft hij gebundeld en verder uitgebreid. Hij gebruikte het *Generale Kerckenboek van Suriname*, de geboorte- en doopboeken, huwelijks- en overlijdensregisters, lijsten van lidmaten, de *Acta Conventus Deputatorum*. Vele archiefstukken liggen uiteraard ook in Nederland. Na terugkeer in Nederland is Ort gelukkig doorgegaan met zijn onderzoek en heeft in 1963 zijn studie *Vestiging van de hervormde kerk in Suriname 1667-1800*, in stencilvorm via de Stichting Culturele Samenwerking (Sticusa) uitgegeven. De huidige publicatie is er een heruitgave van.

De hervormde kerk heette in de tijd van de aanmaak van de kolonie Suriname, de gereformeerde kerk die meekwam met de veroveraars en speciaal de Zeeuwen. Ort vindt dat wat anderen, zoals J. Wolbers en L. Knappert, over de hervormde kerk geschreven hebben niet altijd juist is. We kunnen er dus van uitgaan dat Ort geen historisch, kritisch werk heeft geleverd.

De aanvang en groei van de hervormde gemeente in Suriname is boeiend en heeft alle kenmerken van pionierswerk. Begonnen op Thorarica (Waterland), werd het kerkelijk leven verlegd naar Paramaribo en in het begin zeker naar de Commewijne, waar de eerste uitbreiding van de kolonie plaatsvond. Maar ook in Perica-Cottica is in het begin veel te doen geweest. Ort behandelt minutieus de kerkelijke trek naar het oosten, de kerkenbouw, de weerbaarheid van het oerwoud en de inzet van de dominees en kerkleden.

Ort gebruikt als perioden: 1667-1683 (tot de komst van Van Arssen van Sommelsdijck); 1683-1688 (de periode van de eerste gouverneur); 1689-1700 dus na Van Aerssen van Sommelsdijck; 1701-1731 (Nederduitse gemeenten en de Waalse); 1730-1760 met onderwerpen als tucht, zending, kerk en staat, geestelijke stromingen, de lutherse gemeente, kerkvoogdij, kerkenraad; en tenslotte de periode 1760-1800 met name de gemeente Paramaribo, verdraagzaamheid en syncretisme, de ostagiërs, vrije negers, excurs over de plantagenamen, uitzicht op meer humaniteit. Ik noem deze onderwerpen om duidelijk te maken: het brede scala van de kerk in het brede kader van de samenleving.

Ort geeft aandacht aan de vele dominees van de eerste tijd (velen stierven binnen een jaar, sommigen kregen tropenkolder). Hij schetst de mooie kanten van diverse dominees die pastoraal goed werk leverden, maar ook de wat afwijkende gedragingen van betweterij, vitten en klagen van anderen. G. Kals is een mooi exemplaar.

Opvallend is de toch wel grote openheid en democratie van die tijd: klachten konden ingediend worden en die werden uitgebreid behandeld. Hangende kwesties kwamen als dat nodig was vaker op de agenda. Ruzies tussen dominees onderling en ruzies tussen dominees en leden van de kerkenraad, of ruzies met mensen van de overheid worden op een eigen democratische en rechtvaardige wijze (uiteraard niet altijd) afgehandeld. Een verworvenheid van de Reformatie! Dat komt tenminste in de verslagen van die tijd van vergaderingen naar voren (dat is dus een aparte kennisbron).

Bovendien geeft Ort een aanvullend deel met de behandeling van zending (de Herrnhutters), de vroomheid (bededagen, boetvaardigheid, catechese, huisdoop, huwelijk), diaconie en financiën. Boeiend is zonder meer zijn samenvatting van de verslagen van het *Conventus Deputatorum*, de vergadering van de hoogste kerkelijke instantie in Suriname. Daarin komen de accenten naar voren maar ook de vergader-techniek, besluitenlijsten en de afhandeling van zaken.

Ort geeft een prachtig tijdsbeeld, soms in de Tale Kanaäns, vaker in journalistieke schrijfstijl. Hij draagt ontzettend veel materiaal aan. We mogen blij zijn dat dit alles nu toegankelijk is voor een groot publiek. Hij geeft een beeld van het begin van Suriname, dus voor iedere burger erg interessant en een must. De publicatie roept



om een vervolg want Ort gaat tot 1800. De hervormde gemeente in Suriname, met twee vrouwelijke voorgangers van Surinaamse afkomst, moet nu wel gaan zorgen voor een vervolgstudie. Jammer dat er geen index gemaakt is. – *Joop Vernooij*

## KORTE SIGNALERINGEN

### Voor christenen en moslims

Francien van Overbeeke-Rippen: *Ibrahiem en Abraham*, uitgeverij Meinema Zoetermeer 2000. ISBN 90-211-3806-9

Er is een kinderbijbel voor christenen, joden en moslims uitgekomen, ofwel een kinderkoran voor moslims, joden en christenen. Dus een boek waarin zonder gepolemiseer of gedogmatiseer verhalen uit de bijbel en uit de koran aan kinderen worden verteld, compleet met de onderlinge overeenkomsten en verschillen. Over Noé – Noach en Joesoef – Jozef staan er ook nog twee series lessen in gemaakt in samenwerking met het CPS.

Francien van Overbeeke-Rippen heeft een en ander samengesteld en geschreven op een aardige en begrijpelijke wijze. Een nuttig hulpmiddel in een wereld, die multicultureel en dus multireligieus is geworden en waar dus in de eerste plaats van alle gelovigen wordt gevraagd om deel uit te maken van een samenleving.

– *Ype Schaaf*

Douwe Wouters, *Zorg op straat. De Regenboog 25 jaar.*

Niet in de handel maar te verkrijgen bij:

'Stichting de Regenboog'. Postbus 10887. Amsterdam 1001 EW,

E-mail: [info@deregenboog.org](mailto:info@deregenboog.org).

Een goed geïllustreerd zeer leesbaar samengesteld boek over 25 jaar christelijke verzorgingszorg ooit gestart na de laatste zomer van 'flowerpower' in het Vondelpark in Amsterdam.

Met een realistisch beeld van eerst volledig falende overheden en aarzelende kerken. Douwe Wouters kwam als gereformeerde dominee tegenover het Vondelpark te wonen en kon er niet onderuit om iets te gaan doen. Ligt daar niet door de eeuwen heen altijd weer het startpunt van holistisch missionair-diaconale bewogenheid met 'minste broeders en zusters'? Die naar behoefte en naar de eisen des tijds telkens in andere vorm en inhoud gestalte heeft gekregen. En die de uitdaging impliceert aan de kerk van vandaag hier en ginds de 'tekenen der tijden' andermaal te verstaan.

– *Ype Schaaf*

Gerard van 't Spijker, *Zijn daar nog woorden voor? Overwegingen bij het drama van Rwanda*, Kok Kampen. Een los nummer kost f 13.90

In de *Allerwegenreeks* 32e jaargang 2001, nummer 41, heeft Gerard van 't Spijker, die een aantal jaren in Rwanda heeft gewerkt bij de theologische opleiding van de Presbyteriaanse Kerk, geprobeerd zich rekenschap te geven van de genocide in een

in meerderheid christelijk land. Hij vraagt zich daarbij af welke rol de kerk gespeeld heeft bij het ontstaan van het drama. Maar ook waarom de kerken nu vol zitten en er allerlei nieuwe kerken zijn ontstaan. Hij spreekt van het ongrijpbare kwaad dat door de wereld waart. Verzoening zou kunnen beginnen wanneer mensen het leed van de ander als eigen pijn gaan voelen. Van 't Spijker schrijft op een indringende en persoonlijke wijze met grote kennis van zaken. Voor verdere studie is een literatuurlijst bijgevoegd.

– Ype Schaaf

## UIT DE INTERNATIONALE MISSIOLOGISCHE TIJDSCHRIFTEN

De *International Bulletin for Missionary research*, 2001/1 gaat op de 'katholieke' toer. Gerald Anderson herdenkt trots dat hij van de katholieke missieorganisaties in de VS een Mission Award 2000 kreeg. Hij vermeldt ook de grootse manifestatie in Rome in oktober 2000 met 70.000 deelnemers op het Sint Pietersplein in Rome. De onlangs overleden aartsbisschop Zago en de Maryknoll priester William Frazier hebben bijdragen over ontwikkeling van het missiedenken in de VS. De Fin Kärkkäinen geeft een verslag van de bilaterale dialoog RK–Pinksterkerken over proselitisme en gezamenlijk getuigen. De serie 'Pelgrims in Missie' laat de Maryknoll zuster Joan Delaney aan het woord. Maar dan is de koek op: Anderson vraagt zich dan wel af hoe het verder moet met dat zeer lage getal van Amerikaanse katholieke missionarissen op dit moment. Verder vinden we de jaarlijkse bladzijde met statistieken.

*Verbum SVD 2000/4* is het laatste in een serie over missie voor het 3<sup>e</sup> millennium. Dit nummer geeft vooral aandacht aan Europa. Nogal wat bijdragen gaan over de missiologie zelf: over Karl Rahner, over de missiologische opleidingen en het onderzoek in Sankt Augustin bij Bonn and Sankt Gabriel bij Wenen. Er is een overzicht over Filippijnse migranten in Noord-Italië en een bredere studie van Bettscheider over de katholieke concepten voor (her-)evangelisering van Europa.

*International Review of Mission*, no 355, oktober 2000, heeft twee hoofdthema's: allereerst een vijftal bijdragen met discussies over de dialoog (of de verschillen) tussen katholieken en pinksterkerken (o.a. door Kärkkäinen en Hollenweger). De katholieken zijn verreweg het grootste, maar de pinksterkerken groeien het snelst: ze zijn dus tot elkaar veroordeeld. Maar wat ze van elkaar denken te weten zijn grotendeels vooroordelen. Dialoog en wederzijdse kennisname zijn dus zeer hard nodig. Dan zijn er herdenkingen: allereerst twee bijdragen over Leslie Newbiggin en kortere over Marlin Vanelderden, editor van het in 1995 vanwege financiële problemen door de Wereldraad opgeheven meer populaire tijdschrift *One World*. Ruth Sovik, JPIC leider en activiste.

*Islam and Christian-Muslim Relations* 2000/3 heeft een aantal artikelen over de actuele situatie wereldwijd, met opmerkelijk veel aandacht voor de rol van vrouwen in een islamitisch milieu. Over de Arabische wereld gaan twee bijdragen: goddelijke soeve-

reiniteit versus volkswil in de politieke ideologie van Arabische landen, worden stevig besproken. Verder een artikel over de invloed van de islamitische invloed onder Palestijnse vrouwen. Om de jonge meisjes uit het straatgeweld te houden willen ouders ze graag vroeg laten trouwen. Maar de jonge vrouwen zien zelf in de combinatie van politieke strijd en islamitische leer juist een gedeeltelijke weg tot ontplooiing. De leer van de belangrijke Turkse mysticus Said Nursi over de religies van het boek (vooral jodendom en christendom) wordt uiteengezet. Een van de boeiendste bijdragen is wel een onverwacht aspect van de wereldwijde race tussen islam en christendom die momenteel gaande is: in Hongkong komen nogal wat Filippijnse huishoudsters tot de islam door bekerings- en opvangactiviteiten van Pakistaanse migrantenarbeiders. Tenslotte is er een artikel over de vrouwenorganisaties in het Turkse Ottomaanse rijk rond 1900.

*Missiology* 2001/1 heeft als thema 'Creative Partnership in Mission'. Ondanks allerlei mooie toespraken, artikelen, beloften en voornemens, blijkt er toch vaak een moeilijke relatie te bestaan tussen de rijkere westerse kerken en de jonge kerken elders, met name in Afrika. Charles van Engen stelt zelfs een diagnose van een 'financierdersyndroom'. Niet alleen Eveline Herfkens, ook de kerken lijden daaraan. Uit de voorbeelden blijkt steeds weer (zoals ook in een casestudy door Jehu Hanciles over het 19<sup>e</sup> eeuwse Sierra Leone) dat het Wertheim-recept: ruzie maken en voor een tijd kwaad uiteengaan, een goede voorbereiding tot werkelijk partnership kan worden. Van de vijf auteurs over dit onderwerp waren er twee van geboorte ook Afrikaan.

*Exchange* 2000/1 heeft een serie artikelen met cultuurconflicten, waar religie ook een rol bij speelt. De serie opent met een model voor Aziatische christologie, uitgewerkt naar een Indiase theoloog, maar beschreven door de Filippijn José de Mesa. De Brit Ben Knighton beschrijft het aloude geweld van veehouders in Oeganda en Ruanda en beschrijft (het ontbreken van) oude en nieuwe verzoeningstradities. Heleen Murre van den Berg beschrijft de spiritualiteit van een zendingsvrouw in Iran uit de 19<sup>e</sup> eeuw en de contacten met haar leerlingen. Albert de Jong geeft een heel precies gedocumenteerd beeld van het denken van de missionarissen over de zwarte bevolking van Oost-Afrika en de langzame veranderingen daarin tussen 1945-1965. Tenslotte is er een kritische beschouwing door Peter Staples van een aantal recent verschenen missiologische en oecumenische encyclopedieën.

*Spiritus* no. 161, december 2000, heeft een serie van 12 artikelen, alle over de moderne media. Een analyse van het gebruik van media door Paulus (misschien een beetje gezocht: het orale en het visuele in Paulus), veel aandacht voor de media in Afrika, zowel traditioneel als in de moderne ontwikkeling, een profiel van UNDE, *Organisation Catholique pour le radio et la T.V.* De meer algemene artikelen bespreken de vraag in hoeverre en eventueel hoedanig veranderd de media de (hele) boodschap kunnen overdragen? In hoeverre er gemeenschap kan komen?

– Karel Steenbrink

**Wereld en Zending** is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk en wordt geredigeerd door een Nederlands Belgische redactie.

**Wereld en Zending** beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van de kerken 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 beroepsmatig bezighouden met missiologie en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In "Wereld en Zending" proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

## Wereld en Zending

### Thema's van geplande nummers:

- 2001.3 De legitimatie van verscheidenheid. Visies van moslims en christenen.
- 2001.4 Religie als taboe in West-Europa
- 2002.1 Contextualisatie, inculturatie, globalisatie

Onderstaande losse nummers kunt u bestellen bij: Uitgeverij Kok, Postbus 5018, 8260 GA Kampen, of bel (tussen 9.00u en 12.00u) 038 33 9 25 78.

- Oecumene in de praktijk 2000.4
- Medische macht en onmacht 2000.2
- Gezichten van het kwaad 2000.1
- God gaat mee – Christendom en migratie 1999.4
- Fundamentalisme als tegenbeweging 1999.3
- Nieuwe missionaire uitdagingen 1999.1
- Missiologie op de drempel 1998.4

In maart 2001 verscheen:

*Allerwegen* nummer 41

**Zijn daar nog  
woorden voor?**

Los nr. f 13,90, incl. porto

