

Fundamentalisme als tegenbeweging



Wereld en Zending

1999.3



Wereld en Zending

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

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Frans Damen
Drs. Pieter Derde
Dr. Karel Steenbrink
Dr. Frans Wijsen, vz.
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Dick Akerboom
Drs. Bert Broeckaert
Drs. Wiel Eggen
Drs. Kathleen Ferrier
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Herman Heijn
Drs. Mechteld Jansen
Drs. Wout van Laar
Dr. Heleen Murre- van den Berg
Drs. Verry Patty
Dr. Leen Schellevis
Drs. Johan Temmerman
Dr. Lieve Troch
Dr. Rob van der Zwan

adres redactie

Ds. Y. Schaaf
Baantjebolwerk 1
9101 NH Dokkum
tel. (0519) 29 81 04
fax (0519) 22 06 82
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter
recensie)

directie

Pieter Derde
Wim Pepers
Theo Stevens
Nico Vriend

Wereld en Zending verschijnt viermaal per jaar en wordt uit- gegeven 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 be-
stelling losse nummers: uitge-
verij Kok, Postbus 5018, 8260 GA
Kampen, tel. (038) 339 25 55

abonnementen voor België:

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

abonnementsprijs

f 56,50 /Bfrs. 1030,- per jaar
Buiten Benelux f 71,50
Studentenabonnement f 46,50 /
Bfrs. 840,- per jaar
Buiten Benelux f 61,50
Losse nummers f 17,50/Bfrs. 320,-
Losse nummers buiten Europa
f 19,90 incl. portokosten

copyright

Overname van artikelen alleen
met toestemming van de redac-
tie en met bronvermelding

FUNDAMENTALISME ALS TEGENBEWEGING

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Harry Mintjes	Fundamentalisme: een omstreden thema	3
Rob van Essen	Protestants fundamentalisme Een bonte alliantie tegen de tijdgeest	11
Vladimir Fedorov	Fundamentalisme in de Russische orthodoxie	20
Jan Kerkhofs	Katholieke fundamentalisten vandaag	32
Karel Steenbrink	Waarom het moslims de laatste 200 jaar zoveel slechter gaat	40
Herman Obdeyn	Noord-Afrika in de ban van het fundamen- talisme De samenleving volgens de islam	49
Nico Landman	Islamisme en secularisme in Turkije	55
Aart Verburg	De rol van godsdienst bij de recente verkiezingen in Indonesië	61
Ype Schaaf	Is fundamentalisme on-Afrikaans? Overwegingen n.a.v. een hernieuwde kennismaking	67
Peter van der Veer	Een echte Indiër is hindoe	74
Ludo Abicht	Fundamentalisten zijn geen orthodoxen Het religieus fanatisme in Israël	86
	Kortweg	94
	Boekbesprekingen	103
	English Summaries	111

Fundamentalisme als tegenbeweging

De term fundamentalisme wordt in onze dagen veel gebruikt voor alles wat met absolutisme, onverdraagzaamheid en religieus gemotiveerde superioriteitsgevoelens te maken heeft.

Wat is fundamentalisme en wat is het niet?

Is het een vlucht in het verleden of is het een tegenbeweging tegen het misplaatste superioriteitsgevoel van de als decadent ervaren westerse wereld?

En tenslotte, welke rol speelt welk fundamentalisme waar?

Daarover gaat dit nummer dat start met een stand van zaken ten aanzien van het wetenschappelijk onderzoek naar het fundamentalisme van de hand van Harry Mintjes.

Omdat het woord fundamentalisme stamt uit het Amerikaanse protestantisme legt vervolgens Rob van Essen uit wat dat (protestants) christelijk fundamentalisme wel en niet is.

Vladimir Fedorov uit St. Petersburg constateert in de orthodoxe kerk in Rusland de neiging om fundamen-

talisme te koppelen aan verzet tegen de oecumene, waarna Jan Kerkhofs informatie geeft over de katholieke fundamentalisten van onze dagen.

Karel Steenbrink beantwoordt de vraag waarom de moslims niet gelukkig zijn met de laatste 200 jaar van hun geschiedenis.

In een viertal cases wordt vervolgens het al dan niet functioneren van islamitisch fundamentalisme zichtbaar gemaakt.

Herman Obdeyn vertelt waarom en hoe Noord-Afrika in de ban van fundamentalisme is geraakt, terwijl Nico Landman uitlegt hoe het kan dat in het sinds Atatürk seculiere Turkije tot fundamentalisme geneigde groepen telkens weer naar voren komen.

Indonesië heeft geprobeerd de religieuze tegenstellingen een plaats te geven door in de grondregels van de staat te zetten dat iedere Indonesiër verondersteld wordt in de godheid te geloven, zonder die god nader te specificeren. Steunend op het leger en een ambtenarenpartij heeft president Suharto zich lang weten te handha-

ven, maar studenten hebben hem tenslotte gedwongen af te treden onder het motto van 'reformasi'. Nieuwe verkiezingen worden verondersteld nu een democratie op te leveren. Ze zijn zonder veel moeilijkheden verlopen, alleen het tellen van de stemmen bleek zeer tijdrovend.

Welke rol heeft religie, en met name de groepen die een islamstaat voorstaan, bij die verkiezingen gespeeld? Aart Verburg schrijft erover.

Uw eindredacteur heeft eind januari Noord-Kameroen na veertig jaar nog eens bezocht en geconstateerd dat protestants- en moslimfundamentalisme daar niet kan.

Terwijl het moderne India vanwege de religieuze verdeeldheid gesticht is als een seculiere staat is volgens Peter van der Veer elke Indiër eigenlijk een hindoe. Hij legt uit wat hij daarmee bedoelt.

Tenslotte geeft Ludo Abicht uit Antwerpen aspecten van joods fundamentalisme in het moderne Israël.

Conclusie van dit gevarieerde en actuele nummer mag zijn dat het begrip 'fundamentalisme' gemakkelijk misbruikt kan worden als een onwetenschappelijke vergaarbak van alle mogelijke al dan niet religieus of zelfs etnisch-nationalistisch gemotiveerde absolutistische verschijnselen.

In Kortweg vallen, in de zeer gevarieerde berichtgeving uit de missionaire en missiologische wereld, dit keer berichten op over de toch wel ingrijpende consequenties van de

nieuwe organisatiestructuur van de Samen-op-Weg kerk in Nederland; het onderscheid dat de EDCS maakt tussen 'lening' en 'schuld', alsmede de interessante opmerkingen over het 'missionaire erfgoed' van Serge Desouter op de jaarvergadering van het CMI te Brussel.

De Boekbesprekingen zijn tenslotte weer zeer gevarieerd.

De themaredactie van dit nummer bestond uit Karel Steenbrink en Harry Mintjes met assistentie van Bert Broeckaert.

Ype Schaaf, eindredacteur

Fundamentalisme: een omstreden thema

De term 'fundamentalisme' stamt uit kringen van Amerikaans protestantisme in het begin van deze eeuw. In wetenschappelijke verhandelingen werd de term lange tijd doorgaans alleen gebruikt voor deze typisch Amerikaanse vorm van protestants christendom.¹ In de jaren '70 kreeg de term echter een bredere betekenis. 'Fundamentalism' werd nu gebruikt als een algemene categorie ter verklaring van onvoorziene vormen van opleving van godsdienst in heel de wereld, met name de moslimwereld. Wereldwijd 'fundamentalisme' werd een nieuw veld van onderzoek. Maar uit de stroom van publicaties die volgde blijkt weinig eenstemmigheid over wat dit 'fundamentalisme' is en hoe het beoordeeld moet worden. De vraag kan zelfs gesteld worden of het thema 'fundamentalisme' eigenlijk wel een echt thema is?² Bestaat er wel zoiets als een wereldwijd 'fundamentalisme'?

Voor een plaatsbepaling van dit omstreden thema beperk ik mij in deze bijdrage tot de vijfde publicatie van het Chicago Fundamentalism Project, ongetwijfeld het meest ambitieuze voorbeeld van onderzoek in dit nieuwe studieveld. Ik vat eerst kort samen wat dit project heeft opgeleverd. Vervolgens ga ik aan de hand van de discussie over 'islamitisch fundamentalisme' in op voor- en nadelen van deze vergelijkende benadering. Dit brengt mij op enige opmerkingen bij de omschrijving van fundamentalisme als tegenbeweging tegen moderniteit. Ik sluit af met enkele conclusies.

Het fundamentalisme project

Dit project van de American Academy of Arts and Sciences werd geleid door de kerk- en godsdiensthistorici Martin E. Marty en R. Scott Appleby³, bijgestaan door een brede kerngroep van geleerden. Aan het onderzoek werd door rond honderd medewerkers uit verschillende disciplines een bijdrage geleverd. Dit multidisciplinaire project resulteerde in vijf dikke delen die verschenen tussen 1991 en 1995 en samen zo'n 3400 dichtbedrukte pagina's beslaan.⁴

De vijf delen dragen alle een titel waarin 'fundamentalismen' in het meervoud gebruikt wordt. Dit geeft al aan dat men zich ervan bewust was dat de verschillende bewegingen die in het project aan de orde komen niet zomaar onder één noemer te vangen zijn. Wel ging men uit van een vermoeden dat deze bewegingen zekere 'familietrekken' gemeen hebben. Of dat 'fundamentalisme' moest heten was een vraag voor de uiteindelijke conclusies, voorlopig werd het als 'verkenkende' term gebruikt. In het eerste deel, *Fundamentalisms Observed* (1991), wordt middels case-studies kennisgemaakt met een scala van 'moderne religieuze fundamentalismen' uit verschillende godsdienstige tradities. In deel II, *Fundamentalisms and Society*, en III, *Fundamentalisms and the State* (beide 1993), spitsen de case-studies zich toe op de effecten van de bewegingen op zes terreinen: wetenschap en technologie, gezinsleven en positie van de vrouw, onderwijs en media, politiek en wetgeving, economie, gebruik van geweld. Deel IV, *Accounting for Fundamentalisms* (1994), gaat over de dynamiek van de fundamentalismen. Bewegingen die proberen de wereld te veranderen, worden zelf ook door die wereld veranderd. Hun ideologische programma's en organisatiestructuren vertonen verschuivingen in antwoord op veranderende sociale en politieke omgevingen. In dit deel worden samenvattende inleidingen gegeven op christelijke, joodse, islamitische en Zuid-Aziatische fundamentalismen. Met deze clustering is de overgang gemaakt naar het laatste deel, *Fundamentalisms Comprehended* (1995). Hierin staan niet langer individuele bewegingen centraal, maar worden deze met elkaar vergeleken over de grenzen van afzonderlijke religies en culturen heen. Dit loopt uit op een samenvattende beschouwing over geslacht en soorten van fundamentalisme ('genus and species of fundamentalism'), in het enkelvoud. Op basis van de aan het geslacht toegeschreven eigenschappen, worden de in het project behandelde individuele bewegingen ingedeeld in echt fundamentalistisch, fundamentalisme-achtig, of niet-fundamentalistisch. Vooral joodse, christelijke en islamitische bewegingen blijken de vereiste eigenschappen te vertonen. Fundamentalisme is vooral 'abrahamitisch fundamentalisme' (V,416-419).

In deze slotbeschouwingen van het project is veel terug te vinden van de 'familietrekken' die Marty en Appleby in deel I opsomden in hun 'interim verslag van een hypothetische familie'. Daar legden zij, in een voorlopige poging tot de constructie van een 'puur fundamentalisme' op basis van de tot dan behandelde case-studies, sterk de nadruk op fundamentalisme als een strategie tot behoud van de eigen identiteit als individu en groep. Fundamentalisten vechten terug tegen wat zij zien als erosie van de gemeenschap door de krachten van modern secularisme. Reactie is het kenmerk van fundamentalisme. Maar het is niet reactionair. Fundamentalisten zijn vaak juist verrassend modern, en dat niet alleen in hun gebruik van moderne technologie zoals de massamedia. Zo zijn ze selectief in hun teruggrijpen op de beweerde 'fundamentals' van de traditie, waarbij zij hun argumenten voor die selectie zowel aan de traditie als aan de moderniteit ontleenen. Bovendien poetsen zij die beweerde 'fundamentals' op moderne wijze op en smeden die zo om tot ideologische wapens in hun strijd tot behoud van de eigen identiteit.

Het reactieve en toch moderne karakter staat ook in de slotbeschouwingen centraal. 'Reactiviteit op marginalisering van religie' wordt als de eerste van negen eigenschappen van 'fundamentalisme' genoemd. Het is de kenmerkende eigenschap, waar de andere (ideologische en organisatorische) eigenschappen uit voortvloeien. Die nadere trekken helpen fundamentalisme te onderscheiden van andere vormen van religieuze reacties op moderniteit. Beklemtoond wordt dat fundamentalisme geen nieuwe religieuze beweging (in de technische zin) is, maar evenmin gelijkgesteld mag worden aan traditionalisme, conservatisme of orthodoxie. Het is traditionalisme dat strijdbaar en onvermijdelijk politiek is geworden. Het kijkt naar de toekomst en heeft in veel opzichten meer weg van moderne bewegingen van sociaal protest dan van andere religieuze bewegingen. Maar tegelijk is fundamentalisme in tegenstelling tot andere vormen van sociaal protest volop een religieuze beweging, met een 'onherleidbare religieuze dimensie'. Juist in die dubbele identiteit als inherent religieus en inherent politiek ligt de spanning van de fundamentalistische bewegingen. In hun impact worden zij geremd door de tegenstrijdige eisen die daarmee aan hen gesteld worden. Het is de paradox waarin zij gevangen zitten. Zolang zij uit verlangen de eigen religieuze identiteit te handhaven in de 'enclave'⁵ blijven, zijn ze gedoemd tot de rol van een afwijkende minderheid. Waar zij vanuit een politiek verlangen de wereld te veranderen de enclave (geestelijk of anderszins) verlaten, ontdekken zij dat hun religieuze ijver moet toegeven aan pragmatische strategieën van de onreine maar reële wereld buiten de enclave.

Dit slotdeel benadrukt dat 'abstract' fundamentalisme (in enkelvoud) alleen maar te vinden is in de complexe bewegingen. Grote aandacht wordt geschonken aan de vele variabelen in de wisselwerking tussen externe omgeving en interne organisatie. In het gedrag naar de buitenwereld worden vier patronen onderscheiden: wereld-veroveraar, wereldhervormer, wereldschepper en wereldmijder. Fundamentalismen ontwikkelen verschillende politieke strategieën afhankelijk van de politieke en ethnische factoren in het milieu waarin zij opereren.

Islamitisch fundamentalisme?

In tal van besprekingen van deze vijfdeilig publicatie wordt beklemtoond dat het fundamentalisme project een groot aantal case-studies over 'fundamentalistische' bewegingen heeft opgeleverd die van hoge kwaliteit zijn en een schat van nieuwe informatie aandragen. Ook zijn er originele bijdragen over zaken die men elders niet aantreft, zoals een boeiend hoofdstuk over fundamentalisme en humor.⁶ Maar bij alle waardering voor de individuele bijdragen worden vaak grote vragen gesteld bij de centrale gedachte van heel het project. Kan van een geslacht van 'fundamentalisme' gesproken worden en helpt dat voor het verstaan van de afzonderlijke 'fundamentalismen'? Helpt dit bijvoorbeeld voor een beter begrip van de ontwikkelingen in de moslimwereld, die getuige het grote aantal case-studies uit dit gebied ook in het fundamentalisme project als de fundamentalistische wereld

bij uitstek lijkt te worden beschouwd? De claim van het project was misvattingen over fundamentalisme te bestrijden en tot een wederzijds aanvaardbaar vocabulaire te komen dat noodzakelijk is voor dialoog tussen verschillende geloven en volkeren. Maar het is juist met het oog op de moslim-christelijke dialoog dat deze vergelijkende methode als een 'ernstige crisis' in het verstaan van de islam is bekritiseerd. Het invoeren van de categorie 'fundamentalisme' zou leiden tot een 'systematische misinterpretatie' van het veelzijdige, dynamische gezicht van de hedendaagse islam.⁷ Dat het spreken van 'islamitisch fundamentalisme' niet verhelderend maar eerder versluisend en juist misvattingen bestendigend werkt is een argument dat door vele islamologen naar voren wordt gebracht.⁸ Met deze term zou de onmiskenbaar aanwezige 'opleving van de islam' gereduceerd worden tot een monolithisch fundamentalisme. Heel de moslimervaring wordt daarmee in de sfeer getrokken van een hopeloos achterhoedegevecht in de strijd tegen moderniteit. Meer dan over de feitelijke situatie zou de term vooral iets zeggen over de westerse beeldvorming ten aanzien van de islam. Er is op gewezen dat oude angsten voor een militante pan-islam met het wegvallen van het communistisch gevaar nieuw leven ingeblazen werd met bijvoorbeeld de befaamde Huntington these.⁹ Religieus fundamentalisme, met islamitisch fundamentalisme als onbetwiste koploper, werd prompt de nieuwe vijand. Het zou niet toevallig zijn dat juist de tijd rond de val van de Muur een piek vertoonde in publicaties over religieus fundamentalisme. In plaats van moslims opnieuw in een korset van een westerse theorie te dwingen, moeten zij in de eerste plaats in hun eigen termen verstaan worden. Een benadering in termen van fundamentalisme beziet de ontwikkelingen in de moslimwereld veel te eenzijdig als reactie op westerse moderniteit. Het bevestigt een beeld van een starre fatalistische islam die pas door de schok van het contact met het Westen werd wakker geschud. Alsof de islam niet een eigen interne dynamiek bezit. Wetenschappers moeten zich ervan bewust zijn dat wetenschap niet alleen de macht heeft de werkelijkheid te verhelderen, maar ook om schadelijke en vervreemdende mythen te scheppen of te bestendigen.

Bij deze kritiek moet dan wel opgemerkt worden dat Marty en Appleby erkennen dat de term fundamentalisme geladen is met 'pejoratieve en imperialistische connotaties'. Toch is het volgens hen zinvol aan de term vast te houden. De term is nodig voor een onderscheiding met verwante begrippen als traditionalisme, orthodoxie, conservatisme. Als dit woord niet bestond, zou een ander gevonden moeten worden. In plaats van naar een nieuw woord te zoeken, kan men beter een reeds bestaande term gebruiken, zij het dan wel van misverstand ontdaan. Bovendien, alle woorden hebben hun oorsprong in een bepaalde cultuur en zijn in de ene context geschikter dan in de andere; dat geldt ook voor woorden als modern, religieus, seculier, etcetera. Tenslotte achten zij geen andere term zo begrijpelijk en bruikbaar. Wel beklemtonen zij dat voor een breed comparatief doel de term ontdaan moet worden van zijn 'oorspronkelijke connotaties' (I,viii). Of ze daarin slaan is overigens de vraag. Typische kenmerken van het Amerikaanse fundamentalisme als nadruk op 'fundamentals' en bereidheid daarvoor te strijden (doing royal

battle) en een onfeilbare tekst (inerrancy) lijken toch sterk hun beschrijving van puur fundamentalisme te kleuren. Het is daarom niet vreemd dat zij fundamentalisme vooral in de abrahamitische religies aantreffen en dat van andere gegadigden de Sikh religie nog het meest in aanmerking komt.

Toch kan het bezwaar tegen de term geen reden zijn om alle argumenten voor een vergelijkend perspectief maar meteen van tafel te vegen. In het slotdeel zeggen Marty en Appleby dat ook als de term 'fundamentalisme' zou verdwijnen er toch wereldwijd iets gaande is dat de moeite van het bestuderen waard is en nog lang een rol zal spelen.¹⁰ Zij spreken van een grote overeenkomst ('central substantive similarity', V,7) die dringend om vergelijking van de verschillende bewegingen vraagt, hoezeer die ook een eerlijke afzonderlijke behandeling verdienen.

Hier kan men toch vragen stellen bij het 'continuïteitsperspectief' dat door islamologen vaak beklemtoond wordt. Hun neiging de opleving van de islam vooral te bezien vanuit de eigen islamitische geschiedenis en dynamiek is begrijpelijk in reactie op eenzijdige verklaringen in termen van reactie op westerse modernisering, maar is zelf ook eenzijdig. Zo wordt toch de cesuur miskend die plaatsvond met de westerse overheersing.¹¹ Ook van moslimbewegingen zoals de in het fundamentalisme project behandelde Jama'at-i-Islami kan men stellen dat zij modern zijn en zich onderscheiden van traditionalisme en conservatisme. Ook hier is sprake van een ideologische selectie en rationalisering van de traditie. Hun standpunt lijkt vaak niet zozeer religieus maar eerder een variant van seculier geloof in religieuze taal. De religieuze basis die zij claimen wordt door anderen betwist: er bestaan vaak grote spanningen tussen deze 'fundamentalisten' en traditionalisten. Om dit verschil met traditionalisme aan te duiden wordt daarom toch vaak een term als fundamentalisme of neo-fundamentalisme gebruikt, waarbij in het laatste geval zowel de continuïteit met de traditie als ook het nieuwe aspect van reactie op moderniteit verdisconteerd wordt.¹²

In de reactie op moderniteit lijkt een gemeenschappelijk element te zitten dat vergelijking tussen christelijke en moslimbewegingen mogelijk maakt, ook als men de term fundamentalisme afwijst.¹³ Tegelijk moet opgemerkt worden dat een definitie als reactie op moderniteit weinig verklarende waarde heeft. New Age bijvoorbeeld is ook een antwoord op moderniteit. Om helder te krijgen wat 'fundamentalisme' is, zal dus naast vergelijking met antwoorden uit het verleden ook een meer genuanceerde vergelijking nodig zijn met andere hedendaagse religieuze antwoorden op moderniteit. En hier valt Marty en Appleby te verwijten dat zij te veel de 'fundamentalistische' reactie geïsoleerd behandelen en zo het gevaar lopen van monolithische vertekening van de veelzijdigheid van antwoorden op moderniteit ook in de moslimwereld.

Moderniteit

Met een definitie van fundamentalismen als reacties op moderniteit blijft onduidelijk wat fundamentalisme is mede omdat moderniteit onduidelijk is geworden.¹⁴ Marty en Appleby wijzen daar ook op. Het project komt op een moment dat het

Westen zijn programma's en concepten aangevochten ziet. Dat juist ook in het Westen zelf fundamentalisme weer opleefde is daar een bewijs van. De stemmen van deze fundamentalistische bewegingen zijn daarom 'uitdagingen' voor ieder die andere opvattingen heeft over rede, praktijk en politiek. Zij dwingen tot kritisch onderzoek van de eigen vooronderstellingen en houden de westerse wetenschap een spiegel voor (I,xiii).

Maar in kritieken is gesteld dat van die 'uitdagingen' en van kritisch onderzoek van de eigen vooronderstellingen in het project weinig terug te vinden is. Het hele project is zelfs wel het typische product van het Amerikaanse liberal establishment genoemd. Het zou nooit verschenen zijn als het Amerikaanse fundamentalisme niet in de eigen achtertuin weer tot leven was gekomen. Dit was de aanzet om 'de notie van fundamentalisme te populariseren' als een wereldwijde categorie. Fundamentalisme werd de status verleend van een verbeelde religieuze internationale. - De troostende boodschap was dat dit vreemde fenomeen overal aanwezig bleek te zijn maar gelukkig nergens succes had. Heel het project ademt de sfeer van 'nostalgie naar het moderniseringsparadigma'. Maar de postmoderne wereld is veranderd. Marty and Appleby moeten eindelijk eens wakker worden.¹⁵

In deze harde kritiek zit een grote kern van waarheid. In het sociologische moderniseringsparadigma werden religieuze tegenbewegingen vooral verklaard in termen van crisisgevoelens ten gevolge van de ontwrichtingen van snelle modernisering. Dat crisisperspectief speelt in het fundamentalisme project een grote rol. Vanuit die optiek kunnen dan zowel de heropleving van het ten onrechte doodgewaande¹⁶ Amerikaanse fundamentalisme als de opleving van de islam onder één noemer gebracht worden. Marty en Appleby klagen dat in de bestudering van de fundamentalistische bewegingen godsdienstdeskundigen te veel over het hoofd zijn gezien. Maar hun project leunt toch ook vooral op sociologische inbreng. Over een theologie van het fundamentalisme krijgen we weinig te horen. En helaas komen fundamentalisten zelf niet rechtstreeks aan het woord. Marty en Appleby zijn zich bewust van de gevaren het fundamentalisme als een nieuwe internationale te zien, een internationale van Unvernunft zoals een Duitse studie het noemt.¹⁷ Zij waarschuwen voor karikaturen van fundamentalisme als een 'internationale religieuze samenzwering' en in deel V is een apart hoofdstuk gewijd aan anti-fundamentalisme of fundafobie.¹⁸ Toch blijft staan dat we weinig vernemen over de 'uitdagingen' van fundamentalisme.¹⁹

Een van die uitdagingen is nu juist dat het vragen stelt niet alleen bij modernisering²⁰, maar bij heel het concept van seculiere moderniteit. Het is mogelijk om positiever dan in het project het geval is en zonder de term fundamentalisme in te brengen de wereldwijde opleving van godsdienst in de politiek te beschrijven.²¹ Sommigen zien religie als de 'ontbrekende dimensie' in het huidige staatsbestel²², precies de uitdaging waarvoor met name het 'islamitisch fundamentalisme' ons stelt. Natuurlijk moet men kritisch blijven en vallen zeker ook moslim 'fundamentalisten' ernstig te bekritisieren.²³ En men kan terecht vragen stellen bij het idealistisch karakter van een heel ander project, het Welt-ethos project in kringen rond

Hans Küng. Maar men kan daarvan wel leren dat ook abrahamitische godsdiensten niet alleen fundamentalisme te bieden hebben.²⁴

Conclusies

Ook met het ambitieuze fundamentalisme project is het laatste woord over fundamentalisme nog niet gezegd. De blijvende waarde zit in de case-studies, die veel informatie geven over voorbeelden van wereldwijde opleving van religie. Die is onmiskenbaar aanwezig, maar of het verstaan daarvan verdiept wordt door studie in termen van fundamentalisme valt te betwijfelen. De zwaarste kritiek op het project is dat het uitgaat van een vooropgesteld 'isme' en daar dan vergelijkend bewijs bij zoekt.²⁵ De 'uitdagingen' van het fundamentalisme blijven erin onderbelicht. Naast kritiek op de antwoorden die 'fundamentalisme' geeft is het zaak open aandacht te hebben voor de vragen die het stelt. Dat is belangrijk ook voor de inter-religieuze dialoog.

1 Zo kent de in 1986 verschenen *Encyclopaedia of Religion* geen lemma 'Fundamentalism', wel 'Fundamental Christianity'. In de index wordt 'fundamentalism' wel genoemd, maar de verwijzingen zijn voor het merendeel naar Amerikaans protestantisme.

2 Zie Pauline Westerman in Pieter Boele van Hensbroek, Sjaak Koenis, Pauline Westerman (red.), *Naar de letter. Beschouwingen over fundamentalisme*, Utrecht, 1991, p. 252. Voor andere Nederlandstalige studies over fundamentalisme zie b.v. H.L. Beck & K.-W. Merks (red.), *Fundamentalisme*, Baarn, 1994 en het speciale nummer van het tijdschrift *Concilium* 1992-3, 'Fundamentalisme in de Wereldgodsdiensten, Een kritische bezinning op de vele vormen van hedendaags fundamentalisme, en hoe daarop te reageren.' Voorts Gilles Kepel, *De Wrake Gods, Christelijk, joods en islamitisch fundamentalisme*, Baarn, 1992 (La Revanche de Dieu, 1991). Op het gebied speciaal van de islam zie b.v. K. Wagendonk, P. Aarts (red.), *Islamitisch Fundamentalisme*, Muiderberg, 1986.

3 De twee gelden sindsdien als experts. Van Marty vindt men b.v. inleidingen in zowel het fundamentalisme nummer van *Concilium* (11-19 'Wat is fundamentalisme, theologische perspectieven?') als in *Naar de letter* (7-14 'Fundamentalisme in vogelvlucht').

4 Alle vijf delen verschenen bij the University of Chicago Press, Chicago/London. Tot het project behoort ook de uitgave van James Piscatori (ed.), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*,

1991. Van Marty en Appleby verscheen voorts *The Power and the Glory, The Fundamentalist Challenge to the Modern World*, Boston, 1992.

5 Het thema van de enclave speelt een grote rol in deel V, waar de toon gezet wordt door de bijdrage van Emmanuel Sivan, 'The Enclave Culture', V, 11-68.

6 Gideon Aran, 'What's So Funny About Fundamentalism?' V, 321-352.

7 Andreas D'Souza, 'The Challenge of Fundamentalism: A Crisis in Understanding', in: Christine Amjad Ali (ed.), *Developing Christian Theology in the Context of Islam*, Rawalpindi (Christian Study Centre), 1996, 155-181.

8 B.v. John L. Esposito, *The Islamic Threat. Myth or Reality?* New York, 1992.

9 Samuel P. Huntington, 'The Clash of Civilizations', in *Foreign Affairs* 72, no.3 (1993) 22-49. Voor een ander geluid zie Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, London, 1996. Voor Nederland zie b.v. W.A.R. Shadid & P.S. van Koningsveld, *De mythe van het islamitische gevaar*, Kampen, 1992, hoofdstuk 1 'De fictie van de nieuwe vijand'.

10 In *Naar de letter* (p.13) stelt Marty dat vormen van fundamentalisme zich blijven roeren over heel de wereld, 'hoewel misschien nog het minst in Europa'. In dat verband is het opvallend dat in het eerste deel van *Fundamentalism Project* geen case-studies uit Europa voorkomen, net zomin als uit Afrika ten zuiden van de Sahara. In latere delen is Europa wel vertegen-

woordigd, o.a. met de katholieke beweging *Communione e Liberazione*. Afrika komt in geen van de delen voor. *Naar de letter* heeft wel een geval van Afrikaans, zij het quietistisch, fundamentalisme met de bijdrage van Schoffeleers over 'gebedsgenezing en politiek: het quietistisch fundamentalisme van de genezingskerken in Zuid-Afrika', pp. 203-218.

11 Zie Thijl Sunier en Arend Jan Vermeulen, 'Islamisme als tegen-ideologie', in: *Naar de Letter*, 163-184. Zij behandelen vier benaderingswijzen: belangenperspectief, continuïteitsperspectief, moderniseringsperspectief en zingevingsperspectief en komen zelf met een voorstel voor een interpretatie van het zogenaamde islamitische fundamentalisme die recht doet 'zowel aan de actuele politieke en maatschappelijke betekenis, als aan het typisch islamitische karakter ervan', p. 163. De auteurs verzetten zich overigens zowel tegen de term fundamentalisme als tegen een overkoepelende theorie, omdat de bewegingen ook binnen de islam zeer verschillen en het onmogelijk is 'al deze verschillen in één theoretisch model te proppen' (p. 180). Voor een discussie van zowel oriëntalistische als sociologische tekortkomingen in het verstaan van de opleving van de islam, zie ook Martin van Bruinessen, 'Muslim Fundamentalism: Something to be understood or to be explained away?' in *Islam and Christian-Muslim relations*, 6, no. 2 (1995) 157-170.

12 John O'Voil, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, 1982 spreekt van fundamentalisme als een van de vier mogelijke vormen van moslimreactie op nieuwe uitdagingen vanaf het begin van de islam. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, London, 1990 onderscheidt drie fasen in fundamentalisme: revivalism, reformism, radicalism. De laatste is war Marty en Appleby fundamentalisme noemen.

13 William Shephard, 'Fundamentalism' *Christian and Islamic*, in *Religion* 17 (1987) 355-378. Na het opmaken van de balans tussen overeenkomsten en verschillen wijst hij fundamentalisme af als een geschikte term voor transculturele vergelijking. Hij stelt 'radical neo-traditionalisme' voor. Zie ook reacties en het weerwoord van Shephard in *Religion* 19 (1989) 275-284.

14 Vgl. *Naar de Letter*, 'Inleiding' en vooral het slotdeel 'Fundamentalisme en modernisme' (249-274).

15 John H. Simpson in een bespreking van deel III in *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994) 388-389. Opmerkelijk is dat op dezelfde pagina 389-390 een lovende bespreking van deel II staat als bewijs van de 'validity

of considering fundamentalism a generic religious phenomenon'.

16 Zie Joel A. Carpenter, *Revive us again: The Reawakening of American Fundamentalism*, New York, 1997.

17 Thomas Meyer (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt: die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt a.M., 1989. Zie ook Thomas Meyer, *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne*, Reinbeck, 1989.

18 Mark Juergensmeyer, 'Antifundamentalism', in deel V, 353-366.

19 Vgl. de titels van de volgende uitgaven over fundamentalisme: Klaus Kienzler (Hg.), *Der Neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?* Düsseldorf, 1990. Zie ook J. Niewiadomski (Hg.), *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Thaur, 1988. Carsten Colpe, Heike Papenthin (Hgs.) *Religiöser Fundamentalismus: unverzichtbare Glaubensbasis oder religiöser Strukturfehler? Fundamentalistische Versuchung in Gesellschaft, Politik, und Religion*, Graz, 1989.

20 Zie ook Lieteke van Vucht Tijssen, Jan Berting & Frank Lechner (Eds.), *The Search for Fundamentals: the Process of Modernization and the Quest for Meaning*. Dordrecht, 1995, met name part VI, 'Modernisation theories revisited'.

21 David Westerlund, *Questioning the Secular State: the worldwide resurgence of religion in politics*, London, 1996, met expliciete afwijzing van de vooronderstellingen van het Fundamentalism Project. Over de rol van religie in de huidige wereld zie ook Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London, 1994.

22 Vgl. Douglas Johnston & Cynthia Sampson (Eds.), *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, New York, 1994.

23 Vgl. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, London, 1994. Zie ook Abdel Salaam Sidahmed & Anoushiravan Ehtesham (Eds.), *Islamic Fundamentalism*, Boulder, 1996.

24 Karl-Josef Kuschel, *Abraham. A symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims*, London, 1995 (vertaling van Duitse uitgave *Streit um Abraham* van 1994).

25 Richard C. Martin in een bespreking in *History of Religions* 34 (1994-1995), p. 195.

Harry Mintjes, geb. 1945, is docent godsdienstwetenschap aan de Theologische Universiteit Kampen. Hij is gespecialiseerd in de islam, met name de islam van het Indische subcontinent. Hij was van 1977-1983 werkzaam in Pakistan, verbonden aan het Christian Study Centre te Rawalpindi. Hij is actief op het terrein van de moslim-christelijke dialoog in Nederland.

Protestants fundamentalisme

Een bonte alliantie tegen de tijdgeest

Wie in het cultureel debat de ander buiten spel wil zetten, hoeft alleen maar de beschuldiging 'fundamentalistisch' te laten vallen. Richard Quebedeaux schreef: 'De hoofdstroom in de oecumenische vrijzinnigheid heeft al te lang kwaadwillig alles wat theologisch conservatief was van het versleten etiket "fundamentalistisch" voorzien."¹ Bovendien is er in onze 'post-moderne' tijd zowel binnen als buiten de kerken de neiging met *dédain* neer te zien op iedereen die zich op een samenstel van overtuigingen of een absolute waarheid durft te beroepen. De PvdA schudde haar ideologische veren af en binnen de – gemakshalve generaliseer ik – SoW kerken wil men graag 'missionair' zijn, maar is er tegelijk grote onzekerheid over de inhoud van de boodschap. Tot de missionaire houding behoort, zoals fatsoenlijke burgers betaamt, een dialogische houding ten opzichte van de moslims in ons midden. Maar dan zoekt men wel liever een liberale gesprekspartner en proef je duidelijk ergernis over 'fundamentalisme' dat vrouwen een hoofddoekje opdringt en homoseksualiteit afwijst. 'Fundamentalisten' zijn immers gevaarlijk: in Amerika plegen 'ze' aanslagen op abortusklinieken en artsen. In Afghanistan mogen vrouwen niet meer naar school en in Israël stichten ze, met een beroep op het heilige boek, nederzettingen op de Westbank en staan het vredesproces in de weg. Wie in Nederland, ethisch of dogmatisch niet met de hoofdstroom meegaat, heeft al vlug het etiket 'fundamentalist' te pakken. En gezien de sentimenten rondom dit begrip kun je de dialoog dan wel vergeten.

In dit artikel wil ik laten zien dat het 'fundamentalisme' een typisch 19e eeuwse vermindering van de protestantse orthodoxie is. Kennis van de achtergronden van het fundamentalisme, kan er m.i. aan bijdragen dat het gesprek met de evangelische- en charismatische stromingen in een grotere openheid kan plaatshebben. Het zal ook duidelijker worden waar de overeenkomsten liggen met 'fundamentalistische' stromingen in andere religies en waarin het eigene zit van het christelijke fundamentalisme.

Orthodox protestants protest

Het christelijke fundamentalisme als gestructureerde, zelfbewuste en buiten de historische kerken georganiseerde entiteit dateert pas van na 1925. In dat jaar werd het roemruchte 'Apenproces' of 'Scopestrial' gevoerd, waarin de onderwijzer Scopes werd aangeklaagd vanwege het onderwijzen van de evolutietheorie. William Jennings Bryan² was als getuige door de aanklager opgeroepen, omdat hij een leidinggevende rol vervulde in de strijd tegen het onderwijs in de evolutietheorie op de scholen. Ofschoon Scopes werd veroordeeld, bracht dit proces een vloed van hoon over de fundamentalisten en sindsdien werd het een aanduiding voor een anti-wetenschappelijk en getto-achtige mentaliteit. De beweging dankt z'n naam aan de in 1919 door W.B. Riley gestichte 'World's Christian Fundamentals Association'. Aanvankelijk waren de fundamentalisten een vrij brede stroming van orthodoxe protestanten, die zich afzette tegen de zgn. Schriftkritiek. In dat kader was er in 1909 een 12-delige brochure-reeks verschenen onder de titel *The Fundamentals*. In deze brochures is de evolutie nog geen echt issue.³ De brochures waren gematigd van toon en in zekere zin de afsluiting van de alliantie tussen de 'dispensationalist' en de conservatieve protestantse theologen (van o.a. Princeton). Deze verontrusting over de zgn. 'hogere kritiek' is niet onbegrijpelijk als je in de brochure van bisschop L. Nuelsen, over 'De persoon en het werk van Christus', leest dat de theoloog Jensen uit Marburg (1907) poneerde dat het 'hele leven van Christus ten diepste een joodse versie is van het Babylonische Gilgamesh epos'. En dat er 'helemaal geen reden is ook maar iets dat van Jezus verteld wordt als historisch te aanvaarden. De Jezus legende is een Israëlitische Gilgamesh legende.'⁴

Typerend is dat in deze serie brochures de wederkomst van Christus vóór het aanbreken van het 'Duizendjarig Rijk' – Millennium – (Openbaring 20) niet aan de orde komt. In het latere fundamentalisme wordt dit leerstuk een sjibbolet voor rechtzinnigheid en verklaart het ook de wereldmijding en de separatistische levenshouding.

Wortels van het fundamentalisme

a. *Apocalyptisch*

Sandeen stelt in *The Roots of Fundamentalism*⁵ dat juist het apocalyptische ferment bepalend is geweest voor het ontstaan van het fundamentalisme. In het zgn. 'Millennianisme' signaleren we namelijk al fundamentalistische tendensen, lang voordat het fundamentalisme zich als een defensief orthodox-protestantse beweging manifesteert.

In de periode van de Franse Revolutie menen christenen dat het Millennium ieder moment kan aanbreken (de ballingschap van de Paus, de religie van de Rede zijn de 'tekenen der tijden' die hierop wijzen). In dit klimaat ontstaat er in Engeland interesse voor het joodse volk en komt het tot gerichte zendingsarbeid onder de joden. De 'bekering' van Israël hoort namelijk bij het apocalyptische scenario dat

men voor zich ziet. Sommigen menen dat de 'tien stammen' die niet uit de balingschap terugkeerden, gevonden worden onder de Amerikaanse indianen. (Deze theorie vinden we terug in het 'Boek van Mormon' van de Kerk van Jezus Christus van de heiligen der laatste dagen).

De Anglicaan Henry Drummond, die zich later bij de kerk van Edward Irving aansloot, organiseerde in de jaren 1826-1829 profetische conferenties. Conclusies: deze bedeling eindigt met het oordeel, de joden keren terug naar hun land en dan breekt het Millennium aan. Ergens tussen 1843 en 1847 zo berekenen sommigen. Edward Irving (1792-1834), die op de aanklacht van ketterij uit de Kerk van Schotland was gezet, stichtte de Holy Catholic Apostolic Church. Als in zijn kerk profetie en het 'spreken in tongen' vrij baan krijgen, verliest hij het vertrouwen van de Millennialisten. Dan komt J.N. Darby (1800-1882) naar voren, die, nadat hij met de Anglicaanse kerk gebroken heeft, de Plymouth Brethren (in Nederland bekend als de 'Vergadering der Gelovigen') sticht. Hij bepleit een *futuristische* interpretatie van het bijbelboek Openbaring, tegen de tot dat moment gangbare historiserende. Volgens hem moet er gerekend worden met tweeërlei wederkomst van Christus: Hij komt *onzichtbaar* om de Gemeente van de aarde weg te nemen voordat de 'Grote Verdrukking' aanbreekt ('Rapture' of 'Opname') en daarna komt Hij zichtbaar voor de wereld en breekt het Millennium aan. In tegenstelling tot de gangbare verwachting ziet hij het Millennium niet in het verlengde van de geschiedenis (zoals de Evangelicals tot dat moment deden!), maar moet de wereld eerst slechter worden.

De Amerikaanse opwekkingsprediker Charles Finney (1792-1875) was, zoals alle evangelicals tot het midden van de vorige eeuw, post-millennianist. Hij verwachtte het 'Duizendjarig Rijk' zelfs nog tijdens zijn leven! In 1836 meende hij dat de revivals in twee jaar tijd de afschaffing van de slavernij konden bewerken⁶, terwijl hij in *Lectures on Revival* (1843) de verwachting uitsprak dat het Millennium misschien binnen drie jaar zou aanbreken. Tegen William Miller, stichter van de Adventisten, poneerde hij: 'De wereld wordt beter!'

Deze visie van Darby op de eschatologie heeft bij de evangelischen die onder zijn invloed komen een politiek reactionaire houding tot gevolg. Dit pre-millennianistische dispensationalisme is altijd schismatiek gebleken. Darby riep de 'ware gelovigen' in 1833 op de kerk te verlaten. In diezelfde lijn bewoog zich William Miller, grondlegger van de Adventisten, die tussen 1840 en 1844 tot gemeentevorming overging, want de kerken waren de 'hoer van Babylon'. In fundamentalistische en evangelische kringen werkt dit dispensationalisme nog steeds door. Met *De planeet die aarde beette*, verschenen in de jaren zeventig van onze eeuw met een miljoenenoplage wereldwijd, heeft de Amerikaan Hal Lindsey het dispensationalistisch-fundamentalisme een hernieuwde impuls gegeven. Ook in zijn boek blijken de niet-fundamentalistische kerken instrumenten van Satan te zijn.⁷

b. *Biblicisme*

De al eerder genoemde Drummond verweet de kerk van zijn dagen dat zij de

Schrift vergeestelijkt of geallegoriseerd had. Het gaat de Millennialisten om de letterlijke uitleg van de profetie! De beloften aan Israël mogen niet vergeestelijkt worden, want de joden zullen naar hun land terugkeren. Uiteraard stuit het fundamentalistisch-millennianisme op dezelfde problemen als de door hen verworpen 'hogere Schriftkritiek', maar ze worden anders opgelost. Het gaat er volgens Darby om 'het woord der waarheid recht te snijden': heel de geloofsleer wordt ondergebracht in de tegenstelling Israël en Kerk. Tevens legt hij een heel netwerk van 'bedelingen' (dispensaties) over de bijbelse geschiedenis. In 1901 vat men het plan op de zgn. 'Scofield Bible' te publiceren, waarin de visie van Darby op deze bedelingen in kanttekeningen verwerkt is.⁸ Dit sloot heel wel aan bij het historische denken in het midden van de vorige eeuw. Ook Karl Marx zag de geschiedenis als een opeenvolging van perioden die met mislukking en conflict eindigden. In de geologie deed de zgn. 'catastrofe-theorie' opgeld. Door zo'n catastrofe te plaatsen tussen Genesis 1:1 en 1:2 kon de hoge ouderdom van fossielen verklaard worden. Die behoorden tot de eerste wereld die ten onder was gegaan. Ook de zondvloed is in dit schema de afsluiting van een 'bedeling' waarin God op een bepaalde wijze met de mens handelde.

In hun verzet tegen het opkomend liberalisme (de theologie krijgt oog voor het menselijk karakter van de Schrift) en het 'Social Gospel' worden de theologen van de Calvinistische Princeton Universiteit bondgenoten van de Millennialisten. Alhoewel er in hun orthodoxie geen plaats is voor de 'bedelingenleer' en de theorie over tweemaal wederkomst van Christus, komen ze tot een strategische alliantie tegen het opkomend modernisme. Waar echter de 'Westminster Confession' belijdt dat Gods zorg de Schriften zuiver heeft overgeleverd, leren de Princeton theologen dat de oorspronkelijke handschriften geïnspireerd zijn. Twee toonaangevende theologen van Princeton, A.A. Hodge en B. Warfield, grijpen terug op de protestantse scholastiek van Turretini (1632-1687, Geneve) om een 'foutloze' bijbel te verdedigen. Hodge verving het getuigenis van de Geest door een leer van inspiratie. En Warfield zegt dat de apostelen 'teachers of doctrine' zijn. Volgens het wetenschappelijk model van Newton c.s., en de zogenaamde. 'Common Sense Philosophy' is volgens Hodge en Warfield de waarheid objectief bewijsbaar. Evenals de Puriteinen (William Ames, 1623) benaderen ze de Schrift als ging het om exacte wetenschap. In tegenstelling tot het neo-calvinisme van Abraham Kuyper en Bavinck in ons land (het menselijk verstand is verduisterd), meende Warfield dat de rede de gemeenschappelijke grond is van gelovige en ongelovige. Christelijk fundamentalisme is dus geen botsing tussen geloof en wetenschap, maar een botsing tussen verschillende wetenschapsopvattingen. Een paradigma-conflict, om met Kuhn te spreken. We moeten er wel oog voor hebben dat de wijze waarop dat nieuwe paradigma werd ingevuld soms bepaald naïef en gevaarlijk was. Het 'geloof' in de wetenschap ging zelfs zo ver dat er rond 1910 een Darwinistisch getinte eugenetische beweging was, die ervoor ijverde de immigratie in te dammen van in hun ogen inferieure mensen. Zo werd het kamp van de evolutionisten geplaagd door manifest racisme!⁹

c. *Heiliging*

Zowel het calvinistische puritanisme als het methodisme legden een belangrijk accent op de heiliging van het leven. Daarbij ging het niet alleen om de heiliging van het individuele leven, maar ook om het kerstenen van de samenleving. De puritein R. Baxter wilde de hoop op het duizendjarig rijk omzetten in een dictatuur van heiligen en zag als ideaal een staat waarin alle burgers christenen zijn en waarin grondwet en regering de bijbelse wetten respecteren.¹⁰ In het methodisme en bij de evangelicals geloofde men ook in 'social holiness', en zo liepen de evangelicals voorop in de strijd tegen slavernij, kinderarbeid en misstanden in gevangenissen. Volgens de evangelicals in de 18e en 19e eeuw kon Gods Geest de samenleving hervormen en waren 'revivals' daarin een belangrijk instrument. De evangelist Charles Finney werd door deze overtuiging gedreven overal revivals te organiseren. Zelfs de evangelist Dwight L. Moody¹¹, die diepgaand beïnvloed was door de pessimistische geschiedenisvisie van Darby, sprak in 1899 nog de hoop uit dat Amerika door een revival gered zou kunnen worden. Vanaf de tweede helft van de 19e eeuw maakt het theocratisch ideaal plaats voor individualistische heiliging. Men trok niet langer ten strijde tegen racisme en militarisme, maar tegen roken, dansen en schouwburgbezoek. Dit proces vindt zijn voltooiing in wat wel de 'Great Reversal' wordt genoemd tussen 1900 en 1930. Het geloof in de bekering van de wereld verdwijnt en men zet zich af tegen het 'social gospel', waarin de geestelijke hoop werd gesecculariseerd en genationaliseerd. Bij de fundamentalisten komt alle nadruk te liggen op het 'persoonlijke overwinningleven'. Pessimistisch over de samenleving, blijft men optimistisch over wat God in de enkeling kan doen. De maatschappij blijft in zoverre in beeld, dat men meent dat sociale problemen alleen opgelost kunnen worden door de bekering van individuen. Evangelisatie blijft de grote prioriteit, maar heeft niet langer de kerstening als doel, maar 'verspreiding van informatie'. Ieder mens moet weten dat Jezus voor zijn/haar zonden gestorven is. De sociale dimensies van zonde en heiligheid raken uit het zicht. Dat wil niet zeggen dat er binnen deze stroming geen indrukwekkend sociaal werk is verzet, soms in vormen die we nu met de term 'liefdadigheid' zouden bestempelen.¹²

Protest tegen huwelijk met de tijdgeest

In het wetenschappelijke, post-modernistische klimaat staat men vlug klaar met de beschuldiging 'fundamentalisme', als medegelovigen al te 'orthodoxe' of behoudende opvattingen huldigen. In dit verband is het goed A.A. van Ruler te citeren, die eens schreef: 'Vergeleken met de algemene menselijkheid heeft en houdt de kerk iets sektarisch. Zij is een eigen, aparte gestalte in de geschiedenis van het mensdom.'¹³ Irritant voor moderne gelovigen is vaak ook de 'geloofszekerheid' en de missionaire agressie die men bij fundamentalisten bespeurt. Op een studiedag van de Vrije Universiteit merkte Van Harskamp daarover op dat we ook bij Paulus een ontwijfelbare zekerheid vinden en dat er in Oude en Nieuwe Testament

genoeg materiaal te vinden is waarop woedende christenen zich kunnen beroepen.¹⁴ Het 19e eeuwse fundamentalisme moet gezien worden als een verzelfstandiging van allerlei tendensen die in het calvinisme en het methodisme aanwezig waren, maar in de botsing met de moderniteit een onevenredig zwaar accent kregen. Het blijft echter belangrijk het waarheidselement in hun protest op te merken en te honoreren.

Het calvinisme, met het puritanisme als Engelse variant, gaat het om de 'eër van God' in het samenleven van de mensen en is daarom ten diepste theocratisch. Het is boeiend om te zien hoe de puriteinen, die naar Amerika uitweken, kans zagen deze theocratische ideeën te combineren met democratische tendensen. De Kruijff schrijft: 'Puriteinen zijn geen democraten! Indirect hebben zij wel degelijk een belangrijke bijdrage geleverd aan de democratische gedachte. Deze kwam voort uit hun geloof medewerkers van God te zijn ter bespoediging van de komst van Zijn rijk...'¹⁵ Bij de volgelingen van John Wesley ligt de nadruk op de heiligmaking, waarin ook de inzet tegen maatschappelijke misstanden is inbegrepen ('social holiness'). Jonathan Edwards bracht in 1734-1735 een revival in Northampton (USA) dat de inleiding was tot de 'Great Awakening'. Deze 'opwekking' beïnvloedde alle denominaties en legde een patroon dat tot het begin van de twintigste eeuw stand hield. Vooral iemand als Charles G. Finney, met een calvinistische achtergrond, zag de revivals als Gods werktuig om Zijn heerschappij te vestigen. Bij de Wesley's en bij Finney is het 'evangelische' christendom nog een 'wereldveranderende religie'. Smith schrijft in dat verband: 'Profetisch, pastoraal and praktisch zorgden sleutelfiguren voor het noodzakelijk correctief van de ergste intellectuele en sociale uitwassen van hun tijd en steeds opnieuw handelden zij als gangmakers van hervormingen.'¹⁶ Dit cultuuroptimisme, 'geloof in de maakbaarheid' zouden wij het tegenwoordig noemen, verdwijnt als de 'profetische' (millennianistische) onderstroom dominant wordt en de wereld nog slechts als een zinkend schip wordt beschouwd. Paradoxaal genoeg wordt het cultuur-optimisme van de vroege evangelicals in het 'Social Gospel' van de 20e eeuw voortgezet, met de droom van een christelijke sociale orde. Waar echter bij Finney de bekering van de massa's vooraf ging aan de komst van Christus en de vestiging van Zijn Rijk, was de komst van het Rijk in het Social Gospel grotendeels afhankelijk van menselijke inspanningen.¹⁷ Prof. Ellwood schreef: 'Zodra het christendom doordrongen is van de geest van de moderne wetenschap en getransformeerd door de methode ervan, zal zij het Millennium brengen.'¹⁸ Men ziet alles in een evolutionair proces en de eschatologie verdwijnt geheel uit het beeld. Daarmee werd het liberale christendom geheel Diesseitig¹⁹ en kreeg zelfs griezelige, nationalistische trekjes ('civil religion'). Het waren aan het begin van de eeuw juist de fundamentalisten die van een gebrek aan vaderlandsliefde beschuldigd werden omdat zij vraagtekens zetten achter Amerika's deelname aan de Eerste Wereldoorlog. De eenzijdige nadruk op het hart, door 'Verlichtingstheologen' als Schleiermacher en Ritschl, resulteerde in een sentimenteel en moralistisch christendom. Daarin was voor noties als (erf)zonde, verzoening en gericht niet echt ruimte meer. Temidden van ergerlijke flauwekul

hielden de fundamentalisten vast aan de notie dat een mens 'wederom geboren' moet worden wil hij het Koninkrijk Gods kunnen zien.

De opkomst van 'The New Religious Right'

Sinds de jaren zeventig van onze eeuw is er binnen de evangelische/fundamentalistische subcultuur een nieuwe bezinning op gang gekomen over de vanouds a-politieke opstelling. Ook in Nederland zien we in evangelische kring een debat over politieke verantwoordelijkheid ontstaan, dit alles uit verontrusting over de ethische verschuivingen in de jaren zestig. Er wordt gewrikt aan de traditionele seksuele moraal en ook abortus en euthanasie komen ter sprake. Uit verontrusting over deze ontwikkelingen verenigen fundamentalistische Amerikaanse christenen, orthodoxe katholieken en anderen zich in o.a. de 'Moral Majority'. Er wordt wel gesteld dat Ronald Reagan zijn verkiezing tot president te danken heeft aan het inspelen op de verontrusting die in deze groepen leefde. In ons land vindt binnen de Evangelische Omroep een bundeling van krachten plaats van orthodoxe protestanten en gelovigen van een fundamentalistisch/evangelisch type, die tegelijk een soort van emancipatiebeweging is.²⁰ Binnen de RPF, onder leiding van Meindert Leerling, geven zij politiek vorm aan hun denkbeelden. Clark H. Pinnock relateert de geluiden van zorg en verontrusting over de opkomst van 'the New Religious Right'. Hij onderscheidt tussen 'strikte' en 'open' fundamentalisten. Tot de 'strikte' rekent hij die protestanten in de USA die zo vasthouden aan het dispensationalisme, dat zij iedere poging om aan de verbetering van de samenleving te werken afwijzen. Daarnaast menen ze dat de kerken afvallig zijn en dat elke vorm van oecumene uit de duivel is.²¹ Tot de 'open' fundamentalisten rekent hij de baptist Jerry Falwell, één van de leiders van de Moral Majority. De 'open' fundamentalisten kennen zelfkritiek en geven toe dat ze zich te autoritair en te exclusief hebben opgesteld.²² Wel, zegt Pinnock, hebben liberale christenen de fundamentalisten tientallen jaren opgeroepen zich eindelijk eens met de politiek in te laten. Nu ze het doen, is het weer niet goed. Men had natuurlijk liever gehad dat ze Jesse Jackson steunden in plaats van Falwell. Maar ja, hun politieke agenda is nu eenmaal anders als het over abortus, pornografie of de staat Israël gaat. Toch hoeft men niet bang te zijn dat de Moral Majority een 'theocratie' nastreeft, zo zegt Pinnock. Het zijn geen calvinisten. Men wil geen Amerika zoals het Iran van de Ayatolla's. Men wil invloed op de regering, niet de greep erop!²³ Men realiseert zich dat baptisten als Falwell de scheiding van kerk en staat willen handhaven en dat ze ook geen christelijke partijen hebben opgericht om macht te verwerven. Het enige wat ze willen is de bekering en morele vernieuwing van Amerika.²⁴

Van letter naar Geest?

In de jaren vijftig was er een aantal fundamentalisten dat uit het culturele en theologische getto wilde breken, waarin de beweging terecht was gekomen. Men richt-

te in 1942 de National Association of Evangelicals (NAE) op en Billy Graham ging in zijn evangelisatiecampagnes van na de Tweede Wereldoorlog samenwerken met 'liberale' kerken. Een move die hem tot de huidige dag door de strikte fundamentalisten, o.a. verenigd in de ICCC (International Council of Christian Churches, in 1948 opgericht als tegenhanger van de Wereldraad), niet vergeven is.²⁵ 'Voor de New Evangelicals was het belangrijker het evangelie te verkondigen, dan het te verdedigen.'²⁶ Daar komt bij dat er in de 'mainline' kerken grote verlegenheid was over de communicatie van het evangelie aan de na-oorlogse generaties. Deze beweging van 'New Evangelicals' oriënteert zich ook weer op haar 'roots' (Wesley, Finney) en kent inmiddels ook een 'radicale' vleugel. Sinds de jaren zeventig mede dankzij de inbreng uit de Derde Wereld. We kunnen hier denken aan de 'Sojourners', bekend van hun verzet tegen de kernwapenen. De Nederlandse evangelische beweging heeft haar wortels in het piëtisme en de Maranathabeweging en had tot de jaren zeventig niet veel met de academische theologie op.²⁷ Mede door de kruisbestuiving binnen de Evangelische Alliantie en de Evangelische Omroep, is men zich theologisch steeds meer gaan oriënteren op de calvinistische orthodoxie. Het wantrouwen voor theologische doordenking begint te verdwijnen, maar Van Capelleveen merkte terecht op dat veel evangelischen het fundamentalisme met de moedermelk hebben ingedronken.²⁸ Toch doe je de evangelische beweging wereldwijd geen recht door haar als fundamentalistisch te blijven afficheren. Op veel plaatsen wordt creatief getheologiseerd en stelt men zich niet louter defensief op. Om mij tot de laatste decennia te beperken, denk ik aan mensen als Ronald Sider, wiens *Rich christians in an age of hunger* (1977) ook in 'oecumenische' kring spraakmakend was. Of aan J. Andrew Kirk die met zijn *Theology Encounters Revolution* (1980) de dialoog met de theologie van de revolutie aan ging. Donald Bloesch schreef zijn twee delen *Essentials of Evangelical Theology* (1982), die met hun hoge Barth-gehalte een doorbraak naar eigentijds theologiseren representeren. En dan heb ik nog niet eens de namen genoemd van de theologen uit de Derde Wereld die het evangelisch theologische denken in een stroomversnelling hebben gebracht, zoals Renée Padilla, Samuel Escobar, Vinay Samuel en vele anderen. Wat mij betreft aanleiding genoeg een volwassen gesprek met elkaar aan te gaan en dat niet bij voorbaat met scheldwoorden te frustreren. De fundamentalisten van 1925 riepen 'au' en 'ho' en dat klonk niet altijd welluidend. Maar persoonlijk prefereer ik altijd nog het gevecht om de waarheid boven een zoutloos pluralisme waaruit alle spanning is verdwenen.

1 Richard Quebedeaux, *The Young Evangelicals*, SCM Press, 1977, p. 2.

2 In orthodoxe kring in de USA zag men de Eerste Wereldoorlog als gevolg van 'survival of the fittest' mentaliteit die uit evolutionisme

voortvloeide. De Millennialist Arno Gaebelein: 'Nieuwe theologie heeft Duitsland tot barbarij geleid'. Daarom moest de strijd tegen evolutieleer aangeboden worden. In twintig staten probeerden fundamentalisten, onder leiding

van Bryan, het onderwijs in de evolutieleer te laten verbieden (niet alleen in het Zuiden!) en in enkele staten had men succes. In Tennessee werd daarna John Scopes aangeklaagd omdat hij evolutieleer onderwees en hij werd veroordeeld. Maar het proces en de publiciteit eromheen maakte dat de fundamentalisten voorgoed hun geloofwaardigheid verloren op het brede, culturele en theologische toneel. De tragedie is dat Bryan sinds het 'Apenproces' als een bigote anti-intellectueel wordt gezien, terwijl hij drie maal presidentskandidaat was geweest en in 1915 aftrad als Staatssecretaris van president Wilson, omdat hij het religieuze nationalisme afwees en geen stappen wilde zetten die tot een oorlog leidden. (Zie Nancy T. Ammerman in *Fundamentalisms Observed*, The University of Chicago Press, 1994, p. 26-27)

3 Zie Martin E. Marty in *Modern American Religion*, I, 1986, blz. 36. 'Most of their authors supported science, though their science was of a Baconian inductivist sort. With their consequent love of what they thought of as facts they did not see how evolution could ever complicate their faith, even if they could not refute the theory.'

4 *The Fundamentals*, II, 1917, blz. 285-286.

5 Erners R. Sandeen, *The Roots Of Fundamentalism*, 1970.

6 McLoughlin William G, *Modern Revivalism*, 1959, p. 105.

7 'Wat Satan werkelijk wil is niet een goddeloze politieke situatie, maar een religieuze situatie. Satan is dol op religie, dat is ook de reden waarom hij op zondag bepaalde kerken binnenkomt.' *De planeet die aarde heette....* Uitg. Luitingh, Laren 1972, p. 129.

8 Sandeen, p. 222.

9 Marty Martin E., *Modern American Religion*, Chicago 1986, p. 37.

10 Zie *Waakzaam en nuchter*, G.C. de Kruijf, Ten Have, 1994, p. 140 en 55.

11 Hij zag de wereld als een zinkend schip, waarbij het weinig nut heeft hier en daar nog een kwastje verf aan te brengen. 'God heeft mij een reddingsboot gegeven.' Zie ook Blackstone in het in 31 talen vertaalde *Jesus is coming!* (1886) - 'De wereld is een zinkend schip, we moeten met alle macht werken aan de redding van enkelingen.'

12 Marsden G.M., *Fundamentalism and American Culture*, Oxford 1980. Hij schrijft op p. 83 over 'indrukwekkend sociaal werk' op allerlei plaatsen waar pre-millennianisme en heiliging gepreikt werden.

13 Van Ruler, A.A., *Ik geloof*, Callenbach, 1969, p. 138.

14 Studiedag op 4 april 1998. Eigen aantekening.

15 *Waakzaam en nuchter*, p. 142.

16 David W. Smith, *Transforming the world*, Paternoster Press 1998, p. 2 'Prophetically, pastorally and practically key figures provided the necessary corrective to the worst intellectual and social excesses of the age, and again and again acted as the catalysts of reform.'

17 Visser 't Hooft, p. 4 en 143.

18 Visser 't Hooft, W.A., *The background of the social Gospel in America*, Haarlem 1928, p. 149. 'Christianity, as soon it has become transfused with the spirit and transformed by the method of modern science, will bring about the Millennium.'

19 Visser 't Hooft, W.A., p. 42.

20 Capelleveen Jan J. van in *Soteria*, september 1991, p. 36.

21 Pinnock, Clark H., in *The Fundamentalist Phenomenon*, Eerdmans, 1990, p. 43.

22 Pinnock, p. 45.

23 Pinnock, p. 50.

24 Pinnock, p. 51.

25 Zie: Billy Graham, *Performer, Politician, Preacher, Prophet?*, Church League of America, 1982. Zie ook: Nancy T. Ammerman in *Fundamentalisms Observed*, p. 37.

26 Martin, William, *With God on our side, the rise of the Religious Right in America*, 1996, p. 40. 'To the New Evangelicals, it was more important to proclaim the gospel than to defend it.'

27 Capelleveen Jan J. van, *Soteria*, sept. 1991, p. 34.

28 In *De stereotypering voorbij*, uitg. Boeken- centrum 1997, heb ik de geschiedenis van de evangelische beweging beschreven in het hoofdstuk 'Evangelischen en Oecumenischen', p. 22-33.

Drs. Rob van Essen is predikant in de SoW-gemeente Utrecht-West (Vredes- en Pniëlkerk) sinds 1992.

Van 1977 tot 1992 predikant in de N.H. Elthetokerk, Amsterdam.

Opleiding: Verpleegkundige B. Colloquium Hulpprediker 1976. Doctoraal Missiologie aan de Vrije Universiteit in 1996. Afgestudeerd op Urban Mission.

Van 1980 - 1987 lid van de Commission of Church Renewal van de World Evangelical Fellowship. Sinds 1983 redactielid van 'Soteria', kwartaalblad voor evangelische theologische bezinning. Lid van de Generale Raad voor Missionaire, Diaconale en Oecumenische contacten van de SoW-kerken in Nederland.

Fundamentalisme in de Russische orthodoxie

Wanneer wij fundamentalisme definiëren als 'een conservatieve beweging, voortgekomen uit opvattingen omtrent het 1000-jarig rijk in de negentiende eeuw, die onderstreept dat de letterlijke interpretatie en de absolute onfeilbaarheid van de Schriften fundamenteel is, en verder de spoedige fysieke wederkomst van Jezus Christus, de maagdelijke geboorte, de opstanding en de verzoening'¹, dan kunnen we stellen dat de orthodoxie fundamentalistisch is.

In onze dagen heeft het begrip fundamentalisme een extra en zelfs een andere betekenis gekregen, die wel relaties heeft met de oorspronkelijke, maar toch verschillend is. Fundamentalisme wordt namelijk nu ook gebruikt voor reactionaire trends in de islam en het judaïsme.

Fundamentalisme is daarmee een uitdaging voor alle religies geworden alsmede voor alle christelijke confessies. Fundamentalistische symptomen en ontwikkelingen in de lijn van dit, uit het protestantisme stammende, denken kan men nu ook ontmoeten in het katholicisme en bij de orthodoxie.

Aangezien de fundamentalistische positie gekarakteriseerd wordt door het besef bijzonder te zijn, met een soort sektarische psychologie of zelfs agressiviteit, is nader onderzoek van dit verschijnsel dringend nodig. Want de toekomst van het christendom zal goeddeels afhangen van het verlost worden van de ziekte van het fundamentalisme. Jürgen Moltmann en Hans Küng hebben gezegd: 'Individuele groepen en volken zullen niet in vrede kunnen leven, wanneer degenen die claimen te beschikken over de 'fundamentele waarheden' geloven dat zij anderen het recht tot bestaan kunnen ontzeggen, of wanneer niet-fundamentalisten alles doen om fundamentalisten uit te sluiten of zelfs arrogant aan hen voorbijgaan. Er kan geen vrede zijn zonder bereidheid tot begrip aan beide kanten.'²

Fundamentalisme impliceert in onze dagen: in oppositie zijn, verwerping van de

hermeneuse, verwerping van pluralisme en relativering, ontkenning van evolutie en ontwikkeling, neiging tot apocalyptische opvattingen over het 1000-jarig rijk, enz.

Orthodox fundamentalisme in Rusland

Ondanks alle schijnbaar fundamentalistische kenmerken – als we kijken naar de oorspronkelijke betekenis van het fundamentalisme – van de orthodoxie die de Heilige Schrift en de Heilige Traditie zorgvuldig en getrouw respecteert, houdt de orthodoxe benadering van de Schriften de lezer niet strikt aan de letter van de tekst, wat minder respect zou betekenen jegens exegese en hermeneuse; en heeft minder zorgen over de behoefte om de heilige teksten te vertalen in moderne taal vanuit de oude kerktaal, die als heilig wordt beschouwd. Echter deze theologische benadering gaat gewoonlijk gepaard met andere strikte voorschriften zoals de weigering tot compromis als het gaat om principes (in de Byzantijnse theologie heet dat 'akrivia' tegenover 'oikonomia'), absolute ascese, nationalistische inzet (gemengd met antisemitisme, maar dat laatste nooit openlijk), geslotenheid, anti-ecumenisme, triomfalisme (vreugde over de overwinning van de orthodoxie), afweer van de cultuur, afkeer van democratie en steun voor de monarchie en farizeïsme. Dit alles wordt vaak gecombineerd met sympathie voor de demagogie van de sovjets en het communisme.

Een typisch teken van het orthodoxe fundamentalisme in Rusland (met name in het tijdperk na de sovjets) is het zoeken naar een vijand-complex: 'ons ongeluk komt door onze vijanden. We moeten ze vinden, hen bekend maken en hen verslaan'. De belangrijkste vijanden voor de fundamentalisten zijn de 'vernieuwers', is 'de neo-vernieuwing'.³

Het fundamentalisme manifesteert zich ook vaak als de wens om weer staatskerk te worden (sommigen komen hier openlijk voor uit, anderen dromen er in het geheim van), als de wens om alle relaties met de rest van de wereld te verbreken, om de publicaties van de kerk te censureren. Hier komt achterlopen bij; het afwijzen van elke vorm van seculiere verlichting en cultuur. Sommigen uit deze groep kunnen wel pretenderen dat zij geen enkele sympathie hebben voor fundamentalisten, die anders denken dan zij, maar het gaat niet zozeer om individuele standpunten maar om de algemene trend en die is het sociale en psychologische fundamentalisme.

Het is al gezegd dat sektarische psychologie van confessionalisme een essentieel onderdeel is van fundamentalisme. Die brengt een strikt negatieve houding met zich mee ten opzichte van andere christelijke tradities en kerkgenootschappen en in het bijzonder een negatieve houding tegenover andere religies. Daarbij hoort het niet aanvaarden van enige goddelijke openbaring van Waarheid in enig andere religie, agressie jegens het judaïsme en bovenal antisemitisme.

Het fundamentalisme in de orthodoxie kan het beste overwonnen worden door

creativiteit. Het gaat hier om een belangrijke opdracht waarvoor ook samenwerking nodig is met allen die hiermee God willen dienen. Deze inzet is trouwens van belang voor de hele samenleving, omdat daardoor de sociale eenheid wordt versterkt, vrede wordt bevorderd, wantrouwen, animositeit, nationalisme, pseudo-patriottisme en obscurantisme worden overwonnen.

Vernieuwing en orthodoxe creativiteit

Aan het begin van deze eeuw werd het woord 'vernieuwing' in Rusland veel gehoord. Het waren de jaren van 'religieuze opleving', het begin van het proces waarbij 'intellectuelen weer naar de kerk kwamen' toen de religieuze filosofie in Rusland bloeide. Het woord is sindsdien in diskrediet geraakt, maar het Russisch beschikt nauwelijks over een vervangende term. Het woord 'vernieuwing' (renovationisme, neo-renovationisme) heeft nu in het taalgebruik van de kerk een negatieve klank (tenminste in de Russisch Orthodoxe Kerk). Het is in diskrediet geraakt door de vernieuwingsbeweging van 1920 (obnovlenchestvo) en iedere poging om de vernieuwing van het kerkelijke leven aan de orde te stellen wordt in onze dagen automatisch niet alleen gekoppeld aan deze hervormingsbeweging, maar ook aan de kwalijke politiek van de leiders van deze beweging, die eropuit waren om macht in de kerk te misbruiken met hulp van krachten van buitenaf (te weten machtige staatsstructuren). Het is ongetwijfeld waar dat het verschijnsel 'vernieuwing' en de 'levende kerk' een droevig hoofdstuk zijn geweest in onze kerkgeschiedenis, maar we kunnen ervan leren. Het feit dat de aanhangers van de vernieuwing er niet in geslaagd zijn nieuwe leiders aan de kerk te leveren, kan op verschillende manieren worden verklaard, maar een hard feit is dat de gelovigen de vernieuwingen niet accepteerden, waar de vernieuwingspriesters mee aankwamen. De gelovigen zagen in hun hervormingen het bewijs van hun meningsverschillen met de Orthodoxe Kerk en hun afstand nemen van de orthodoxie.

Hoewel de hervormingen van de jaren 1920 een negatieve herinnering oproepen, moet men wel oog hebben voor de problemen, waar de kerk destijds mee worstelde en daarmee voor de redenen waarom een deel van de orthodoxe gelovigen in Rusland de religieuze vernieuwers had gesteund. Met alle respect voor de canon en de discipline van de kerk hebben de mensen het recht om problemen en veranderingen met elkaar te bespreken, die een vernieuwing in het leven van de kerk veroorzaken. Het is essentieel dat deze negatief ervaren term wordt opgewaardeerd en dat de volledige betekenis van vernieuwing duidelijk gemaakt wordt.

Zo is het in onze dagen zeer belangrijk om als Russische orthodoxen de resultaten en de consequenties van het Tweede Vaticaanse Concilie⁴ te analyseren en om een nieuwe studie te maken van de voorgeschiedenis van de Reformatie om de rol van de humanisten en het humanisme te evalueren. Vernieuwing heeft niet alleen te maken met hervormingen als uiterlijke veranderingen in de kerk (zoals in taal en liturgie), hoewel sommige veranderingen in het canoniek recht en de liturgie best

wel aanvaardbaar zijn en inderdaad ook meer dan eens doorgevoerd zijn in de geschiedenis van de kerk. Vernieuwing dient verstaan te worden als teruggrijpen op het fundament van het evangelie zelf en van de tradities van de kerkvaders op de wijze, die door de aartspriester en professor Georgii Florovski is gedefinieerd als: 'Herontdekking van de stijl van de kerkvaders is de allereerste en fundamentele voorwaarde voor de theologische renaissance van Rusland. Deze renaissance is wat anders dan restauratie of herhaling van, of terugkeer naar het verleden. "De vaderen navolgen" impliceert altijd verder gaan en niet achteruit lopen. Het betekent trouw aan de geest van de kerkvaders en aan hun geschriften. Men moet doortrokken worden door de inspiratie van het vuur van de kerkvaders en niet alleen maar als een tuinman de oude teksten opnieuw in een pot stoppen. Unde ardet, inde lucet. Men kan alleen de vaderen volgen door creatief te zijn, niet door hen te imiteren.'⁵ De kerkvaders spreken vanuit de diepte en de volheid van de katholiciteit: zij theologiseren in het kader van de sobornost... De theoloog moet zichzelf telkens weer ontdekken binnen de kerk door ascetische beproeving en zelf-discipline. Cor nostrum sit semper in ecclesia – ons hart is altijd in de kerk.⁶ In de kerk is alles dynamisch; alles van de pinksterdag tot de wederkomst is actie en beweging. Bij dit in beweging zijn gaat het er niet om het verleden te ontvluchten, maar om een doorgaande vervulling van het verleden. De traditie leeft en geeft op een creatieve manier leven.⁷ De toekomst wordt echter en diepgaander geopenbaard wanneer die gezien wordt als een uitdaging in plaats van verwachting en waarschuwing. De christelijke roeping inspireert ons tot de verantwoordelijkheid van de plicht.... ons is opgedragen om te getuigen, om scheppend bezig te zijn en om te bouwen. Alleen bij een dergelijke geestelijke inzet zal het verleden, met haar waarschuwingen en voorspellingen en ook met alle mogelijke onvolmaaktheden en vergissingen, de moeite waard worden. En echte historische synthese bestaat niet uit het interpreteren van het verleden, maar in creatief de toekomst inhoud geven.⁸

De orthodoxe opvatting over 'creatieve macht' komt uit de werken van de Kerkvaders. Ten aanzien van deze 'creatieve macht' kunnen de orthodoxe gelovigen zich laten leiden door de woorden van St. Ignatius (Theophorus) uit een van zijn brieven: 'Let op de tekenen der tijden.'⁹ Men vindt in de geschiedenis van de orthodoxie veel creatieve persoonlijkheden van wie het antwoord op de wereld om hen heen en op de omstandigheden van hun dagen altijd persoonlijk was, gebaseerd op de leer van de Kerk en geworteld in de traditie van de Kerk.

De orthodoxe 'creatieve macht' brengt een zorgvuldige bestudering van de seculiere cultuur met zich mee, die religieus gesproken de orthodoxe gelovige nooit onverschillig laat of zijn vijandschap oproept. Dit is in overeenstemming met de orthodoxe religieuze filosofie van de christelijke opleving van de 20e eeuw: 'Hoewel het nodig en mogelijk is voor een ieder om creatief erop gericht te zijn de Geest van God te bereiken, is het niet voor iedereen mogelijk om daarbij in zichzelf de directe weg te gaan van die creativiteit met hulp van constant gebed en voortdurend ascetisch leven. Voor de meeste mensen zal de hoogste vorm van cre-

ativiteit het realiseren van praktische waarden moeten zijn in de cultuur, wat een toegepaste vorm van creativiteit is, waarin alleen nieuwe wegen opengaan door gebed en een zeker mate van ascetisch leven.¹⁰

Ten aanzien van het punt van creatieve macht zijn fundamentalisten ervan overtuigd dat er niets verandert in de orthodoxie. Ze zouden zich in de geschiedenis moeten verdiepen, want het bestuderen van de orthodoxe traditie zal hen leren dat creativiteit een doorgaand proces is in de Kerk, als het organisme van God en de mens.

De noodzaak van hervormingen in de Russisch Orthodoxe Kerk werd duidelijk aan het begin van deze eeuw en werd besproken in de Plaatselijke Raad van 1917-1918. Omdat de politieke situatie toen ongunstig was, werden er geen oplossingen gevonden voor de problemen waar de kerk voor stond. Het was zelfs zo dat kort daarna de Raad van de Kerk te maken kreeg met nieuwe onvoorziene ontwikkelingen.

Ideologisering en oecumene

Ideologisering is een van de meest kritieke problemen in het moderne Rusland. Mensen die een leven lang onder een totalitaire ideologie geleefd hebben en die opgevoed zijn in de overtuiging omringd te zijn door vijanden van wie het van levensbelang was ze te herkennen, zijn in nieuwe omstandigheden verloren zonder ideologische steun. Velen hebben de orthodoxie gekozen als het alternatief voor de marxistische ideologie, niet uit persoonlijke overtuiging, maar als een nieuw ideologisch systeem. De verleiding is begrijpelijk omdat van buitenaf gezien men de orthodoxie best kan beschouwen als een streng systeem van wetten en regelingen, dat dogmatisch zichzelf als het enig ware ziet, een systeem dat mensen samenbindt, ondanks het feit dat ze met elkaar geen compleet waardensysteem hebben. Deze wijze van verstaan van de orthodoxie heeft tot gevolg gehad dat degenen die de geest van het bolsjewisme willen handhaven gemakkelijk bijval hebben gevonden in orthodoxe kringen.

In een dergelijk microklimaat van 'controle door de partij' is het onmogelijk zich openheid voor te stellen ten aanzien van niet-orthodoxen of oecumene, aangezien dat meteen uitgelegd wordt als verbindingen aangaan met de CIA, zionisme, vrijmetselarij en andere vijanden. Het is geen toeval dat een paar jaar geleden het sterkste anti-oecumenische bolwerk in de Russische pers 'Sovetskaya Rossiya' (Sovjet Rusland) was, de belangrijke communistisch georiënteerde massakrant. In een supplement van dit blad 'Rus' Pravoslavnaya' werden voorstanders van de oecumene, van de nieuwe kalender en anderen telkens veroordeeld. Daar werd ook voor het eerst het woord: 'nikodimovshchina'¹¹ gebruikt.

Voor vele gelovigen in Rusland is 'oecumene' iets verkeerd, het woord is een symbool van de afbraak van de kerk. Deze houding is echter van recente datum. Uit

een overzicht van de orthodoxe oecumene in de 19e en 20e eeuw, samengesteld door Georgii Florivskii, blijkt dat het verleden anders is geweest.¹² Jammer genoeg vragen nu in de Russisch Orthodoxe Kerk de meeste monniken en nonnen, een behoorlijk deel van de geestelijkheid (in diocesen zijn daar moties over aangenomen) en ook verschillende broederschappen en bewegingen (bijv. de Unie van Orthodoxe Burgers) dat de Russisch Orthodoxe Kerk zich terugtrekt uit de oecumenische beweging. Zij eisen zelfs dat er straffen opgelegd zullen worden aan die orthodoxe gelovigen die contacten onderhouden met ander christenen. Zij vragen zelfs om niet-orthodoxe christenen de toegang te ontzeggen tot een orthodoxe kerk tijdens de viering van de eucharistie.¹³ Het ergste is dat deze campagne van de Russisch Orthodoxe Kerk gemotiveerd wordt met de stelling dat alle niet-orthodoxe christenen ketters zijn. Daarnaast worden de oecumenische organen ervan beschuldigd verbonden te zijn met de vrijmetselarij en worden orthodoxe kerkleiders die voorstander zijn van samenwerking met internationale organisaties ook vrijmetselaars genoemd. Een andere beschuldiging die openlijk of impliciet naar voren komt ten aanzien van al diegenen die pro oecumene zijn, is hun steun aan joden en jodisme. Ook hier speelt antisemitisme.

Valse orthodoxe stereotyperingen

De huidige spanningen tussen de orthodoxie en de niet-orthodoxe confessies worden niet alleen verbonden met de Reformatie of het thema van Uniatische, dus van de met Rome verbonden orthodoxe kerken, maar ook met nog oudere gebeurtenissen die te maken hebben met de komst van het christendom naar Rusland. Maar wij christenen hebben niet het recht om ons beleid en onze ideologie te funderen op beelden van een politieke natie of denominationele vijand. Er kan geen theologische dialoog meer plaatsvinden op basis van stellingen als: ze eten met de honden uit dezelfde bak.¹⁵ Helaas is dit wel het niveau van polemiek in veel van onze populaire geschriften, die men in verschillende parochies kan vinden. Onjuiste ideeën hebben aan beide kanten een lange geschiedenis. Verdeeldheid was het gevolg van vijandschap en achterdocht, die gevoed werden door valse stereotyperingen.

Het idee van het decadente Westen

In Rusland is het gewoon geworden om neer te zien op het Westen. Terwijl het Westen sociaal en economisch superieur is in vergelijking met de ontwikkeling in het Oosten wordt het Westen gekleineerd en wordt de superioriteit van de oosterse spiritualiteit onderstreept als compensatie. Dat gebeurt op alle niveaus in de samenleving. De 'Slavofielen', die een Europese opleiding hebben gehad, waren zich bewust van het belang van West-Europa en haar plaats in de geschiedenis van de cultuur en de spiritualiteit. Zij spraken van 'het land van de heilige wonderen' (Khomyakov), maar in onze dagen kan men zelfs dissidenten, die in de destijds totalitaire USSR het recht veroverd hebben om tot de wereldcultuur te behoren

samen met het Westen en die jarenlang veel aandacht kregen en zorg en bescherming genoten van westerse christenen, minachtend horen spreken over het Westen. 'Wij zijn mensen; zij gaan alleen maar naar restaurants en zitten voor de televisie', aldus Tatyana Goricheva, die een dozijn boeken over de orthodoxie heeft geschreven, die verschenen zijn in het Westen. Het heeft weinig zin om over de standpunten van pseudo-patriotten en nationalisten te praten als zelfs de eens als democratisch beschouwde intelligentsia zich overgeeft aan dit soort on-orthodoxe standpunten.

Orthodoxie en Russische cultuur

Een verkeerde stereotypering, die op het eerste gezicht niet onjuist lijkt, is dat de orthodoxie de basis zou zijn van de Russische cultuur, de Russische beschaving en de Russische mentaliteit.¹⁶ Deze stelling, die men nu vaak kan horen, is gevaarlijk. Men kan volledig instemmen met de bewering dat christendom de basis is van de Russische cultuur en beschaving maar er mag geen tegenstelling gecreëerd worden tussen orthodoxie en christendom. Orthodoxie is geen religie. De Russen zijn gedoopt in een onverdeelde kerk. De oosterse traditie heeft een eigen karakter in de erfenis van de Heilige Vaders van de oosterse kerk, maar dat gegeven is niet in tegenspraak met het christendom en zelfs niet met de erfenis van de Heilige Vaders van het Westen uit dezelfde periode. De waarden, die het hart zijn van het christendom en van de gedoopte Russen zijn ontleend aan het evangelie en zijn daarom orthodox. Natuurlijk is het van centrale betekenis voor de Russische cultuur dat het christendom van Byzantium een eigen karakter en traditie had. Het Russische orthodoxe geloof – dat wil zeggen het christendom in Rusland – heeft ook een eigen karakter ontwikkeld, dat de hele cultuur gestempeld heeft. Maar dit alles moet zorgvuldig onderscheiden worden.

Is de orthodoxie onveranderd en onveranderbaar?

Het idee dat de orthodoxie een strak geformaliseerde religie is met een hiërarchisch gestructureerde bureaucratie en de plicht om bovenmenselijke ascetische daden te stellen, is een veel voorkomende verkeerde typering. En we moeten ons ervan bewust zijn dat men dit soort ideeën niet alleen tegenkomt bij niet-orthodoxen maar ook bij vele orthodoxen. Een wijd verbreide en diep gewortelde opvatting is dat de orthodoxie de kerk is waarin alles sinds de apostolische tijd bewaard gebleven is en niets mag veranderen. Die benadering is onhistorisch. De orthodoxie heeft er geen moeite mee om als conservatief te worden beschouwd. 'De orthodoxie bewaren' is een heilige taak. Maar het is iets anders om de waker over de orthodoxie te zijn, als een soort theologische politeman.

Wanneer het om de oecumene gaat dient bedacht dat 'defensieve' theologie niets nieuws is. In 1860 werd een poging om tot een discussie te komen over het thema 'orthodoxie in de moderne wereld' in de kerkelijke pers bestreden door een vrijwillige 'geestelijke politie'.¹⁷

De doorwerking van het Karlovtsy schisma

In de positie van de Oude Gelovigen en die van de Russisch Orthodoxe Kerk overzee zit in de orthodoxie geen beweging: dat wordt bewezen door het feit dat net als de protestanten, ook de Oude Gelovigen in verschillende groepen uiteengeval- len zijn, dat de opvolgers van de Karlovtsy Synode in Rusland nu ook splittingsen kennen en geen enkele behoefte tonen om zich weer te verenigen. Hun grootste bedreiging ligt echter in hun obscurantisme, dat gekoppeld is aan een volledig anti-oecumenisme. De arrogantie van hun sektarische psychologie hebben ze helaas nog niet overwonnen. De invloed van de Russisch Orthodoxe Kerk overzee is in Rusland vaak groot. Bijvoorbeeld het dagblad *Pravoslavny Sankt-Peterburg*, dat een belangrijke rol speelt bij de meningsvorming van de orthodoxe gelovigen in St. Petersburg, citeert *Lumen gentium* op een ironische toon en geeft er commentaar op: 'De katholieke kerk spant zich actief en voortdurend in voor de eenheid van de mensheid en van de menselijke waarden in alle verscheidenheid met Christus als hoofd in verbondenheid met Zijn geest.'¹⁸ De redactie accepteert geen onderstrepen van gemeenschappelijke menselijke waarden. Deze verwerping van een heel aantal humanistische concepten is een ander typisch kenmerk van fundamentalisme. Maar de meeste kritiek wordt gegeven op het geloof en de hoop op redding van degenen, die anders denken dan de fundamentalisten. De volgende woorden uit *Lumen gentium* roepen met name irritatie op: 'Alle mensen zijn geroepen tot de katholieke eenheid van het volk Gods, die vooruitwijst naar en versterking biedt aan de universele vrede. Gelovige katholieken, andere Christus gelovenden en tenslotte alle mensen zonder onderscheid, die door de genade van God opgeroepen worden tot heil, nemen allemaal op verschillende manieren deel aan deze eenheid of zijn ervoor bestemd.' Een dergelijk standpunt wordt gekwalificeerd als: 'een nieuw katholiek dogma dat het christendom moderniseert'. Het is interessant – als voorbeeld van orthodoxe aanpak van de oproep tot eenheid – om te zien hoe de krant de woorden van A.S. Khomyakov, de beroemdste Russische leken religieuze denker, citeert als antwoord op het plan tot eenheid met Rome voorgesteld door de Russische jezuïet prins I.S. Gagarin: 'Zelfs wanneer de hiërarchische leiders in de verleiding komen, zullen miljoenen zielen vastbesloten blijven in de waarheid, en zullen miljoenen handen de vaandels van de kerk hoog houden en als rijen leken in het gelid staan. In de hele immense oostelijke wereld zullen tenminste twee bisschoppen trouw blijven aan God; zij zullen de lagere geestelijken zegenen en met hen het hele episcopaat vormen, en de kerk zal niets van haar kracht of eenheid verspelen maar de katholieke kerk blijven als weleer in de apostolische tijden van de apostelen.'¹⁹

Dit is een gevaarlijke benadering. De waarheid van een standpunt kan nooit bepaald worden door het aantal stemmen dat ervoor is. Wij weten uit de geschiedenis van de kerk dat de orthodoxen vaak een minderheid zijn geweest temidden van een meerderheid van kettters. Aan de andere kant is geen acht slaan op de meerderheid ook gevaarlijk. Als een kleine fanatieke groep gelovigen pretendeert dat de waarheid alleen maar aan hen geopenbaard is en dat alle anderen fout zit-

ten, wordt dat een sekte genoemd.

Sektarische psychologie speelt een beslissende rol in het anti-oecumenisme en heeft ook het schisma veroorzaakt van de Oude Gelovigen en dat met de Russisch Orthodoxe Kerk overzee.

Christelijk humanisme en fundamentalisme

Het is tegenwoordig niet vanzelfsprekend dat de woorden orthodoxie en humanisme naast elkaar gezet worden. Dat heeft te maken met de visie op het begrip humanisme. Zo impliceert fundamentalisme in de orthodoxie antihumanisme. Lange tijd is humanisme beschouwd als een beweging die het geestelijk leven wilde bevrijden van de zorg van de kerk, die alle beperkingen wilde afschaffen, opgelegd door de autoriteit van de kerk op een onbegrensde inzet van mensen om de wetten en waarden van een open seculier leven in de staat te versterken in de economie, de wetenschap en de kunst, en die te beschermen tegen de negatieve ascetische houding van de kerk. Maar in het algemeen geloven mensen dat humanisme als speciale kwaliteit te allen tijde – verleden, heden en toekomst – de interesse in de mens in het algemeen heeft, in zijn of haar lot en welzijn en mogelijkheden. Dit noemt de filosofie humanisme.

Of, zoals de orthodoxe denker S.L. Frank heeft gezegd: 'Elke religieuze neiging om onvoorwaardelijke toewijding aan God te onderstrepen, die absoluut anders is dan jegens mensen, loopt het risico van onverschilligheid tegenover de menselijke persoon.'²⁰

Definiëring van God tegenover mens hoort bij het christendom. De Russische kerkvaders hebben dat onderstreept, alleen tot het einde van de Middeleeuwen was het niet belangrijk in de theologie. In zijn gerichtheid op de studie en het welzijn van mensen heeft de humanist een concept ontwikkeld dat 'de menselijke geest doet ontkiemen zoals gist een brood doet rijzen'. Voor de eerste keer in vijftien eeuwen christendom, werd het menselijke geweten naar voren gehaald om de mens tot een persoonlijkheid te maken. Het hielp mensen om in zichzelf de hoge oorsprong te ontdekken van absolute waarden. De mens kwam daarmee tegenover de wereld te staan en wist zich geroepen tot een creatieve zelfbepaling en inzet voor de vervolmaking van het leven. Daarmee kwam bij mensen een kwaliteit te voorschijn, die in brede zin menselijk geweten genoemd kan worden.²¹

In vele Europese talen heeft het woord 'humanist' verschillende betekenissen. Het is de naam voor de religieuze filosoof, die zonder God alles zelf probeert uit te maken; of van de leraar die denkt dat kunst belangrijker is dan wetenschappelijke kennis in schoolprogramma's en zelfs van de filosoof die vindt dat de plaats van de mens is tussen het rijk van de dieren en het rijk van de goden. Humanisme buiten het christendom wordt net als antihumanisme binnen de orthodoxie beschouwd zonder kennis van christelijke antropologie of christelijke leer over de bestemming van de mens, die te maken heeft met het feit dat de mens naar Gods beeld gescha-

pen is. Bisschop Anthony van Surozh heeft gezegd: 'Wij moeten leren net zo goed in de mens te geloven als we in God geloven. Ons geloof moet absoluut, beslissend en gepassioneerd zijn. Wij moeten leren de mens te zien als beeld van God – een geheiligd beeld, dat we terug moeten brengen tot leven en glorie, zoals de kunstenaar een icoon herstelt dat beschadigd is. Dat proces begint bij onszelf, maar hoort ook betrekking te hebben op anderen, op andere christenen, die wij zo gemakkelijk geneigd zijn te veroordelen, en op onze dierbaarste naasten, maar ook de niet-orthodoxen.'²²

In onze dagen is het gebruikelijk om bij de term 'humanisme' het adjectief 'christelijk' te voegen om een houding aan te duiden, die gekarakteriseerd wordt door de wens om een overeenstemming tot stand te brengen tussen werkelijkheid en ideaal, om klerikalisme te vermijden in het sociale leven en in de cultuur, om autoritair gedrag op alle niveaus te overwinnen, om democratische processen te bevorderen (dat laatste betekent in de kerk een verkozen hiërarchie), om obscurantisme te weerstaan en om verlichting en studie te bevorderen. Zoals de gezegende Edith Stein gezegd heeft: 'Wie de waarheid zoekt, is op zoek naar God of hij dat nu begrijpt of niet.'

Een belangrijke Russische orthodoxe filosoof, G.P. Fedotov, heeft van 'klassiek humanisme' gezegd: 'Humanisme mag niet alleen veroordeeld worden want het heeft vele eeuwen lang kleur gegeven aan christelijk denken en christelijk leven. De kerk is als een groot schip en kan best nog eens bij een grote overstroming meer dan zeven paren van elke cultuur redden, die in de eeuwigheid dreigen onder te gaan – net als gebeurde aan het einde van de Middeleeuwen.'²³

Humanisme mag ook gezien worden als een cultuuruiting waarin creativiteit belangrijk en essentieel is. De werken van N.A. Berdyayev zij op dit punt van groot belang. Hij heeft gezegd dat humanisme heeft geholpen om de innerlijke bronnen bloot te leggen die in de tijd daarvoor 'opgesloten' zaten.

Een orthodoxe visie op christelijk humanisme is ook goed tot uitdrukking gebracht door de katholieke denker Jacques Mauritian: 'De mens dient als schepsel gerespecteerd te worden omdat hij verbonden is met God en alles aan God ontleent. Dat is theocentrisch humanisme, dat dezelfde wortel heeft als het schepsel mens; het is integraal humanisme, dat van de incarnatie.'²⁴

Volgens N.A. Berdyayev mogen zowel Khomyakov als V.I. Solovyev christen-humanisten genoemd worden.²⁵

Het acute proces van ontmenselijking, dat velen in de 20e eeuw ervaren hebben, wordt in het huidige Rusland anders gezien, hoewel de Sovjet Unie nooit een land geweest is van triomferend humanisme. Verzet tegen de ontmenselijking van de samenleving is een belangrijke zaak voor de Russisch orthodoxe gelovigen, waar- onder zelfs fundamentalisten.

De veranderde politieke situatie als belemmering

De leiders van de Russisch Orthodoxe Kerk onderstrepen dat ze zich niet identificeren met enige politieke partij. Het is daarom te hopen dat de hiërarchie ook geen aansluiting zoekt bij politieke bewegingen die de tsaar willen vereren als politieke martelaar, of met degenen die het koningschap willen herstellen en de orthodoxe kerk weer tot staatskerk willen maken. Dat zou het inslaan van een zeer anti-oecumenische weg betekenen. In de 20e eeuw heeft de orthodoxie uit ervaring geleerd hoe elk regime te overleven, inclusief de democratisch bloeiende samenleving van de VS. In het moderne Rusland heeft echter de monarchistische beweging veel aanhang onder orthodoxe gelovigen, die daarbij steun krijgen van een deel van de geestelijkheid. De huidige actie voor de canonisatie van Tsaar Nicolaas II bevordert sterk de monarchistische bewegingen in de Russische samenleving.

Er bestaat het gevaar dat het Russische monarchisme de Russische Orthodoxe Kerk weer wil herstellen in de officiële positie van staatskerk. De hiërarchie en ook de patriarch verklaren dat de kerk daar tegen is. Echter de verklaringen en ook de activiteiten, met name van de fundamentalisten, lijken daarmee in strijd te zijn.

De monarchie staat tegenover democratie. Rusland is gewend aan totalitaire regimes en ongelukkigerwijs hebben de tegenslagen bij de introductie van democratie in het nieuwe Rusland ervoor gezorgd dat er geen oecumenisch georiënteerde opleving van het kerkelijk leven heeft plaatsgevonden. De toekomst ligt nog steeds in een actieve participatie van de kerk in het politieke leven, nooit als een spreekbuis voor autoriteit of een bron van morele uitspraken, maar als een mogelijkheid om verantwoordelijkheid te bevorderen en openheid voor wereldproblemen, alsmede een actieve participatie van gelovigen.

In de kerk is nu een open discussie nodig, niet in theologische commissies maar op het niveau van de parochie. Een dergelijk gesprek zal alleen mogelijk zijn wanneer we erin slagen onze seminaria open te houden voor interdisciplinaire en interkerkelijke verbindingen, initiatieven en dialoog, maar ook open voor de wereld, voor missionaire interactie en voor oecumenisch denken.

Fundamentalisme is het grootste gevaar voor de christelijke kerk en vooral voor de orthodoxie in Rusland. Dat gevaar van fundamentalisme is in het post-communistische Rusland des te groter, omdat het herstel van het geloof daar diepgang mist, omdat het vaak beperkt blijft tot een andere ideologische keuze. Daarbij wordt dan farizeïsme, dat gepaard gaat met hypocrisie en oneerlijkheid, de belangrijkste belemmering voor niet-gelovigen om naar de kerk te komen. Geen enkel missionair succes van het christendom is mogelijk zonder oecumenisch denken. En in Rusland is het probleem van het anti-oecumenisme in onze dagen het vraagstuk van het fundamentalisme.

1 *Encyclopaedia Britannica* 1994-1999: Fundamentalism.

2 Jurgen Moltmann en Hans Küng, *Fundamentalism as an ecumenical challenge*, SCM Londen 1996, blz. VII.

3 Zie een verzameling artikelen: 'Een val gezet door de "vernieuwde" orthodoxie', (V set-jach obnovenchestva) Moskou, Russki Vestnik 1995.

4 Een typerende ontwikkeling van de laatste jaren is de groeiende negatieve beoordeling van het Tweede Vaticaans Concilie in orthodoxe kringen. In de jaren zeventig werden in de seminaria de gegevens van Vaticaans II zorgvuldig bestudeerd, maar nu kan men horen dat de hervormingen van Vaticaans II te ver gingen en een crisis in het leven van de kerk hebben veroorzaakt. Rome is een doodlopende weg ingeslagen. Dit standpunt lijkt twee fundamentalistische groepen te verenigen, namelijk die van de orthodoxen en die van de katholieken zelf (Lefebvre). Het gaat om dezelfde kwaal van mensen die geen veranderingen willen en die niet openstaan voor de oecumene en die dus de documenten 'Lumen gentium' en 'Nostra aetate' van Vaticaans II niet kunnen waarderen.

5 Georges Florovsky, *Ways of the Russian Theology Part II tot VI*, Buchvertriebsanstalt Postfach 461 FL 9490 Vaduz 1987, blz. 294.

6 zie noot 5, blz. 295.

7 zie noot 5, blz. 296.

8 zie noot 5, blz. 308.

9 'Epistle to Polycarp' Hst. 3 in *The early Fathers of the Church*, Brussel 1988, blz. 141.

10 D. Semenov -Iyan'- Shanskii, 'Werk, creativiteit en vrijheid' in het tijdschrift *PUT* no 52, 1937, blz. 28.

11 Dit woord is verbonden aan de naam van Nikodim, metropoliet van Leningrad van 1963-68, een van de grootste Russische kerkleiders uit die dagen, die zeer oecumenisch was en een van de presidenten van de Wereldraad. Het toevoegsel 'shchina' betekent 'zaak' met een problematische ondertoon. Zie het artikel van K. Dushenov in *Sovetskaya Rossiya*, april en mei 1977.

12 Zie het hoofdstuk 'Russian orthodoxy and the ecumenical movement' in het boek *Orthodoxy and Ecumenism* (in het Russisch)

Moskou 1998.

13 Lees de kritiek van studenten van het katholiek seminarium die een orthodoxe paasdienst bijwonen. K. Dushenov 'Op een kruispunt' in de krant *Rus Pravoslavnaya* no 6 (12) 1998, blz. 2.

14 Bijvoorbeeld de Patriarch van Constantinopel.

15 Metropoliet Georgi van Kiev, 'Styazaniye s latinoi' in *Zlatoslruï (Drevnyaya Rus X-XIII vekov)* Moskou 1990, blz. 140-145. Het was een vertaling in het slavisch van de Griekse polemiek met de Latijnse gelovigen in de elfde eeuw.

16 Dit was de titel van een interview met Goricheva in de krant *Pul's Goroda van 16 mei 1997*, blz. 14.

17 Ik refereer hier aan de harde polemiek tussen Aschkochensky en archimandriet Feodor Bukharev.

18 *Pravoslavny-Sankt Petersburg 1997 no 5*, blz. 6.

19 Hegumen Alexi (Prosvirin) had een merkwaardige visie: Christelijk gesproken is humanisme het geloof in de goedheid en de grote mogelijkheden van de menselijke natuur, zoals die nu is verpest door de zonde en dat is 'theomachisme'. 'The visible demons' in *Rus Pravoslavnyaya no 12 1998*, blz. 2.

20 S. Frank, *Reality and Human* RChI Press 1997, blz. 225.

21 Zie noot 20, blz. 227.

22 Metropoliet Anthonie van Surozh: *O Vstreche* (De ontmoeting) Satis St.Petersburg 1994, blz. 103-104.

23 Carmen Saeculare / G.Fedotov, *Het gezicht van Rusland* (in het Russisch) YMCA Press Parijs 1988, blz. 216.

24 *Integraal Humanisme. Filosoof in de wereld*, (in het Russisch) Vysshaya Shkola Moskou 1994, blz. 99.

25 N. Berdyayev, *Over humanisme, waarheid en openbaring* (in het Russisch) RChI Press 1996, blz. 185.

Dr. Fedorov is archimandriet in de Russisch orthodoxe kerk. Hij is hoogleraar-directeur van het PIMEN: St. Petersburgs Instituut voor Missiologie, Oecumene en Nieuwe Religieuze Bewegingen.

Katholieke fundamentalisten vandaag

Aanvankelijk stond er als titel: het katholieke fundamentalisme vandaag. Dit zou evenwel de indruk geven dat er in de catholica een eenzinnig fundamentalisme zou bestaan. Alle tendensen in de kerk zijn echter gefragmenteerd, ook het fundamentalisme. Met zeer uiteenlopende nuances is het overal aanwezig, in Europa, in de USA, in India, in Latijns-Amerika, in Afrika. Deze bijdrage zal vooral, zoal niet uitsluitend, over Europa handelen.

Vaticanum II geen startpunt

Op de vooravond van het tweede Vaticaanse concilie was de R.-K. Kerk, zeker aan de top, nog zwaar gehypothekeerd door de zeer behoudende mentaliteit die de 19de eeuw had gekenmerkt. Na de conservatieve paus Gregorius XVI (1831-46) culmineerde deze mentaliteit tijdens het lange pontificaat van Pius IX (1846-78) en bleef nadien voortduren tot aan het concilie. Vooral de heilige Pius X (1903-14) zag overal het gevaar van het 'modernisme'. Hij had zelfs bedreigd de kerkhistoricus Roncalli, de latere Johannes XXIII, zijn leerstoel te ontnemen. Nog in 1943 verbood Pius XII (1939-58) elke deelname aan oecumenische gesprekken, tenzij met een bijzondere vergunning van de H. Stoel. Tot aan de vooravond van het concilie stonden grote katholieke geleerden als H. de Lubac, M.-D. Chenu, Y. Congar en P. Teilhard de Chardin, allen bezig met de herinterpretatie van de traditie, op de zwarte lijst. Zij kregen schrijf- en spreekverbod. De evolutieleer, ofschoon niet veroordeeld, werd met grote argwaan als een gevaarlijke hypothese beschouwd. De beginperiode van het concilie was dan ook gekenmerkt door een harde strijd van de conservatieven, onder leiding van kardinaal Ottaviani, met de gematigde vleugel, aangevoerd door o.m. de kardinalen Döpfner, Suenens en Liénart. Deze open strekking haalde het vrij snel, doch meestal dankzij compromissen. Achteraf boden deze laatsten materiaal aan wie wilden terugkeren naar het verleden. Zowel binnen het Vaticaan zelf als bij groepen uit de periferie werd van de dubbelzinnigheid

van bepaalde concilie-documenten gebruik gemaakt om het concilie zoveel mogelijk te steriliseren.

Over het breekpunt heen

Sommigen gingen dan zo ver dat zij de grondopties van het concilie radicaal afwezen. Het meest opvallend kwam dit in Frankrijk tot uiting. Daar had de nationalistische en reactionaire geest van de *Action Française*, door Charles Mauras opgericht in de vorige eeuw, in een aantal milieus nog aanzienlijke invloed. Zo weigerde emeritus aartsbisschop M. Lefebvre, vroeger missionaris in Afrika, de liturgische hervorming, de keuze voor de oecumene, de interreligieuze dialoog, de gewetensvrijheid en de teksten over democratie en mensenrechten. Hij beschouwde het hele concilie als een verraad aan de 'traditie'. Om zijn stellingen te verdedigen stichtte hij de 'Broederschap van de H. Pius X', samengesteld uit priesters en leken. Binnen de Romeinse curie kreeg deze openlijk steun van bepaalde kardinalen, als Mayer en Oddi, vroegere nuntius in België. Deze laatste zou ook na de dood van Lefebvre blijven beweren dat, op enkele kleine uitzonderingen na, Lefebvre gelijk had met tegen het grootste deel van de teksten van het concilie te reageren. Men moet erkennen dat zowel Paulus VI als Johannes-Paulus II uitzonderlijk lang geduld hadden met de koppige aartsbisschop. Zij wilden tot het uiterste gaan om een breuk te vermijden. De Leuvense professoren Mgr. Onclin en hulpbisschop Descamps werden belast met een moeizame pendel-diplomatie tussen Rome en Ecône, het centrum van Lefebvre in de Zwitserse Valais. Maar toen deze in Ecône begon met het wijden van eigen priesters en zelfs van vier bisschoppen, werd de hele groep door Johannes-Paulus II op 2 juli 1988 schismatiek verklaard en geëxcommuniceerd. Dit belette niet dat de beweging verder aanhangers kreeg. Niettegenstaande de veroordeling groeide hun aantal: nu telt men ongeveer 120.000 volgelingen en ongeveer 360 priesters (tegenover 204 in 1988). Op verschillende plaatsen richten zij scholen en priesterseminaries op. In hun bladen huldigen zij het vroegere Franse vorstenhuis en verguizen alles wat met de Franse revolutie te maken heeft. Kenmerkend voor deze beweging is dan ook dat zij steun vindt bij politiek extreem rechts georiënteerde kringen, zoals bij de monarchistisch gezinde kleine Franse landadel, bij de aanhang van Le Pen's *Front National*, bij leden van de rijke burgerij in heel West-Europa en Zuid-Amerika en bij de protagonisten van het antidemocratische Argentijnse generaalsregime. Deze politieke voorkeur zal ook andere behoudende groepen kenmerken, in België, Duitsland, Oostenrijk, Zwitserland, Italië en Spanje. Waar een belangrijke groep Franse katholieken vindt dat, zoals individuele bisschoppen dit reeds deden, de hele kerk het *Front National* officieel zou moeten veroordelen, neemt het aantal praktiserende katholieken, die voor dit *Front* willen stemmen, geleidelijk toe: van 8% in 1986 tot 12% in 1998. Volgelingen van Lefebvre gaan in Parijs op bedevaart naar het standbeeld van Jeanne d'Arc met kreten als 'de koning te Parijs, weg met de republiek!' of naar Chartres als hulde 'aan het Frankrijk van Clovis' en tegen de 'vraat-

zuchtige ratten' die de kerk en Frankrijk verscheuren. Op meerdere plaatsen gaan zij tot nu toe voort met het gewelddadig bezetten van kerkgebouwen en het verstoren van de liturgische vieringen. Herhaaldelijk werden bisschoppen gedwongen beroep te doen op de politie om hun gelovigen te ontzetten. In 1997 moest het episcopaat in een verklaring ('Geweld maakt geen wet, geweld leidt niet tot geloof') tegen deze vorm van terrorisme optreden omdat in het bisdom Evreux drie parochies waren bezet en zelfs de daar aanwezige gelovigen tijdens de zondagsviering uit de kerk waren weggejaagd. Het zal niet verbazen dat de 'Broederschap' ook paus Johannes-Paulus II als een ketter beschouwt. Hij wordt verweten 'mee te heulen met de joden en met de protestanten'. In feite heeft de extreme opstelling van de 'Broederschap' haar aanvankelijk succes, niettegenstaande taaie achterhoedegevechten, afgeremd. Maar de 'Broederschap' heeft de strijd niet opgegeven. In maart 1999 stuurden haar oversten aan alle 28.000 Franse bisschoppen en priesters een brief met de titel 'Brief aan onze broeders priesters' (ook al blijven ze deze 'broeders' plaatselijk voortdurend het leven zuur maken). Waarnemers beschouwen deze brief echter als een vergiftigd geschenk. In dit geschrift wordt gewezen op het steil dalend aantal priesterroepingen en op de snelle veroudering van de clerus (waarom dan niet de leden van de 'Broederschap' inschakelen?). Maar ook wordt aandacht gevraagd voor de herhaalde oproepen van Rome om verzoening te bewerken. Zelfs wordt het voorbeeld aangehaald van de curie-kardinaal J. Ratzinger, die in september 1998 te Rome haast 2.000 traditionalistische pelgrims had ontvangen. De brief beklemtoont dat, naar de opvatting van de auteurs, vele gelovigen en priesters stilaan beginnen te aanvaarden wat bisschop Lefebvre reeds 25 jaar geleden had bepleit. Duidelijk willen de schrijvers van de bestaande tweedracht, ook bij de bisschoppen, gebruik maken door bijvoorbeeld te wijzen op de, in hun ogen, te lakse houding van de Franse kerk tegenover de islam en tegenover de nieuwe wetgeving betreffende het samenlevingscontract (de hevig omstreden Pacs). Zonder zelf iets toe te geven willen zij verdere verdeeldheid zaaien. Intussen had de paus reeds een aantal toegevingen gedaan aan leden van de 'Broederschap' die wilden terugkeren tot de kerk. De H. Stoel had een commissie *Ecclesia Dei* opgericht om toe te laten dat onder bepaalde voorwaarden leden van de 'Broederschap', die hun breuk met Rome betreurden, de oude Latijnse liturgie van Pius V weer mochten aanwenden. Een beperkt aantal teruggekeerde priesters groepeerde zich in de 'Broederschap van de H. Petrus'. Deze kreeg steun van een kleine groep Franse bisschoppen en van bejaarde curie-kardinalen als Angelo Felici en Alfons Stickler. Enkele benedictijner abdijen die Lefebvre hadden gevolgd, zoals deze van Barroux in de Vaucluse, sloten zich hierbij aan, maar zij bleven toch haarden van passief verzet tegen het concilie. Tijdens de breuk had dom G. Calvet, de prior van de abdij van Barroux, die zich overigens als bisschop gedroeg, zijn abdij tot een steunpunt van het *Front National* laten evolueren. Hij had zelf de leiding genomen van een commando dat een aanval deed op een ziekenhuis waar zwangerschapsonderbrekingen werden uitgevoerd. De bescheiden erkenning van deze 'bekeerlingen' had natuurlijk tot gevolg dat de 'traditionalisten' zich gesterkt voel-

den. Terwijl de volgelingen van Lefebvre hun bedevaart naar Chartres organiseerden, trokken ook ongeveer 5.000 'teruggekeerde schapen' naar dit beroemde bedevaartsoord, opvallend vergezeld met priesters in toog en nationale vlaggen. In de kathedraal werden zij plechtig opgewacht door de emeritus curie-kardinaal Felici. Natuurlijk was dit een doorn in het oog van de meeste bisschoppen en priesters die niets moesten hebben van dit traditionalistisch machtsvertoon. Ook buiten Frankrijk zorgde de 'Broederschap' voor problemen. Zo moesten de Poolse bisschoppen tegen haar leden optreden toen zij een aantal kruisen wilden plaatsen in het concentratiekamp Auschwitz.

Intussen was toch het resultaat dat vele bisdommen en een aantal religieuze orden sterk gepolariseerd werden door de concilie-gezinden en door wie de klok zoveel mogelijk wilden terugzetten naar de beveiligende 'zekerheden' van vroeger. In de USA diende bisschop Bruskewitz (Lincoln, Nebraska) tegelijk op te treden tegen linkse fundamentalisten, die voorstanders waren van abortus en van zelfdoding, en rechtse fundamentalisten, zoals de *Saint Michael the Archangel Chapel* en vooral de *Society of Saint Pius X*. In het Zwitserse bisdom Sion moest de bisschop zich aan zijn linkerzijde verdedigen tegen priesters en leken die de paus veel te conservatief vonden en aan zijn rechterzijde tegen de aldaar zeer actieve 'Broederschap'. Zoals elders in Europa bleven de leden van deze laatste de 'traditie' beklemtonen, zoals zij deze interpreteerden: een letterlijke lezing van de Schrift met afwijzing van de hele moderne exegese, het reduceren van de traditie tot de vorm die deze sedert het concilie van Trente en vooral sedert het eerste Vaticaanse concilie had aangenomen. Elke openheid voor de evolutie van de dogma's – zoals kardinaal J.H. Newman deze in de vorige eeuw had bepleit – werd als verraad aan het 'fundament' van het geloof beschouwd.

Het fundamentalisme van een binnenkerkelijke rechter-vleugel

Het begrip dat conservatieve katholieken vanwege een aantal bisschoppen mochten ervaren, zelfs vanwege kardinaal J. Ratzinger, hoofd van de Congregatie voor het geloof, zette hen aan tot weerstand zoal niet tegen de letter dan toch tegen de geest van Vaticanum II. Al wijzen enquêtes in Europa en in Noord-Amerika uit dat zij maar een kleine minderheid vormen, blijven zij luidruchtig, krijgen niet zelden, tegen de plaatselijke bisschoppen in, steun van de nuntii en, niet te onderschatten, kunnen zij rekenen op de hulp van kapitaalkrachtige en politiek behoudende kringen. Waarnemers nemen dan gewoonlijk als het model bij uitstek het nog steeds geheimzinnige *Opus Dei*. Deze in oorsprong Spaanse stichting kreeg steun van Franco-gezinde rechtse kringen uit de adel, het bankwezen en het milieu van grote ondernemers. Zij trachtte vooral door te dringen in katholieke universiteiten en kon ook rekenen op sympathie van behoudende bisschoppen in Duitsland, Oostenrijk en Zuid-Amerika. Onder het pontificaat van Johannes-Paulus II kregen haar leden invloedrijke posten in het Vaticaan zelf. De ongebruik-

kelijk vlugge (in 1992) en zelfs door de eigen familie sterk bekritiseerde zaligverklaring van de stichter Josémaría Escrivá de Balaguer werd dan ook gezien als een publieke steun vanwege de paus. Over het *Opus* met zijn 'kruisvaarders'-mentaliteit schreef in 1963 de onverdachte en tot kardinaal benoemde theoloog H.U. van Balthasar: 'De sterkste integralistische machtsconcentratie in de kerk bevindt zich tegenwoordig zonder twijfel in het *Opus Dei*'. Deze wijd verspreide zogenaamde leken-organisatie, in feite door clerici gecontroleerd, heeft echter niet het monopolie van een officieel aanvaard fundamentalisme. Vele andere internationale groepen, met onderling verschillende 'ideologieën', horen tot dezelfde strekking, zoals het *Neo-Katechumenaat* eveneens van Spaanse origine en in Italië *Comunione e Liberazione* (met het agressieve weekblad *Il Sabato*). Een trek die de meesten kenmerkt is het overwaarderen van het primaatschap van de paus, terwijl de relatieve autonomie van de bisschoppen en de plaatselijke kerken wordt ondergewaardeerd. Men ontkomt overigens niet aan de indruk dat het Vaticaan door het benoemen van steeds meer *Opus Dei* priesters tot bisschop, vooral in Latijns-Amerika, de oude tactiek van het 'verdeel en heers' wil doorzetten. Het piramidale beleidsmodel wordt daardoor verdedigd tegen bepaalde democratiseringsvormen die men vindt in het inspraakmodel van het laatste concilie. Kardinalen en bisschoppen, zoals Quinn (San Francisco) en Bernardin (Chicago), beiden vroeger voorzitters van de Amerikaanse bisschoppenconferentie, of kardinaal Danneels (Mechelen-Brussel), die zich verzetten tegen het uithollen van de Romeinse bisschoppensynoden en van de pastorale raden, worden dan ook in feite niet gehoord. Uiteraard heeft dit gevolgen voor de oecumenische beweging. Enerzijds bekent de paus voortdurend zijn steun aan deze beweging, maar anderzijds wordt de geloofwaardigheid van deze steun door het verzwakken van de particuliere kerken voortdurend ontkracht. Naast de vermelde grotere netwerken van min of meer uitgesproken fundamentalistische signatuur vindt men talrijke kleinere groeperingen die ijveren voor een terugkeer naar gisteren. In sommige landen gaan deze gepaard met nationalistische, racistische en antisemitische oprispingen, zoals in Frankrijk, België, Oostenrijk. Een greep uit de benamingen is leerrijk: *Pro Ecclesia et Pontifice* (met het tijdschrift *Der Fels*), *Pro Occidente, Credo, Una Voce, Austria Catholica, Gruppe Maria, Katholische Pfadfinderschaft Europas, De kleine zielen* (Vlaanderen), *Treue zur Kirche, Römisch-Katholische Europazentrale, Catholics United for the Faith (CUF)*, enz. Al deze groepen hebben eigen tijdschriften (zoals *Confrontatie* in Nederland en *Positief* in Vlaanderen) waarin, zoals wetenschappelijk onderzoek aantoonde, de volgende thema's voortdurend terugkeren: de bisschoppen zijn omgekocht door de vrijmetselarij, dialoog met niet-katholieken en met andere religies is hét gevaar, de meeste theologen zijn afvalligen. Typisch is het intussen door Oostenrijkse bisschoppen gebrandmerkte *Engelwerk*: met een manicheïstische bastion-ingesteldheid ageert het tegen de 'duivel' van de vrijheid, verspreidt apocalyptische visioenen en legt het accent op private openbaringen. Een aantal van deze groepen ijvert voor de restauratie van een 'katholiek Europa' en voor de terugkeer naar een geïdealiseerde 'christenheid'. Dikwijls wordt er een gesloten nationalisme verdedigd (zoals o.m.

in Vlaanderen). In 1994 gaf Claudia Nolte, de toenmalige Duitse minister van het gezin, haar officiële steun aan een project van een extreem-rechtse groep katholieken die wilden terugkeren naar de Rijksgrenzen van 1937. De van sympathie voor de nazi's beschuldigde Oostenrijkse partijleider J. Haider krijgt de zegen van enkele behoudende bisschoppen, zoals de *Opus Dei* bisschop K. Krenn (Skt Pölten). Na 1989 pogen Poolse fundamentalisten met alle middelen specifiek katholieke opvattingen in de wetgeving door te duwen, met miskenning van de rechten van andersdenkenden. In Slowakije steunen enkele bisschoppen, uit nationalisme, de hulde aan Mgr. Tiso, die met de nazi's samenwerkte en de eerste leider werd van een soort Slowaakse staat. Dikwijls pinnen fundamentalisten zich vast op 'one issues' zoals bepaalde devoties (O. L. Vrouw, de H. Jozef, de engelen, alle mogelijke Maria-verschijningen). Zij sluiten zich voor elke open dialoog met andere gelovigen, voor het gesprek van geloof en wetenschap en ontwijken de nieuwe ethische uitdagingen. Zij verzetten zich tegen een wijziging van het verplichte priestercelebaat, tegen de wijding van vrouwen, tegen meer begrip voor homoseksuelen en tegen uit de echt gescheidenen die opnieuw huwen. Hun verzet slaat vooral op elke theologische herinterpretatie van traditionele geloofswaarheden. Zij blijven blind voor het positieve van de secularisatie en verwarren deze met atheïstisch secularisme. Wat de kerk betreft klampen zij zich vast aan een ecclesiologisch monofysitisme: de menselijke aspecten van de kerk worden weggewist ten voordele van de onveranderlijke goddelijke eigenaard ervan. In feite beschouwen zij zich als de enige verdedigers van het ware geloof, als de laatste 'heilige rest'.

Enigszins dramatisch is wel dat een strekking in het Vaticaan hardnekkig het 'zachtere' fundamentalisme blijft verdedigen. Wat in Liechtenstein gebeurde is hiervan een treffend voorbeeld. Onder zware druk en langdurig touwtrekken werd de Zwitserse bisschop Haas, die de leiding van zijn priesterseminarie in Chur aan een lid van het *Opus Dei* had toevertrouwd, vervangen. Om hem echter geen gezichtsverlies te doen lijden werd voor hem het vorstendom Liechtenstein als een nieuw aartsbisdom opgericht. Daar geniet hij de steun van een kleine groep kapitaalkrachtige burgers, tegen de meerderheid van clerus en bevolking in. Een ander recent voorbeeld biedt de discussie in Duitsland betreffende de erkenning van kerkelijke bureaus voor raadgeving aan vrouwen die met een zwangerschapsonderbreking worden geconfronteerd. Duidelijk steunt het Vaticaan de kleine groep bisschoppen rond de ultra-conservatieve aartsbisschop Dyba (Fulda) tegen de meerderheid van het episcopaat in. Zo Dyba het haalt kan dit een diepe breuk in het Duitse katholicisme veroorzaken en de 'Kirchenausstritt' verhaasten. Sommigen, zoals D. Menozzi, gewagen van een nieuwe 'geruisloze Contra-Reformatie', gestuurd door de Romeinse curie. Achter de schermen wil deze de behoudende krachten bemoedigen, o.m. door individuele bisschoppen uit te spelen tegen hele bisschoppenconferenties. Zo steunden enkele Latijns-Amerikaanse curie-kardinalen de vrijlating van de Chileense dictator Pinochet met afwijzing van de stellingname van de onlangs overleden vrijmoedige kardinaal Silva Henriquez van Santiago de Chile. Zo wordt ook het *Neo-Katechumenaat*, dat in Engeland in een

aantal parochies als autonome parallelle parochie optreedt, een hand boven het hoofd gehouden, tegen de wil van de plaatselijke bisschoppen. Wat wellicht het meest opvalt is de wereldwijd georchestreerde actie tegen allen die de wijding van vrouwen bepleiten. Priesters die deze voorstaan worden systematisch geweigerd als kandidaat-bisschop en de druk op de theologische faculteiten rond dit thema, o.m. bij benoemingen van professoren, blijft voortduren – ook al blijkt uit een enquête bij de Ierse (!) priesters dat 72% deze wijding goedkeuren.

Een 'links' fundamentalisme

Tot nu toe hadden wij het vooral over een 'rechts' gericht fundamentalisme. Daarnaast valt het bestaan van een vreemde soort 'links' fundamentalisme niet te ontkennen. Het is minder opvallend omdat vele aanhangers hiervan de kerk, tenminste in haar institutionele vorm, vaarwel zegden. Zij belijden, op grond van een eenzijdige interpretatie van vrijheid en pluralisme, een geloof zonder dogma's, organiseren min of meer wilde vieringen en kiezen uit Vaticanum II enkel deze teksten die in hun kraam passen. Ook zij beschouwen zich als de ware kerk van morgen. Sommigen stellen dan hun interpretatie van de Schrift, van de bevrijdingstheologie en van het geweten zo eenzijdig centraal dat zij de christelijke identiteit reduceren tot een vaag humanisme. Individuele voorkeur en het beklemtonen van de democratische rechten in de kerk worden dan zo 'fundamenteel' dat de authentieke geloofszin vervluchtigt tot het belijden van wat zij in het evangelie algemeen menselijk vinden. Toch blijven zij zich beschouwen als gelovige katholieken, al wijzen ze de huidige uitoefening van het gezag door de paus (die zij als 'de laatste dictator' bestempelen) en door de bisschoppen als obscurantisme af. Het verbaast niet dat hun groepjes even sektarische trekken vertonen als dit bij de extreem conservatieven het geval is. En de overdrijvingen van de een vormen dan materiaal om de ander aan te vallen.

De diepere ondergrond van het 'rechtse' fundamentalisme

Het lijkt wel dat de diepste motivering voor dit fundamentalisme de vrees is. Zo de kerk niet altijd en voor allen hetzelfde verkondigt, wordt een afgrond van chaos geopend. Uit die vrees ontstaat de behoefte aan uniformiteit, aan een sterk gezag, aan een letterlijke lezing van de Schrift, aan het vasthouden aan een onveranderlijke leer. Terecht spreekt de Franse theoloog C. Duquoc van een 'cultureel geheugenverlies' bij vele fundamentalisten. Zij herinneren zich niet hoe dikwijls in de loop der eeuwen de kerk zich opnieuw creatief heeft dienen in te bedden in andere of veranderende culturen. A-historiciteit is hun gemeenschappelijk kenmerk. Daarom verwijzen ze steeds naar een pre-modern referentiekader. De Hongaarse godsdienstsocioloog M. Tomka verwijst, o.m. in verband met het *Opus Dei*, naar een variant van het fundamentalisme, nl. het integralisme. De Duitse socioloog O. von Nell-Breuning noemt het een religieus totalitarisme: hier ligt de nadruk niet

op de afkeer van de eigen tijd, maar op het afwijzen van de autonomie van de wereldlijke werkelijkheid. Het integralisme wil alles ondergeschikt maken aan de godsdienst en het religieuze en aan de 'potestas directa' van de kerk. Het wordt dan een soort terugkeer naar de middeleeuwse investituurstrijd, waarbij Bonifatius VIII (1294-1303) zich het oppergezag toekeende, ook over de keizer. De Franse jezuïet P. Valadier ziet 'als specifiek kenmerk van het katholieke fundamentalisme het voortdurend appelleren aan het gezag'.

De nuchtere kerkhistoricus zal erkennen dat, zoals in de lange voorbije geschiedenis van het christendom, de spanningen zullen voortduren tussen wie zich in gisteren blijven nestelen en wie in trouw aan de wezenlijke traditie de toekomst willen openhouden. Voor het kerkvolk en zijn leiders is dit een beproeving en voor buitenstaanders een argument voor onkerkelijkheid. Het kan troosten te weten dat zowel Jezus zelf als de eerste geloofsgemeenschappen eveneens met dit fenomeen werden geconfronteerd. Men mag Jezus' beschuldiging aan het adres van de Farizeeën niet vergeten: 'Waarom overtreedt zelfs u het gebod van God door uw traditie?' (Mat. 15:3).

Bibliografie. Y. Congar, *La crise dans l'Eglise et Mgr Lefebvre*, Parijs, 1977; M. Walsh, *De geheime macht van het Opus Dei*, Baarn, 1990; Th. F. O'Meara, *Fundamentalism: A Catholic Perspective*, New York, 1990; W. Beinert, *Katholischer Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?*, Regensburg, 1991; H. J. Pottmeyer, 'The Traditionalist Temptation of the Contemporary Church', in *America*, September 5, 1992, 100-104; *Fundamentalisme als uitdaging*, spec. nr. *Tijdschrift voor Theologie*, 33(1993), 1.

Prof.dr. J. Kerkhofs, S.J., is emeritus hoogleraar pastoraaltheologie Katholieke Universiteit Leuven, oprichter-bestuurder Stichting *European Values Study*. Hij schreef o.a. over waarden in de westerse wereld, vragen van oecumene in interreligieuze dialoog en bio-ethiek.

Waarom het moslims de laatste 200 jaar zoveel slechter gaat

In 1937 telde Nederland 9 miljoen inwoners, terwijl de kolonie Nederlandsch-Indië er ongeveer 60 miljoen telde, waarvan er toen zo'n 50 miljoen moslim waren. De rechters van de Indische sjarie'a-rechtbanken, waar volgens het islamitische recht werd gesproken, werden in naam van Koningin Wilhelmina benoemd. De belangrijke rechters werden voordat zij in functie kwamen nog eens op hun kennis van dat recht geëxamineerd door dr. G.F. Pijper, zelf een domineeszoon en geleerde die van de theologische faculteit naar de letterenfaculteit was overgegaan en bepaald geen uitstraling had als die van een strikt en devoot moslim. Als hoge ambtenaar van een christelijke regering, oefende hij toch dat gezag over moslim-onderdanen uit, tot in de details van hun religieuze leven.¹

De Nederlandse kolonie was bepaald geen uitzondering in de moslimwereld. De Engelsen hadden in hun grote verzameling kolonies toen ook aanzienlijk meer hindoes en moslims dan christenen. Zij lieten veel meer over aan *indirect rule*, bemoeiden zich dus minder rechtstreeks met 'hun' moslims, die ze hun eigen recht lieten spreken. De Fransen hadden weer een andere politiek: vanuit een grote gehechtheid aan scheiding van religie en staat, de *laïcité*, resultaat van de Franse revolutie, probeerden zij hun eigen levensfilosofie op te leggen. De taal was daarbij belangrijk, maar het ging ook wel om veel meer, waaronder een ook in de 'overzeese gebiedsdelen' doorgevoerde privatisering van religie.

Het zou interessant zijn na te gaan, hoe deze verschillen in koloniale aanpak nu nog steeds doorwerken, zowel in de politiek van Nederland, Engeland en Frankrijk ten opzichte van de 'nieuwe moslims' in hun eigen landen, alsook ten opzichte van de ontwikkeling van de plaats van de religie in de ex-kolonies. Dat is echter niet het hoofddoel van deze bijdrage. Wij richten ons hier vooral op een beschrijving van de situatie van de islam in de jaren '60: het decennium dat voorafgaat aan de opkomst van wat tegenwoordig wel fundamentalisme wordt genoemd. Aan de

hand van drie auteurs willen wij laten zien hoe diep twee eeuwen van bijna gehele overheersing van de islamitische wereld door westerse (met het christendom geïdentificeerde) landen een stempel op de islamitische wereld hebben gedrukt. Achtereenvolgens geven wij de inzichten van de Libanese moslim Shakib Arslan, dan van de Amerikaanse Quaker en godsdiensthistoricus Marshall Hodgson en ten slotte van de neo-orthodoxe Nederlandse protestant Arend van Leeuwen. Aan de hand van deze drie schetsen wij een typisch islamitische vraagstelling die te maken heeft met het religieus verstaan van de recente geschiedenis: waarom gaat het de moslims de laatste 200 jaar zo slecht?

Het waren immers niet alleen Nederland, Engeland en Frankrijk die grote delen van de islamitische wereld binnen hun imperialistische kolonialisme hadden betrokken. Italië (Libië), Duitsland (grote economische invloeden in Turkije, voor een tijdlang ook heersend in Oost-Afrika) en Rusland (de Turkssprekende Kaukasus-staten) droegen er toe bij dat er buiten het Arabische schiereiland en Turkije nauwelijks een land met een belangrijke moslimbevolking nog vrij van kolonialisme bleef.

Shakib Arslan: klaagcultuur of een echt geloofsprobleem?

In het jaar van de Hidjrah 1349 of 1930 in de gewone jaartelling, publiceerde Amier Shakib Arslan, pan-Arabisch en nationalist van Libanees-Druzen afkomst, een boek met een opmerkelijke titel: *Waarom zijn de moslims achter geraakt en gaan de anderen vooruit?*² Na een wat rusteloze jeugd (lid van Turkse parlement, verbannen, werkzaam bij de reformist Rida in Egypte) werkte Arslan van 1918 tot zijn dood in 1946 voornamelijk in Zwitserland als pleitbezorger voor de Arabische nationale zaak bij de wereldbond en als internationaal pleitbezorger van de islam. Via de Egyptische reformist Rashid Rida kreeg hij eind jaren 1920 de vraag door- gespeeld van een moslim uit Sambas, op het eiland Kalimantan, toen nog Borneo geheten. In de vraagstelling werd tot tweemaal toe uit de koran 63:8 geciteerd: 'Van God is de macht en van zijn gezant en de gelovigen...'. Waarom ervaren de volkeren van Europa, Amerika en Japan zo'n grote vooruitgang? Waarom gaat het de moslims zo slecht? Dat was de geloofsvraag van de moslim uit Sambas.

Met de dagtekening van Lausanne, 11 November 1930, schreef Arslan een boekje in eenvoudige stijl, dat lange tijd razend populair is geweest in de islamitische wereld. De Indonesische vertaling van 1954 behaalde in 1963 zijn derde druk. Als wij dit boekje van 192 pagina's nu als buitenstaanders lezen, krijgen wij wellicht het gevoel, dat wij door een waterval van oneigenlijke en soms wat goedkope apolo- gie worden bedolven. Het Westen gaat het goed, omdat zij eigenlijk van hun origi- nele godsdienst zijn afgeweken. Het christendom is immers in wezen een asceti- sche monnikengodsdienst, niet echt gericht op de wereld. Maar men heeft daar nu het boven-wereldse helemaal vergeten en zich helemaal aan het wereldse overge- leverd. De moslims daarentegen, die eigenlijk de middenweg tussen extreme waar- dering voor dit leven en aandacht voor het hiernamaals zouden moeten bewande-

len, zijn vervallen in het andere extreem. Hun mystieke leiders hebben alleen opgeroepen tot aandacht voor het hiernamaals, waardoor zij hun zaken hier niet goed meer hebben geregeld. Zij hebben het geloof in Gods voorbeschikking ook zo overdreven dat het tot inertie heeft geleid. De moslims maken ook veel te veel ruzie onder elkaar, waardoor ze door de anderen tegen elkaar kunnen worden uitgespeeld. Toen de Italianen Tripoli en later geheel Tunesië aanvielen, bracht de rest van de moslimwereld 150.000 Pond Sterling bijeen. Toch wel een erg magere bijdrage voor zo'n grote zaak. Neen, liever geven de moslims hun ponden uit aan dure en luxe zaken die ze het liefst in Engeland kopen in plaats van hun eigen geloofsbroeders en -zusters te steunen. Dit zijn klachten die op afstand een beetje gemakkelijk en gemaakt overkomen, als we bedenken dat de niet-zo-arme Libanees het in Zwitserland kennelijk toch ook goed kon uithouden! Andere apogetische trucjes worden ook gemakkelijk bespeeld. Zo is er een apart hoofdstuk gewijd aan de grote waardering die Ernest Renan voor de moslims heeft gehad.

Belangrijker wellicht nog dan de soms wel wat triviale antwoorden die Shakib Arslan weet te bedenken, is het fenomeen van de vraag zelf, aangevoeld als een echte en concrete vraag van de moderne moslimgelovige die met een eerlijk en open oog de conditie van de islam temidden van de wereld bekeek. De vraag die in dit boek naar voren kwam, was er niet een van een algemene klaagcultuur, die ook niet tot iets goeds leidt, maar komt zeker voor een goed deel voort uit een eerlijke geloofsvraag. Is dat islamitisch geloof van ons dan toch niet goed?

De neergang van een succes-godsdienst

Marshall Goodwin Simms Hodgson (1921-1968) was een onbescheiden en eigenzinnige Amerikaanse historicus. Hij schreef niet alleen een volledige geschiedenis van de gehele islamitische 'onderneming' *The Venture of Islam*³, vanaf 1958 in verschillende versies, de laatste herdruk is van 1993-1995. In de beschrijving van dit 'project Islam' betrok hij ook vergelijkingen met alle omringende culturen: China, India en de westerse wereld. Kortom, een Toynbee-achtige wereldgeschiedenis, nu eens niet Europa-centrisch, maar helemaal gegroepeerd rond de islamitische centrum-landen van Arabië (de nuchtere gelovers in één God, voor wie religie vooral een ethische opdracht is, als het joodse monotheïsme), Perzië (dat zijn de dromers en denkers die de filosofische systemen invoerden, zoals de Grieken dat deden in het christendom) en Turkije (dat het systeem van de islam in een helder en goed georganiseerd systeem bracht, zoals de Romeinen het met de organisatie van het christendom deden).

Hodgson is ook een historicus van het type Max Weber: brede cultuurhistorische lijnen, met een stevige basis voor de economie. Hij verbindt de opkomst van de grote religies die tussen India en Israël ontstonden: hindoeïsme, zoroastrianisme, jodendom, islam, alle met het ontstaan van een stadscultuur in die streken. In het gebied tussen Nijl en Oxus ontstonden al 3000 jaar vóór het begin van de huidi-

ge jaartelling de steden, dat wil zeggen culturen die niet hun eigen voedsel verbouwden, maar diensten leverden ten gunste en/of op kosten van het platteland. De belangrijkste onderscheiden diensten waren gegroepeerd in de markt, het paleis en de tempel. Hier functioneert de tempel in samenwerking maar vaak ook in spanning met de twee andere 'onafhankelijken'. De Quaker Hodgson spreekt misschien wel overduidelijk naast de historicus, als hij benadrukt, dat steeds weer binnen de Irano-Semitische religie hervormingsbewegingen opkwamen die een rechtvaardige verdeling van status, macht en rijkdom bepleitten (I:133). De *Sjarie'a*-regels, vaak 'de islamitische wet' genoemd, maar eerder vergelijkbaar als plichtenleer met de ethische normen van de joodse Torah, kent ook normen die voor iedereen gelijk zijn en heeft zodoende een sterk egalitair karakter. De *Sjarie'a* gaat dan ook uit van sociale mobiliteit, benadrukt individuele verantwoordelijkheid en strijdt tegen verkokering van de sociale klassen. Zij gaat helemaal uit van het kern-gezin als basis van de maatschappij en vertegenwoordigt zo de waarden van een handelende middenklasse (III:196). Vanaf het begin was de islam dan ook duidelijk een stadsreligie, verdediger van de kleine luiden.

Anders dan bij de funderende documenten van christendom of boeddhisme, komt er in de basistekst van de islam, de koran, geen zaaïende boer, geen herder op zoek naar zijn schapen, of een eenvoudige beschouwer van de leliën des velds voor. Het zevenregelige gebed, dat het eerste hoofdstuk van de koran is (*Al Fatihah*, 'de opening', in hoog tempo zeventien maal per dag gezegd door iedereen die zich strikt houdt aan de regels van het rituele vijfmaal daagse gebed), bevat een bede tot 'de erbarmen, de barmhartige, de heerser op de oordeelsdag' om de juiste leiding te krijgen 'op de weg van hen aan wie U genade geschonken hebt'. Op meerdere plaatsen wordt die dreigende dag ook wel 'dag van de afrekening' genoemd, maar de mens hoeft daarop niet te wachten want 'God is snel met de afrekening' (koran 2:202). De taal van de koran is de taal van de stad, met name die van de boekhouder. De ongelovigen lijden verlies en diegenen die het goed doen, krijgen hun winst hier op aarde en in de hemel.

De boekhoudkundige, nogal financieel gerichte terminologie van de koran mogen we verklaren uit het feit, dat de koran is neergezonden in een opkomende handelsstad, waar de collectieve ethiek van de Arabische stammen geen antwoord kon geven op het individualisme van de opkomende rijken die hun winsten niet mochten besteden aan arme clan- en familieleden, maar moesten investeren in hun handelshuis. De theorie van Weber en zijn Amerikaanse protestanten toegepast op het succes van de nieuwe religie in de Arabische woestijn! Weduwen en wezen, die in het oude bestel door het clanhoofd werden opgevangen en verzorgd, kregen nu een eigen recht op erfenis en een deel van de nieuwe belastingopbrengst. Mohammed voerde een individueel uit te voeren vroomheid in: het gebed dat vijfmaal daags gezegd moet worden in huis, op straat, op de werkplek. Slechts eenmaal per week worden de mannen tot een gezamenlijk gebed aangespoord. De ethische aansporingen van de koran zijn sterk gericht op individuele verantwoordelijkheid: de eenzame positie voor Gods rechterstoel, zonder advocaat of voorspraak, moet het indi-

vidu verantwoordelijkheidsgevoel geven. De scheppingspsalmen in de koran lopen vaak niet uit op het bezingen van Gods lof, maar beklemtonen dat de mens alles slechts tijdelijk is toevertrouwd en dat hij als beheerder later verantwoording af moet leggen.

De religie van de islam groeide vanaf het begin razend snel, onder meer dankzij een eeuwenoude Chinese uitvinding, die de moslims in de grensoorlogen van het einde van de 8e eeuw bevochten. Daar leerden zij van Chinese gevangenen de kunst van het papier maken. Dankzij deze uitvinding, kon het kalifaat van Bagdad (750-1258) een immens rijk op een bureaucratistische manier besturen. Rond 1200 waren Cordoba en Bagdad dan ook al miljoenensteden.

Wanneer en waar kwam de stagnatie in de islamitische wereld? Waarom zijn de islamitische volkeren in de negentiende eeuw dan zo tweederangs en onbelangrijk geworden? Waarom ging het anderen dan beter af in de maar steeds voortgaande ontwikkeling? Hodgson ziet geen echte weef-fout in de islam. Niet, als Max Weber, een inherent obscurantisme of politieke ziekte vanwege voortgaand 'despotisme'. Hij ziet eerder het gevaar van het succes van de beheersing van de Agrarische Eeuwen door een efficiënte bureaucratie, die hebben verhinderd, dat de moslimwereld daar ook ineens uit kon stappen.

'Mijn standpunt is hier in scherpe tegenstelling met de gangbare westerse geschiedopvatting, die niet alleen door chauvinistische westerse geleerden, maar ook door een meerderheid van christenen en joden wordt gedeeld. In aansluiting bij westerse opvattingen uit de Middeleeuwen, verdelen zij de wereld in drie delen: 1) de primitieven, die worden geacht geen geschiedenis te hebben; 2) het oosten dat op een zeker moment grote culturen heeft voortgebracht, maar op een bepaald moment in de geschiedenis vanwege een gebrek aan gevoel voor de juiste verhoudingen in een stagnatie terecht kwam en 3) tenslotte het westen (in een willekeurige samenvoeging samengesteld uit het klassieke Griekenland plus het Latijnse westen) waar het gevoel voor de juiste verhoudingen was geïnspireerd door het Griekse genie, dat Waarheid en Vrijheid voortbracht en tenslotte een Vooruitgang, die aanvankelijk veel minder spectaculair dan in het oosten, toch leidde tot de moderniteit en de wereldhegemonie. In overeenstemming met dit beeld, moet de moslimcultuur gezien worden als een product van 'het Oosten' of hooguit als een doorwerking van de eerdere culturele verworvenheden, die dan snel weer in de gewone 'oosterse' stagnatie vervallen zijn.' {III: 204}

In feite gaat het volgens Hodgson helemaal niet om de tegenstelling tussen oost en west, maar om een industrieel en technologisch nu eenmaal meer geavanceerde methodiek, die rond 1789 nu eenmaal in het westen ontwikkeld werd en zich daarna over de gehele wereld ging verspreiden, een proces dat nog steeds aan de gang is. Door het imperialistisch-koloniale systeem vond daarom een proces van stagnatie plaats in vrijwel de gehele islamitische wereld, dat nog steeds zijn weer-slag vindt in de huidige maatschappijen. De onafhankelijkheid die vele staten tussen 1945 en 1962 verkregen, was immers niet het gevolg van de werkelijke groei-

ende kracht van de onderworpen volkeren, maar veeleer van de interne crisis in de westerse landen zelf [III: 367].

Zo bezien staan de islamitische volkeren nu voor een grote inhaalslag en moeten zij nu een plaats bepalen temidden van een veranderde wereld, waarbinnen zij nog steeds afhankelijk spelers zijn, vanwege de structuren die het post-koloniale wereldgebeuren heeft gecreëerd in de vorm van wereldbank, *International Monetary Fund* en een groot netwerk van multi-nationale ondernemingen. De wereldreligie van de islam, die begon als een stads-religie, moet nu juist in de steden van de islamitische én westerse wereld een nieuwe weg vinden.

De godsdienst kan dan in de moderne westerse stad ook een overlevingsstrategie bieden voor migranten die zich ontheemd voelen, als in het geval van die Turkse arbeider, die hier eerst een vriendin had, tot jaren later zijn vrouw uit Turkije kwam en bij hem ging wonen. De relatie met zijn vrouw werd nooit meer echt goed, de kinderen groeiden van hem weg en hij 'wóont zo'n beetje in de moskee' (uit een van de prachtige portretten in Mar Oomen en Jos Palm, *En de goden verhuisden mee*.⁴ Op veel verschillende manieren kan de intensieve belevenis van de islam een positieve bijdrage tot persoonlijk welbehagen leveren in de moderne stad. Dat is dan wel een heel ander verhaal dan die doorbraak van de ethiek van de stadsgodsdienst, zoals we die bij de figuur van Mohammed hebben gezien, maar godsdiensten veranderen nu eenmaal, zowel intern als in hun positie in de globale wereld. Hodgson probeert in zijn grote werk *The Venture of Islam* dit proces niet te bezien vanuit het westen, maar juist vanuit de islamitische beschavingen als een knooppunt van civilisaties. Dat hij daarin ten dele zeker is geslaagd, blijkt uit het feit, dat zijn overzichtswerk in de hele islamitische wereld enthousiast onthaald wordt, in tegenstelling tot heel wat andere producten van de westerse oriëntalistiek.

Christendom, Westen en islam bij Arend van Leeuwen

In het moderne debat wordt vaker gesproken over de verhouding van 'islam en het westen' dan over 'christendom en islam'. Dat begint al in 1960 bij het beroemde boek van Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image*.⁵ Toen de huidige Iraanse president, Ayatollah Muhammad Khatami, in de zomer van 1998 een offensief ontketende om weer betere relaties met de westerse landen te krijgen, schreef hij twee uitvoerige artikels voor de *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (1 Aug. en 26 Sept. 1998), waarin hij ook zijn islamitische religieuze én sociaal-politieke wereld stelde tegenover 'het Westen'.

Een van de meest uitgesproken exponenten van dit identificeren van de gang van het christendom en de westerse geschiedenis kunnen we vinden bij Arend van Leeuwen in zijn nu wellicht ietwat curieus aandoende succes-boek uit 1964, dat in 1966 in Nederlandse vertaling verscheen als *Het christendom in de wereldgeschiedenis*.⁶ Van Leeuwen hoort bij die theologen die een zeer uitgesproken mening hebben over wat er essentieel is in het christendom en wat niet. Om een wellicht wat banale, maar ongetwijfeld duidelijke vergelijking te nemen met de politiek: er zijn 'one

issue'-partijen en partijen die over een breed spectrum van problemen een discussie ontwikkelen. De 'one issue-partijen', als het Vlaamse Blok of de Nederlandse Centrum Democraten, bezien alle problemen vanuit de tegenstelling autochtoon-allochtoon. Zo bezien milieu-partijen allerlei sociale en economische aspecten van het leven vanuit de verdediging die het milieu behoeft. Een zelfde soort op een bepaald thema gerichte combinatie van aanval-verdediging verwoordt Van Leeuwen in zijn kijk op christendom en andere religies. Dit begint al bij de selectieve beschrijving van het jodendom. Het oude Israël wordt dan vooral gezien als revolutionair, het sacrale beeld van de omringende landen afbrekend. Voorzover koning Salomo en anderen dan toch tot concessies aan hun omgeving bereid waren, dienen we dat te verklaren vanuit historische en zondige motieven. Het christendom brak dit dynamische en vernieuwende jodendom definitief open en hierdoor kwam Israëls grondinspiratie naar Europa. De geschiedenis van het christendom is dan nog sterker een voortdurende bevrijding uit sacrale, ontocratische structuren. Onze tijd is de tijd van de laatste doorbraak, we staan als het ware voor een nieuw Troas: ook in de niet-Westerse wereld zal het christendom zijn zending als sloper moeten toepassen. Ontocratische en theocratische patronen dienen gesloopt te worden. Het christendom is doorbreken van bindingen, vrijheid (128), chaos op de rand van het nihilisme (278), breken met de religie van kosmische totaliteit (279). Zoiets als gnostiek christendom, de oosterse orthodoxie, de mystieke tradities van westers christendom worden ofwel voorbijgegaan, ofwel niet beschouwd als een aspect van het 'echte' christendom.

Voor de oorsprong van de islam heeft Van Leeuwen nog een open geest en suggereert hij, dat het allemaal nog goed had kunnen komen:

'Eigenlijk was er in deze eerste periode van de opkomende islam geen enkele dwingende reden de beweging niet als een wat eigenaardige vorm van christendom te beschouwen. De wijze, waarop sommige Abessijnse stammen het christendom hebben aangepast aan hun oude tradities wijkt in sommige opzichten veel verder af van wat wij christendom zouden noemen dan de islam' (184).

Maar er is volgens Van Leeuwen het een en ander misgegaan in de geschiedenis van de islam. De islam nam ook een deel van de joodse erfenis over maar ging er heel anders mee om. De islamitische orthodoxie is nooit aan een fundamentele confrontatie met het rationele Griekse denken toegekomen (207). In de islamitische wereld heeft de mystiek danig huisgehouden, het was het 'binnendringen van een element, dat het absolute karakter van de *sjarie*'a ernstig compromitteerde' (327). Niet alleen de mystiek, ook het christelijke fundamentalisme wordt dan nog vergeten en weggevaagd: 'Terwijl in het westen met name de theologen zelf aan het godsdienstig denken nieuwe vormen trachten te geven in termen van de heersende wijsgerige en historische denkbeelden, houdt het merendeel van de orthodoxe islamitische theologen vast aan een onvervalst conservatisme..' (336).

Niet alleen is een 'eigen oosterse theologie' binnen het christendom ongewenst

omdat die de modernisering dreigt tegen te gaan (369), ook met de wereld van de islam, als geïnstitutionaliseerde religie, hoeft het gesprek niet te worden aangegaan, omdat de confrontatie met de secularisatie ook buiten Europa het belangrijkste thema voor het echte christendom is.

Van Leeuwen's boek werd in het Indonesisch vertaald en uitgegeven in 1987. De auteur kwam toen voor een presentatie naar Indonesië. Hij had een aantal christelijke én islamitische instellingen exemplaren toegezonden, alvorens hij zelf voor een inleiding en discussie zou komen. De Islamitische Theologische Academie te Yogyakarta, waar ik toen aan verbonden was, had ook tien exemplaren toegestuurd gekregen en verschillende docenten hadden de verkorte versie van het werk uit de jaren zestig nauwkeurig gelezen. Van Leeuwen kreeg van hen niet alleen de vraag voorgelegd waarom hij, ondanks zijn wereldwijde ervaring, zo Europa-centrisch en (dus) superioriteitsvoelend was. Men vroeg zich ook af hoe hij de duidelijke en brede heropleving van religie in islamitische landen, van Egypte, Iran tot Indonesië toe, zou kunnen verklaren? Van Leeuwen kon er geen ander antwoord op geven dan dat dit naar zijn idee toch maar stuiptrekkingen waren van een wereld die definitief voorbij zou gaan. De feiten gaven en geven hem nog geen gelijk.

De islamitische identiteit en 'de anderen'

In de moderne filosofische beschouwingen komt de figuur van 'de ander' frequent voor. De ander wordt gemaakt, geconstrueerd, wordt gedemoniseerd, tot vijand gemaakt of er wordt over gefantaseerd, geromantiseerd. Zelden wordt 'de ander' objectief en eerlijk gezien. Waarom? Onder meer omdat wij een beeld van 'de ander' scheppen in een poging om onze eigen identiteit nauwkeuriger vorm te geven. De vroege islam biedt in de oudste delen van de koran al een aantal passages over Jezus en de christenen, zoals ook over joden en hun grote profeten. Al die uitspraken gaan eigenlijk niet over de echte christenen en joden, maar zijn mede of zelfs vooral gedaan in functie van een poging het eigen islamitische te verwoorden. Al vanaf het ontstaan van de islam heeft de islamitische gemeenschap zijn eigen boodschap en positie verwoord in een uiteenzetting met joden en christenen. Of de daarbij vermelde 'feiten' historisch juist waren of niet is een zaak van wellicht bijkomstig belang. Of Johannes de Doper echt ooit gezegd heeft, dat die 'na hem komt groter is' en dat hij 'niet waard is zijn schoenriemen los te maken' (Mc. 1:7) moeten wij ons nu maar niet afvragen, want dit gezegde is een uitspraak van het vroege christendom over Jezus en dus over zichzelf. Op diezelfde manier staan uitspraken over 'de ander' bij uitstek, dat zijn voor de moslims dus de joden en de christenen, ook in functie van de zelfbepaling van het moslim-zijn.

Deze functie van 'de ander' heeft niet opgehouden bij het begin. Het is eigenlijk de hele geschiedenis door zo gebeurd dat de christenen voor de islamitische zelfbepaling belangrijk zijn geweest. Daarin zitten een aantal ontwikkelingen. De

ervaringen in de periode vanaf het einde van de 18e tot diep in de 20e eeuw, van kolonialisme en met onderdrukking samenhangende stagnatie, zijn zeer sterk bepalend geweest voor het eigenbeeld van moslims. We mogen dat een klaagcultuur noemen, maar dan doen we dit algemeen menselijke gegeven waarschijnlijk te gemakkelijk af, als een puur negatief en ongewenst verschijnsel. Het 'fundamentalisme' heeft hier ook een aantal positieve kanten uitgehaald, zoals elders in dit nummer zal worden uiteengezet.

1 G.F. Pijper, *Studiën over de geschiedenis van de islam in Indonesia, 1900-1950*, Leiden, Brill 1977, blz. 63-96.

2 Ik volg hier de Indonesische vertaling van Moenawar Chalil: *Mengapa kaum Muslimin mundur dan mengapo kaum selain mereka madju?* Jakarta, Bulan Bintang 1967-3 (1954), blz 192.

3 Marshall G.S Hodgson, *The venture of Islam 3 vols*, University of Chicago Press 1974.

4 Mar Oomen en Jos Palm, *En de goden verbuisden mee*, Amsterdam KIT 1997, blz. 36.

5 Norman Daniel, *Islam and the West: the*

making of an image, Edinburgh University Press 1960 en vele herdrukken.

6 A.Th. van Leeuwen, *Het christendom in de wereldgeschiedenis*, Hilversum Paul Brand 1966. Engelse versie verscheen in 1964 als *Christianity in World History*.

Karel Steenbrink is als missioloog werkzaam bij het IIMO in Utrecht.

Hij schreef een proefschrift over de islam in Indonesië (1974). Hij doceerde aan een islamitische universiteit in Indonesië.

Noord-Afrika in de ban van het fundamentalisme

De samenleving volgens de islam

De koran, het boek waarin de openbaringen van God aan de profeet Mohammed zijn vastgelegd, en de soenna, de traditie die vertelt hoe de profeet heeft geleefd en gehandeld, zijn de voornaamste inspiratiebronnen voor het dagelijkse praktische handelen. Hierin is niet alles voorzien en daarom is het de taak van wetgeleerden om voor nieuwe situaties vast te stellen hoe men moet handelen in de geest van de koran en de soenna. In de eerste eeuwen van het bestaan van de islam bestond er een grote vrijheid om wets- en gedragsregels te formuleren door een nieuwe interpretatie van de gewijde bronnen. Zo ontstonden er vier wetscholen met nogal wat verschillen in uitleg en gestrengheid. Op het einde van de derde eeuw van het bestaan van de islam kwam er echter een einde aan deze *ijtihad*, nieuwe interpretatie. De bestaande regels werden steeds meer gezien als definitief en herinterpretatie of nieuwe aanpassingen werden slechts voor details toegestaan. Dit verklaart voor een groot deel de geringe soepelheid van de islam om zich aan te passen aan de veranderende wereld.

Zolang er staten bestonden waar de islam de norm was, vormde dit nog niet zo'n groot probleem, maar toen in de 19e eeuw praktisch de gehele islamitische wereld een prooi werd van het Europese imperialisme vroegen vele vrome moslims zich af hoe het nu toch mogelijk was dat de ongelovigen de macht hadden weten te verkrijgen over moslims. Een terugkeer naar de fundamenteën van de ware islam van de begintijd zou herstel teweeg moeten brengen. Toen de Noord-Afrikaanse landen na 1956 de een na de ander onafhankelijk werden, zochten de meeste nieuwe leiders echter niet hun toevlucht in de opbouw van een samenleving naar islamitisch model, maar streefden zij naar een moderne staat, hetzij volgens socialistisch, hetzij volgens westers-liberaal model.

Bourguiba's modernisering van Tunesië

Al in het jaar voorafgaand aan de onafhankelijkheid ontbrandde er in de Tunesische pers een debat over de essentiële waarden van de Tunesische samenleving. Sommigen pleitten voor een theocratische maatschappij gebaseerd op de koran. Maar de nieuwe leiders verzetten zich tegen het nostalgisch ophemelen van het verleden en wilden een modern land opbouwen. Vijf maanden na de onafhankelijkheid werd een nieuw wetboek van persoons- en familierecht ingevoerd dat een radicale breuk inhield met de traditionele islamitische wetgeving. De polygamie werd afgeschaft evenals het recht van de man om de vrouw eenzijdig te verstoppen. Het traditionele islamitische onderwijs werd ingelijfd bij het nationale openbare onderwijs. Toch was er geen absolute breuk met de islam, zoals in het Turkije van Atatürk.

Het was veeleer zo dat Bourguiba probeerde de islam voor eigen doeleinden te gebruiken. Hervormingen werden vaak doorgevoerd met een beroep op nieuwe toepassingen van de *ijtihad*, herinterpretatie van de oude regels. De polygamie werd verboden met het argument dat de koran de man alleen toestaat vier vrouwen te hebben als hij eerlijk en rechtvaardig voor alle vier tegelijk kan zijn. Dit is echter volgens Bourguiba in de huidige tijd niet meer mogelijk en dus verbiedt de koran impliciet de polygamie. Een soortgelijke redenering werd ook gevolgd om het vasten tijdens de ramadanmaand af te schaffen. Immers, volgens de koran is men niet gehouden aan het vasten als men deelneemt aan de Heilige Oorlog. Volgens Bourguiba was het land gewikkeld in een Heilige Oorlog tegen de onderontwikkeling en hoefde men dus niet te vasten. Bourguiba noemde zichzelf de *Al-Mujahid al Akbbar* de Opperste Strijder, een titel met een duidelijk islamitische connotatie.

Veel Tunesiërs kregen echter de indruk dat de zogenaamde modernisering alleen maar een voortzetting was van de westerse overheersing. De overheid hield op geen enkele manier rekening met dat deel van de bevolking dat een grotere plaats wenste in te ruimen voor de islam en de Arabische cultuur. Oppositiebewegingen hebben hier grexit op ingespeeld.

De Mouvement de Tendance Islamique

In Tunesië trad de islamitische beweging het eerst duidelijk als een georganiseerde macht op de voorgrond. De bloedige onderdrukking van de stakingen van 1978 en de islamitische revolutie in Iran in 1979 vormden de aanleiding om in 1981 de *Mouvement de Tendance Islamique* (MTI) op te richten. Samen met andere meer seculiere bewegingen streefde de MTI naar erkenning als legale politieke partij. Bourguiba, die hierin echter de aantasting zag van alles waar hij zich in zijn leven voor had ingezet, verzette zich heftig. Leaders van de islamitische beweging verdwenen herhaaldelijk in de gevangenissen en na onlusten die op rekening werden geschreven van de fundamentalisten wilde Bourguiba in 1987 zelfs de doodvonnissen tegen een aantal van de voornaamste leiders laten uitvoeren. Dit werd de

premier van Tunesië, Ben Ali, het voormalige hoofd van de staatsveiligheidsdienst, echter te gortig. Hij liet in november 1987 Bourguiba door zeven artsen incompetent verklaren om verder te regeren en nam zelf de macht over.

Aanvankelijk verbeterde de verhouding van de regering met de fundamentalisten aanzienlijk. Veel leiders werden vrijgelaten en Ben Ali probeerde zich een vrome moslim te tonen onder andere door op bedevaart naar Mekka te gaan. Maar ook hij weigerde de *Nabda* (Herleving) partij, de nieuwe naam voor de MTI, als legale politieke partij aan de verkiezingen van 1989 te laten deelnemen. De verhoudingen verslechterden daarna snel. Nadat bij de verkiezingen voor universitaire vertegenwoordigers meer dan 60% van de studenten op islamitische kandidaten had gestemd en het universitaire jaar voortdurend was verstoord door stakingen trad de politie hard op tegen de islamitische studentenvakbond. Ontegengesteld was dit optreden mede geïnspireerd door de gebeurtenissen in het buurland Algerije.

Het islamitische socialisme van Algerije

Algerije verklaarde zich na het verkrijgen van de onafhankelijkheid in 1962 een socialistisch islamitisch land en tijdens de regeringsperiode van Boumedienne werd dit nauwelijks ter discussie gesteld. Dit was niet alleen een gevolg van een sterke greep van de overheid op alle facetten van het dagelijkse leven maar ook van de aanvankelijke successen van het beleid. De olie- en gasbaten brachten veel geld in de staatskas en dit stelde de overheid in staat om onderwijs en gezondheidszorg binnen ieders bereik te brengen. De voorstanders van een meer islamitische koers werden tevreden gesteld door de bouw van honderden moskeeën. De kentering kwam na de dood van Boumedienne in 1978. De ambitieuze industrialisatieprojecten bleken niet garant te staan voor een steeds groeiende welvaart. Een verstarde bureaucratie en de toenemende werkloosheid zorgden voor groeiende spanningen. Dit klimaat vormde een goede voedingsbodem voor islamitische activisten. Aanvankelijk probeerde de nieuwe president, Ben Chadli, aan een aantal van de islamitische verlangens tegemoet te komen, maar een verbetering van de levensomstandigheden bleef uit. Liberalisering van de economie en privatisering van de handel leidden tot nog grotere rijkdom bij een klein aantal bevoorrechten en tot toenemende schaarste voor het grootste deel van de bevolking, dat veel goederen alleen nog maar op de zwarte markt kon vinden. Ben Chadli beloofde grondige hervormingen welke uitmondten in een op 1 februari 1989 per referendum goedgekeurde grondwetswijziging die een pluralistische staatsvorm mogelijk moest maken.

In datzelfde jaar nog organiseerden de fundamentalisten zich tot een politieke partij het *Front Islamique du Salut* (FIS). Hoe goed deze partij de onlustgevoelens van de bevolking wist te bundelen bleek bij de gemeenteraadsverkiezingen van juni 1990 toen het FIS 53% van de stemmen haalde en in vele gemeenten de meerderheid vormde. De overheid werd bang voor de geest die uit de fles was ontsnapt.

Nieuwe kieswetten die duidelijk in het nadeel waren van het FIS moesten de zege-tocht van de fundamentalisten blokkeren. Desondanks wist het FIS bij de eerste ronde van de parlementsverkiezingen van december 1991 188 van de 450 zetels te behalen terwijl het FLN, dat tot dan toe de alleenheerschappij had bezeten, er slechts 16 won.

Dit was aanleiding voor de legertop om in te grijpen en zich op te werpen tot behoeder van de democratie. Tot grote opluchting van velen, ook in de buurlanden Marokko en Tunesië, dwong het leger president Chedli Bendjedid tot aftreden. Hij werd ervan beschuldigd al te toegevend te zijn geweest voor de fundamentalisten. De tweede ronde van de parlementsverkiezingen werd afgelast. Een door het leger benoemde Hoge Staatsraad kreeg tot taak ingrijpende hervormingen in Algerije door te voeren, maar de fundamentalisten hadden hier weinig vertrouwen in en begonnen een moordende guerrilla tegen de regering.

De Heerser der Gelovigen

In Marokko heeft de monarchie zowel tijdens de onafhankelijkheidsstrijd als daarna altijd geprobeerd om de islam te gebruiken ter legitimering van de macht. Traditioneel was de Marokkaanse sultan ook de geestelijke leider van zijn land. In de jaren na de onafhankelijkheid moderniseerde de theocratische monarchie ogenschijnlijk. Er kwam in 1962 een grondwet waarin een meerpartijstelsel werd vastgelegd, maar de macht van de koning werd er nauwelijks door ingeperkt. Als behoeder van de islam voerde de koning de titel van *Amier al Moemienien*, Heerser der gelovigen.

Dit alles betekende echter niet dat Marokko een strikt islamitische staat was. Weliswaar werd er een nieuw persoonsrecht ingevoerd, sterk geïnspireerd door de islamitische wet, maar er vonden wel een aantal aanpassingen plaats: zo moesten bijv. man en vrouw allebei instemmen met een huwelijk en kon de vrouw in het huwelijkscontract laten vastleggen dat zij geen andere vrouw naast zich wilde. Vanuit islamitische kringen kwam echter groter verzet tegen andere zaken zoals de uitgebreide luxe die een kleine elite zich kon veroorloven, de invloed van de westerse cultuur o.a. via de televisie, de vrije consumptie van alcohol, etc. Probleem was echter dat elke kritiek op deze on-islamitische zaken beschouwd werd als kritiek op de koning met alle gevolgen van dien.

Abdessaïem Yassin, een voormalig onderwijsinspecteur stond aan de wieg van het georganiseerde verzet. In 1975 richtte hij een open brief van 114 pagina's aan de koning. Onder de titel *De islam of de zondvloed* waarschuwde hij koning Hassan voor ontrouw aan de islamitische beginselen. Zelf ook *sjerief*, afstammeling van de Profeet, riep hij zijn 'broer' de koning tot de orde. In felle termen hekelde hij de alomheersende corruptie en stelde de koning aansprakelijk voor de toenemende zedenverwilderding. Niet eerder had iemand koning zo duidelijk aangevallen. Je moest wel gek zijn.

Zo dacht koning Hassan er blijkbaar ook over, want hij liet Yassin opsluiten in een

psychiatrische inrichting. Toen hij na drie jaar vrijkwam bleek Yassin zich echter niet te laten muilkorven. Weliswaar viel hij de koning niet meer rechtstreeks aan, maar in het door hem opgerichte tijdschrift *al-Djama'a*, De Groep, bleef hij zijn ideeën voor een grondige islamitische hervorming uitdragen. Yassin verdween opnieuw van het toneel, nu voor twee jaar in de gevangenis. Zijn populariteit groeide er echter alleen maar door. Na zijn vrijlating kreeg hij huisarrest en sinds 1989 mag hij zelfs aan huis geen bezoek meer ontvangen. Ofschoon Yassin nog steeds verreweg de bekendste en populairste islamitische opposant is, ontstonden er tal van andere groeperingen. Waarschijnlijk zag de overheid deze proliferatie van groepjes welwillend aan, want zo kon ook hier weer het aloude verdeel-en-heers spel gevoerd worden.

Het feit dat veel islamitische bewegingen actief zijn in de volkswijken, waar zij zieken helpen, sportclubs oprichten voor de jongeren en arme families aan een bruidschat voor hun huwbare dochters helpen, maakt ze populair. In de koffiehuisen wordt erover gesproken en het is voor de politie moeilijk in de kringen van sympathisanten te infiltreren. Vooral onder de studenten aan de universiteiten hebben deze fundamentalisten aanhang weten te verwerven.

De regering neemt de bedreiging serieus en probeert de zaak door intimidatie onder controle te houden. Al te luidruchtige leiders worden gearresteerd en zonder vorm van proces opgesloten, vooral als hun kritiek uitgelegd kan worden als een aanval op de persoon van de koning, die immers als Vorst der Gelovigen onaantastbaar is.

De reactie van de fundamentalisten

Het enige antwoord van de overheden in Noord-Afrika op de oppositie vanuit islamitische hoek lijkt tot nu toe repressie te zijn. Het afgelasten van de verkiezingen in Algerije in 1991 leidde tot een bloedige strijd waarbij duizenden slachtoffers zijn gevallen. Pas in juni 1999 wist de nieuwe president, Bouteflika, een akkoord te sluiten met de islamitische oppositie: het Islamitische Heilsfront (FIS) zou opnieuw gelegaliseerd worden. In Tunesië en Marokko is er weliswaar minder sprake van geweld, maar islamitische opposanten worden zonder vorm van proces in de gevangenis gezet.

In het Westen worden de ontwikkelingen met argwaan zo niet angst gevolgd. In vele artikelen en beschouwingen wordt de nadruk gelegd op de opbloei van het fanatisme en het verloren gaan van waarden die in het Westen als fundamenteel worden beschouwd zoals de vrijheid van meningsuiting en de emancipatie van de vrouw. Heel gemakkelijk wordt hiervoor ook de islam als geloofs- en waardensysteem verantwoordelijk gesteld.

Voor velen is het ronduit teleurstellend dat het islamitische reveil in de Arabische wereld en daarbuiten nauwelijks een theologische of filosofische dimensie kent. Dat is misschien ook wel de grote zwakte van de huidige ontwikkelingen. Alle leiders leggen wel grote nadruk op een herinvoering van de islamitische wetgeving,

de *sharia*, en op een terugkeer naar een samenleving met de islam als richtsnoer van denken en handelen, maar zeldzaam zijn diegenen die binnen de wereld van de islam zich durven te bezinnen op de grondslagen van het geloof. Een letterlijke interpretatie van de koran en een vasthouden aan de traditie en aan de wetsregels zoals die meer dan duizend jaar geleden zijn vastgelegd zijn nog steeds de norm. Het hedendaagse islamitische reveil is vooral een politiek en sociaal-economisch fenomeen. Het is een reactie op de pogingen van de generatie politieke machthebbers die de staat hebben willen organiseren langs de lijnen van vooruitgang naar westers model, of dit nu het liberaal-kapitalistische of socialistische systeem was. Toen een nieuwe generatie, na het voltooien van hun opleiding, ontdekte dat er voor hen geen plaats was binnen het staatsapparaat greep men nostalgisch terug op de idealen van een vroegere tijd.

Hoe bedreigend is deze ontwikkeling van het islamfundamentalisme nu eigenlijk? Het Westen moet oppassen het islamfundamentalisme, na het verdwijnen van de dreiging van het communisme, niet te gaan zien als de nieuwe grote vijand. De islamfundamentalisten richten zich allereerst op nieuwe structuren in eigen land. Dat daarbij bepaalde westerse belangen en gewoontes ook worden aangevallen is begrijpelijk maar dit hoeft zeker niet te betekenen dat het uiteindelijk tot confrontatie zoals in de tijd van de Kruistochten zal leiden. In plaats van alleen maar de negatieve kanten, die er zeker zijn, te belichten is het goed om ook voor ogen te houden dat de herwaardering van de islam ook een zoeken is naar de eigen identiteit en een verzet tegen de grote sociale ongelijkheid. Nu reeds laten ontwikkelingen in Iran zien dat een zekere redelijkheid ook aan islamitische leiders niet vreemd is.

Herman Obdeijn (1938) studeerde geschiedenis en islamologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Hij was werkzaam in Tunesië als directeur van een project voor plattelandsontwikkeling en in Marokko als onderwijs-attaché aan de Nederlandse ambassade. Sinds 1985 is hij coördinator minderhedenstudies en docent migratiegeschiedenis aan de Universiteit van Leiden. In 1999 verscheen van zijn hand *Geschiedenis van Marokko* (Bulaaq, Amsterdam).

Islamisme en secularisme in Turkije

Inleiding

De islamitische tegenbewegingen in Turkije zijn de laatste decennia een voortdurende bron van zorg geweest voor de elite die is gepokt en gemazeld in het gedachtegoed van Mustafa Kemal Atatürk. Deze Kemalisten zijn ervan overtuigd dat in een moderne samenleving staatszaken niet door godsdienstige normen en waarden mogen worden bepaald. Godsdienst is in hun ogen een privé-zaak. Bovendien vinden zij dat belangrijke verworvenheden van de moderne tijd, zoals democratie, gelijkberechtiging van mannen en vrouwen, individuele godsdienstvrijheid, moeilijk te verenigen zijn met de islam.

Met de regelmaat van de klok zien we daarom in de Turkse media verontruste berichten over de islamitische bewegingen, die worden aangeduid als gerici (reactionair), seriatci (sjaria-gezind) of islamci (fundamentalistisch). We lezen enerzijds onthullingen over hun groeiende aanhang, hun internationale netwerken en hun anti-secularistische ideeën; anderzijds zijn er de rapportages over acties van de overheid om de fundamentalistische invloed terug te dringen. Zeer recent werd nog een van de populairste religieuze leiders in Turkije, Fethullah Gülen, beschuldigd van ondermijning van de seculiere staat. Een ander recent voorbeeld is de commotie die in april dit jaar ontstond nadat een van de nieuw gekozen parlementsleden, mevrouw Merve Kavakci, het parlement betrad met een hoofddoek om. Er lijkt in Turkije een cultuurstrijd aan de gang te zijn. In deze bijdrage probeer ik de achtergronden van die strijd te schetsen.

Secularisering van bovenaf

In de jaren twintig voerde de kersverse Turkse republiek onder krachtige leiding van Mustafa Kemal een hervormingsbeleid dat van Turkije een moderne natie moest maken. Secularisering van staat en samenleving was een centraal element in

die hervorming. De radicaliteit waarmee de nieuwe Turkse leiders deze secularisering ter hand namen was ongeëvenaard in de islamitische wereld. De islamitische wet verloor zijn plaats in het openbare leven. Islamitische scholen werden gesloten. In plaats daarvan kwam een onderwijssysteem naar westers voorbeeld en werd een Zwitsers burgerlijk wetboek en een Italiaans wetboek van strafrecht in het Turks vertaald.

De hervormingen gingen veel verder dan een secularisering van het openbare leven. Ook het privé-domein werd erdoor geraakt. Bepaalde, veel voorkomende vormen van religiositeit werden zelfs illegaal. Zo ontbood de overheid de mystieke genootschappen en sloot zij de heiligengraven die als pelgrimsoord dienden. Overeenkomstig het nieuwe streven naar Turks nationalisme werd bovendien geprobeerd het gebruik van het Arabisch als religieuze taal terug te dringen. De Turkse staat koos daarmee niet voor een strikte scheiding van staat en godsdienst, maar voor het primaat van de staat, ook in religieuze zaken. Via een Directoraat van Godsdienstzaken werd het godsdienstig leven gecoördineerd.

Dit seculariseringsprogramma is terecht getypeerd als secularisering van bovenaf. De politieke leiders zagen het als hun taak het volk op te voeden en te bevrijden van religieuze waanideeën die de gewenste vooruitgang in de weg stonden. Het resultaat was evenwel dat er een kloof ontstond tussen een gesecculariseerde elite en een religieus volk. De gesecculariseerde elite bevolkte de steden. Hun ideeën drongen veel minder door op het platteland. Dit bleek onder meer toen Turkije na de Tweede Wereldoorlog koos voor een meerpartijensstelsel. Prompt kwam een partij aan de macht die niet alleen de belangen van het platteland op de voorgrond plaatste, maar ook sterk aan de religieuze gevoelens van de bevolking appelleerde.¹

Staatsislam

Vanaf de jaren vijftig heeft de Turkse overheid geleidelijk meer ruimte gelaten aan religieuze activiteiten, en ook zelf geïnvesteerd in religieuze instituties. Zo werd opnieuw een opleiding voor imams en predikers ingesteld, en werd godsdienstonderwijs geïntroduceerd op de staatsscholen. Het Directoraat voor Godsdienstzaken zag zijn personeelsbestand (m.n. imams) geleidelijk groeien tot meer dan 70.000 personen. De imams kregen in 1970 de status van ambtenaar.²

Een verdere wijziging in het islambeleid valt waar te nemen vanaf het militaire bewind van 1980-1983. In toenemende mate wordt de islam door de overheid gezien als sociaal bindmiddel waarmee polarisatie en desintegratie kan worden tegengegaan. Verplicht godsdienstonderwijs op de lagere school wordt niet alleen gebruikt om kennis van de islam bij te brengen, maar ook een gevoel van saamhorigheid van het Turkse volk. Er is een synthese ontstaan van islam en nationalisme die via het onderwijs wordt gepropageerd.³ Tegelijkertijd houdt de staat vast aan zijn secularistische beginselen – d.w.z. dat de staat zich niet door godsdienstige overtuigingen en regels laat leiden – en bestrijdt zij personen en organisaties die

dit secularisme vanuit islamitisch perspectief ter discussie durven te stellen. Zo is de paradoxale situatie ontstaan van een seculiere staat, die het religieuze leven coördineert en stuurt.

Islamitische tegenbeweging

De gewijzigde islampolitiek van de Turkse staat is een poging om de islamitische bewegingen de wind uit de zeilen te nemen. Vanaf de jaren vijftig probeerden enkele islamitische bewegingen, zoals bijvoorbeeld de Süleymanli-beweging, tegenwicht te bieden tegen de voortgaande secularisering door honderdduizenden kinderen in de avonduren en weekenden islamitisch onderwijs van 19e eeuwse snit te bieden. Meer serieuze islamitische oppositie tegen het Kemalisme ontstond eind jaren zestig rond Necmettin Erbakan, de leider van achtereenvolgens de Nationale Orde Partij (1969-1971), de Nationale Heilspartij (1972-1980) en de Welvaartspartij (1983-1998).

De partij van Erbakan vertolkte morele en religieuze gevoelens die onder brede lagen van de bevolking leefden. Zo verzette de partij zich tegen pornografie, alcohol, gokken en bepleitte zij een uitbreiding van het godsdienstonderwijs op staatscholen. Daarnaast ontwikkelde Erbakan een ideologie – ‘de Nationale Visie’ – die een alternatief moest vormen voor de Kemalistische staatsideologie zonder daarmee frontaal in botsing te komen. In de Nationale Visie werd onder meer een renteloze economie bepleit, die voor een grotere sociale rechtvaardigheid zou moeten zorgen. Islamitische thema's klonken ook door in Erbakans voorstellen voor het buitenlands beleid: in plaats van aansluiting bij de Europese Gemeenschap zou Turkije een Islamitische Economische Gemeenschap moeten nastreven; in plaats van lidmaatschap van de NAVO moest een Islamitische Verdragsorganisatie worden gevormd.⁴

In 1973 wist Erbakan 11% van de stemmen te behalen. Zijn grootste successen boekte hij evenwel in de jaren negentig. In 1994 kreeg de Welvaartspartij in een aantal grote steden, waaronder Istanboel en Ankara, de controle over de gemeenteraden, en in 1995 behaalde de partij bij landelijke verkiezingen 21% van de stemmen en werd daarmee de grootste partij. Dit leidde ertoe dat de Welvaartspartij samen met de centrum-rechtse Partij van het Rechte Pad een coalitieregering vormde met Erbakan enige tijd als premier.

De achterban van de Welvaartspartij

In Kemalistische kringen is lange tijd gedacht dat fundamentalistische oppositie voornamelijk werd gevoed door conservatisme in sociale sectoren die het minst waren beïnvloed door de modernisering van de samenleving of die er juist de negatieve gevolgen van ondervonden: de plattelandsbevolking en de kleine handelaren en ambachtslieden in de steden. Hier zouden de Kemalistische ideeën nog veel minder zijn doorgedrongen en meer traditionele religieuze krachten, zoals de mys-

tieke broederschappen (ondanks hun officiële ontbinding in 1925) nog erg sterk zijn. Hier eisten ook economische ontwikkelingen als grootschalige landbouw en industrialisatie hun slachtoffers onder de kleine luiden, die vervolgens in de godsdienst hun houvast zochten.

Uit analyse van de verkiezingsresultaten van Erbakans partijen is evenwel gebleken dat dit beeld steeds minder overeenkomt met de werkelijkheid. In de jaren zeventig deed de Nationale Heilspartij (NHP) het nog veel beter in de minder ontwikkelde regio's (m.n. het oosten van Turkije) dan in de grote steden van het westen, met zijn meer moderne bevolking van ambtenaren, kantoormedewerkers, studenten en fabrieksarbeiders.⁵ Het electorale succes van de Welvaartspartij (WP) – de opvolger van de NHP – is evenwel te danken aan een aanzienlijke verbreding van de achterban. De verkiezingsoverwinning in de grote steden is deels toe te schrijven aan de leegloop van het platteland: hele dorpen zijn de laatste jaren collectief naar de sloppenwijken van Istanboel en Ankara verhuisd. Zij hebben als het ware een stuk platteland naar de stad gebracht, inclusief de normen en waarden van het platteland. Maar ook geboren en getogen stedelingen zien in de islamitische beweging een aantrekkelijk alternatief voor de gevestigde orde. Enerzijds zijn dit sociale outcasts die het marxisme voor de islam hebben ingeruild. Anderzijds is er een nieuwe elite in de vrije beroepen of in overheidsdienst, die in de islam de oplossing ziet voor maatschappelijke problemen.⁶

De WP heeft op deze ontwikkelingen ingespeeld door middel van een actief wervingsbeleid onder deze groepen en door nieuwe thema's aan de orde te stellen, zoals sociaal onrecht en politieke corruptie. Tenslotte heeft ook het Koerdische conflict in de jaren tachtig de WP stemmen opgeleverd onder de Koerdische kiezers, zowel in zuidoost Turkije als in de grote steden. De WP presenteerde zich allerminst als pro-Koerdische partij – dat zou haar trouwens vele Turkse stemmen hebben gekost – maar relativeerde de Turks-Koerdische tegenstelling door te wijzen op de gemeenschappelijke godsdienst van beide volken.

Binnen of buiten het systeem?

De opkomst van islamitische bewegingen in de Turkse steden heeft de WP van Erbakan geen windeieren gelegd, maar zet de koers van de partij ook onder druk. Radicale islamitische schrijvers en sprekers stellen steeds openlijker de seculiere orde ter discussie, onder meer in de talrijke islamitische tijdschriften. Vooralsnog heeft de WP evenwel steeds gekozen voor een voorzichtiger beleid. De partijtop kiest ervoor binnen het systeem te werken om islamitische idealen dichterbij te brengen. Binnen het systeem werken betekent in Turkije, dat vertegenwoordigers van de partij bij diverse gelegenheden hun loyaliteit tegenover de seculiere staat en de stichter ervan, Atatürk, moeten betuigen. Ook impliceert het dat de partij niet in strijd mag handelen met de wetgeving die politiek op religieuze grondslag verbiedt – hoogstens kan men voorzichtig de scherpe kantjes van die wetgeving zelf ter discussie stellen onder verwijzing naar de vrijheid van godsdienst.

De WP heeft niet alleen getracht binnen de wettelijke beperkingen te blijven, maar heeft zich ook bereid getoond in politiek opzicht concessies te doen en coalities te sluiten met andere politieke stromingen. De verkiezingsoverwinningen van de laatste jaren hebben allerminst tot aardverschuivingen geleid. Het aantreden van WP-burgemeesters in Istanboel en andere grote steden heeft wel tot enkele nieuwe moskeebouwprojecten geleid, maar bijvoorbeeld niet tot een alcoholverbod – iets dat door middenstanders in de meer mondaine districten van de metropolen werd gevreesd. Het aantreden van Erbakan als premier ging weliswaar gepaard met een paar symbolische gebaren van toenadering tot de islamitische wereld, onder meer door bezoeken aan Iran en Libië. Maar van een serieuze breuk met de Kemalistische en seculiere beginselen van de Turkse republiek was onder zijn leiding geen sprake. Deze bereidheid tot concessies en samenwerking heeft ertoe geleid dat de WP steeds vaker als een gematigde moslimpartij wordt gezien. Hier en daar wordt zelfs de vergelijking gemaakt met de christen-democratie in West-Europese landen. Vooralnog lijken ook de meer militante delen van Erbakan's achterban die gematigde koers te aanvaarden, zij het om strategische redenen. Zij gaan ervan uit dat Erbakan zijn kansen voor meer ingrijpende hervormingen afwacht.⁷

Geen dialoog maar confrontatie

Niet alleen zijn meer radicale aanhangers koesteren deze verwachting. Ook zijn Kemalistische tegenstanders zien het gematigde beleid van de WP als een tijdelijke concessie aan de omstandigheden, die nu eenmaal een openlijker oppositie onmogelijk maken. De WP zou meer om pragmatische dan om principiële redenen binnen het systeem van de parlementaire democratie willen werken. Als men de kans zou krijgen zou men niettemin hetzelfde systeem omver willen werpen. Vandaar dat de waakhonden van het Kemalisme, onder wie de legertop en een aantal officieren van Justitie, de laatste jaren weer hun tanden hebben laten zien. De populaire WP-burgemeester van Istanboel, Tıyıp Recep Erdoğan, werd afgezet en zelfs tot gevangenisstraf veroordeeld. Dit gebeurde niet op grond van zijn beleid als burgemeester, maar omdat hij tijdens een toespraak een gedicht had geciteerd dat volgens de aanklager religieuze tegenstellingen aanwakkerde. Erbakan zelf moest onder dreigementen van de legerleiding als premier terugtreden, en de WP werd eind vorig jaar ontbonden vanwege vermeende ondermijning van de seculiere orde. Het is duidelijk dat de Partij van de Deugd, die als de opvolger van de WP kan worden beschouwd, nauwlettend in de gaten wordt gehouden en dat de dreiging van ontbinding ook voor deze partij reëel aanwezig is. Ook buiten het terrein van de partijpolitiek worden moslimleiders de laatste maanden weer steviger aangepakt, zoals blijkt uit de aanklacht tegen Fethullah Gülen. Deze ontwikkeling betekent dat een geharnast beleid tegen de islamitische bewegingen momenteel de boventoon voert in Turkije. De haviken in het Kemalistische kamp maken zo de ruimte voor islamitische oppositie binnen het systeem minimaal.

Hoewel er inderdaad een grote spanning bestaat tussen de doelen van de islamitische oppositie en de seculiere rechtsorde zoals deze in Turkije momenteel bestaat, zijn er grote vraagtekens te plaatsen bij het ingezette beleid van 'zero tolerance'. Als je islamitische bewegingen de ruimte ontnemt legaal te opereren, blijft de illegaliteit over, met alle risico's van radicalisering. Hierdoor zou de culturele en politieke strijd om de plaats van de islam in de Turkse samenleving kunnen verharderen. Sommige auteurs waarschuwen zelfs voor een burgeroorlog.⁸

Gedurende een kwart eeuw heeft de beweging rond Necmettin Erbakan wel enige aanpassingen, maar allerm minst een ommekeer van de Turkse maatschappelijke verhoudingen teweeggebracht. Zijn gedwongen verdwijning van het politieke toneel lijkt een gemiste kans om – na een periode van secularisering van bovenaf en een periode van staatscontrole op de godsdienstbeleving – te komen tot een open discussie over de plaats van de islam in het openbare leven.

1 Zie G. Jäschke, *Der Islam in der neuen Türkei*, Leiden 1951.

2 J. den Exter, *Diyanet, een reis door de keuken van de officiële Turkse islam*, Beverwijk 1990.

3 Zie: *Begrip Moslims Christenen*, 20 (1994) 118, themanummer over islam en nationalisme.

4 R. Çakir, 'The Islamist movement in Turkey' in *MERA Journal 1* (1997), p. 35-45.

5 E. Özbudun, 'Islam and Politics in Modern Turkey' in B.F. Stowasser (ed.), *The Islamic Impulse*, London 1987, p. 142-156.

6 M.E. Meeker, 'The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey' in R. Tapper

(ed.), *Islam in Modern Turkey*, London 1991, p. 189-219.

7 R. Çakir, a.w.

8 idem

Nico Landman, studeerde theologie in Utrecht en Amsterdam.

Promoveerde op een onderzoek naar islamitische organisaties in Nederland.

Momenteel universitair docent aan de Letterenfaculteit van de UU, opleiding Arabische, Nieuw-Perzische en Turkse Talen en Culturen.

De rol van de godsdienst bij de recente verkiezingen in Indonesië

Wie een indruk wil krijgen van de rol van godsdienst bij de algemene verkiezingen in Indonesië op 7 juni jl., hoeft alleen maar de namen en de emblemen van de 48 deelnemende partijen te bekijken. In de naam van 10 partijen komt het woord 'islam' of een woord uit het taaleigen van de islam voor. Tellen we daar de emblemen bij die in kleur (groen = islam) of symbool (halve maan) naar de islam verwijzen, dan komt dat op 17 partijen die zich uitdrukkelijk als moslimpartij afficheren. Daarnaast is er één partij die het woord 'christen' in de naam voert, één partij met het woord 'katholiek' en één partij met het woord 'liefde'. Dat laatste wordt gebruikelijk ook met christelijk geïdentificeerd. In de symbolen van de Pancasila, de vijf zuilen van de Indonesische 'staatsfilosofie', staat de ster voor het geloof in de 'Al-Ene Heer'. Deze ster komt nog in 7 andere partijemblemen voor. De Pancasila zelf wordt aangeduid met een vijfhoek, waarbij de godsdienst een van de hoeken vormt. De vijfhoek komen we nog in acht andere emblemen tegen, terwijl één partij het complete Pancasila embleem opneemt in haar eigen embleem. In totaal wordt in 36 emblemen meer of minder rechtstreeks naar de godsdienst verwezen. De rol van de godsdienst bij de verkiezingen is evident, maar waar ging het over?

Het fundament van de republiek Indonesië

Dr. N.G. Schulte Nordholt schreef dat een regering die op grond van de uitslag van de verkiezingen wordt gevormd voor de zware opdracht staat van een 'noodzakelijke, hernieuwde *nationbuilding*'.¹

Na de heftige studentenprotesten tegen het beleid van de 'Nieuwe Orde' van ex-generaal Soeharto en zijn medeprofiters, trad Soeharto in mei 1998 terug. Zijn vice-president Habibie volgde hem op. Een dergelijke 'troonswisseling' is ongrondwettig, maar men nam er genoegen mee als Habibie de overgang naar een nieuwe periode zou organiseren. De studenten vormden de voorhoede van een brede laag

van het Indonesische volk, die het systeem van corruptie, uitbuiting, onderdrukking en vriendjespolitiek meer dan zat was. De roep om 'Reformasi' is algemeen, maar over wat daarmee bedoeld wordt lopen de meningen uiteen. Kringen rond Habibie, waaronder grote delen van het leger, hebben belang bij de handhaving van de status quo. Voor hen moet de 'Reformasi' uitlopen op een 'nieuwe Nieuwe Orde'. Anderen hebben bij de reformatie veel verdergaande hervormingen in gedachten. Er moeten radicale veranderingen komen op politiek en economisch terrein en op het gebied van de rechtspraak en de mensenrechten. Op de achtergrond, of beter gezegd, op de voorgrond speelt de vraag naar het fundament van de staat Indonesië. Moet het een staat zijn gebaseerd op de Pancasila (nationaal maar niet seculier of godsdienstig, niet kapitalistisch of communistisch) in de vorm van een parlementaire democratie, met een meerpartijenstelsel, waarin iedereen vrij is een partij op te richten? Of een islamstaat, een theocratie, waarin de wetten van de islam uitgangspunt zijn voor de organisatie van de gehele samenleving? De Pancasila symbolen in de emblemen worden vooral gebruikt door de partijen die de status quo of een nationale democratie voorstaan. De meer fanatieke moslimpartijen gebruiken de expliciete islamitische symbolen.

Onopgeloste kwesties

De verkiezingen van 1999 zijn de eerste vrije verkiezingen na 44 jaar. De vergelijking met 1955 wordt veel gemaakt omdat er toen voor het laatst alle vrijheid was om een partij op te richten en mee te doen aan de verkiezingen. Maar de vergelijking gaat verder: de verkiezingen van toen moesten een oplossing brengen voor de vraag die ook bij de huidige verkiezingen speelt: wat voor staat zal Indonesië zijn? Men is er na de verkiezingen van 1955 niet uitgekomen. De voor- en tegenstanders van een islamstaat waren nagenoeg even sterk. De Grondwetgevende Vergadering (Konstituante) verzandde in een patstelling. In 1959 was de onrust in het land – ondermeer over de rol van de godsdienst in de republiek – zo groot geworden, dat president Soekarno besloot om de Grondwetgevende Vergadering te ontbinden. Het parlement werd aan banden gelegd en de voorlopige grondwet van 1945, met veel bevoegdheden voor de president, (UUD'45) werd weer ingevoerd. De periode van de 'geleide democratie' was aangebroken. Na de zogenoemde staatsgreep van 1965 kwam Soeharto aan de macht. De 'Nieuwe Orde' bracht ook geen echte democratie. De Golkar werd opgericht en heette de regeringspartij te zijn. Tot die 'partij' behoorden alle ambtenaren, militairen, de zogenoemde functionele groepen. De diverse moslimpartijen werden verenigd in een partij, de PPP (Eenheidspartij voor de Opbouw), terwijl nationalistische en christelijke partijen werden gedwongen om samen te gaan in de PDI (Democratische Partij van Indonesië). De laatste partij kreeg onder leiding van Megawati Soekarnoputri (dochter van Soekarno) in de loop van de jaren negentig steeds meer het odium een oppositiepartij te zijn. Van een oppositie kon niet echt sprake zijn onder de 'Nieuwe Orde', maar de partij werd wel het symbool voor veranderings-

gezindheid. Des te meer toen de regering in 1996 probeerde om Megawati aan de kant te schuiven. Ondertussen bleef het verlangen naar een islamstaat leven bij een aantal moslimleiders en hun achterban.

De godsdiensten onder de 'Nieuwe Orde'

Christenen hebben zich betrekkelijk veilig gevoeld onder het bewind van de 'Nieuwe Orde'. De combinatie van de regering Soeharto en het leger leek een garantie te vormen tegen het invoeren van de islamstaat.

Men moest daarvoor wel instemmen met de Pancasila, volgens de uitleg van de regering, als het enige uitgangspunt voor de organisatie van de samenleving en het bestaan als volk en staat. Alle maatschappelijke instellingen, inclusief de kerken, moesten tekenen.

Tegelijkertijd speelde zich een proces af dat door christenen werd aangeduid als een sluipende islamisering. Wetgeving op het gebied van de huwelijksluitingen, godsdienstige rechtspraak (lees islamrecht) en het godsdienstonderwijs deed christenen vrezen dat het langzamerhand in de richting van een islamstaat ging. In de tweede helft van de jaren tachtig ging Soeharto steeds meer steun zoeken voor zijn bewind bij de moslims. In 1990 werd een Associatie voor Moslim Intellectuelen (ICMI) opgericht. Habibie, vertrouweling van Soeharto werd voorzitter. Om belangrijke posten in de samenleving te bemachtigen strekte het tot aanbeveling als men moslim was.

Zouden de fanatieke moslims bij de verkiezingen in 1999 hun hoop op een islamstaat in vervulling zien gaan?

SARA: spanningen en gruwelijk geweld

Hoewel niet met zoveel woorden, stond het thema van de islamstaat of een Pancasilastaat prominent op de agenda. Zo is er vanuit de godsdiensten ook op ingespeeld. Dat is begrijpelijk tegen de achtergrond van de geschiedenis. Christenen die een kleine minderheid vormen in de Indonesische samenleving (officieel 10%, anderen zeggen 15%), temidden van een moslim meerderheid (85-90%), moeten een positie zoeken. Dat valt niet mee als dat gebeurt tegen de achtergrond van de zendingsgeschiedenis, waarin vaak sprake is geweest van een exclusieve manier van denken bij christenen en moslims beide.

Daar komt nog bij dat de verdeling van moslims en christenen over het land erg verschilt. Op Java is 95% van de bevolking moslim en maar 5% christen. Vergeet overigens niet dat 5% van 100 miljoen nog altijd 5 miljoen is.² In Irian Jaya is de grote meerderheid protestant, Oost Timor is grotendeels rooms-katholiek, enz. Denken over een federatief Indonesië of onafhankelijk worden (Irian Jaya, Oost-Timor) wordt vaak gekoppeld aan de wens om godsdienstig vrij te zijn.

Het gaat hier dus om zeer gevoelige materie. Niet voor niets is onder het bewind van de Nieuwe Orde 'SARA' een begrip geworden. De afkorting staat voor Suku,

Agama, Ras Antargolongan (etnische afkomst, godsdienst, ras en sociale verschillen). Etnische conflicten, bijv. tussen lokale bewoners en transmigranten of Chinese en andere Indonesiërs, religieuze en sociale conflicten hebben overal rellen en geweld opgeleverd.

Het hoe en wat van die onlusten, met name de kerk- en moskeeschendingen, is nooit helemaal opgehelderd. Als ergens een conflict uitbrak aan een universiteit, in een grote kerk of tussen groeperingen in een regio waren er steeds factoren die het conflict aanwakkerden. De rol van het leger en de politie was vaak onduidelijk. De speculaties daarover kwamen altijd weer neer op een 'verdeel en heers politiek' van de machtselite, waarbij van speciaal getrainde krachten (provocateurs) gebruik werd gemaakt. De emoties werden bespeeld en verbrandingen, verkrachtingen en moord waren het gevolg.

Ondertussen werd aan de 'echte' issues geen aandacht besteed. Vragen om een eerlijke en controleerbare rechtspraak, een open parlementaire democratie, een economie met kansen voor iedereen, rechten voor arbeiders en vrouwen, een eerlijker verdeling van de geweldige rijkdommen van Indonesië en aandacht voor mensenrechten: je kon beschuldigd worden van communistische sympathieën en eventueel opgepakt.

De emblemen van de diverse partijen suggereerden dat de godsdienst een belangrijke rol speelde bij de verkiezingen. Maar naar mijn mening was dat niet waar het om ging. In het debat over een islamstaat of een Pancasilastaat moet het gaan over de vraag naar gerechtigheid en vrede en welzijn voor iedereen. Dat de godsdiensten daarbij een grote rol moeten spelen is in Indonesië vanzelfsprekend, maar ze moeten dat dan ook wel doen.

Een stap terug om verder te komen?

De op 10 februari 1999 overleden rooms-katholieke denker en schrijver Romo Mangunwijaya zei in een interview op 1 februari: 'We moeten eerst over onze grondwet praten. We moeten verkiezingen houden voor een Grondwetgevende Vergadering. Het oude systeem moet radicaal worden geopereerd. Anders verdwijnt de kanker waaraan onze samenleving lijdt niet.'³

Romo Mangun heeft het dan echter niet in de eerste plaats over de vraag of Indonesië een islamstaat moet worden of niet. Sprekend over de toekomstige staatsvorm noemt hij een aantal aspecten. De nieuwe grondwet moet de president minder macht geven. De huidige situatie lijkt te veel op de tijd van de koloniale bezetting door Nederland en Japan. Mangunwijaya vindt een federatie de beste vorm voor Indonesië in de 21ste eeuw. Hij heeft vooral zware kritiek op de economische verhoudingen in Indonesië. Onder de huidige omstandigheden wordt alle rijkdom van Indonesië naar Jakarta gezogen. De regio wordt uitgeknepen. De gigantische opbrengst van de mineralen (Timika/Freeport) in Irian Jaya komt niet ten goede van de Papoea's. Het aardgas in Aceh en Nias levert maar heel weinig op voor de mensen ter plekke. Bij de olievoorraden van Timor zal vooral Jakarta

wel varen. Het hout van Kalimantan, de landbouwproducten van andere eilanden, het toerisme: de gewesten lopen leeg en Jakarta (= ook de wereld van het internationale kapitaal) dijt uit. Andere problemen die Romo Mangun aanwijst als cruciaal voor de toekomstige ontwikkeling van Indonesië zijn de democratisering van het onderwijs en de rol van het leger.

Wat hebben de godsdiensten bijgedragen aan het debat over deze zaken in de aanloop naar de verkiezingen?

De moslims

Moslims zijn te vinden in alle drie stromingen: die van handhaven van de status quo, die van de geleidelijke 'Reformasi' via een nationalistische regering in de Pancasilaastaat en die van de hervorming via het stichten van een islamstaat. De Associatie van Moslim Intellectuelen (ICMI) hield vooral de lijn van de Golkar en hoopte op voortzetting van het presidentschap van Habibie. Twee grote moslimorganisaties, de Nahdlatul Ulama (NU, met zijn basis in de moslimgemeenschappen op het platteland, vooral Oost-Java) onder leiding van Abdurrachman Wahid (Gus Dur) en de Muhammadiyah (een hervormingsbeweging, actief in onderwijs en gezondheidszorg, met aanhang onder beter opgeleiden) onder leiding van Amien Rais, richtten politieke partijen op. Samen met de PDI-P (de democratische partij van Megawati) staan zij voor de tweede stroming. Daarnaast zijn er meerdere fanatieke moslimpartijen die de islamstaat nastreven.

Toen duidelijk werd in de loop van de verkiezingscampagne dat Megawati met haar PDI erg populair was onder het volk, begon er een actie 'beschadiging lijsttrekker PDI'. Megawati zou de kiezers bedriegen door verhoudingsgewijs veel meer christenen dan moslims op de kandidatenlijst van de PDI te hebben gezet. Zij zou zelf geen goede moslim zijn omdat ze tijdens een congres van haar partij op Bali een offer bracht in een Hindoetempel. En bovendien: ze zou nooit president kunnen worden omdat de islam een vrouw op zo'n post verbiedt. Een moslimorganisatie in Zuid- en Midden-Sulawesi gebruikte dit argument om de voorkeur voor de huidige president Habibie uit te spreken. Hij is afkomstig uit deze regio ...

Duidelijk is dat binnen de islam verschillende groeperingen verschillende belangen nastreven. Onderlinge strijd over verschil in godsdienstige visies leidde de aandacht af van de werkelijk politieke vraagstukken.

De christenen

Voor de verkiezingen in 1997, nog onder Soeharto, schreef de bisschoppenconferentie van Indonesië in een pastorale brief dat het geen 'zonde' was om niet te stemmen. Godsdienstig gezien was het niet fout om niet mee te werken aan verkiezingen die eigenlijk een farce waren. Nu schreven afzonderlijke bisschoppen aan hun gelovigen en adviseerden om op grote nationalistische (Pancasila) partijen te stemmen. Stemmen op kleine partijen, zoals bijv. de katholieke partij zou in de

praktijk het verlies van een stem voor de reformatie betekenen.

De Gemeenschap van (protestantse) Kerken in Indonesië (PGI) sprak zich in haar pastorale boodschap duidelijk uit voor de 'Reformasi'. De brief spreekt over het mislukken van de pogingen om ondanks alle verschillen in Indonesië goed met elkaar samen te leven. De verbijstering over de gewelddadigheden tussen moslims en christenen en verschillende etnische groepen zoals o.a. op de Molukken, op Java en Kalimantan, bepalen de toon van de brief. De oproep is om de eenheid van volk en land te bewaren en samen aan de hervormingen te werken, te beginnen met het vreedzaam laten verlopen van de verkiezingen. De kerkmensen worden opgeroepen om het stemmen te zien als een recht en niet meer als een plicht zoals onder de 'Nieuwe Orde'. Het advies is om te stemmen op partijen die een nationalistische visie hebben, de verscheidenheid respecteren, het recht hooghouden en zich losgemaakt hebben van de resten van de Nieuwe Orde. De mensenrechten moeten gerespecteerd worden, waaronder met name het recht op vrijheid van godsdienstoefening.

Tenslotte

Intussen is Megawati's partij met ongeveer eenderde van de stemmen als overwinnaar uit de bus gekomen. De algemeen secretaris van de PGI, dr. J.M. Pattiasina, vermoedt dat veel christenen op de PDI-P van Megawati gestemd hebben. Wel waren er berichten uit Irian Jaya en de Minahasa (Noord Sulawesi) – meerderheid van de bevolking christen – dat de Golkar daar gewonnen zou hebben. Oorzaak zou zijn dat veel dorpshoofden hun positie te danken hebben aan de Golkar. Geld speelt voor de Golkar als regerende partij geen rol en daarom zal het wel een rol gespeeld hebben (money politics).

Hoewel veel kerken wel iets hebben gedaan aan 'voorlichting voor stemmers' is duidelijk dat ook zij niet in staat waren om in zo korte tijd een achterstand in politieke opvoeding van 44 jaar in te halen. Mijn indruk is dat emoties en oude patronen van denken in godsdienstige tegenstellingen nog een te grote rol hebben gespeeld bij de verkiezingen. Daarmee is de aandacht nog niet volledig gericht op de politieke, juridische en sociaal-economische problemen waar het in de reformatie voor Indonesië over moet gaan. God goed dienen sluit gezond denken over deze zaken niet uit maar in. Het is te hopen dat de gelovigen zich na de verkiezingsuitslag in die zin aan de 'Reformasi' zullen wijden.

1 *Internationale Spectator*, mei 1999, nr. 5, p. 282.

2 Cijfers bij benadering.

3 *Perspektif*, 18-24 februari 1999, jaargang 1, nr. 17, p. 15,16.

Drs. Aart Verburg studeerde theologie in Kampen.

1980 – 1985: predikant van de gereformeerde

kerk te Garrelsweer.

1985 – 1993: in dienst van de Raad voor de Zending (NHK) en Deputaten Zending en Werelddiakonaat (GKN) als studentenpredikant verbonden aan twee protestantse kerken op Oost-Java.

1993 – heden: docent agogische vakken Hendrik Kraemer Instituut, Oegstgeest.

Is fundamentalisme on-Afrikaans?

Overwegingen naar aanleiding van een hernieuwde ken- nismaking

In 1959 vertrok ik voor de bijbelgenootschappen naar Kameroen om er een bijbelhuis te bouwen en bijbelwerk op gang te brengen. Dat betekende proberen samen te werken met alle kerken. In januari 1999 was ik in de gelegenheid het land weer te bezoeken, waarbij ik o.a. na 40 jaar nog een keer de tournee door het noorden heb kunnen maken.

Ook daar bij het Tsjaadmeer bleek de Afrikaanse wereld ingrijpend veranderd.

De bovenste driehoek van Kameroen, een land zo groot als Frankrijk met even kunstmatige grenzen als vele andere in Afrika, wordt 'l'Extrême Nord' genoemd, terwijl 'le Grand Nord' tot Ngoundéré in Midden-Kameroen loopt.

Er wonen ongeveer 3 miljoen mensen en gedurende lange tijd zijn de lakens er uitgedeeld door de lamido's, de sultans van de moslim-herdersvolken, met als belangrijkste groep de Fulani (ook Foulbé of Fulfuldé of Peul genoemd) die langs de onderkant van de Sahara in een brede band wonen en zwerven in West-Afrika tussen het Tsjaadmeer en Senegal. De islam is al vroeg (omstreeks het jaar 1000) bij dat Tsjaadmeer de Sahara overgestoken en wat later veel westelijker, waar Timbouctou zelfs een centrum van moslimstudies werd. De islam begon er overal als de religie van vorsten en de elite. In de negentiende eeuw zijn als gevolg van islamitische hervormingsbewegingen de lamidaten van de Fulani's ontstaan, waarna in Kameroen de Duitse en later de Franse kolonisator, net als de Engelsen in het naburige Noord-Nigeria in het kader van hun politiek van 'indirect rule', de functie en de macht van de lamido's versterkt hebben.

Ook is in de periode van het kolonialisme een vreedzame verbreiding van de islam mogelijk geworden via Fulani- en Haussa-kooplieden.¹

Maar ongeveer tweederde van de inwoners van 'Le grand Nord' zijn geen herdersvolken en ook geen moslims. Zij worden Kirdi genoemd en zijn landbouwers, die wonen in de vlakten rond het Tsjaadmeer en in de vaak slecht toegankelijke ber-

gen van het Haut-Massif aan de grens met Nigeria. Sommigen van hen houden ook koeien terwijl anderen ook vissen in de Logone rivier. Men zegt in het noorden dat het paard van de Fulani de grens van de islam is. In de bergen en in de gedurende de regentijd moerassige vlakten rond het Tsjaadmeer kan het paard niet komen terwijl in het zuiden de tseetseevlieg voor paarden het leven onmogelijk maakt. De macht van de Fulani-herders berustte op hun geweren en paarden en daarmee was ook de grens van de islam bepaald.

In 1960 werd de eerste president van het onafhankelijke Kameroen Amadou Ahidjo, die niet uit een lamido-familie kwam maar wel een moslim uit het noorden was. In het politiek en religieus sterk verdeelde Kameroen voerde hij de Franse scheiding tussen kerk en staat door, alleen de dagelijkse praktijk van het noorden werd dat in de nieuwe en vaak door moslims bemande overheidskantoren de Kirdi regelmatig gediscrimineerd werden door de bouw van een kerkje te verbieden, door kinderen van christenen niet op scholen toe te laten of door een marktvergunning te weigeren aan iemand die geen moslim was. Toen de regering in de jaren zeventig kredietverlening aan Afrikanen ging stimuleren, werd daarmee met name de economische positie van de Fulani op de markten versterkt.

Vanaf de jaren twintig was er al luthers zendingswerk vanuit Ngaoundéré in Midden-Kameroen en vanuit Garoua en Kaélé in het hoge noorden. In 'l'Extrême Nord' werkten Amerikaanse plattelanders van Noorse komaf uit Minnesota. Ze besteedden veel aandacht aan bijbelvertaal- en literatuurwerk in de Kirditalen. Zo hadden ze in de jaren zestig het NT al vertaald in Moundang, in Massana en in Mousgoum. Leslie Stennis was hun grote deskundige. Hij was gepromoveerd op de syntaxis van het Fulani.

In en rond Maroua waren Zwitserse evangelikale baptisten actief onder andere Kirdi-volken. Hans Eichenberger werd daar met zijn vrouw de grote expert in de Matakamtaal rond Mokolo. Hij kreeg wijde bekendheid in het Haut Massif met zijn gestencilde 'Gazette de Mokolo', waarin hij rond 1960 in begrijpelijke taal de plaatselijke ineens kiesgerechtigd geworden bevolking uitlegde wat democratie was en wat een kamerlid en een minister. In Maroua begonnen in de jaren vijftig Duitse en Finse baptisten.

Vooraf door het literatuurwerk en de daaraan verbonden alfabetiseringscursussen werd zending zo voor de Kirdi-volken een mogelijkheid tot emancipatie zonder te hoeven buigen voor de Fulani.²

De eerste katholieken zijn in 1946, dus relatief laat, naar het noorden gegaan. Zij hebben een modernere weg gevolgd door niet meteen te komen met een kerk en een boodschap, maar door allereerst te luisteren naar wat de mensen zelf bewoog. In de jaren zestig heeft de bekende Afrikaanse katholieke bevrijdingstheoloog Jean Marc Ela er ook gepionierd.

Ingrijpende veranderingen

Wanneer president Ahidjo als gevolg van een grote politieke en economische crisis in 1983 aan kant gezet wordt, neemt de zuiderling Bijja, die van katholieke komaf is, zijn plaats in met voor het noorden ingrijpende gevolgen. Bijja weet dat de moslim Fulani's niet de meerderheid van de bevolking in 'le Grand Nord' vormen. Hij gaat dus in zijn bestuur en politiek meer rekening houden met de meerderheid. Kirdi met opleiding worden in overheidsbanen benoemd, terwijl er ook een heel aantal niet-moslim ambtenaren uit het zuiden naar het noorden worden overgeplaatst. Gevolg is dat de administratieve discriminatie van niet-moslims volledig verdwijnt. Maar de relatie tussen (christen) Kirdi en (moslim) Fulani verslechtert daardoor niet. Integendeel. Omdat de noordelijke bewoners van de savanne, de bergen en de vlakten heel andere mensen zijn dan de zuidelijke Kameroenezen uit het oerwoud, die sterk verwesterd zijn en vaak ook meer opleiding en geld hebben, groeit er de gezamenlijke noordelijke solidariteit tegenover de politieke en economische macht van het zuiden. Kirdi en Fulani mogen onderling sterk verschillen, maar ze kennen elkaar en weten wat ze aan elkaar hebben.

Godsdienstig is echter de situatie tussen de jaren zestig en negentig veranderd. De protestantse kerken zijn sterk gegroeid waarbij met name de lutheranen van Ngaoundéré ook veel scholen gebouwd hebben. Ze hebben zelfs een middelbare school en een ziekenhuis.

In Mokolo is ook een christelijke middelbare school gekomen, terwijl de baptisten in Maroua onder anderen een technische school hebben. De katholieken hebben vele scholen geopend in het noorden.

De lutherse Broederkerk, met als hoofdkwartier Garoua, heeft nu 130 Afrikaanse predikanten, bijna 100.000 leden op een totaal bereikte groep belangstellenden van een half miljoen. De baptisten in Maroua hebben een impuls gekregen door een verbinding aan te gaan met de oudste kerk van Kameroen, die van de baptisten in Douala in het zuiden. Alle vier de protestantse kerken zijn nu autonoom en zelfstandig. Ze hebben met uitzondering van de lutherse Broederkerk een nieuw samenwerkingscontract met hun voormalige zendingen, waarbij de zendingsarbeiders nu werken onder de eindverantwoordelijkheid van de Afrikaanse kerk. De lutheranen van Garoua hebben dat niet. Hun Amerikaanse zending heeft geweigerd mee te werken aan de opbouw van een kerkorganisatie, aan het stichten van meer scholen, aan opbouw van medisch werk, aan ontwikkelingswerk. Ze mochten ook geen lid worden van de Lutherse Wereld Federatie want alle grote kerkelijke organisaties zijn uit den boze. De kerk is de plaatselijke gemeente, die zoveel mogelijk zielen moet winnen tot de Heer weerkomt. De kerk heeft daarom niet de tijd om sociaal actief te zijn of ontwikkelingswerk te doen.

De Moundang en Mousgoum en de Massana en de Tupuri gelovigen van de lutherse Broederkerk konden hierin niet meegaan, omdat hun eigen Afrikaanse verleden holistisch is en omdat ook in het evangelie woord en daad, geloven en doen, hopen op straks en je nu inzetten, gekoppeld zijn. En zo goed als Kameroen meetelt in

de wereld omdat het land in de VN zit, telt een kerk mee wanneer die deel uitmaakt van een wereldorganisatie. Bovendien is het in de beleving van de mensen zo dat christen worden niet alleen bevrijding betekent van machten en geesten, maar ook het concrete begin van een beter leven met meer medische hulp, meer onderwijs, betere landbouwopbrengst en meer ontwikkeling. Alfabetisering is niet alleen de bijbel leren lezen maar ook hygiëne-voorschriften, landbouw-instructie, zorg voor moeder en kind, enz.

Het enige wat er voor de Afrikaanse lutheranen opzat in 'l'Extrême Nord' was van hun zendelingen te eisen in te stemmen met het beleid van hun kerk. En toen de Amerikanen dat weigerden, zijn ze vertrokken. De laatste in 1995.

Ook bij de Zwitserse evangelikale baptisten heeft de Afrikanisatie om een andere reden spanningen gegeven. Deze Zwitsers zijn namelijk zeer laagkerkelijk. Eigenlijk vinden ze een centrale organisatie niet belangrijk, terwijl de Afrikanen ervan overtuigd zijn dat die om de kerk zinnig te laten functioneren broodnodig is. Ook hadden sommige zendelingen twijfels over de noodzaak van een christelijke middelbare school, terwijl de Afrikanen vinden dat de kerk moet bijdragen aan de kadervorming onder de Matakam. Gelukkig zijn in de UEENC de problemen nu opgelost. Bij de baptisten in Maroua moeten de Duitse zendingarbeiders eraan wennen dat ze in een veel strakker georganiseerde kerk werken dan hun eigen unie van vrije baptistengemeenten in Duitsland is.

Op eigen wijze

In het verleden maakten alle vier de protestantse zendingen van het noorden deel uit van de Federatie van Kerken en Zendingen van Kameroen en Equatoriaal Afrika. Dat heet nu FEMEC, maar daarnaast zitten de lutheranen van Midden-Kameroen ook in de Lutherse Wereld Federatie (LWF) en in de Afrikaanse Kerken Conferentie (AACC). De lutherse Broederkerk is lid van de LWF, de Unie van Baptisten kerken van Kameroen (UEBC) is lid van de AACC en van de Wereldraad van Kerken en de Unie van Evangelische Kerken van Noord-Kameroen (UEENC) van de Evangelische Alliantie van Afrika (AEA).

Echter de vier kerken houden samen elk jaar tussen kerst en nieuwjaar een grote evangelisatiecampagne waarin ze in één regio van het noorden alle mensen huis aan huis bezoeken. Duizenden vrijwilligers nemen hieraan deel en er wordt speciale literatuur gedrukt in de talen van de regio waar men werkt. Elke grote campagne levert een paar duizend bekeerlingen, die allemaal opgevangen worden door de kerk uit de streek waar men werkt. Dus het ene jaar worden allen baptist, het volgende jaar evangelisch baptist en het daarop volgende jaar luthers. En de participanten in de actie vinden dat normaal, immers in maar één van de vier kerken wordt dezelfde taal gesproken als in de regio waar men dat jaar werkt. Kerkgenootschap betekent zo een bepaalde taalgroep. Een Matakam wordt geen lutheraan maar evangelisch baptist omdat de in de lutherse kerk niemand Matakam spreekt. En dat de verschillende kerken zich internationaal verschillend

georganiseerd hebben is hun zaak, die verder ter plaatse geen consequenties heeft. De katholieken doen niet mee met de grote campagne maar de relatie met de katholieken, die ooit in Zuid-Kameroen er één van harde concurrentie was, is open en hartelijk geworden met name door het gezamenlijke bijbelvertaalwerk in de talen waarin men beiden werkt. Het besluit van Vaticaan II de eucharistie te vieren in de volkstaal heeft grote invloed gehad op de groei van samenwerking en onderling vertrouwen tussen protestanten en katholieken.

Bij de grote evangelisatiecampagne worden ook moslims benaderd. Er zijn speciale handleidingen gemaakt door teamleider ds. Moussa Bongoyok voor de benadering van moslims.³ Daarbij wordt er nooit negatief gesproken over Mohammed of de islam. Men probeert alleen mensen voor de keus te stellen: Allah volgen en gehoorzamen geeft geen zekerheid ten aanzien van de hemel na de dood, zegt de koran. In de bijbel staat dat zij, die zich buigen voor Jezus, welkom zijn in het 'Huis des Vaders met de vele woningen'.

Moslims zijn bereid hiernaar te luisteren en hierover te denken, omdat er een soort gelijkwaardigheid is ontstaan tussen islam en christendom. Dat heeft te maken met de huidige sociale gelijkwaardigheid tussen Fulani en Kirdi, maar ook met het feit dat de islam in Noord-Kameroen veranderd is.

Er waren destijds allen koran-schooltjes waarin kinderen weinig meer deden dan op plankjes geschreven koranteksten in het Arabisch uit het hoofd leren. Toen begin jaren zestig de nieuwe christelijke uitgeverij CLE in Yaoundé met een boekje kwam 'Au seuil de l'islam' waarin Abd-el Messie in vijftig vragen en antwoorden begrijpelijk en bijna zakelijk uitlegde wat de islam en wat het christendom inhield, werd dat in Noord-Kameroen een grote bestseller onder moslims omdat – naar men zei – daaruit de moslims eindelijk konden leren wat hun islam inhield.⁴ Echter er zijn nu islamitische wereldorganisaties ontstaan en de moslims van Noord-Kameroen hebben ook de weg gevonden naar de ambassades van de rijk geworden Golfstaten in Yaoundé.⁵

Dus zijn er nu overal in het noorden kleine en ook grote moskeeën gebouwd, zijn er islamitische scholen gekomen alsmede sociaal en medisch werk. De islam van het noorden is gelijkwaardig geworden aan wat christelijke kerken doen.

De tijd dat de moslims militair sterker waren en dat zending en missie door de westerse organisaties achter hen bevoordeeld waren, is voorbij. Militaire superioriteit telt niet meer, ieder heeft zijn plaats voor de erediens en ieder kan zijn NGO krijgen. Dus zijn dominees en bisschoppen er gast bij het begin van de ramadan en dus stuurt de Lamido van Reï Bouba als cadeau een geit naar de nieuw verkozen bisschop van de Evangelisch Lutherse Kerk in Ngaoundéré.

De Afrikanen van Noord-Kameroen zijn niet absolutistisch ten aanzien van hun eigen volk of kerk of islam. Ze respecteren de keus die de ander maakt. Ze zijn bijna allemaal straatarm en dat je uit moet kijken met zuiderlingen weten ze ook allemaal.

In het oerwoud van Zuid-Kameroen, en daar niet alleen, kent men de cultuur van het oplossen van een conflict via een palaver. Bij dat palaver gaat het niet om de waarheid maar om het meest overtuigende pleidooi voor een standpunt waarna de chef een besluit moet nemen dat door zoveel mogelijk omstanders met instemming wordt ontvangen. Modern geredeneerd is er dus in dat Afrika geen plaats voor een oppositie. Iedereen mag en moet deel uitmaken van de gemeenschap en dus is de meest geliefde chef iemand, die meester is in compromissen.

In een dergelijke cultuur is geen plaats voor het absolutisme van fundamentalisten. In de islam van Afrika ten zuiden van de Sahara komt men dan ook hoogstens profeten tegen, die om een lokale reden oproepen tot terugkeer naar de Sharia of religieus gemotiveerde imperialisten, zoals destijds de chefs van de Fulani. Natuurlijk proberen ook moslimbewegingen van buiten af de Afrikanen te bewegen tot radicalisering.

Wat het christendom betreft ligt het anders

Toen ik eens aan een dorpeling in het oerbos van Zuid-Kameroen vroeg wat het verschil was tussen katholiek en protestant zei hij: 'Bij de protestanten hoef je weinig in de collecte te doen, maar ze zijn duur met een begrafenis en bij de katholieken is begraven goedkoper maar moet er meer in de zondagse collecte.' Kunnen arme mensen zich meer veroorloven dan een pragmatische benadering? Het verhaal van de katholieke missie van weleer van Rome als de ware kerk zegt de Afrikaan niks, zo goed als het 'ware belijden' van de calvinisten in Afrika ook niet aanspreekt.

Maar wat sommige fundamentalistische geloofszendingen in Afrika gedaan hebben en doen, namelijk om te weigeren zich met iets anders bezig te houden dan puur geestelijke zaken, leidt tot conflicten en kerkplitsingen met Afrikanen. Wanneer voornamelijk Amerikaanse zendingen in landen als de Centraal Afrikaanse Republiek, Tsjaad, Bourkina Fasso, Senegal, Tanzania en Zimbabwe weigeren het evangelie ook diaconaal en praktisch gestalte te geven omdat ze alleen maar vol zijn van de spoedige wederkomst van de Heer, dan beginnen Afrikaanse gelovigen hun eigen kerk en zoeken ze zelf hulp om tot een holistische getuigenis te komen.⁶ Om met wijlen ds. Jean Kotto uit Kameroen te spreken: 'Evangelie verkondigen in de droogte van de Sahel betekent waterputten slaan.' Wat de lutherse Broederkerk gedaan heeft in Noord-Kameroen is helaas in meer dan één Afrikaans land gedaan door Afrikanen die beter begrepen dat de boodschap holistisch is dan hun (Amerikaanse) zendelingen. In de Centraal Afrikaanse Republiek zijn meer dan de helft van de protestanten lid van kerken die zich losgemaakt hebben van hun zendelingen. De rector van de Evangelische Theologische Faculteit van Bangui komt uit een dergelijke kerk. Ook dit fundamentalisme is on-Afrikaans.

In katholiek Afrika kan ook een merkwaardig voorbeeld gegeven worden van de weigering om mee te gaan in absolutistische benaderingen.

Rome houdt strak vast aan het priestercelebaat, maar in Afrika functioneert het nauwelijks. Bij vele volken kan een man pas voorvader worden, wanneer hij een zoon heeft. Dus raden katholieke ouders hun zoon, die priesterstudent wil worden, aan om voor hij naar het seminarium gaat bij een vrouw een zoon te verwekken. En verder hebben vele priesters en bisschoppen ergens bij een vrouw één of meer kinderen. De Afrikaanse gelovigen zitten daar niet mee. Het celibaat is namelijk geen gebod van God, maar een te waarden ideaal van de kerk. En het is jammer maar alleszins menselijk om een ideaal soms niet te halen. Wanneer dat laatste gebeurt, wordt de betrokken geestelijke daardoor niet ongeloofwaardig. Tenzij hij niet goed voor de door hem verwekte kinderen zorgt. Want dan heeft hij zijn belangrijkste naasten niet lief.

De reeds genoemde ds. Kotto zei mij eens: 'Wij Afrikanen eten alles wat de blanke ons voorziet, alleen we verteren het op onze wijze.'

Dat gebeurt ook met absolutistische visies. Dat gebeurt ook met fundamentalisme in een cultuur, waarin leven samen met anderen leven is.

Maar zijn dan de nieuwe Afrikaanse genezingskerken niet vaak heel fundamentalistisch en absolutistisch? Zeker, sommige leiders van Afrikaanse onafhankelijke kerken gedragen zich absolutistisch en zelfs apodictisch omdat ze hun gemeenschap willen dirigeren als een dictatoriale chef. Maar maken sommige leiders en bisschoppen van Afrikaanse kerken en sommige priesters en dominees zich in hun parochies en gemeenten daar ook niet schuldig aan?

Ik blijf bij de stelling dat fundamentalisme on-Afrikaans is.

1 Voor de geschiedenis van de islam zie: J.C. Froelich, *Les musulmans de l'Afrique noire*, Parijs 1962;

J. Spencer Trimingham, *Islam in West-Africa*, Oxford 1959 en 1964.

Voor islam in Kameroen zie: artikel Hans Haafkens: 'De islam in Kameroen. Overwegingen over de relaties moslims en christenen' in *Kameroen op zoek naar nieuwe verbindingen*, Omkeereeks, Kok Kampen 1994, blz. 42-51.

2 J. van Slageren, *Histoire de l'Eglise en Afrique*, Yaoundé 1969, blz. 118-136.

3 Moussa Bongoyok, *Campagne d'Evangelisation Systématique. Cours de formation des formateurs*, Juillet 1998 Maroua Kameroen.

Moussa Bongoyok, *Témoignage Chrétien en Milieu Musulman*, Ed UEENC B.P. 8 Mokolo Kameroen.

4 Abd el Messie, *Au seuil de l'Islam*, Yaoundé 1965.

Een vertaling van een voor Zwitserland bestemde bewerking van dit boekje verscheen in 1993, niet onder schuilnaam, in de Allerwegen reeks in Kampen onder de titel: Claude Molla, *De islam. 150 vragen en antwoorden*.

5 Hans Haafkens, *Islam and christianity in Africa*, brochure Procmura Nairobi 1991, blz. 6.

6 In Nederland is hierbij het Tearfund aanspreekbaar.

Een echte Indiër is hindoe

Inleiding

Vandaag de dag beantwoorden hindoes niet aan het vertrouwde beeld van vredige navelstaarders. In december 1992 konden we op de televisie zien hoe in saffraankleurige gewaden gehulde hindoes een moskee in het Noord-Indiase Ayodhya met de grond gelijk maakten. In een recente BBC documentaire konden we hindoe politici horen zeggen dat India van en voor de hindoes is en dat wat Hitler met de joden had gedaan een nuttig voorbeeld was voor wat hindoes nu met moslims zouden moeten doen. Verder krijgen we regelmatig berichten over grootscheepse rellen tussen hindoes en moslims, waarbij vooral de laatsten het moeten ontgelden. Wat we de laatste jaren in India zien is een opleving van het hindoe-nationalisme. Dit heeft te maken met het falen van de Congress Partij, die India vanaf de Onafhankelijkheid heeft geleid, om haar seculiere principes in praktijk te brengen. Anders geformuleerd: de 'secularisten' in de Congress Partij zijn aan de verliezende hand, terwijl hindoe-nationalisten zowel binnen als buiten die partij aan de winnende hand zijn. Wat is nu dat hindoe-nationalisme? In India wordt vaak opgemerkt dat hindoe-nationalisten alleen maar cynisch gebruik maken van gevoelige religieuze kwesties om stemmen te verwerven. Om een dergelijke gevoelige kwestie gaat het bij de zogenaamde Babar moskee in Ayodhya die in 1828 op de geboorteplaats van de god Rama gezet zou zijn. Volgens de hindoe-nationalisten zou op die plaats eerst een hindoetempel gestaan hebben die in opdracht van de Moghul keizer Babar met de grond gelijk gemaakt zou zijn.¹ Acties van radicale hindoes, verenigd in de Vishva Hindoe Parishad (Wereld Hindoe Vergadering), om de moskee weer te vervangen door een tempel, hebben de afgelopen jaren tot grote stemmenwinst geleid voor de Bharatiya Janata Party (Indiase Volkspartij). In 1998 heeft deze partij de nationale verkiezingen gewonnen en een coalitie-regering gevormd met een groot aantal regionale partijen. In deze regeerperiode heeft India een atombom getest en heeft de kwestie van de onafhankelijkheid van islamitisch Kashmir geleid tot een gewapende confrontatie met Pakistan. In het binnenland

heeft het conflict tussen hindoes en moslims zich nu uitgebreid tot een conflict tussen hindoes en christenen, waarbij de Vishva Hindoe Parishad een leidende rol speelt. In 1999 is de coalitie-regering gevallen en verkiezingen worden aan het eind van 1999 verwacht.

Veel politieke commentatoren besteden uitsluitend aandacht aan de wijze waarop religieuze kwesties gebruikt worden om politiek voordeel te behalen. In hun redenering heeft het hindoe-nationalisme eigenlijk niets met het hindoeïsme te maken. Het is 'politiek' en niet 'religie'. Ik geloof niet in deze strikte scheiding. Mijn twijfel is niet zozeer gebaseerd op het feit dat India 'onvoldoende gesecculariseerd' zou zijn, maar meer op het feit dat in elke moderne samenleving relaties bestaan tussen wat 'religie' genoemd wordt en politieke debatten over identiteit en moraal. Ik geloof ook niet dat het hindoe-nationalisme, dat tegenwoordig zo belangrijk is in de Indiase politiek, een volstrekt nieuw verschijnsel is. Het is ongetwijfeld waar dat het meer aanhang krijgt in de jaren tachtig dan in de twee decennia daarvoor. Dat neemt echter niet weg dat het hindoe-nationalisme zijn wortels heeft in religieuze bewegingen in de negentiende eeuw. Deze bewegingen leggen een verbinding tussen godsdienstig reveil en nationale onafhankelijkheid. Zij vinden hun aanhang voornamelijk onder de elite, maar hun invloed strekt veel verder. Zij spelen een beslissende rol in het formuleren van de gedachte dat het hindoeïsme de religie is van de meerderheid van de Indiase bevolking. Deze gedachte houdt natuurlijk direct verband met de opkomst van het politieke belang van 'volksvertegenwoordiging' en 'groepsaanhang'. Het is een gedachte die betekenis kreeg doordat de Britten in de tweede helft van de negentiende eeuw regelmatig een census gingen uitvoeren, waarin de Indiërs gevraagd werd naar hun godsdienstige overtuiging met als uitkomst de constatering dat ongeveer 83 procent van de Indiase bevolking hindoe was.²

Het hoeft ons daarom niet te verbazen dat Indiase nationalistenvanaf de negentiende eeuw vaak een belangrijke plaats geven aan het hindoeïsme in hun formulering van de nationale identiteit. Toch moeten we beseffen dat er geen eenduidig antwoord is te geven op de vraag wat 'het hindoeïsme' nu eigenlijk is. Zo zijn er indianisten die menen dat 'het hindoeïsme' niet een religie is, maar een beschaving die een meervoud van verschillende religies omvat.³ Men wijst er vaak op dat de termen 'hindoe' en het daarvan afgeleide 'hindoeïsme' hun oorsprong niet vinden in een inheemse zelf-definitie, maar in een Perzische aanduiding van de bevolking van het gebied rond de Indus rivier (Sanskriet *sindhu*). Deze mensen worden vanaf 712 AD door moslim kroniekschrijvers onderscheiden van moslims. Vanaf de 19e eeuw gaan Europeanen de term 'hindoeïsme' gebruiken om het Indiase heidendom aan te duiden.

Volgens deze redenering is 'hindoeïsme' dus een term die van buitenaf geplakt is op een veelvoud aan religieuze opvattingen die in India aangetroffen werd. Hier is zeker wel iets voor te zeggen, maar anderzijds is het ook zo dat buitenstaanders altijd een essentiële rol vervullen in de definitie van de identiteit van een gemeenschap. Van het christendom en de islam kan men, net zoals van het hindoeïsme,

zeggen dat het beschavingen zijn met daarin een veelvoud aan verschillende religieuze opvattingen. Men is pas bewust christen of moslim in contact met niet-christenen of niet-moslims. Zelfbewustzijn ontstaat in debatten met buitenstaanders. Zo hebben we hindoe geschriften uit de zestiende eeuw waarin (vaak fictieve) debatten tussen hindoes en moslims worden weergegeven over de relatieve waarde van hindoeïsme en islam.⁴ In deze zogenaamde twistgesprekken, waarin hindoes het pleit winnen, bestaan duidelijke noties over de onderscheidende kenmerken van wat met recht het hindoeïsme, de religie der hindoes, genoemd kan worden.

In de negentiende eeuw nemen hindoe-pogingen om te bepalen wat de essentie van het hindoeïsme is enorm toe. De redenen daarvoor zijn niet moeilijk te vinden. Allereerst neemt de oriëntalistische studie van het Sanskriet en de oude hindoe beschaving vooral in het negentiende-eeuwse Duitsland een hoge vlucht. De oriëntalistische theorieën hebben een enorme invloed op de hindoe-elite. Verder breiden in de negentiende eeuw de activiteiten van christelijke zendingsgenootschappen zich over heel India uit. De aanvallen van zendelingen op 'het barbaarse hindoeïsme' leiden tot het ontstaan van allerlei bewegingen die zich tot doel stellen het hindoeïsme te verdedigen. Tenslotte is de tweede helft van de negentiende eeuw de bloeiperiode van het Britse kolonialisme. Na het neerslaan van de Grote Opstand van 1856-1857 in Noord-India aanvaardt koningin Victoria in 1876 de titel Kaiser-i-Hind en gaan de Britten zich veel directer bemoeien met de omvorming van India tot een moderne kolonie. Tegelijk is dit ook de periode van het opkomende Indiase nationalisme, dat bijna een eeuw later leidt tot de onafhankelijkheid van India en een daarvan afgescheiden 'thuisland voor moslims', Pakistan.

Deze drie historische ontwikkelingen in de negentiende eeuw hangen natuurlijk ten nauwste met elkaar samen en vormen gezamenlijk de achtergrond van het ontstaan van hindoe-opwekkingsbewegingen. In dit artikel wil ik aandacht schenken aan twee van deze bewegingen die tot op de dag van vandaag een onmisbare bijdrage leveren aan de plaatsbepaling van het hindoeïsme als de nationale religie van India. De eerste beweging die ik zal behandelen is die der Arya Samaj, de 'Vergadering der Ariërs'. De Arya Samaj is een genootschap van hervormde hindoes dat een grote rol speelt bij het ontstaan van het hindoe-nationalisme. De tweede beweging is de Ramakrishna Missie. Deze beweging bestaat uit een zendingsorde van hervormingsgezinde monniken met een wisselende aanhang onder leken. De ideeën van de Ramakrishna Missie – en vooral van haar grondlegger Vivekananda – hebben echter een invloed op het religieuze en nationale bewustzijn van de middenklasse die veel verder gaat dan haar directe aanhang. In de bespreking van deze twee bewegingen gaat het mij om de wijze waarop men theologisch probeert hindoe-voorstellingen en praktijken tot een zuivere kern terug te brengen om vervolgens een nationalistische relatie te leggen tussen deze kern en de hindoe-volksaard.

De Arische religie

Overal in de koloniale wereld van de negentiende eeuw zijn er religieuze bewegingen die de koloniale overheersing interpreteren als een gevolg van religieus verval. Dat de westerse christenen de wereld hadden veroverd was niet zozeer het gevolg van de intrinsieke superioriteit van de christelijke religie en de moderne beschaving, maar van de zwakheid en bezoedeling van de eigen religieuze praktijk. Het probleem zit niet in de relatieve kwaliteit van de eigen religie, maar in de gedege-nereerde geloofsbeleving en geloofspraktijk. Deze reactie zien we heel duidelijk onder moslims in het gekoloniseerde Midden-Oosten en Azië, maar ook onder aanhangers van andere religies in deze gebieden. In de tweede helft van de negentiende eeuw is er sprake van een enorme religieuze organisatie-drift die alleen te verklaren is als reactie op de koloniale expansie. Het is nu nauwelijks meer voor te stellen wat een verpletterende indruk de koloniale overheersing op de inheemse geleterde elite gemaakt moet hebben. Het gaat hierbij natuurlijk niet alleen om het politieke bestuur, maar vooral ook om de wetenschappelijke en technologische verworvenheden van het Westen.

De Arya Samaj is de belangrijkste opwekkingsbeweging in het hindoeïsme. Zij werd in 1875 gesticht door Swami Dayananda Sarasvati (1824-1883). Dayananda was een hindoe-bedelmonnik van de brahmaanse kaste. Volgens een oude ascetische traditie had hij afstand gedaan van de wereld en zwierf hij nu door India om zijn religieuze boodschap te verkondigen. In het hindoeïsme hebben deze bedelmonniken een grote vrijheid om hun eigen doctrine te ontwikkelen en aan de man te brengen. Zij zijn op grond van hun eigen spirituele verworvenheden in staat als goeroe leiding te geven aan leken die een werelds leven leiden. Sommige van deze goeroes zijn zo succesvol dat zij een grote aanhang verwerven die zich ook onder hun opvolgers handhaaft.⁵ Dayananda's carrière lijkt daarin op die van andere goeroes.

Toch verschilt de Arya Samaj op een drietal belangrijke punten duidelijk van andere hindoe-gemeenschappen. Ten eerste ligt de nadruk van de Arya Samaj op de lekenorganisatie. Er zijn wel monniken, maar Dayananda is niet opgevolgd door een andere centrale leider met charismatische eigenschappen. Het priesterschap is het belangrijkste rituele specialisme en dat wordt vervuld door leken. Ten tweede betekent lidmaatschap van de Arya Samaj een radicale breuk met de verheven positie van brahmanen in het kastenstelsel. In de Arya Samaj heeft iedereen – ongeacht sociale herkomst – de mogelijkheid priester te worden en te officieren in het Vedische ritueel, wat normaal alleen weggelegd is voor leden van de brahmaanse priesterkaste. Ten derde heeft de Arya Samaj zich afgewend van de verering van godenbeelden, een in het hindoeïsme dominante devotionele praktijk. Dayananda keerde zich scherp tegen wat hij zag als het verval van het hindoeïsme. Het kastenstelsel dat mensen vanaf hun geboorte sociaal gescheiden hield zag hij als een degeneratie van een oorspronkelijke, natuurlijke indeling van de Vedische samenleving in vier functionele groepen: priesters, krijgers, handelslieden en dienaren. Die indeling was nog steeds zinvol, maar in plaats van geboorte moesten

persoonlijke prestatie en geaardheid bepalen tot welke groep men ging behoren. Voordat Dayananda op het toneel verscheen was het idee dat de oorspronkelijke Vedische samenleving beruhte op een natuurlijke, religieuze ordening ook wel aanwezig in het hindoegedachtegoed. De Veda's golden als de gezaghebbende bron, waaraan uiteindelijk alle praktijken getoetst moesten worden. Tot Dayananda was dit echter slechts een mooi idee geweest dat alleen al vanwege de lengte van de Vedische teksten en de tegenstrijdigheden en duisterheden erin nooit in de praktijk gebracht kon worden. Alle innovaties in de hindoepraktijk werden (en worden nog steeds) gelegitimeerd met verwijzingen naar een imaginaire Veda. Hierin probeerde Dayananda verandering te brengen door aan te sluiten bij de oriëntalistische bestudering van de Veda's. De befaamde indoloog Max Muller (1813-1900) had in 1869 een huzarenstukje verricht door een eerste stap te maken met de vertaling van hymnen uit de Rg-veda. De tweede helft van de negentiende eeuw was een bloeiperiode van de indologische bestudering van de Veda's. Dit had zeker te maken met de Romantische interesse in oorsprong en evolutie die kenmerkend was voor de wetenschap van die tijd. De Veda's werden gezien als de oudste bron voor het reconstrueren van een oorspronkelijke Indo-Arische taal van een samenleving die zich over Europa, Perzië en India had uitgespreid. Max Muller zag bovendien een rechte lijn van Rgveda tot Kant: 'Terwijl we in de Rgveda de kindertijd bestuderen, bestuderen we in Kant de perfecte mannelijke volwassenheid van de Arische geest'.⁶

Dayananda stelde dat de Vedische openbaring niet alleen de bakermat was van de hindoebeschaving, maar ook van alle andere beschavingen. Westerse wetenschap vond haar oorsprong in de Veda's. Alle moderne, technologische verworvenheden konden hierin al gevonden worden, zoals Dayananda op soms merkwaardige wijze trachtte te demonstreren. Deze universele, rationele religie werd bij uitstek gedragen door de Ariërs. De Vedische openbaring was volgens Dayananda monotheïstisch, wat hem grote problemen van interpretatie gaf, aangezien er een groot aantal hymnen voor verschillende goden in de Veda's staan. Het was echter duidelijk dat monotheïsme in westerse ogen respectabeler was dan polytheïsme. Bovendien was er een respectabele filosofische traditie in het hindoeïsme die de verscheidenheid der dingen terugbracht tot een oergrond, het Brahman.

Zowel de sociale als de theologische redeneringen van Dayananda pasten natuurlijk goed bij de opkomst van een elite van westers opgeleide overheidsbeambten, leraren en advocaten in het negentiende-eeuwse India. Deze mensen werkten veelal buiten het gebied en het regionale kastensysteem waarin zij geboren waren, en vormden een klasse die voortdurend kennis nam van westerse ideeën over rationele religie, wetenschap, respectabiliteit, educatie en zelf-verwerkelijking. Het besef dat de idealen van de Verlichting geenszins verwerkelijkt werden in de koloniale situatie leidde tot grote verbittering over het koloniale racisme en de aanvallen van missionarissen en anderen op de inheemse cultuur. In eerste instantie was deze nieuwe 'beambten-klasse' het publiek voor de ideeën van hervormers als Dayananda.

Dit welhaast klassiek-sociologische beeld van de affiniteit van nieuwe religieuze ideeën en sentimenten met de preoccupaties van een opkomende klasse wordt gecompliceerd door het feit dat het succes van de Arya Samaj grotendeels beperkt bleef tot de Punjab, een groot gebied in het noorden van Brits-Indië. Daar kreeg zij niet alleen aanhang onder de beambten, maar meer nog onder de handelskasten. De reden hiervoor lag in het iconoclastische karakter van de Arya Samaj. Beeldenverering is de belangrijkste vorm van godsdienstige praktijk onder hindoes. De Arya Samaj is niet in staat gebleken een aantrekkelijk alternatief te bieden voor deze praktijk. In de Punjab bestond echter een lange traditie van devotionele praktijken waarin geen gebruik gemaakt werd van beelden. Men zou kunnen zeggen dat de weg voor de Arya Samaj was bereid door religies als die der Sikhs, waarin geen beelden vereerd worden, verschillen in kaste officieel niet erkend worden, het brahmaanse priesterschap is afgeschaft. Het waren de groepen die niet tot het Sikhisme waren overgegaan, maar er wel door beïnvloed waren, die kozen voor de Arya Samaj.

De Arya Samaj heeft echter een invloed gehad op het moderne hindoeïsme dat strekt tot ver buiten zijn directe aanhang, die sterk regionaal is gebleven. Zij stichtte scholen, eerst in de Punjab en later ook in de rest van Noord-India, die tot op de dag van vandaag onderwijs bieden aan vele niet-Arya hindoeëstudenten, vooral uit de hogere kasten. Verder ontwikkelde de Arya Samaj een grote zendingsactiviteit onder hindoes in de diaspora. Vanaf de afschaffing van de slavernij in Engeland in 1833 werden Indiërs geworven voor zogenaamde 'indentured labour' (drie tot vijf-jarige contracten onder poenale sanctie) in de plantages van Fiji, Mauritius, Caraïbisch gebied of voor het aanleggen van spoorlijnen op het Afrikaanse vasteland. Onder deze hindoes, die zich veelal na afloop van hun contract blijvend vestigden in deze gebieden, ging de Arya Samaj zendingsactiviteiten ontplooiën, en met succes, aangezien deze nieuwe gemeenschappen weinig ruimte meer hadden voor kaste-verschillen en daarbij horende religieuze praktijken. De Arya Samaj speelde een stimulerende rol in de zelf-organisatie van deze gemeenschappen. Haar grootste succes lag echter – paradoxaal genoeg – in het aanzetten van de tegenpartij, de zogenaamde orthodoxe hindoes, tot het vormen van religieuze organisaties.⁷

Dit laatste was niet alleen van belang in de gemeenschappen in de diaspora, maar ook in India zelf. Zo werd Dayananda aan het einde van zijn leven een actief bestrijder van het slachten van koeien. In 1881 publiceerde hij een boek met de titel *Gokarunaidhi* (Oceaan van Mededogen met de Koe) en in hetzelfde jaar stichtte hij een *Gorakshini Sabha*, een Maatschappij ter Bescherming van de Koe. Het is merkwaardig dat Dayananda zich zo druk maakte over het slachten van koeien, hoewel de verering van de koe een centraal element vormde van het door brahmaanse priesters geleide hindoeïsme, waar hij zich zo scherp tegen kante. Op dit punt verloor zijn hervormingsdrift het van zijn nationalistische behoefte om samen te werken met zijn 'orthodoxe' tegenstanders in een aanval tegen de Britten en tegen de moslims. Het waren moslims die runderen slachten en het waren de

Britten die als eters van rundvlees, daar niets tegen hadden. De Maatschappij tot Bescherming van de Koe had veel lokale afdelingen, waarin aanhangers van de Arya Samaj samenwerkten met hun 'orthodoxe' tegenstanders. Deze afdelingen gingen een belangrijke rol spelen in de Beweging ter Bescherming van de Koe die in de laatste twee decennia van de vorige eeuw de belangrijkste proto-nationalistische beweging vormde. Overal in Noord-India werden rellen georganiseerd om te protesteren tegen het vervoer van koeien naar slachthuizen. Alleen al het gerucht dat moslims bezig waren een koe te slachten kon gemakkelijk tot een pogrom en anarchie in hele districten leiden. Hier vinden we de eerste aanzet tot een hindoe-nationalisme dat hindoes oproept de koe, de moeder van alle hindoes, te beschermen tegen de barbaarse indringers, de moslims en de Britten.⁸ We zien hier ook hoezeer het verzet tegen het Britse koloniale bestuur vanaf het begin verweven was met antagonisme tegen de moslims, wat uiteindelijk zou leiden tot een scheiding van India en Pakistan bij de onafhankelijkheid.

De leiders van de Arya Samaj in de Punjab richtten in 1909 een hindoe organisatie op die de basis zou vormen voor de in 1921 opgerichte All-India Hindu Mahasabha, de belangrijkste politieke organisatie van militante hindoes in de onafhankelijkheidsstrijd. Dit werd de organisatie, waarin een anti-moslim hindoe-nationalisme werd geformuleerd dat verschilde van het meer liberale, seculiere nationalisme dat in de Congress partij domineerde. Arya Samaj leiders als Bhai Parmanand en Lala Lajpat Rai werden helden in de onafhankelijkheidsstrijd. Lajpat Rai besluit zijn boek over de Arya Samaj als volgt: 'De Arya Samaj moet onthouden dat het India van vandaag niet exclusief hindoe is. Zijn welvaart en toekomst hangt af van de verzoening van hindoeïsme met dat grotere *isme* – Indiaas nationalisme – dat alleen India's rechtmatige plaats onder de naties kan waarborgen. Alles wat dat resultaat zou verhinderen, of zelfs hinderen, is een zonde waarvoor geen verzoening bestaat.'⁹ Het interessante hier is dat een beweging die uit is op hervorming van het hindoeïsme, hindoe-nationalisten voortbrengt die eenheid van alle hindoes stellen boven het geschil tussen hervormers en 'traditionalisten'. Men zou kunnen zeggen dat in de ontwikkeling van de Arya Samaj hindoe-nationalisme geleidelijk belangrijker werd dan hindoe-fundamentalisme.

Hindoe Spiritualiteit en Tolerantie

Vivekananda is de religieuze naam van de Bengaalse hervormer Narendranath Datta (1863-1902). In zijn jonge jaren stond hij, zoals zoveel intellectuelen van zijn generatie, onder grote invloed van westerse filosofen als John Stuart Mill en August Comte. Hij voegde zich bij de Brahma Samaj, een gezelschap intellectuelen die westerse en Indiase filosofie wilde verenigen. De Brahma Samaj was in 1828 door Rammohan Roy (1772-1833) gesticht en bleef beperkt tot een kleine elite van vrijdenkers, onder wie Debendranath Tagore, de vader van de beroemde dichter. Al spoedig was Vivekananda niet meer tevreden met het rationalisme van deze kring en kwam onder invloed van een befaamd mysticus, Ramakrishna

(1836-1886). Dit was een man die geen enkele opleiding had genoten, geen weet had van filosofie, maar geregeld in trance raakte bij zijn verering van de godin Kali, in wier tempel hij verbleef. Het is het contact met deze goeroe dat Vivekananda bracht tot het formuleren van de spirituele essentie van het hindoeïsme. Naast zijn filosofische belangstelling voor de Vedanta, de filosofische commentaren op de Veda en vooral de Oepanisjaden, ging hij zich richten op wat hij 'praktische Vedanta' gaat noemen, dat wil zeggen zowel de systematisering van disciplines om mystieke ervaringen te krijgen als het gebruik van deze disciplines bij het handelen in de samenleving. Yoga is een Sanskriet woord dat men kan vertalen met 'discipline'. De klassieke tekst is Patanjali's *Yoga-Sutras*, waarvan de datering, zoals gebruikelijk, betwist wordt, maar de tekst is waarschijnlijk niet later dan de vijfde eeuw na Christus geschreven. Vivekananda maakte gebruik van deze oude traditie, maar systematiseerde deze tot een heilsleer, waarin verstandelijk inzicht (*jnana*), de klassieke meditatie-leer van Patanjali (*raja*), maatschappelijk handelen (*karma*) en religieuze devotie (*bhakti*) met elkaar verbonden werden. Hoewel Vivekananda voortdurend onderstreepte dat het hierbij om de 'oude wijsheid der Indiërs' ging, is het duidelijk dat hier een nieuwe vorm van hindoeïsme werd geschapen. Een belangrijke gedachte in deze heilsleer is dat de leek door disciplineren van zijn lichaam een bijdrage kan leveren aan de disciplineren van de samenleving. Persoonlijke levenswandel en religieuze ervaring hangen in deze redenering direct samen met de hervorming van het 'nationale karakter'. Vivekananda verbond het religieus reveil direct met nationaal zelf-vertrouwen: 'Geloof in jezelf, sta op en wees sterk op grond van dat geloof; dat hebben we nodig. Waarom is het dat wij met driehonderd en dertig miljoen mensen gedurende de afgelopen duizend jaar geregeerd zijn door elk handjevol buitenlanders dat over onze op de grond uitgestrekte lijven wenste te lopen? Omdat zij geloof in zichzelf hadden en wij niet.'¹⁰ Vivekananda ontwikkelde zijn gedachten heel sterk als antwoord op de westerse uitdaging. Niet alleen was hij goed thuis in de westerse filosofie, maar hij reisde ook naar het Westen om zijn boodschap te verkondigen. Zijn beroemdste optreden was tijdens het Wereld Parlement van Religies, dat in 1893 in Chicago gehouden werd. Vivekananda sprak daar als 'vertegenwoordiger van het hindoeïsme', een belachelijk idee natuurlijk, maar toch belangrijk om een goed begrip van zijn rol als hervormer te krijgen. Hij werd een enorm succes in de Verenigde Staten met veel aandacht van de kranten. Hij verbleef vier jaar in het Westen en zijn succes in de buitenlandse metropool bezorgde hem ook grote beroemdheid in India zelf. Vivekananda werd als het ware de intellectuele tussenpersoon tussen het Westen en het Oosten. Hij maakte de oriëntalistische tegenstelling tussen het materialistische Westen en het spirituele Oosten tot het stokpaardje van zowel de nationalistische als de spirituele zoekers: 'De westerse mens is allereerst lichaam, en dan heeft hij een ziel; bij ons is een mens een ziel en een geest, en heeft hij een lichaam. Daartussen ligt een wereld van verschil.'¹¹ Natuurlijk is Vivekananda niet de enige die dit stokpaardje heeft bereden aan het einde van de vorige eeuw. Blijkbaar is er ook behoefte aan in het Westen, gezien

het succes van bijvoorbeeld de Theosofische beweging van Madame Blavatsky. Ik zie zijn betekenis echter vooral in de verbinding van spiritualiteit als de essentie van het hindoeïsme en het nationale zelfbewustzijn van de middenklasse. Niet langer overheerst de gedachte dat het negentiende-eeuwse hindoeïsme alleen een slap aftreksel is van de oorspronkelijke Arische religie van de Veda's. Nu is de boodschap dat het Westen wel succesvol is in materiële zin, maar in spirituele zin het leiderschap van India zal moeten erkennen. Deze gedachte wordt van doorslaggevende betekenis in de ideologie van de nationalistische onafhankelijkheidsstrijd en vormt zelfs een belangrijke bron van inspiratie voor de 'secularist' Jawaharlal Nehru bij diens definitie van India's rol in de internationale politiek na de Onafhankelijkheid.

Een andere gedachte van Vivekananda die van grote betekenis wordt voor het zelfbeeld van de hindoe-elite is dat het hindoeïsme gekenmerkt wordt door tolerantie. Vivekananda's goeroe, Ramakrishna, was een uiterst on-orthodoxe mysticus die alle religies als verschillende paden naar hetzelfde doel, de goddelijke eenheid, zag. Zijn belangstelling ging meer uit naar het relatieve succes van mystieke methoden dan naar theologische zuiverheid. Vivekananda baseerde hierop de gedachte dat het hindoeïsme de oergrond was voor alle andere religies en dat het daarom hindoes niet moeilijk viel andere religies te accepteren: 'India alleen moest, van alle landen, het land van verdraagzaamheid en spiritualiteit zijn... in die verre tijd stond de wijze op en verklaarde, ekam sad vipra bahudha vadanti – "hij die bestaat is een; de wijzen benoemen hem verschillend". Dit is een van de meest gedenkwaardige zinnen die ooit werden geuit, een van de grootste waarheden ooit ontdekt. En voor ons hindoes is deze waarheid precies de ruggengraat van ons nationale bestaan geweest... ons land is het roemruchte land van religieuze verdraagzaamheid geworden.'¹² Vivekananda zette deze hindoe-verdraagzaamheid natuurlijk af tegen de zendingsdrift van het christendom. Het tegenstrijdige was echter dat hij in navolging van de christelijke zending in 1897 zelf de Ramakrishna orde oprichtte om het hindoeïsme te prediken in India en daarbuiten. De Ramakrishna Missie vestigde zich in verschillende plaatsen, zowel in India als daarbuiten, en richtte zich zowel op religieuze als filantropische activiteiten in overeenstemming met haar stichter's idee van een 'praktische Vedanta'. Terwijl haar directe aanhang gering bleef, is haar invloed op de ontwikkeling van het monastieke hindoeïsme, naar mijn overtuiging, bijzonder groot geweest. Vivekananda's ietwat opgeblazen retoriek heeft grote invloed gehad op de wijze waarop hindoe-monniken in de twintigste eeuw hun theologie gingen verpakken. Een mengeling van Engels en Sanskriet is steeds meer het idioom geworden van een nieuwe 'hindoe-spiritualiteit' die uitdrukking geeft aan de Indiase volksaard.

De plaats van Vivekananda wordt in de twintigste eeuw gedeeltelijk ingenomen door Sri Aurobindo (1872-1950). Aurobindo heeft een interessante biografie. Als de zoon van een anglofiële arts in Bengalen had hij in zijn jeugd alleen Engels gesproken. Tijdens zijn voortgezette studies in Engeland voelde hij zich vooral aangetrokken tot de klassieke talen. Terug in India veranderde hij echter in een fel

nationalist die door de Britten gevangen werd gezet op verdenking van bomaanslagen. Hij ontsnapte in 1910 naar de Franse kolonie Pondicherry, waar hij een belangrijke religieuze gemeenschap (*ashram*) stichtte. Deze sterk verwesterde man werd nu een hindoe-goeroe met grote aantrekkingskracht op de stedelijke elites van India. Zijn gemeenschap werd als het ware het model voor een vernieuwd hindoe India. Ik kan hier niet ingaan op zijn complexe theologie, maar het is wel van belang op te merken dat wij bij hem een soortgelijk verband tussen zelf-discipline en sociale discipline vinden als bij Vivekananda.

Minstens even belangrijk als Aurobindo was Swami Sivananda (1887-1963). Deze Tamil goeroe stichtte in 1936 de Divine Life Society in Rishikesh. Het evangelie van deze gemeenschap is in de woorden van haar stichter: 'Dien, heb lief, geef, zuiver, mediteer, realiseer'. Net als bij Vivekananda en Aurobindo gaat het hier weer om yoga met een nadruk op het verband tussen de gezondheid van de natie en dat van het individu. Uit de Divine Life Society komt Swami Chinmayananda voort die zijn eigen missie-genootschap heeft gesticht, maar ook aan de wieg heeft gestaan van de Vishva Hindu Parishad, de Hindoe Wereld Vergadering, een organisatie die onder het banier van 'hindoe spiritualiteit en verdraagzaamheid' een cruciale rol speelt in de anti-moslim agressie van de laatste tien jaar. Als erfgenaam van het gedachtegoed van Vivekananda hamert ook Chinmayananda op de fundamentele tolerantie van de hindoes, maar hij voegt daaraan toe dat dat nog niet betekent dat hindoes als tweede-rangs burgers in hun eigen land behandeld willen worden. De moslim minderheid moeten leren even tolerant te worden als de hindoe meerderheid.¹³ Evenals in de hervormingsgedachten van de Arya Samaj zit in het 'spiritualistische' reveil van Vivekananda de harde boodschap van een assertief, en soms agressief hindoe-nationalisme verborgen.

Conclusie

De boodschap van het hindoe-nationalisme is eenvoudig en duidelijk. De meerderheid van de Indiase bevolking is hindoe. Het hindoeïsme is de religie van de Ariërs, de dragers van een universele beschaving. Om uiteenlopende redenen zijn de huidige Indiërs de voeling met deze oorspronkelijke, zuivere religie verloren en daarom worden zij nu overheerst door mensen die van buiten komen; vroeger moslims en Britten, nu verwesterde, secularistische Indiërs. Door op de juiste wijze hindoe te zijn kan men de sociaal-economische en politieke onderwerping weer te boven komen.

Deze gedachtegang is ontwikkeld in de religieuze bewegingen aan het eind van de vorige eeuw. Terwijl de directe aanhang van die bewegingen beperkt is gebleven, hebben zij toch een enorme invloed uitgeoefend op de wijze waarop hindoes uit de middenklasse tegenwoordig tegen hun religie aankijken. Als ik hier de term 'middenklasse' gebruik heb ik het over een zeer grote groep van rond 120 miljoen mensen die vooral werkzaam zijn binnen de overheid, maar ook het middenkader vormen in de industrie en handel. Voor deze mensen is hindoeïsme niet meer alleen

het volgen van de rituele tradities van hun families, maar ook het in zich opnemen en volgen van het gedachtegoed van de vele spirituele leiders die India rijk is. Het is nu dat gedachtegoed dat sterk beïnvloed is door de Arya Samaj en door Vivekananda en zijn erfgenamen. Ondanks grote verschillen tussen deze bewegingen onderling hebben zij gemeen dat zij een verband zien tussen nationaal zelf-bewustzijn en religieuze beleving.

Er zijn natuurlijk allerlei problemen met de gedachte van het hindoeïsme als nationale religie. Men kan het hindoeïsme wel een arische religie noemen, maar wie zijn dan die Ariërs? Zijn het wellicht ook, net als moslims en Britten, 'buitenlandse veroveraars' die India zijn binnengevallen en de oorspronkelijke bevolking hebben onderworpen? De Arische ideologie heeft inderdaad een tegenhanger: de Dravidische ideologie. E.V. Ramaswami, de ideoloog van de Dravidische beweging, stelde dat de sprekers van Dravidische talen (zoals het Tamil) de oorspronkelijke bewoners van het Zuiden van India waren en dat de suprematie van de Arische brahmanen afgeworpen diende te worden. Dit anti-brahmaanse Tamil separatisme is tot op de dag van vandaag een belangrijk element in de politiek van de zuidelijke deelstaat Tamil Nadu. Verder is het ook moeilijk de laagste, onaanraakbare kasten (in de Sanskriet teksten beschreven als een soort slaven voor het Arische Herrenvolk) en de tribale groeperingen onder deze nationale Arische religie te vangen.

Het grootste probleem is echter dat de verbinding van hindoeïsme en nationalisme onmiddellijk suggereert dat de Indiase islam een anti-nationale religie is. De retoriek van de negentiende-eeuwse hervormingsbewegingen is niet alleen anti-Brits, maar nog sterker anti-moslim. De islam is de religie van fanatieke veroveraars die tempels en godenbeelden hebben verwoest en het hindoe zelfbewustzijn hebben geknakt. Het verval dat de hervormers in de negentiende eeuw constateren zien zij als het resultaat van de moslim hegemonie. De koloniale periode wordt vaak als kortstondig gezien in vergelijking met de eeuwenlange moslim-overheersing. Bovendien wordt vaak in deze kringen gesteld dat de Britten een einde hebben gemaakt aan de moslim-overheersing en daarmee de weg vrijgemaakt voor het hindoe-reveil. Dit verklaart waarom de eerste, succesvolle hindoe-nationalistische verzet tegen de Britten, de Koe Beschermings Beweging in de laatste decennia van de negentiende eeuw, nog meer tegen moslims dan tegen de Britten gericht was. De Arya Samaj heeft hierin, zoals betoogd, een leidende rol vervuld. Het verklaart ook de wijze waarop de huidige hindoe-nationalistische beweging zich verzet tegen de seculiere beginselen van degenen die de Britten hebben opgevolgd als heersers over de hindoes. Men keert zich niet rechtstreeks tegen de staat, maar men pleegt een aanval op een moskee en daarmee op de moslim-bevolking. De door Vivekananda gepredikte tolerantie heeft daarbij een speciale interpretatie gekregen.

Dit artikel is eerder verschenen in het tijdschrift *Theoretische Geschiedenis*, 1993, 20, 4.

Verdere literatuursuggesties

Kenneth W. Jones, *Arya Dharm, Hindu Consciousness in 19th Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1976.

idem, *Socio-religious Reform Movements in British India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered; Perceptions of the West in nineteenth Century Bengal*, Delhi, Oxford University Press, 1988.

Peter van der Veer, *Religious Nationalism; Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994.

1 Zie over deze kwestie, Peter van der Veer, 'God must be liberated! A Hindu Liberation Movement in Ayodhya', *Modern Asian Studies*, 21, 1987.

2 Zie Bernhard S. Cohn, 'The Census, Social Structure and Objectification-in South Asia', in zijn *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, (Oxford University Press), 1987.

3 Heinrich von Stietencron, 'Hinduism: On the proper use of a deceptive term', in Gunther D. Sontheimer and Hermann Kulke (eds) *Hinduism Reconsidered*. Delhi, (Manohar), 1989.

4 Narendra K. Wagle, 'Hindu-Muslim interactions in medieval Maharashtra', in Gunther D. Sontheimer and Hermann Kulke (eds), *Hinduism Reconsidered*. Delhi, (Manohar), 1989.

5 Zie Peter van der Veer, *Gods on Earth*, London, (Athlone), 1988.

6 Max Muller, Introduction to his English translation of Kant's *Kritik der Reinen Vernunft*, geciteerd in Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, Albany, (State University of New York), 1988, 133.

7 Zie Peter van der Veer en Steven Vertovec, 'Brahmanism Abroad; on Caribbean Hinduism as an ethnic religion', *Ethnology*, 30 (1991).

8 Zie hierover bijvoorbeeld Jurgen Lutt, *Hindu Nationalism in Uttar Prades, 1867-*

1900, Stuttgart, 1970. Over moeder de koe als symbool van het nationalisme: Peter van der Veer, 'History and Culture in Hindu nationalism', in A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff and M.S. Oort (eds) *Ritual, State and History in South Asia*, Leiden, (Brill), 1992.

9 Lajpat Rai, *The Arya samaj*, London, (Longmans, Green and Co.), 1915, 283.

10 Swami Vivekananda, *Complete Works*, III, 190, geciteerd in Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, Albany, State University of New York Press, 1988, 232.

11 Swami Vivekananda, *To the Youth of India*, Calcutta, Advaita Ashram, 1990, 38.

12 Swami Vivekananda, *Complete Works*, III, 186, geciteerd in Halbfass, a.w., 231.

13 Zie Peter van der Veer, 'Hindu nationalism and the discourse of modernity: the Vishva Hindu Parishad', in Martin Marty and Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed*. Chicago, (University of Chicago Press), 1993.

Dr. Peter van der Veer studeerde in Groningen en promoveerde in Utrecht in de culturele antropologie. Hij is hoogleraar godsdienstwetenschappen en directeur van het onderzoekscentrum godsdienst en maatschappij van de U.v.A. dat deel uitmaakt van de faculteit voor maatschappij en gedragswetenschappen.

Fundamentalisten zijn geen orthodoxen

Het religieuze fanatisme in Israël

‘De grootste bedreiging van het joodse volk komt momenteel niet van buiten; die komt voort uit het element in het joodse volk dat zichzelf ziet als boven alle kritiek verheven, dat zich als rechter en jury van alle anderen beschouwt. Ik doel hier op enkele van de ultraorthodoxen en ultranationalisten die overtuigd zijn van de overduidelijke bestemming van Israël.’¹

Aldus Rabbi Arthur Hertzberg. Hij is niet alleen de vroegere voorzitter van het machtige ‘American Jewish Congress’ en een gewaardeerd auteur over joodse religie en cultuur. Hij is bovendien een vrome, orthodoxe jood die om die reden bijzonder sterk getroffen wordt door het misbruik dat bepaalde Israëliëse fanatici van de joodse godsdienst maken. Een andere orthodoxe wijze, de onlangs overleden professor Yeshayahu Leibowitz van de Hebrew University in Jeruzalem, is zo mogelijk nog scherper in zijn veroordeling van de fundamentalisten, die hij met een profetische woede van godslastering en heiligschennis beschuldigt, omdat ze hun nationaal-chauvinistische en racistische doeleinden ten onrechte als het naleven van Gods geboden voorstellen.²

Dit onderscheid tussen waarachtige vroomheid (orthodoxie) en ‘fundamentalisme’ – een label dat deze mensen trouwens diep verontwaardigd afwijzen – is heel belangrijk voor een beter begrip van de situatie in het huidige Israël, omdat het wat slordige taalgebruik van de media ertoe neigt, alles en allen over een en dezelfde kam te scheren, vaak zonder te beseffen dat men daarmee perfect in de kaart van de echte fanatici speelt, die niets meer verlangen dan beschouwd te worden als de meest principiële en bijbelgetrouwe joodse gelovigen. Anderzijds is het al even onjuist elke band tussen hen en de andere orthodoxen te willen ontkennen, met wie ze nu eenmaal een aantal inhoudelijke en vormelijke punten delen. Indien de ultranationalistische kolonisten en gewapende activisten deze orthodoxie alleen maar als een masker zouden gebruiken, zou het volstaan, hen te ontmaskeren en

daardoor het gezicht van de ware joodse vroomheid te herstellen, maar zo eenvoudig ligt het nu ook weer niet. Er wonen vandaag in Israël steeds meer oprechte gelovigen die door hun ijver voor een theocratische staat en voor de herovering van het volgens hen door God 'beloofde land' bijna ongemerkt naar het fundamentalistische kamp zijn afgegeden, waar de liefde voor de eigen geloofsgemeenschap omgeslagen is in haat voor de anderen, waar absolutisme en onverdraagzaamheid als het ware religieuze deugden zijn en waar elke jood die het niet met hen eens is, als een 'verrader van Jahweh en het joodse volk' wordt bestempeld. En we hebben door de moord op premier Yitzhak Rabin geleerd, dat dergelijke termen niet vrijblijvend of onschuldig zijn.

Van anti- naar ultrazionisme: Agoedat tot Shas

Bij de verkiezingen van 17 mei 1999 verhoogde de extremistische SHAS partij haar zetelaantal van 10 tot 17 en werd daarmee de derde grootste partij van Israël, met slechts twee zetels minder dan de LIKOED van Benjamin Netanjahoe. Samen met de partij van de VERENIGDE TORAH (Yahadoet Hatora) en de naar rechts geëvolueerde NATIONALE RELIGIEUZE PARTIJ (Mafdal) controleren de 'orthodoxen' met hun 27 zetels (op 120) bijna één vierde van de Knesset, het Israëlische parlement. Als gevolg van de grotere spreiding van de zetels over niet minder dan 15 partijen hebben deze orthodoxen weliswaar de mathematische 'weegschaalpositie' verloren, waardoor ze in de vorige coalities niet te ontwijken waren, en door de nederlaag van Netanjahoe is ook hun directe invloed op de premier kleiner geworden, maar hun stemmenwinst kan door geen enkele regering ongestraft worden genegeerd. De democratische commentatoren die opgelucht waren door de overwinning van de centrum-linkse Ehud Barak, vergaten in hun euforie te vermelden dat de kloof tussen religieuzen en seculieren vandaag in feite nog groter geworden is dan tijdens de vorige legislatuur. Door de verschuiving van de traditioneel gematigde MAFDAL naar een extremere vorm van zionisme en orthodoxie en de steeds duidelijker politieke oriëntatie van de ultraorthodoxen is de identificatie van religieus en zionistisch fanatisme een historisch feit geworden waar niemand nog naast kan kijken.

Een dergelijke identificatie van godsdienst en zionisme was in de beginperiode van de religieuze partijen verre van vanzelfsprekend. Toen de AGOEDAT ISRAËL in 1912 in Katowice (Opper-Silezië) met de steun van de belangrijkste orthodoxe rabbijnen uit Duitsland, Hongarije, Polen en Litouwen werd opgericht, was haar programma uitgesproken antizionistisch. Het zionisme, met zijn niet-religieuze, vaak agnostische leiders, werd beschouwd als een opstand tegen de joodse traditie en een zondige poging om, zonder Gods hulp, de soevereiniteit van het joodse volk te heroveren. Toen de zionistische beweging door de Balfour Verklaring van 1917 wind in de zeilen kreeg, kwam er een eerste barst in het orthodoxe afwijzingsfront door de oprichting van de PAI (Poalei Agoedat Israël) in 1922, een ultraorthodoxe

arbeiderspartij die aandrang op samenwerking met de zionisten en op haar beurt begon met het oprichten van religieuze kibboetsen en mosjaven. Na 1948 zal deze partij, zonder de banden met de AGOEDAT te verbreken, steeds meer een nationalistische koers varen en zich in de praktijk als een loyale partner van de zionistische partijen gedragen.

Tot in het begin van de jaren dertig behield de AGOEDAT haar antizionistische karakter, waarbij ze het in Polen soms zover dreef, duidelijk antisemitische regeringen te steunen in de hoop haar eigen positie in de strijd tegen de zionistische tegenstanders te versterken. Dat veranderde echter spoedig, onder invloed van het toenemende antizionisme in Europa en de groeiende vijandschap van de Arabische bevolking tegen de joodse immigranten in Palestina. De ultraorthodoxen gaven daarom in principe hun antizionistische standpunten niet op, maar aanvaardden in de praktijk de noodzakelijkheid van de immigratie en de verdediging van de belangen van de steeds talrijker wordende joodse gemeenschap in Palestina. Daar steunden ze in de eerste plaats op de traditionele 'jisjoev', de vrome pre-zionistische joodse gemeenten in Jeruzalem, Hebron, Safed en Tiberias. Deze vromen waren niet geïnteresseerd in de stichting van een seculiere joodse staat, maar wijdden zich bijna uitsluitend aan de studie van de Torah in het Heilig Land, waarbij ze financieel afhankelijk waren van de giften van weldoeners uit de diaspora.

Toen de AGOEDAT op grotere samenwerking met de gehate zionisten bleef aandringen, scheurde zich een gedeelte van de jisjoev af en vormde in Jeruzalem de Edah Haredit (Gemeenschap van de Godvrezenden) die de steun kreeg van de Chassidim van Szatmar. Deze chassidische gemeente is tot op vandaag een compromisloos tegenstander gebleven van het zionisme en de staat Israël, en herinnert daarmee nog steeds aan de oorspronkelijke houding van de eerste ultraorthodoxe partijen.

Voor de meerderheid van de ultraorthodoxen en hun geestelijke leiders betekende de verwerking van de Shoah echter een dramatisch – en traumatisch – keerpunt. De zionisten beschuldigden hen van kortzichtigheid, gebrek aan verantwoordelijkheid en zelfs een vorm van passieve medeplichtigheid aan de judeocide: indien ze het zionisme niet hadden tegengewerkt en de emigratie met hun groot religieus gezag hadden aangemoedigd, had de slachting van miljoenen joden nooit kunnen plaatsvinden. Zij verdedigden zich door erop te wijzen dat de Shoah eerder begrepen moest worden als een goddelijke straf voor het verlaten van de orthodoxe traditie, waarbij ze niet nalieten, hun zionistische tegenstanders er aan te herinneren, dat ook zij zich om ideologische redenen niet bijzonder actief voor de redding van die miljoenen joden hadden ingezet. Hoe dan ook, na 1945 en nog meer na de stichting van de joodse staat, voelden de ultraorthodoxen zich in de verdediging geduwd en zochten ze naar andere wegen om hun tradities zo zuiver mogelijk te bewaren. Anderzijds begrepen de zionistische leiders dat ze moeilijk een geloofwaardige 'joodse' staat konden opbouwen zonder een of andere vorm van compromis met de eminente vertegenwoordigers van de joodse traditie, die nu eenmaal

onvermijdelijk bijbels en religieus was. Uit de besprekingen tussen Ben Goerion en de leiders van onder meer AGOEDAT is dan op 19 juni 1947 een vergelijk ontstaan, dat in hoge mate de dubbelzinnigheid van de nieuwe democratische, pluralistische maar fundamenteel 'joodse' staat zal bepalen. De tekst van dit compromis bevat onder meer volgende punten:

1. In de nieuwe op te richten staat wordt de exclusiviteit van de rabbijnse gerechtshoven gewaarborgd voor de 'persoonsgebonden materies'.
 2. De Sjabbat en de religieuze feestdagen worden onverkort tot nationale rust- en feestdagen van Israël uitgeroepen.
 3. In al de publieke instellingen die van de staat afhangen zullen de religieuze spijswetten (kosjer) gelden.
 4. Het ultraorthodoxe schoolsysteem bewaart zijn volledige autonomie.
- Beide kampen, de orthodoxe rabbijnen en de politici, hadden dit document weliswaar als een voorlopige tekst beschouwd, die op dat ogenblik voor beide partijen aanvaardbaar was. Na de stichting van de staat zouden ze allebei proberen hun respectievelijke posities te versterken. Vandaag is het duidelijk dat de problemen die men toen voor zich uit heeft geschoven, nog altijd niet zijn opgelost: Israël is nog steeds geen seculiere, constitutionele staat, en evenmin een theocratie onder leiding van de orthodoxe rabbijnen. De evolutie van de orthodoxe partijen is daarvan een duidelijke illustratie.

Met de overwinning van LIKOED in 1977 begint een totaal nieuwe fase in de verhouding tussen orthodoxie en regering. Deze nieuwe rechtse formatie kon rekenen op de massale steun van de gediscrimineerde, of in elk geval ontevreden, Sefardische joden, die al vanaf de jaren vijftig massaal uit de Arabische landen waren overgekomen en zich geconfronteerd zagen met een Asjkenazische (Oost-Europese) regering en bureaucratie die hen als minderwaardig beschouwde. Bovendien waren vele prominente leden van deze Asjkenazische dominante groep (zowel klasse als kaste) niet-religieus, zodat er naast een 'etnisch' conflict ook religieuze tegenstelling ontstond, of liever, zich op de reeds bestaande tegenstelling kon enten. De oorzaken van de regeringswissel mogen dan wel hoofdzakelijk sociaal en cultureel geweest zijn, de gevolgen op religieus vlak zullen niet uitblijven. Israëlsche historici en politicologen noemen deze periode, van 1977 tot 1990, het 'gouden tijdperk' van de religieuze partijen. AGOEDAT ISRAËL, ooit opgericht als antizionistische partij, neemt deel aan de regering van de zionistische staat en beslist zijn strijd voor het behoud van de traditie van bovenaf te gaan voeren. Louter politiek gezien had Begin de ultraorthodoxen met hun vier zetels trouwens nodig om te kunnen regeren en hij was daarom bereid tot verregaande toegevingen op religieus gebied. Een dergelijke louter pragmatische analyse beantwoordt

niet helemaal aan de realiteit, want de traditie, waarop Begin terugging, was die van het Revisionisme van Vladimir Zeev Jabotinsky, voor wie het heil van de staat, in casu het Grote Israël, boven alles ging, iets wat helemaal indruiste tegen de waardenhiërarchie van de religieuzen. Maar net zoals de orthodoxen vanaf het midden van de jaren dertig met het seculiere zionisme hadden leren leven, begonnen de agnostici en niet-religieuzen van Jabotinsky's partij een aantal overeenkomsten met de orthodoxie te ontdekken, waardoor een toenadering mogelijk werd: beide waren etnocentrisch georiënteerd (Gods uitverkoren volk in de joodse natiestaat), en beide hadden ze een ongenueanceerd autoritair idee over het leiderschap. Beide groepen vonden elkaar ook in de bijbelse en extreem zionistische claim op het hele 'Belofde Land'. De identificatie tussen godsdienst en politiek had diepe wortels en kon zich nu pas, gesteund door de leiders van het LIKOED, volop gaan ontwikkelen. De concrete uitwerking van die samenwerking wordt treffend geïllustreerd door de samenwerking in de nieuwe nederzettingen, voor de politici een strategische maatregel en voor de ultraorthodoxen de uitvoering van het goddelijke bevel om het heilige land voor eeuwig en altijd in bezit te nemen.

In het binnenland (Israël binnen de 'groene lijn') konden de religieuzen niet alle gevechten winnen (bijvoorbeeld in de conflicten rond abortus en autopsie en het stilleggen van alle activiteiten op sjabbat), maar ze werden er ruimschoots materieel voor vergoed in de vorm van overheidssteun, het voorzitterschap op een aantal financiële sleutelposten, de oprichting van 'speciale fondsen' die aan de staatscontrole ontsnappen en het toekennen van hoge bedragen aan de religieuze parlementairen voor hun 'goede werken', wat in feite neerkomt op politieke corruptie. De uitdrukking 'gouden tijdperk' mag in dit geval ook letterlijk worden begrepen.

Deze financiële 'boom' leidde echter onvermijdelijk tot spanningen tussen verschillende fracties en individuen, met het gevolg dat de AGOEDAT tussen 1983 en 1988 in drie partijen uiteenvalt, waarvan SHAS veruit de belangrijkste wordt. SHAS beantwoordt, als orthodoxe Sefardische partij, aan de demografische en politieke verschuiving in de hele staat. Hier vonden de achteruitgestelde Sefardim hun waardigheid: 'Sefardim die de Torahvoorschriften volgen'. De structuur van de partij, geleid door een 'Raad van Wijzen van de Torah' voorgezeten door Ovadia Yosef, is even autoritair als haar programma en spreekt daarom, met gezag, ook vele niet-orthodoxe Sefardim aan. Alleen op die manier kan het enorme succes verklaard worden. Anders dan AGOEDAT heeft SHAS geen enkele moeite om op belangrijke posten in de regering te functioneren. Zo hebben ze onder meer het ministerie van Integratie en Immigratie in handen gehad, waardoor ze hun invloed op de talrijke Russische joden konden uitoefenen. Op sociaal-economisch gebied heeft SHAS een netwerk van voorzieningen uitgebouwd voor kansarme gezinnen, wat haar invloed nog heeft versterkt (de parallel met het netwerk van sociale voorzieningen van de Palestijnse HAMAS is hier helemaal niet toevallig). Dit amalgaam van etniciteit en orthodoxie is intussen een belangrijke rol in het Israëlische politieke leven gaan spelen.

Eén stam, één wet, één land

De tussentitel is ontleend aan het schitterende essay van Ilan Halévi, *Question Juive* (1981), waarin hij dezelfde categorieën gebruikte om de chronologische ontwikkeling van het jodendom te schetsen: van de nomadenstammen met hun familiale cultuur is de joodse natie door de Torah een theocratie geworden, die pas door de vestiging binnen een eigen ruimte kon evolueren naar een moderne staat van en voor al zijn burgers, ook de niet-joodse. Men kan deze reeks ook helemaal anders lezen, als een exclusieve oproep om het matrilineaire joodse volk, door middel van de onvoorwaardelijke trouw aan de Torah en de 613 'mitsvot' (geboden en verboden), in het ene Beloofde Land te verzamelen en tot ontwikkeling te brengen, met andere woorden een religieus onderbouwd nationalistisch project. Daarmee zijn we in het kamp beland van de fundamentalisten, voor wie deze drie programmapunten absolute, want heilige, doeleinden zijn.

Eén stam: voor deze mensen moet Israël wezenlijk een joodse staat blijven, geleid door joden en open voor alle joden ter wereld, waarin de niet-joden wel staatsburgers kunnen zijn, maar per definitie nooit de 'joodse nationaliteit' kunnen verwerven.

Eén wet: deze joden hebben van God de Torah als geschenk en opdracht gekregen. Dus komt het er op aan, deze wet zo trouw mogelijk te volgen en erover te waken, zodat ook de overheid in niets van deze absolute, want goddelijke, wetgeving afwijkt. Dit is de klassieke definitie van een theocratie.

Eén land: ook hier is geen plaats voor twijfel of interpretatie. God heeft de joden niet alleen de Torah geschonken, maar ook, tot aan het einde der tijden, het gehele Erets Israël, het aan de voorvaderen herhaaldelijk Beloofde Land, waarvan geen duimbreed aan vreemdelingen mag worden verkocht of weggegeven.

Zo samengevat vormt dit fundamentalisme een logisch samenhangend en 'essentialistisch' geheel, dat versterkt wordt door het feit dat de joodse godsdienst meer een 'orthopraxis' (het verrichten van de juiste handelingen) is dan een 'orthodoxie' (het geloof in de juiste doctrine). Vele joodse en niet-joodse tegenstanders of critici van het zionisme begaan de fout zowel het joodse nationale project als de orthodoxie tot dit schema te willen reduceren. Om misverstanden te vermijden, moet gewezen worden op het onderscheid tussen joodse vroomheid en dit soort fundamentalisme: heel wat echte orthodoxen verwerpen zowel het ultrazionistische expansionisme als de al te simplistische vereenzelviging van hun geloof met de ultraorthodoxie. Dit heeft te maken met de grote interpretatie vrijheid binnen de joodse religie, die niet door een dogmatisch gezag van bovenaf kan worden ingeperkt. De structuur zelf van de Talmoed, met zijn verschillende interpretatielagen, garandeert een dergelijke ondogmatische flexibiliteit. Er bestaat namelijk geen joods 'Heilig Officie' dat de enig ware interpretatie van de Torah aan alle joden ter wereld zou kunnen opleggen. Deze niet-fundamentalistische orthodoxen verzetten zich dus volledig terecht tegen een interpretatie die als de enig juiste zou willen gelden. Ze kunnen met andere woorden aanvaarden dat sommige religieuze joden

dit anders inschatten, maar ze zijn het met hen hoegenaamd niet eens. Hetzelfde geldt voor die zionisten, zoals de leden en kiezers van de linkse MERETZ partij, die zich, ondanks hun pleidooi voor een soevereine Palestijnse staat en de erkenning van Oost-Jeruzalem als hoofdstad daarvan, niet minder zionistisch voelen dan hun extremistische tegenstanders. Dergelijke discussies, vinden zij, moeten op een democratische manier binnen een pluralistische rechtsstaat besproken en beslist worden, zonder dat daarom het recht van de joden op een eigen soevereine en veilige staat ter discussie moet worden gesteld.

Deze waarschuwingen zijn belangrijk, indien we willen vermijden, de joodse godsdienst en de staat Israël tot de karikaturen te herleiden, die hun tegenstanders en hun al te fundamentalistische verdedigers er al te vaak van gemaakt hebben.

Terwijl zelfs de meeste van de ultraorthodoxe partijen in de praktijk tot samenwerking met anderen en dus compromissen bereid schijnen te zijn, belichamen individuen als rabbi Meir Kahane en organisaties als GOESJ EMONIM (Het Blok van de Gelovigen) het joodse fundamentalisme in zijn zuivere vorm. Kahane, de Amerikaanse stichter van de Jewish Defense League (JDL), was inderdaad tot geen enkel compromis bereid. Hij was voorstander van het gebruik van geweld om zijn absolute programma door te voeren, pleitte voor de deportatie van alle niet-joden uit het Beloofde Land en diende wetsvoorstellen in voor de bescherming van het joodse bloed die weinig verschilden van de beruchte Nürnberger Gesetze van de Nationaalsocialisten. Met zijn KACH partij, aanvankelijk vooral bestaande uit jonge Amerikaanse volgelingen, trok hij de straat op om zijn eisen kracht bij te zetten. Dit leidde in 1994, vier jaar na Kahanes dood, tot het verbod op KACH als 'partij van het geweld' en obstakel in het vredesproces, wat zijn aanhangers niet verhinderde om onder een nieuwe naam (KAHANE HAI – Kahane leeft) opnieuw actief te worden. Deze partij is berucht geworden door de koelbloedige moord op 29 Palestijnen in de moskee van Hebron door dr. Baruch Goldstein, die intussen tot martelaar is uitgeroepen en wiens graf een bedevaartsoord voor gelijkgezinden geworden is. Ook Yigal Amir, de moordenaar van premier Rabin, moet in dergelijke kringen gezocht worden, met name in de omgeving van EYAL, de Sefardische zusterpartij van KACH.

Op termijn gevaarlijker dan deze extremisten is de bredere kolonistenbeweging GOESJ EMONIM, die zich tot doel heeft gesteld het vredesproces te torpederen en 'het hele joodse land', dus ook Gaza en de Westelijke Jordaanoever, etnisch te zuiveren. De tolerantie van de opeenvolgende Israëlische (en Amerikaanse) regeringen tegenover deze fundamentalisten is een van de belangrijkste struikelblokken voor een vreedzame oplossing van het Israëlisch-Palestijnse conflict. Waarmee deze fundamentalistische groepen net dat bereikt hebben wat ze beogen. Zij vormen voorlopig de laatste schakel in de ontwikkeling van het Israëlische fundamentalisme en kunnen daarvoor op heel wat materiële en morele steun rekenen van joden uit de diaspora. Ook na een mogelijke min of meer bevredigende overeenkomst met de Palestijnen blijven ze een hypotheek op de ontwikkeling van

Israël tot 'een democratische staat van al zijn burgers'. Dit zal, vermoed ik, blijven duren zolang de meerderheid van de Israëli's de dubbelzinnige interpretatie van 'het zionisme' niet eens en voorgoed heeft opgeheven en gekozen heeft voor een maatschappij, waar het fundamentalisme geen enkele voedingsbodem meer heeft.

1 Arthur Hertzberg en Aron Hirt-Manheimer, *Joden. Identiteit en karakter van een volk*, 1998.

2 Yeshayahu Leibowitz, *Het geweten van Israël*, 1993.

Prof.dr. Ludo Abicht studeerde Klassieke Filologie, Germaanse Filologie en Filosofie. Hij promoveerde in de Germaanse letteren met

een proefschrift over de Praags-joods-Duitse auteur Paul Adler (1971).

Hij doceerde vanaf 1963 literatuur, filosofie en 'culturele stromingen' aan de universiteiten van New Brunswick (Canada), Antioch en UC Berkeley (USA) en Antwerpen.

Hij schreef boeken over het jodendom, de Palestijnse kwestie, multiculturalisme en nationalisme, filosofie en ethiek.

Concentratie in Utrecht

Ondanks de problemen die er nog zijn met de rechtervleugel van de hervormde kerk in het proces tot eenwording van de hervormde kerk, de gereformeerde kerken en de evangelisch-lutherse kerken in en van Nederland, start per 1 oktober het landelijk dienstencentrum van de nieuwe gezamenlijke kerk. Het betekent dat de centrale diensten van de hervormden uit Leidschendam (synodebureau, Generale Financiële Raad, personeelszaken, enz.), Driebergen (diaconaat, jeugdwerk, evangelisatie, enz.) en Oegstgeest (zending en Hendrik Kraemer Instituut); de gereformeerde centrale diensten uit Leusden (met ook daarbij diaconaat en zending) en uit Kampen (catechese), alsmede het kerkelijk bureau van de lutheranen uit Woerden allemaal naar een gebouw in Utrecht verhuizen.

In september zal informatie worden verspreid over het adres, de postbusnummers, telefoon- en faxnummers van het nieuwe centrum van de kerk, die voorlopig 'Samen-op-Weg Kerk'

komt te te heten.

Missionair is van belang dat in Utrecht er een afdeling MDO komt: Missionair – Diaconaal – Oecumenisch, bestaande uit zending ginds en evangelisatie hier, werelddiaconaat en diaconaat hier alsmede oecumene wereldwijd en nationaal. De leiding van MDO krijgt ds. Bert Boer, nu nog de algemeen secretaris van de hervormde Generale Diaconale Raad, terwijl missionaire relaties ginds onder de (hervormde) ds. Jaspert Slob komen en hier onder de gereformeerde Cor Berends. Dr. Hans Visser blijft directeur van het oecumenisch opererende Hendrik Kraemer Instituut, waar ook de grote zendingbibliotheek (nu nog in Oegstgeest) onder valt.

Missionair en missiologisch kan deze concentratie gezien worden als een concretisering van wat bij de Wereldraad van Kerken 'Mission on six continents' heet, dat wil zeggen geen strenge scheiding meer tussen missionaire opdracht hier en ginds.

Verder onderstreept deze ontwikkeling het evangelie als holistische boodschap, waarin verkondiging en dienst, inzet voor gerechtigheid en heelheid van de schepping niet meer in sterk gescheiden compartimenten functioneren. Tenslotte wordt zo de zendings- en hulpverleningsrelatie uit het verleden, die al geëvolueerd was tot 'wederzijdse assistentie', nu gewoon een oecumenische relatie tussen gelijkwaardige kerken.

Praktisch betekent het ontstaan van MDO in het kader van de Samen-op-Weg Kerk de noodzaak van een opnieuw definiëren van de relatie en werkverdeling met de Nederlandse Zendingraad, de Nederlandse Raad van Kerken en met oecumenische organisaties als de Stichting Oecumenische Hulp, Dienst over Grenzen, ICCO, de Mondiale Werkplaats, Kerken in Actie, zendings- en missiekalender, enz.

Gegevens uit MG

Afscheid van het Zendingshuis

Het hele jaar door vinden er conferenties plaats, worden er cursussen gehouden, zijn er gasten en verlofgangers, en worden er ook de gewone bureauwerkzaamheden van de Raad voor de Zending, het Hendrik Kraemer Instituut en het Medisch Coördinatie Secretariaat verricht. Maar de laatste maanden was het extra druk omdat in het Zendingshuis in Oegstgeest voor het laatst de reünie voor oud-zendingsarbeiders gehouden werd. Leden van gemeentelijke en klassicale zendingscommissies

waren er uitgenodigd om voor de laatste keer bijeen te zijn. In september komen ook alle mensen die in het Zendingshuis gewerkt hebben nog eenmaal bijeen om afscheid te nemen.

Afscheid nemen van een gebouw dat in 1917 werd opgeleverd en officieel de Nederlandse Zendingsschool heette. In de jaren daaraan vooraf had een soort 'Samen-op-Weg' proces plaatsgevonden: verschillende zendingscorporaties vonden dat de tijd was gekomen om een gemeenschappelijke opleiding van de zendeling-kwekelingen te stichten. Vanaf 1903 was die opleiding in Rotterdam, maar men zocht naar een geschikte plaats dicht bij de Universiteit van Leiden, niet al te ver van Den Haag en op een plek waar flink wat ruimte beschikbaar was. Het werd Oegstgeest.

Generaties zendeling-kwekelingen volgden aan de Nederlandse Zendingsschool de zesjarige opleiding, die hen klaarstoomde voor de zeer gevarieerde taken die hen in Nederlands Indië stonden te wachten. Na de oorlog veranderde het karakter: theologen kregen een aanvullende opleiding voor hun zendingstaken, er kwamen artsen, landbouwkundigen, maatschappelijk werkers, etc. In 1971 fuseerden het Zendingseminarie te Baarn en de Nederlandse Zendingshogeschool in Oegstgeest tot een gemeenschappelijk opleidingsinstituut, het Hendrik Kraemer Instituut.

Ter gelegenheid van het afscheid van

het Zendingshuis is een herinneringsboek gemaakt met verhalen van bewoners en gasten, en vooral met veel oude foto's.

Juist in deze periode van afscheid merk je dat het zijn in het Zendingshuis grote invloed heeft gehad op het leven van de mensen die er woonden en werkten. Vaak ging het om een belangrijke fase in je leven, je losmaken van Nederland om naar elders te vertrekken. Er heerste en heerst in het Zendingshuis een spiritualiteit die grenzen, opgeworpen door modaliteit en achtergrond, doorbreekt.

Het Zendingshuis is maar een gebouw, een lege huls die je achterlaat. De spiritualiteit van de woon- en werkgemeenschap, en de symbiose tussen de opleiding van het HKI, de ontvangst van gasten en de nabijheid van de secretariaten die ten dienste staan aan het onderhouden van de relaties met onze zusterkerken en instellingen overzee, zijn zaken die ook meegenomen kunnen worden naar Utrecht. Een uitdaging voor de toekomst, voor velen toch een schrale troost.

Jaap Breetvelt

Literatuur:

Dr. I.H. Enklaar, *De geschiedenis van het Zendingshuis der Nederlandse Hervormde Kerk*, Oegstgeest 1985.
Herinneringen aan het 'Zendingshuis' 1917-1999, Oegstgeest 1999.

Geschiedenis van SOH

De Stichting Oecumenische Hulp in

Utrecht heeft een boekje uitgebracht over haar ontstaan en geschiedenis onder de titel: *Als het te laat is om te bidden*. Marcel Leune heeft de gegevens verzameld en Jan. J. van Capelleveen heeft daar een alleszins leesbaar verhaal van gemaakt. Jan J. heeft zijn tekst ingeleverd begin 1997. In augustus van datzelfde jaar is hij overleden.

Dit boekje is om twee redenen interessant. Het vertelt in 80 blz. in nationale en internationale samenhang het ontstaan van het oecumenisch werelddiaconaat in Nederland, waaruit bijvoorbeeld blijkt dat het vlak na de oorlog verwoeste en leeggeplunderde Nederland tot de landen behoorde die diaconale hulp van buiten ontvingen, en het zet dit alles heel overzichtelijk op een rij op het moment dat de oecumenische hulpverlening organisatorisch veranderingen zal ondergaan als gevolg van het ontstaan van MDO in de Samenop-Weg kerk (zie het bericht hierboven).

Voor degenen, die meer willen weten over de ontwikkeling in Nederland van de wereldwijde oecumenische hulpverlening is dit boekje, dat niet in de handel is, onmisbaar.

Het kan aangevraagd worden bij SOH, Postbus 13077, Utrecht 3507 LB tel. 030-2710614.

EDCS wordt Oikocredit

In Abidjan in Ivoorkust heeft de jaarvergadering van EDCS besloten tot een nieuwe naam voor de oecumenische kredietverschaffer met lage rente, namelijk OIKOCREDIT wat zoveel betekent als: een

wereld van krediet.

Het aandelenkapitaal groeide in 1998 met 32 miljoen gulden tot 232 miljoen. Verheugend is dat steeds meer conventionele banken ook in Oikocredit gaan investeren. Ondanks de economische crisis in Azië en de gevolgen van El Nino kon Oikocredit over 1998 een bescheiden dividend van 1 procent uitkeren.

In verband met de campagne 'Jubilee 2000' voor kwijtschelding van alle schulden van landen uit het Zuiden werd er in Abidjan een interessant onderscheid gemaakt: schuld en krediet zijn twee verschillende zaken.

Kredietverlening aan de bovenlaag van veel landen is uit de hand gelopen en toen als ondragelijke schuldenlast afgewenteld op de arme onderlaag van diezelfde landen.

Krediet zoals Oikocredit dat verleent schept juist kansen voor de onderlaag van de samenleving. Als Oikocredit haar partners hun leningen zou kwijtschelden, zou dat de bewezen succesvolle ontwikkelingsformule van krediet aan armen uithollen. Daar zijn noch haar huidige noch haar toekomstige partners mee gebaat. Oikocredit moet dus oproepen tot kwijtschelding van onfaire schulden en doorgaan met het verlenen van kredieten die kanslozen uitzicht bieden op een beter bestaan.

Het EDCS jaarverslag 1998 is verkrijgbaar via Trieneke van der Veer bij NVOG, Postbus 191290, Utrecht 3501 DC.
tel. 030-234 1069 fax. 030-236 4903.

Missiezendingskalender 2000

De MZK voor het jaar 2000 is uit en heeft 12 schilderijen van de Palestijnse kunstenaar Zaki Baboun uit Bethlehem met bijbelse onderwerpen. De in de wereld van kerken, zendingen en missies unieke kalender, die katholieken en protestanten van Nederland samen maken, geeft dit keer op de achterkant informatie over Joden en Palestijnen. De missiezendingskalender is in Nederland voor f10.- te krijgen op de bekende adressen.

Mgr. Hurkmans nieuwe voorzitter Nederlandse Missieraad

De Bossche bisschop Hurkmans is, als voorzitter a.i. van de bisschoppelijke Commissie voor Missie en Ontwikkeling, ook de voorzitter van de Nederlandse Missieraad (NMR). Een en ander is het gevolg van de nieuwe statuten die eind 1998 in werking traden. De NMR is een kerkelijke instelling geworden, wat ondermeer inhoudt, dat de voorzitter een van de bisschoppen is en de lidorganisaties kerkelijke erkenning behoeven. Met de nieuwe statuten is de NMR een nieuwe fase in zijn bestaan ingegaan.

Binnen de R.K. Kerk is de Nederlandse Missieraad (NMR) het platform en coördinatiepunt van organisaties die werkzaam zijn op het terrein van missie en ontwikkelingssamenwerking. In de NMR zijn vertegenwoordigd: fondsenwervende en educatieve organisaties, de missiecongregaties van de Nederlandse religieuzen en de Missieraden van de zeven Nederlandse bisdommen.

De raad heeft een driedelig doel:

- de organisaties brengen tot ontmoeting en gesprek, reflectie op uitgangspunten en oriëntatie en overleg en samenwerking;
- hierdoor de missionaire educatie en vorming van de geloofsgemeenschap in Nederland bevorderen;
- en zo een bijdrage leveren aan de coördinatie van de activiteiten van de lidorganisaties.

Nieuwe algemeen coördinator

Per 1 juli a.s. trad dr. John Veldman in dienst bij de Nederlandse Missieraad als 'Algemeen Coördinator'. Hij wordt belast met het algemeen beleid en specifiek met het mede richting geven aan de ontwikkeling van de missionaire identiteit van de katholieke kerk in Nederland. Daarnaast zal hij de NMR vertegenwoordigen in verwante oecumenische en andere contacten. John Veldman studeerde theologie in Utrecht. Hij was ruim 20 jaar werkzaam als bedrijfspastor in Arnhem e.o. Onlangs promoveerde hij te Nijmegen tot doctor in de theologie met zijn proefschrift: *Project Bedrijfspastoraat. Een historisch en theologisch onderzoek naar een verantwoord spreken van de gelovige in de economie.* Van zijn internationale betrokkenheid heeft hij vooral blijk gegeven via zijn werkzaamheden bij het Filippijnen Informatie- en Documentatie Centrum (FIDOC).

Jan Brock

Het erfgoed van de missie

Op de algemene jaarvergadering van het Comité van de Missionerende Instituten (CMI) in Brussel in België op 8 mei 1998 constateerde voorzitter dr. Serge Desouter hoe de gelederen van de missionarissen uitdunnen. Hij zag daarin het einde van een tijdperk waarin de missionerende instituten een doorstromingskanaal zijn geweest van een uniek aanbod van idealisme, emancipatie en ondernemerschap, gerealiseerd door tienduizenden missionarissen, mannen en vrouwen. Geen enkele familie of men was er trots op een missionaris, een pater of een zuster bij de familiejuwelen te kunnen rekenen. Het aanbieden van mogelijkheden aan andere volken om uit te breken uit onbeweeglijke kaders en vaste stramien van klasse, armoede, rolbevestiging, gendersituaties en emancipaties op velerlei domeinen, zijn niet weg te denken uit het missionaire verhaal. Ons land keek over zijn eigen grenzen heen – en met eigen ogen – naar (vooral) Afrika. Die missionaire beweging is nog van groot belang voor vandaag en voor morgen, omdat die een naam en een gezicht heeft gegeven aan mensen en gebieden die anders onbekend waren gebleven. Er zijn nauwelijks steden of dorpen in dit land, die niet te maken hebben met iemand uit het Zuiden, die geen project ondersteund hebben, een kind geadopteerd of een beurs gegeven aan een jonge student. De 'mensen van ver zijn er naasten door geworden'.

(...)

De tijd van de missionering door de

instituten lijkt voorbij. Jonge kerken ginds staan nu in het centrum. Die zullen net als wij moeten leren dat missionering niet het alleenrecht is van religieuzen en priesters, want men schijnt zich nog altijd niet te kunnen indenken dat er ook een andere missionering zou kunnen bestaan, los van het klooster. De wortels van de missionering liggen namelijk zo diep in het christendom verankerd dat het oneerlijk zou zijn om het monopolie daarvan te laten opeisen door een bepaalde groep of levensstaat in het christendom. Het christendom, en vooral dat in de Romana, is te veel beheerst geweest door een hiërarchie, te veel door vooral celibataire mannen en dat breekt ons zuur op. Wij zullen nooit een nieuw elan tot missionering krijgen – noch hier noch in de jonge kerken – als wij niet van dit monopolie afgeraken.

Daarom geeft pater Desouter de voorkeur aan het woord 'erfgenamen' boven 'opvolgers'. Opvolgers zetten het werk van hun voorgangers voort, maar erfgenamen moeten zelf bedenken wat met hun erfenis te doen zonder dat hun erfelaters hen direct iets opleggen. Dat missionaire erfgoed bestaat volgens Desouter uit: een missionaire opdracht die te maken heeft met traditie en ervaring. Het gaat niet om een oud verhaal, maar om geleefde ervaring. Daarbij hoort wereldwijd denken en grensoverschrijdende betrokkenheid. De ontmoetingen berusten op gelijkwaardige wederkerigheid, waarbij men leeft in een multiculturaliteit en

multireligiositeit zonder het Jezusverhaal op te geven. Missionaire bewogenheid heeft te maken met profetische onrust en Messiaanse roeping, want de mensheid is in gevaar. De missionaire roeping is daarbij niet een jacht op individuen, maar een weg van dienstbaarheid. Het doorgeven van het Woord impliceert in onze dagen: oog en hart hebben voor de essentiële vragen van gerechtigheid, van vrede, van ontwikkeling. En – aldus Desouter – wij geloven dat zo de fakkel van het evangelie steeds opnieuw estafettelopers zal kennen, die gericht blijven op de toekomst.

Uit: INFORMISSIMI, het informatiebulletin van het CMI.

Missionaris in een multireligieuze samenleving

Op de jaarlijkse missionaire dagen van Gentinnes in België, is in juli jongstleden de plaats van de missionaris in een multireligieuze samenleving aan de orde geweest. Sprekers waren behalve o.a. prof. Winand Callewaert mensen, die meegewerkt hebben aan het artikel in Wereld en Zending 1999/2 over het interreligieus gesprek in Antwerpen te weten: Frans Goetghebeur over het boeddhisme, dr. Nadine Iarchy over het jodendom en ons redactielid ds. Herman Hein over het protestantisme. Ook ons oud-redactielid Erik Manhaeghe werkte mee.

Missio België

In de leiding van Missio België heeft

een wisseling van de wacht plaatsgevonden. Per augustus 1999 is pater Joseph Bergraph als directeur opgevolgd door pater Jan Dumon. Voor de samenwerking met 'Wereld en Zending', waarvan de Vlaamse afdeling van Missio België de abonnementenadministratie in België verzorgt, heeft deze verandering geen gevolgen.

35 jaar bestaan van IIMO

Op 23 juni 1999 vierde het *Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica* te Utrecht een zevende lustrum in gepaste stijl, dus met een studiedag. Thema was 'the emerging church'. De Heidelbergse missioloog dr. Volkert Küster zette uiteen hoe in de laatste 35 jaar nieuwe concepten en realiteiten van kerk-zijn van de grond zijn gekomen: de basisgemeenschappen in Latijns-Amerika, onafhankelijke kerken in Afrika en de Minjung-groepen in Korea. Met alle tekortkomingen die deze nieuwe vormen vertonen (en die vooral in de discussie door de deelnemers werden belicht), bieden deze toch een verfrissend en verrijkend perspectief voor een nieuwe ecclesiologie. Terwijl de missioloog dus 'van onderop' zijn modellen presenteerde, was de oecumenicus, de Australiër Christian Mostert, meer top-down: hij besprak de consequenties van een echt serieus genomen eschatologie voor de ecclesiologie. Als kerk werkelijk een voorloper moet zijn van het koninkrijk, moeten de structuren ook niet al te zwaar en absoluut genomen worden. In de discussie werd natuurlijk het huidige debat over wensen en mogelijkheden

van intercommunie en daarmee ook ambtserkenning van meerdere zijden belicht.

Bij het IIMO zijn in de eerste helft van 1999 twee promovendi gearriveerd. Allereerst de Indonesiër drs. Stanley Rambitan, docent aan de Theologische Hogeschool van Jakarta die na een MA-studie in Birmingham nu een dissertatie voorbereidt over het beeld van Jezus in Indonesische korancommentaren. In mei 1999 arriveerde drs. Martha Frederiks, die na zes jaar werkzaam te zijn geweest in Gambia voor het PROCMURA-project (Programme of Christian-Muslim Relations in Africa) een dissertatie voorbereidt over de ontmoeting van christen, islam en traditionele religie in Gambia.

Buitenlandse gasten blijven komen: in de eerste helft van 1999 was de Finse Tiina Ahonen als promotie-student werkzaam in Utrecht in verband met haar dissertatie over het inculturbegrip volgens David Bosch. Voor de tweede helft van dit jaar worden verwacht Cephaz Omenyo uit Ghana (een dissertatie over Pinksterkerken) en dr. Christo Lombard uit Namibië, die een sabbatical in Utrecht wil doorbrengen. Per 1 september 1999 zal dr. Gerard van 't Spijker (weer) aan het IIMO verbonden zijn: nadat hij in 1992-1993 al een jaar een studieopdracht over Afrikaanse scheppingstheologie heeft vervuld, gaat hij nu leiding geven aan verschillende studieprojecten over Afrikaanse theologie en missiologie.

Missiologisch Werkverband

Op 22 april 1999 hield het MWV, Missiologisch Werkverband, zijn voorjaarsvergadering in de senaatszaal van de KTU, Katholieke Theologische Universiteit Utrecht. De morgenzitting was gewijd aan een bespreking van de missiologische implicaties van de Harare-bijeenkomst van de wereldraad in december 1998. Drs. Hildo Bos, Rusland-deskundige en momenteel student bij het Institut Saint Serge in Parijs, tevens zelf in Harare als afgevaardigde van Europese orthodoxe jongeren, sprak over de positie van de orthodoxie in het geheel van de Wereldraad. Hij bracht duidelijke cesuren in tijd en in orthodoxe denominatie aan. 1961-1985 was een gouden periode van orthodoxe deelname aan de Wereldraad, omdat deze toen werd beschouwd als een mogelijke communicatie met de communistische wereld. Sinds 1990 loopt het allemaal erg stroef: de positie van de vrouw, dialoog met niet-christelijke religies, liturgie: dat zijn allemaal moeilijke punten. Dr. Martien Brinkman sprak over de evangelikalen in Harare. Hij constateerde dat zowel in Amerika als in Afrika zeer veel evangelikalen lid zijn van de zgn. klassieke of mainstream kerken. In feite werpen zij zich nu vaak op als de echte erfgenamen van de oecumene, omdat zij over kerk-splittings heen de eenheid in getuigenis willen realiseren. De middagzitting was gewijd aan het rapport van de NHK/HKI over 'Wederkerigheid', uiteengezet door drs. Aert Verburg. Het ging hier met name over de mogelijkheden om die

lange wens (en slogan) van wederkerigheid nu via een aantal concrete werkvormen ook echt in te vullen: via reizen, partnerschappen, echte uitwisseling en diepgaand contact. Na de grote leuzen blijken we tevreden te moeten zijn met kleine realiseringen. Het MWV hoopt in november zijn najaarsvergadering te houden in het nieuwe complex van het HKI. Vanwege onzekerheden over de datum van de verhuizing uit Oegstgeest naar Utrecht/Oog in Al, kon nog geen datum worden vastgesteld. Inlichtingen bij de secretaris, K. Steenbrink, IIMO, ksteenbrink@theo.uu.nl.

Sluiting UTP Heerlen

Onder zeer grote belangstelling werd op 11 juni 1999 de sluiting van de Heerlense locatie van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Katholieke Universiteit Nijmegen gevierd met een studie- en ontmoetingsdag over 'Christenen in Euroland'. De Heerlense faculteitslocatie was in 1992 ontstaan als gevolg van het advies van de zgn. 'commissie Smits-Obermann' om het aantal theologie-opleidingen in Nederland te reduceren. De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland nam dit advies over en bewerkte een fusie tussen de Katholieke Theologische Universiteiten in Amsterdam en Utrecht, en een fusie tussen de Nijmeegse theologische faculteit en de Universiteit voor Theologie en Pastoraat in Heerlen. Hiermee werd tevens een jarenlang slepend conflict opgelost over het niet erkennen van de Heerlense opleiding door de toen-

malige bisschop van Roermond, doordat deze opleiding nu direct onder het gezag van de kardinaal in Utrecht, de grootkanselier van de Katholieke Universiteit Nijmegen, kwam. In Heerlen bleef een instroomlocatie over die echter na vijf jaren niet levensvatbaar bleek. Sterk teruglopende aantallen theologie-studenten in Nederland, maar ook het feit dat de Heerlense opleiding minder aantrekkelijk werd, omdat er slechts de eerste cyclus gedoceerd kon worden, waren er de oorzaak van. De Heerlense Universiteit (voorheen: Hogeschool) voor Theologie en Pastoraat was in 1966 ontstaan als een consortium van de grootseminaries van het bisdom Roermond, de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën, de Congregatie van de Allerheiligste Verlosser en de Congregatie van de Paters Heilige Harten. Met drie missionerende instituten als participant kon deze Heerlense opleiding niet anders dan een sterk missionaire inslag hebben. Als enige van de vier na het Tweede Vaticaanse Concilie opgerichte Katholieke Instellingen voor Theologisch Wetenschappelijk Onderwijs nam de Heerlense UTP missiologie op als een essentieel onderdeel van het curriculum, waarin men bovendien kon afstuderen. De Heerlense missiologie kenmerkte zich vooral door haar inbedding in de praktische theologie, met missionair-pastorale stages in Afrika, Azië, Latijns-Amerika, maar in toenemende mate ook in Nederland, als integraal onderdeel. Een relatief groot aantal van de 150 in Heerlen afgestudeerde theologen (de vele bacculaureaat en

M.O.-B examens niet meegerekend) zijn werkzaam in de kerken van het Zuiden of in missionaire situaties in eigen land, het arbeidspastoraat, oude wijken pastoraat en allochtonenpastoraat, maar in toenemende mate ook in beleids- en bestuursfuncties bij bisdommen en missionerende orden en congregaties.

Met het verdwijnen van de Heerlense missiologie-opleiding is er nog maar een plek in Nederland waar katholieke missiologie beoefend wordt, namelijk Nijmegen, hetgeen als een verschraling gezien kan worden in een tijd dat de Rooms-Katholieke Kerk missie hoog in haar vaandel draagt en theologische reflectie hierop hard nodig is. Maar de Heerlense erfenis wordt in Nijmegen voortgezet door het Missiologisch Instituut, dat door de participanten van de voormalige Heerlense Hogeschool – samen met enkele hogere oversten van missionerende instituten – na de fusie is opgericht. Het Missiologisch Instituut werkt nauw samen met de missiologen van de Nijmeegse faculteit, maar met een eigen gezicht: praktijkgericht en geworteld in een spiritualiteit van christelijke presentie in de wereld.

Frans Wijsen

Jaap Gruppelaar & Jean-Pierre Wils (red.), Multi-culturalisme, Best: Damon, 1998, 220 blz., ISBN 90-5573-302-6, NLG 36,90

Elf auteurs, die vrijwel allemaal verbonden zijn aan de filosofische of theologische faculteit van Nijmegen, meestal via het CEKUN, Centrum voor Ethiek van de KUN, bespreken het bestuurdersprobleem: multiculturaliteit. In meerdere bijdragen wordt benadrukt dat het begrip vooral in onze cultuur is gekomen vanuit de politiek, die in principe aan iedereen gelijke kansen wil geven, daarbij 'ook' culturen van minderheden wil honoreren, maar tevens voor saamhorigheid in 'een cultuur' wil zorgen. Kortom, vooral een praktisch en problematisch geheel. Juist die praktische kant wordt in deze bijdrage gerelativeerd. Steunebrink (universaleerbaarheid van de mensenrechten) en Hub Zwart (verschillende cultureel-ethische visies op orgaandonaties) richten zich vooral op ethische kwesties. Enkele andere bijdragen werken de filosofie van de 'ander' of alteriteit uit en beklemtonen dat de traditionele standenmaatschappij evengoed een bevestiging van het onderscheid was. Is uiteindelijk een kastenmaatschappij niet een heel specifieke bevestiging van 'multi-culturalisme', waarin de pijnlijke verschillen ook bijna-vergoelijkend worden weggepoetst? Pim Valkenberg gaat het meest expliciet in op religieuze verscheidenheid als bijdrage van religies aan de multiculturele samenleving. Vanuit de stelling: 'tegenover de ene Schepper staat de verscheidenheid in de schepping' komt hij tot een tweede bewering: 'multiculturaliteit – en dus ook religieuze verscheidenheid – kan gezien worden als een verschijnsel waaraan vreugde te beleven valt en niet in eerste instantie als een probleem' (85). Deze uitspraak dient wel als een filosofische te worden gezien, vooral dus als een uiting van wenselijkheid en niet van feitelijke beschrijving want in de realiteit lijken de religies eerder 'op eilandjes van zelfgenoegzaamheid dan op uitwisselplaatsen van culturele communicatie' (96). In een voortgaande verfijning komt Valkenberg bij een multiculturaliteit binnen één persoon, waarvoor Raymond Panikkar, Spanjaard én Indiër, christen én hindoe wordt geciteerd (blz. 98). Ik vraag me overigens af in

hoeverre dit echt een uitzondering is: in mijn traditioneel katholieke jeugd kreeg ik op een klein-seminarie Griekse en Latijnse les van een onberispelijk priester, die ons allerlei soorten klassieke talen liet lezen. Toen wij hem vroegen, waarom wij na Plato, Thucydides en Herodotus ook niet het Nieuwe Testament konden lezen antwoordde hij: 'Dat is in slecht Grieks geschreven. Leren jullie eerst maar het echte goede Grieks te verstaan!' Als vele ontwikkelde katholieken waren de klassieke oudheid en het christelijke erfgoed voor hem ook twee religieus belangrijke culturen die nauwelijks een band met elkaar hadden. Enno van Gelder heeft niet voor niets over de 'twee reformaties' van de zestiende eeuw gesproken. Hoe dit ook moge zijn, allerlei constructies van universele theologieën lijken Valkenberg binnen dit perspectief in te gaan tegen de feitelijke veelheid van culturen en godsdiensten. Deze bundel pretendeert geen volledigheid, geen definitieve aanwijzing van een perspectief. Het is een bekendmaking met het onderzoeksprogramma van het CEKUN. Men kan zich afvragen, of het hier inderdaad om 'echte resultaten' van min of meer afgerond onderzoek gaat, of eerder om voortgaande oefeningen in het formuleren van vraagstellingen. De bijdragen zijn dan ook nogal wisselend van kwaliteit. Als bijdrage aan het debat heeft deze bundel zeker zijn waarde.

– *Karel Steenbrink*

A. van Dijk (red.), Hindoeïsme in Nederland. Achtergrond, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving, Best: Damon, 1999, 176 blz., NLG 39,50 ISBN 90 5573 028 9

Al sinds jaren is er een Werkgroep Hindoeïsme binnen de sectie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken in Nederland. De werkgroep bestaat uit hindoes en christenen die vanuit hun achtergrond en opleiding in staat zijn interreligieuze contacten te leggen. De Werkgroep wil kennis over het hindoeïsme verspreiden en de dialoog bevorderen. Deze publicatie past in dat kader.

Er is veel literatuur over het hindoeïsme in het algemeen maar de Surinaamse variant in Nederland heeft toch weer eigen accenten die van belang zijn voor de godsdiensthistorie. Bovendien vindt het drietal van de redactie (eindredacteur Alfons van Dijk met H. Rambaran en Ch. Venema als redacteurs) dat er feitelijk weinig over het specifieke Nederlandse of Surinaamse hindoeïsme in de pers verschenen is. Vandaar hun poging tot aanvulling. Kortom, het gaat in de publicatie om kennis van de geloofsinhoud en de geloofsbeleving van een groep Nederlandse staatsburgers en het bevorderen van wederzijds begrip en ontmoeting tussen hindoes en niet-hindoes (p.10). Dus welkom voor eenieder, ook in Suriname want daar komen de meeste Nederlandse hindoes vandaar. Ongeveer de helft van de 'Surinaamse' Nederlanders valt onder de ons bekende term Hindoestanen.

De bundel begint met een ferme uiteenzetting van de religieuze achtergrond van het hindoeïsme in Nederland door de indoloog C. v.d. Burg. Hij start met een globaal beeld, dan behandelt hij het vedisch fundament, de veda's, de vedische religie en goden, ritueel, kosmologie en speculatie, de goden, de literatuur, de verlos-

singsfilosofieën, de sociale dimensies, verdere uitbouw, bhaktibewegingen, neo-hindoeïsme en westers hindoeïsmebeeld en het hindoeïsme in Suriname en Nederland. Ik noem deze serie om aan te geven dat Van der Burg in kort bestek een uitstekende handreiking geeft, zeker voor hen voor wie de materie helemaal nieuw is. Twee punten vindt hij moeilijk liggen in het Nederlands-Surinaams hindoeïsme: de kwestie van de pandits die niet goed opgeleid zijn naar Nederlandse begrippen en het feit dat het hindoeïsme niet erg georganiseerd is zodat de kwestie kerk en staat de hindoes parten kan gaan spelen. De theoloog en socioloog J. Schouten behandelt Hindoes in Nederland en zijn bijdrage is een uitgebreid overzicht. Ook heel informatief en deskundig is de bijdrage van de theoloog en predikant F. Bakker met zijn artikel 'Rondom huwelijk en crematie'. Deze drie mensen hebben zich al lange tijd verdiept in het Surinaamse hindoeïsme (vooral in Nederland). Daarmee is al ongeveer de helft van dit boek gevuld. F. Bakker is vorig jaar nog voor onderzoek in Suriname geweest

Dan komen de wat kortere bijdragen: van H. Rambaran over de 'Geloofspraktijken onder hindoes', en ook van hem 'Jaarlijkse hindoe vieringen'. Kanta Adhin focust op 'Hindoes in de Nederlandse samenleving – de positie van de vrouw' (met aandacht voor de integratie van de hindoes in de Nederlandse samenleving, en de internalisering van de normen en waarden). R. Gainda behandelt 'Traditionele hulpverlening bij de hindoes' en hij geeft naar mijn idee vele voorbeelden van die hulpverlening die op het vlak van volksgeloof liggen, die nog nooit zo expliciet en duidelijk naar voren zijn gebracht. Hij gebruikt het begrip *inder jaal* (Indre Jal of Indra Jal) of *maran* echter niet, maar heeft het wel over *ojba's*, *dukuns* en *lukuman* (hij schrijft loekoeman!).

Het laatste deel van deze bundel gaat over hindoeïstische geestelijke verzorging, bijvoorbeeld in de psychiatrie met een bijdrage van A. Ramdhani. Jan Buikema die in april-mei 1999 in Suriname was, en missionair predikant is in Den Haag en zodoende veel contacten heeft met hindoes en andere religieuze mensen, weet in het geheel van deze publicatie een apart accent te leggen, namelijk 'Hindoes en christenen ontmoeten elkaar'. Hij breekt een lans voor openheid en vertrouwen van beide kanten.

Deze uitgave met duidelijke informatie en zakelijke artikelen wordt afgesloten met de nabeschuiving van Alfons van Dijk: 'Problemen en verwachtingen voor de nabije toekomst?' Hij wijst op de verschuiving van de positie van de pandit die traditioneel gezien uit de brahmanengroep moet komen, naar de pandit uit welke groep dan ook. Hij ziet dus de rol en ambtsbediening van de pandit veranderen. Bovendien wijst hij op democratisering en participatie van 'leken' in het hindoeïsme van de toekomst met name in verband met de kwestie van de representativiteit: wie is hindoe (tegen de achtergrond van de grote verscheidenheid en afwezigheid van centrale organisaties of overkoepelende instituties). Hij geeft ook aandacht aan de opleiding en scholing van kader en leken. Een heel specifiek probleem is volgens hem de taalverandering (Sanskriet en Hindi zijn twee talen die de jongeren niet verstaan, maar die de experts wel zouden moeten kennen).

Deze publicatie heeft enige gelijkenis met *Hindoestanen in Nederland* van C. v.d. Burg, Th. Damsteegt en Kr. Autar van 1990 (Leuven/Apeldoorn) met een paar schrijvers die ook in dit nieuwe boek aan het woord zijn.

Hoewel de doelgroep de Nederlanders is, is het toch wel aangenaam dat er informatief en deskundig over elementen van het erfgoed van Suriname en Nederland wordt gepubliceerd waar de mensen in Suriname, en ik denk ook zeker de hindoës, hun voordeel mee kunnen doen. Dezelfde zaken spelen namelijk ook daar; de behoefte aan toegankelijke informatie om tot dialoog en uitwisseling te komen.

Niet alleen de *Interreligieuze Raad in Suriname* (IRIS) heeft beide elementen als uitgangspunten maar ook andere religieus-sociale organisaties. Deze publicatie kan de kwaliteit van de interreligieuze dialoog in Suriname en Nederland verhogen of misschien weer eens een nieuwe impuls geven.

– *Joop Vernooij*, Paramaribo

Luneau, René, Jésus, l'homme qui évangélisa Dieu, Parijs, Ed. du Seuil 1999, 249 p. FF 120,-

De vraag naar Jezus' missionair zelfverstaan is steeds anders beantwoord. Van prosliterende kerkstichter tot revolutionair verkondiger van het Godsrijk. De Jesaja profetie in Luc. 4 wordt opgevoerd als sleuteltekst, alternerend met Joh. 4, waar Jezus de categorieën van volk en gender doorbreekt. De dominicaan en theoloog-antropoloog Luneau, die zo intens meegeholpen heeft om missionaire visies in Afrika te stimuleren en registreren (o.m. als directeur religieuze publicaties bij Karthala en in collectieve werken) geeft nu een verrassende visie. Zijn titel en gedetailleerde inhoudsopgave verleiden de lezer om, als bij een detective, naar de laatste bladzijde te grijpen. Het boek eindigt met een Bonhoeffer-citaat op twee plaatsen onderlijnd: als onze wereld een mens als Jezus kon baren, verdient hij dat we al onze krachten eraan geven, want wat we van een God mogen verwachten was in Hem. Luneau leidt ons achter onze standaardvisies op schriftteksten langs en verbindt ze op nieuwe wijze. Waar ging het die Gallileëer om, met zijn ongewone benadering van tafelgemeenschap, meester-dienaar verhouding, bloedbanden, tempel en wet? Wat heeft zijn volk verworpen, dat hoeksteen is geworden? Zonder geleerde analyses leest Luneau de teksten in het licht van de kernboodschap: jullie hebben God, mijn Vader, niet begrepen. Jezus evangeliseert God d.w.z. ontdoet Hem van het angst- en afkeerwekkende. Het nieuwe bijbelverstaan van de diverse contextuele theologen verbindt Luneau met hedendaagse exegese, ook uit joodse kringen, om te tonen hoe Jezus in zijn trouw aan de traditie de godsrelatie herijkt, wat culmineert in zijn woord van Joh. 8:55: 'Gij kent God niet; ik ken Hem.' Met autoriteit toont Hij dat de bijbel-God een God van liefde is, die anders dan men doorgaans denkt, genoegdoening aan de misdeelden geeft (Mat. 6). De Vader is een vraag aan de religies (Joh. 9:39), vlees geworden in deze mens, en in wie uit kracht van de Geest scheppend het kwaad overwinnen. Dit boek geeft in finesse aan hoe het bijbels fundament de contextuele lezingen kan verbinden.

Wat vaak als simpele samenvatting van bekende inzichten klinkt, blijkt een onge-
meen heldere missionaire visie te bieden. Een diepgaande studie, in bedrieglijk
simpele taal.

– *Wiel Eggen*

Korte signaleringen

Slavernij

De Surinamers en Antillianen in Nederland vieren elk jaar op 1 juli de bevrijding van de slavernij, die op die dag in 1863 plaatsvond. En op 30 juni herdenken ze de slachtoffers van de slavernij. Deze feiten zijn in Nederland nauwelijks bekend. Ook de kerken hebben weinig aandacht voor deze grote 'zonde der vaders'.

Daarom hebben het Missionair Centrum in Heerlen en het landelijk katholieke allochtonenpastoraat, Cura Migratorum, een werkboek uitgegeven onder de titel 'De schemerzone van de slavernij'. Ruben Gowricharn schreef de uitgebreide inleiding en in drie hoofdstukken komen aan de orde: de hedendaagse vormen van slavernij, de vrouwenhandel, illegalen en arbeid alsmede de doorwerking van het koloniale verleden in discriminatie en racisme. Bij elk hoofdstuk staan suggesties voor gesprek en een literatuurlijst.

Het werkboek kost f10.- en is te verkrijgen bij:

Cura Migratorum, Luybenstraat 17, Den Bosch 5211 BR

tel. 073 – 614 5159 en fax : 073 – 613 1175.

Missionair Centrum, Putgraaf 3, Heerlen 6411 GT

tel. 045 – 571 1980 fax: 045 – 574 3801.

Dansen om te leven

Er is een groeiende belangstelling ontstaan voor de eigen religieuze wereld van de 'armen' in Latijns Amerika. Marieke Milder beschrijft in 'Dansen om te leven' de religieuze wortels van de zwarte Brazilianen, die afstammen van de waarschijnlijk vier miljoen naar dat reuzenland destijds uit Afrika overgebrachte slaven. Hun erfenis heeft het huidige religieuze leven van de armen mede inhoud gegeven. Marieke Milder geeft daarnaast een beeld van de spanningsvelden tussen dit volksgeloof en de katholieke en protestantse kerken.

Francesco Guadeloupe vertelt in de tweede helft van het boekje een aantal Afro-Braziliaanse mythen.

Marieke Milder en Francesco Guadeloupe: *Dansen om te leven*, Heeswijk 1999 ISBN 90 6416 3567. Prijs f12.50.-

Kerk en media

In het laatste nummer van de Allerwegen serie (van juni) uitgegeven bij Kok in Kampen, mogen Albert van den Heuvel en Wim Koole vanuit hun rijke media

ervaring, wereldwijd en bij de IKON, hun mening geven over kerk en media. Van den Heuvel stelt vast dat kerk en media beide willen communiceren, maar slecht met elkaar kunnen opschieten. Media zijn instrumenten van mondigheid en kerken waren dat zelden. Media tikken kerken op de vingers, zoals ze dat politici ook doen.

Wim Koole vertelt hoe hij bij een evaluatie van de publiciteit van ZWO, zending, diaconaat en ontwikkeling ontdekte dat de cultuur ginds niet echt anders mocht zijn, maar onderweg naar onze wijze van denken en doen. Aan de andere kant heet het zendingsblad over de mensen van ginds 'Vandaar', maar we kennen hun (geestelijke) behoefte wel en tenslotte moet alles van daarginds hier met veel woorden uitgelegd worden, waarna er oproepen gedaan worden in een taal die alleen kerkelijke insiders begrijpen zoals: 'durven delen'.

Koole geeft verder een les public relations door uit te leggen hoe voortreffelijk de apostel Paulus daarin was. Paulus toont invoelingsvermogen en een persoonlijke toon. Hij levert een boodschap van hoge kwaliteit. Hij heeft ook gevoel voor menselijke tegenstrijdigheden.

Tenslotte filosoferen Van den Heuvel en Koole samen over de elektronische snelweg onder het motto 'Highway to Heaven'.

'Kerk en media' bevat al met al 48 blz. uitdagende literatuur voor een ieder, die te maken heeft met christelijke communicatie.

De Allerwegenreeks verschijnt 4 keer per jaar en kost per jaar f42.-. Losse nummers zijn voor f15.- bij Kok in Kampen te bestellen. Tel. 038 339 25 55.

Uit de Internationale Missiologische Tijdschriften

In *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 1998/4 worden door P.J. Steard en A. Strathern een reeks dromen gepresenteerd zoals die beleefd worden in Mutagen, Papua Nieuw Guinea, waar het leven duidelijk op zijn eind loopt. Verder bericht He Guangau dat China in een diepe morele en geestelijke crisis terecht gekomen is; maar tegelijkertijd maakt men er de nieuwe geboorte van de godsdienst mee, die reeds haar impact heeft op de maatschappij en die nog meer laat verhopen voor de toekomst. M. Baumann inventariseert de bonte verscheidenheid in boeddhistische groepen, centra en kloosters die momenteel in Zwitserland bestaan en schetst de geschiedenis van hun ontwikkeling. Tenslotte presenteert de bevrijdingstheoloog J. Sobrino een reflectie over de theologische uitdaging die 'de gekruisigde volkeren' vertegenwoordigen.

In *Missionalia*, 1998/2 biedt S.C. Bate een uitvoerige systematische uiteenzetting over de methode van de contextuele missiologie als praktische wetenschap. Die vertrekt van de ervaring en, via een cultureel bepaalde hermeneutiek, behoort deze in staat te zijn een theologisch oordeel aan te reiken. Verder komt Afrika goed aan bod, o.a. in K.R. Ross' presentatie van bibliografische materiaal omtrent het godsdienstonderzoek in Malawi, M.A. Ojo's studie over de rol van de nieuwe 'Gospel

Mission' in de sociale reconstructie van het moderne Nigeria en M.M. Mulemfu's onderzoek naar de moeilijkheden die zich voordoen wanneer Afrikaanse counsellors Westerse methoden gaan toepassen.

In *Verbum SVD*, 1998/3 staat F.J. Thiel stil bij de foto's die hij ziet in het Missionsbildarchiv dat in het Völkerkundemuseum van Frankfurt opgebouwd wordt. Het is bekend dat missionarissen en etnologen het gewoonlijk niet zo goed kunnen vinden met elkaar, maar dat is blijkbaar de verscheidenheid en complementariteit in beeldmateriaal alleen maar ten goede gekomen. J. Kallanchira neemt zich voor de betekenis te onderzoeken van het verhalenvertellen als missionaire methode in de Afrikaanse orale culturen, en de mogelijke bijdrage daarvan voor een narratieve theologie, maar hij komt niet veel verder dan een algemene terreinverkenning. O. Gächter maakt, vanuit de hindoeïstische Purvamimamsa-filosofie, enkele kritische kanttekeningen bij de stelling dat Gods Geest aanwezig is en handelt in de niet-christelijke godsdiensten. In *Verbum SVD*, 1998/4 typologeert L. Górkaz het missioneringwerk van de heilige Cyrillus en Methodius vanuit het perspectief van de inculturatie-theologie. J. Antunes da Silva onderzoekt de betekenis van de Engelse antropoloog E.E. Evans-Pritchard voor de studie van de godsdiensten. J.H. Kroeger vestigt er de aandacht op dat in Azië, waar de christenen slechts 2% van de bevolking uitmaken, er sinds het Tweede Vaticaans Concilie zes diocesane Seminarieën ontstaan zijn. Het nummer wordt afgesloten met de bibliografie van de betreurde missioloog Horst Rzepkowski.

Missiology 1998/3 brengt twee collecties artikelen. Vooreerst wordt ingegaan op de factoren die de groei van de kerken bevorderen of bemoeilijken, in Japan (K.J. Dale), in Korea (waar E. Cho de opmerkelijke kerkgroei 'Great Revival' van 1907 en recent in de jaren 70 zag samengaan met een depolitisering en desocialisering van de kerken), en in Taiwan (waar J. Courson naar een efficiënt 'rite de passage'-model zoekt om het engagement van de bekeerlingen te consolideren). Verder zijn er studies omtrent het thema 'Bijbel en zending', zowel in dit nummer als ook in *Missiology*, 1998/4 waar H. Valiquette de centrale betekenis van de vervolging voor de missiologie bijbels stoffeert, en W. Creighton Marlowe in de Psalmen het thema's rond interculturele zending opgespoord heeft. B. Kita schetst de verandering die plaatsvond in de optiek van aanwezigheid bij de Maryknoll Sisters in Latijns-Amerika. Y.B. Nishioka presenteert een vergelijkende studie van de missionaire antropologie van C.H. Kraft en P.G. Hiebert, terwijl T.A. Steffen verder graaft naar de sociaal funderende rol van het symbool, van verhalen en het verhalenvertellen. *Missiology*, 1999/1 is exclusief gewijd aan de 'werkinstrumenten', wat overigens het thema was van de 25ste jaarvergadering van de American Society of Missiology: Niet minder dan 18 handzame presentaties van referentiewerken voor missie en missiologie die momenteel voorhanden zijn, of die in de maak zijn: encyclopedieën, bibliografische woordenboeken, bibliografieën, archieven en bibliotheken, gedrukt, of te zoeken op CD of op de 'Information Superhighway'. Bijzonder instructief, met de bekende ethnocentrische beperkingen.

Mission Studies, 1998/29 brengt twee studies van Afrikaanse theologieën: K.

Asamoa-Gyadu en C. Oshun schrijven respectievelijk over de pinksterkerken in West Afrika, en hoe de Aladuraz kerken behoren om te gaan met het idee dat Nigeria in de greep van boze geesten gevangen zit, wanneer zij ertoe willen bijdragen dat de natie tot algehele 'healing' komt. Healing en verzoening zijn ook de centrale begrippen van de theoretische bijdrage van W.R. Burrows en P. Flamm over zijn werk bij de Rwandese vluchtelingen in Tanzania. Tenslotte slaat P. Suess een erg kritische toon aan bij zijn evaluatie van de Romeinse Synode van bisschoppen voor Amerika, omdat daar de kerk geleid werd waar zij niet naar toe wil. *Mission Studies*, 1998/30 houdt zich uitvoerig bezig met de vraag wat wij kunnen leren van het christendom van het eerste millennium. F. King vergelijkt de nieuwtestamentische christologie met de Afrikaanse bijbelinterpretatie en de historisch-kritische methode. W. Löhr presenteert voor de volgende Conferentie van de International Association for Mission Studies een project van onderzoek voor patristiek en missie. De Indische J.J. Sebastian gaat alvast te rade bij Cyprianus van Carthago voor de problematiek van de consensus in de kerk. Er zijn ook drie bijdragen over de relatie van wetenschap met de missionering. J. Mansford Prior analyseert op een interessante manier wat in Indonesië de huidige situatie van onrust aan uitdaging betekent voor de kerken. K. Steenbrink sluit daarop aan in zijn originele bijdrage over de economische dimensie van het gesprek tussen godsdiensten, met name de islam. Tenslotte presenteert J. Gadille de geschiedenis van het Franstalige CREDIC (Centre de Recherches de d'échange sur la Diffusion et d'Inculturation du Christianisme) dat in Lyon gevestigd is, terwijl M. Spindler reflecteert over wat CREDIC dank zij haar seculiere methode heeft kunnen verwezenlijken.

In *International Bulletin of Missionary Research*, 1999/1 onderzoekt S.H. Skreslet de globale trends in de wereld van vandaag die om een grondige transformatie van missionaire structuren vragen. D.A. Kerr presenteert de problematiek van het proselitisme zoals die zich stelt in de verschillende interkerkelijke situaties, en pleit ervoor dat de 'lastige nieuwkomers' op de kerkelijke scène (pinksterkerken, onafhankelijke kerken, indigente religieuze bewegingen, enz), toch wat ernstiger genomen zouden worden als partners in de missionering.

International Review of Mission, 1998/347 brengt een mozaïek van 13 getuigenissen rond het thema van de 8ste Algemene Vergadering van de Wereldraad van Kerken te Harare: 'Turn to God...' In het algemeen is daarbij het meest lezenswaard dat gedeelte waarin een analyse gemaakt wordt van de concrete situaties en uitdagingen die zich aandienen aan de kerkgemeenschappen die zich naar Gods zending willen keren.

Spiritus, 1999/154 brengt de documentatie van het Colloquium van Valpré (Sept. 1998) dat L'Association Médicale Missionnaire wijdde aan het thema 'Gezondheid – Culturen – Missie': over gezondheid en ziekte als culturele constructies, en als een uitdaging waarop de missionering probeert in te gaan. Het geheel staat onder de kundige leiding van L. Creusat. *Frans Damen*

Fundamentalism as a reaction

The word 'fundamentalism' is used a lot in our days as a qualification of many things that have to do with absolutism, intolerance en religiously motivated feelings of superiority.

But what is fundamentalism exactly and, what, as a matter of fact, is it not.

Is it an escape to a past considered better or more glorious?

Is it a countermovement against the feelings of superiority of the western world considered as misplaced, since that western world is in reality decadent?

And finally, which fundamentalism plays what role where in this world?

This is the theme of this issue and Harry Mintjes starts out with a thorough review and analysis of the Chicago Fundamentalism Project of Marty and Scott Appleby.

The word fundamentalism was used for the first time in American protestantism. Rob van Essen tells about this background and the use and misuse in protestant thinking.

Vladimir Fedorow, the director of the St. Petersburg Institute for Missiology, Ecumenics and New Movements, analyses the way fundamentalism is used and misused in the Orthodox church of Russia, especially in discussions on ecumenism.

The Belgian professor Jan Kerkhofs provides information on the fundamentalistic movements inside the Roman Catholic Church.

The next five articles have to do with Islam.

Karel Steenbrink gives examples of why Muslims are not happy with the last 200 years of their own history.

Herman Obdeyn describes how and why fundamentalism influences the political developments in North Africa and Nico Landman explains why orthodox, if not

fundamentalistic, political movements continue to play a role in Turkey, which since Ataturk had been pretty secular.

Aart Verburg reports about the position of religion in recent elections in Indonesia, which on paper is the country with the largest Muslim population in the world. Finally, Ype Schaaf tries to prove in a case study on Northern Cameroon that fundamentalism is un-African. This applies to Muslim fundamentalism but also to manifestations of Christian fundamentalism in Africa south of the Sahara.

Whereas, because of religious division, modern India was constituted as a secular state, professor Peter van der Veer, the director of the Research Center Religion and Society of the University of Amsterdam, defends the theory that deep down every Indian is a Hindu.

Finally professor Ludo Abicht from Antwerp in Belgium analyses modern fundamentalism in Israel as to be distinguished from Jewish orthodoxy.

Having read about all the ways in which fundamentalism functions, the conclusion of this issue 'Fundamentalism as a reaction' might well be that the word 'fundamentalism' may be used (too) easily in an unscholarly way as a label covering all kinds of religiously or non-religiously or even ethnic and nationalistically motivated forms of absolutism.

In 'Kortweg' C short news C from the missionary and missiological world of Netherlands and Belgium, the far reaching consequences of the new organization of the unifying reformed and Lutheran churches in the Netherlands catch the eye. There is also an interesting distinction made by the EDCS between 'debt' and 'loan' in relation to the Third World and in Belgium Serge Desouter has an interesting view on the 'missionary heritage'.

The contents of this issue were put together by Karel Steenbrink and Harry Mintjes, assisted by Bert Broeckaert.

Ype Schaaf, editor

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

GEPLAND VOOR 1999

• 1999.4 Religie en migratie

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen, tel. (038) 339 25 85.

- O Van nature godsdienstig 1999/2
- O Nieuwe missionaire uitdagingen 1999/1
- O Missiologie op de drempel 1998/4
- O Oecumene gewogen 1998/3
- O Wonderen 1998/2
- O Christendom van de catastrofe 1998/1
- O Verzoening 1997/1

(Prijs incl. verzendkosten)

De Belijdenis van Belhar

in de context van Zuid-Afrika
in de context van Nederland

een **Allerwegen-Plus**

onder redactie van

Leo J. Koffeman en Wout van Laar

met bijdragen van Ineke Bakker, Piet Beintema, Jaap Durand, Piet van den Heuvel, Pieter Holtrop, Leo J. Koffeman, Otto Ruff, Francois Wessels, Andreas Wöhle.

De **Belijdenis van Belhar** was agendapunt voor de triosynode-zitting van begin mei.

Alle synodeleden ontvingen deze **Allerwegen-Plus**.

Allerwegen-Plus De Belijdenis van Belhar kunt u bestellen door overmaking van de speciale prijs van f 7,-- op postgiro 513153 van Dienstencentrum GKN te Leusden ovv: ZW 388 **Allerwegen Belhar**

