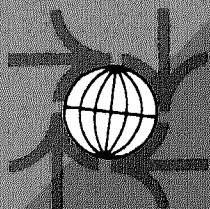


Wonderen

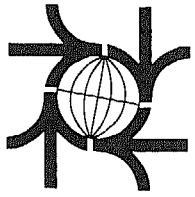


Wereld en Zending

1998.2

Wonderen

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Gilbert Van Belle	Mchtig in woord en daad De wonderverhalen in de evangeliën	3
Bénédicte Lëmmelijñ	De plagen van Egypte Het bijbels wonder doorgeleucht	11
Giselle de Nie	De gebroken kelk Over een vroegmiddeleeuwse wondergenezing	18
Gerrie ter Haar	Christelijke wonderen in Afrika	24
Drie Dossiers:		
I. Eric de Rosny	Mallah en Marie Lumière	33
II. Herman Beck	Onze Lieve Vrouwe van Sendangsono	35
III. Jesus Castillo Coronado	De zwarte maagd van Tepeyac	37
Paul Post	Bedevoarten in Nederland Heiligheid van plaats en persoon	41
Anne-Marie Korte	Het wonder in handen van vrouwen	48
Luco van den Brom	Verwondering om wonderen Gesprek tussen Aquinas, Calvijn en Hume	56
Henry Jansen	Kunnen wonderen het geloof bevestigen?	64
Eugen Drewermann	Petrus loopt over het water	71
Wim Verhoef	Wonderen in de charismatische beweging	74
Anne-Marie Korte	Voorbij de verlegenheid Nieuwe toeëigeningen van het wonder	79
	Kroniek	87
	Boekbesprekingen	94
	English summaries	111



Wereld en Zending

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

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

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

redactie

Dr. Dick Akerboom
Drs. Bert Broeckaert
Drs. Mario Coolen
Drs. Wiel Eggen
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Herman Heijn
Drs. Wout van Laar
Dr. Heleen Murre- van den Berg
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

Armand Berghmans, voorz.
Drs. Maria Simons, secr.
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
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 130, 8260 AC
Kampen, tel. (038) 339 25 85

contactadres België:

C.M.I.
Haachtsesteenweg 3
1210 Brussel
02-2192971/2192871

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

ten geleide

Wonderen

In de redactie kwam een vrouw ermee aan: een nummer van Wereld en Zending over de actuele plaats van het wonder hier en ginds. Met Jomanda en Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe in Mexico; met het wonder in de westerse wereld van Thomas tot Drewermann; en daar tegenover het wonder in de Afrikaanse wereld, die de Verlichting niet meegemaakt heeft. Als themaredactie werden gevraagd Anne-Marie Korte, Gerrie ter Haar, Henry Jansen en Bert Broeckaert.

Het resultaat: om te beginnen twee verhalen van de Belgische exegeten Gilbert Van Belle en Bénédicte Lemmelyn over het wonder in de evangeliën en bij de plagen in Egypte. Waarna Giselle de Nie een middeleeuws wonderverhaal koppelt aan recente Afrikaanse ervaringen, en Gerrie ter Haar reflecteert op de plaats van het christelijke wonder in de Afrikaanse wereld. Dan volgen drie Dossiers verbonden aan Maria: – gegevens over nog steeds genezing

brenge wonderen in Douala van Mallah en Marie Lumière uit een artikel van Eric de Rosny; – informatie over een Mariaheiligdom op Java bij de bron van Sendangsono uit een publicatie van Herman Beck – en een kort artikel van Jesus Castillo Coronado uit Mexico, waar al in de zestiende eeuw een uit het Spaanse stadje Guadalupe afkomstig beeldje van de zwarte madonna zich plotseling manifesteerde.

Paul Post geeft vervolgens een eigen-tijdse karakteristiek van bedevaarten in Nederland. Waarna Anne-Marie Korte uitlegt dat en waarom vrouwen iets hebben met wonderen. Dan wordt er geredeneerd. Luco van den Brom laat Thomas van Aquino praten met Calvijn en Hume, en Henry Jansen probeert de functie van wonderen redelijk aanvaardbaar te maken. Eugene Drewermann ziet als therapeut en exegeet het wonder ook zitten, terwijl Wim Verhoef in zijn betoog over de plaats van de wonde-

ren in de charismatische beweging Nederlands sober blijft. Tenslotte zet Anne-Marie Korte alles wat er geboden is evaluerend op een rij onder het motto: voorbij de verleghenheid.

In de Kroniek valt het woord 'charismatisch' weer en krijgt de pinksterbeweging drie keer aandacht.

Aan de nagedachtenis van Newbiggin en Honig worden goede woorden gewijd.

Als inhaalslag is er tenslotte veel ruimte gegeven aan boekbesprekingen.

Ype Schaaf, eindredacteur

Gilbert Van Belle

'Machtig in woord en daad'

De wonderverhalen in de evangeliën

De evangeliën bestaan voor een groot deel uit wonderverhalen. Doorgaans onderscheidt men vier soorten: exorcismen of duiveluitdrijvingen, genezingen, dodenopwekkingen en natuurwonderen. In zijn onderzoek naar de historische Jezus wijdt John P. Meier meer dan vijfhonderd bladzijden aan de wonderen.¹ Na een precieze analyse van elk wonderverhaal besluit hij dat de voorstelling van Jezus als exorcist en genezer teruggrijpt op het optreden van de historische Jezus en dat Jezus' leerlingen ervan overtuigd waren dat Hij een dode kon opwekken. Met betrekking tot Jezus' natuurwonderen is hij meer terughoudend. Met uitzondering van de broodvermenigvuldiging beschouwt hij ze als literaire creaties van de vroege kerk.² Meier beklemtoont evenwel dat het buiten de specifieke competentie ligt van de historicus (of de exegeet) om op de vraag te antwoorden of God direct handelt in Jezus' optreden. In deze bijdrage gaan wij niet verder op de historische kwestie in. Wie daarvoor al te veel aandacht heeft, zou wel eens kunnen voorbijgaan aan de boodschap van het wonderverhaal. Voor de eerste christenen heeft het wonder immers in de allereerste plaats een geloofsinhoud. Ze zien Jezus' wonderen als werken en tekenen van God. Zo zegt Petrus in zijn toespraak op Pinksteren: 'Israëlieten, luister naar deze woorden! Jezus de Nazoreeër is u van Godswegen aangewezen door machtige daden, wonderen en tekenen, die God door Hem in uw midden heeft verricht, zoals u zelf weet' (Hand. 2:22-23).³

Het wonder als teken

Naast de wonderverhalen zijn ons ook uitspraken (*logia*) overgeleverd waarin Jezus de betekenis van zijn wonderen toelicht. Een van de best gedocumenteerde woorden van Jezus lezen we in de Beëlzebulcontroverse: 'Als het echter door de Geest van God is dat Ik de demonen uitdrijf, dan is kennelijk het koninkrijk van God

onder u gekomen' (Mat. 12:28 par. Luc. 11:20).⁴ Dat Jezus de boze geesten uitdrijft is een teken dat Hij door de Geest van God werkt en dat Gods heerschappij aanbreekt. Dat God in Jezus handelt komt ook duidelijk aan het licht in een ander woord van de Heer (Mat. 11:5-6 par. Luc. 7:22-23). Johannes hoort in de gevangenis over de daden van de Messias en vraagt bij monde van zijn leerlingen aan Jezus: 'Bent U het die komen zou, of hebben we een ander te verwachten?' (Mat. 11:3). Daarop antwoordt Jezus: 'Ga aan Johannes vertellen wat ge hoort en ziet: blinden zien weer en kreupelen lopen, melaatsen worden rein, en doven horen, doden staan op en aan armen wordt de goede boodschap verkondigd. Gelukkig degene die geen aanstoot aan Mij neemt' (11:4-6). Dit woord van Jezus wordt doorgaans als authentiek beschouwd. In de mond van de Doper betekent 'die komen zou' (letterlijk: 'de komende') de Messias; Johannes had immers de komst van de 'sterkere' aangekondigd (Mat. 3:1-12, spec. v. 11). In het antwoord van Jezus wordt gezinspeeld op Jes. 29:18-19; 35:5-6; 61:1. Jezus' optreden wordt weergegeven met beelden en woorden waarmee Jesaja de heilstijd heeft beschreven.

De beide teksten leren ons dat Jezus' wonderen tekenen zijn van het Rijk Gods dat tot ons gekomen is en dat Jezus de 'komende' is. Met Jezus is de heilstijd, waarover Jesaja sprak, aangebroken. De opwekking van de zoon van de weduwe van Naïn in Luc. 7:11-17, is dan ook voor velen een teken. Wie zo'n daad kan verrichten is een groot profeet zoals Elia en Elisa (1 Kon. 17:17-24 en 2 Kon. 4:18-27): 'Ontzag vervulde allen en ze prezen God. Ze zeiden: 'Een groot profeet is onder ons opgestaan', en 'God heeft naar zijn volk omgezien'' (Luc. 7:16). Maar Jezus' wonderactiviteit staat niet op zich: Jezus draagt aan de leerlingen van de Doper ook op te vertellen wat zij horen: 'Ga aan Johannes vertellen wat ge hoort en ziet' (Mat. 11:4). Wat zij horen is de verkondiging van de goede boodschap aan de armen.

Jezus als leraar en wonderdoener

Dat de wonderen nauw met de prediking verbonden zijn, blijkt uit Marcus' beschrijving van de dag te Kapernaüm (Mar. 1:21-34). Jezus gaat er naar de synagoge en geeft er onderricht (v. 21) 'als iemand met gezag' (v. 22). Zijn onderricht bestaat in de verkondiging van de goede boodschap van God: 'De tijd is rijp en het koninkrijk van God is ophanden. Bekeer u! Heb geloof in de goede boodschap' (v. 14). Dat hij met gezag onderricht wordt door Marcus onmiddellijk geïllustreerd door een exorcisme (vv. 23-28), de genezing van de schoonmoeder van Petrus (vv. 28-31) en de genezing van vele zieken en demonen (vv. 32-34).

Dezelfde samenhang tussen Jezus' woorden en zijn wonderen blijkt ook uit de structuur van het Matteüevangelie in de sectie 5:1-9:34. Dit deel wordt omkaderd door twee zeer op elkaar gelijkende passages (Mat. 4:23-25 en Mat. 9:35), waarin Matteüs een samenvattende beschrijving van Jezus' optreden (summarium) geeft: 'Hij trok rond in heel Galilea, terwijl Hij in hun synagogen onderricht gaf

en de goede boodschap verkondigde van het koninkrijk en elke kwaal onder het volk genas' (4:23); 'Jezus trok alle steden en dorpen rond, terwijl Hij in hun synagogen onderricht gaf, de goede boodschap van het koninkrijk verkondigde, en elke ziekte en elke kwaal genas' (9:35). In de twee summaria wordt aangegeven waarin het optreden bestaat: verkondigen en wonderen verrichten. Beide worden in de sectie 5:1-9:33 uitvoerig beschreven: Jezus' verkondiging in 5:1-7:29 (de bergrede)⁵ en zijn wonderactiviteit in 8:1-9:34. Voor Matteüs is Jezus de Messias, een nieuwe Mozes. Hij kondigt de nieuwe wet af van de berg der zaligheden, zoals Mozes de wet verkondigde op de berg Sinaï. Hij doet tien wonderen, zoals Mozes de tien plagen van Egypte bewerkte (Ex. 7-11). Matteüs duidt de betekenis van Jezus' wonderen aan bij de vermelding van de genezingen 's avonds in Kapernaüm. Hij verwijst naar de beschrijving van de lijdende dienaar van JHWH in Jes. 53:4. 'Toen het avond was geworden, brachten ze velen bij Hem die van demonen te lijden hadden; met zijn woord dreef Hij de geesten uit. En Hij genas alle zieken, opdat vervuld zou worden wat bij monde van de profeet Jesaja gesproken is: 'Hij heeft onze ziekten op zich genomen en onze kwalen gedragen'' (Mat. 8:16-17). Voor Matteüs zijn de wonderen dus ook werken van de dienaar van JHWH. Als zodanig beschrijft de evangelist Jezus als Heer en helper voor zijn kerk, die aan zijn leerlingen ook deelname in zijn macht geeft. Bij de zending ontvangen de leerlingen een dubbele opdracht van de Heer: 'Verkondig op je tocht: 'Het koninkrijk der hemelen is ophanden! Genees zieken, wek doden op, maak melaatsen rein, drijf demonen uit'' (Mat. 10:7-8).⁶ De nauwe samenhang tussen de woorden en daden van de Heer blijkt ook uit het gesprek van de twee leerlingen op weg naar Emmaüs. Zij zien in Jezus van Nazaret 'een profeet, machtig in woord en daad in de ogen van God en in de ogen van heel het volk' (Luc. 24:19).

Uw geloof heeft u gered

Tot nu toe hebben wij twee aspecten van het wonder in de synoptische evangeliën belicht: het wonder als teken en de samenhang tussen de wonder- en leeractiviteit van Jezus. Op de derde plaats is het wonder steeds nauw verbonden met het geloof.⁷ Soms is het geloof als het ware de noodzakelijke voorwaarde opdat een wonder zou kunnen geschieden. Dit geloof heeft een persoonlijk karakter, dat een band schept tussen de wonderdoener en de begenadigde. Dit wordt op een paradoxale wijze uitgedrukt door de vader die om genezing vraagt voor zijn epileptisch kind: 'Ik geloof. Kom mijn ongelof te hulp' (Mar. 9:24). Vooral de zin 'Uw geloof heeft u gered' is karakteristiek. De wending komt in het Nieuwe Testament zeven maal voor, waarvan zes maal in drie wonderverhalen⁸: (1) de genezing van een vrouw met bloedvloeiing (Mar. 5:34 par. Mat. 9:22 en Luc. 8:48); (2) de genezing van de blinde Bartimeüs (Mar. 10:52 par. Luc. 18:42); (3) de genezing van de tien melaatsen (Luc. 17:19). Ook in andere wonderverhalen is het geloof een noodzakelijke voorwaarde opdat het wonder zou gebeuren.⁹ In andere gevallen leidt het wonder pas tot geloof (Mat. 14:33).

Een wonder leidt evenwel niet altijd naar geloof. Wonderen bewijzen niets en hebben enkel een verwijzende betekenis. Op een wonder kan zowel ongeloof als geloof volgen. Voor sommigen drijft Jezus demonen uit door de macht van de opperdemon (Mar. 3:22) en voor anderen is een wonder een teken van God, zij worden door een wonder aangegrepen, prijzen God en zeggen: 'Een groot profeet is onder ons opgestaan' en 'God heeft naar zijn volk omgezien' (Luc. 7:16). Dit geloof is een zich toevertrouwen aan Gods goedheid zoals die concreet wordt in Jezus. Het is een geloof dat in Jezus' optreden het Rijk Gods werkelijkheid wordt. Jezus Zelf bemiddelt dit Rijk en stelt de God van leven en oordeel aanwezig. Geloven in Jezus is een geloof in God Zelf voor zover die voor de mens heil en genezing is, oordeel en vrijspraak. Het volle geloof in Jezus wordt beleden na het bedaren van de storm: 'De mensen in de boot vielen voor hem op de knieën en zeiden: 'Werkelijk u bent de Zoon van God'' (Mat. 14:33). We vinden dezelfde belijdenis terug in de mond van Petrus ('U bent de Messias, de Zoon van de levende God' (Mat. 16:17, vgl. Mar. 8:27 en Luc. 9:20) en van de centurio bij de dood van Jezus ('Inderdaad, die man was de Zoon van God'; Mar. 15:39).

Tekenen en werken bij Johannes¹⁰

De vierde evangelist vertelt veel minder wonderverhalen dan Marcus, Matteüs en Lucas. Johannes vermeldt er slechts zeven tijdens Jezus' openbaar leven: het wijnwonder op de bruiloft te Kana (2:1-11), de genezing van de zoon van de hofbeambte (4:46-54), de genezing van de lamme in Jeruzalem bij de vijver van Betzata (5:1-9), de wonderbare broodvermenigvuldiging (6:1-15), het wandelen over het meer van Tiberias (6:16-21), de genezing van de blindgeborene (9:1-34) en de opwekking van Lazarus (11:1-44). Daarnaast vertelt Johannes nog één wonder van de verrezen Heer: de wonderbare visvangst (21:1-14). Dat Johannes minder wonderverhalen geeft dan zijn voorgangers betekent niet dat hij minder belang hecht aan de wonderen. Telkens benadrukt hij dat Jezus Zelf het initiatief neemt om een wonder te doen. Als wonderdoener kiest Hij Zelf het ogenblik waarop Hij een wonder verricht, daarom wijst Hij voortijdige vragen van de mensen en ook van zijn verwanten af (2:3-4; 4:48; 5:6; 6:5; 9:6; 11:6; 21:5; vgl. 7:6-10.14). Bij een vergelijking met de synoptische wonderverhalen stelt men ook vast dat het Johannesevangelie de meest fantastische wonderen van het Nieuwe Testament bevat en het miraculeuze meer benadrukt: (a) Jezus verandert meer dan 500 liter water (2:6) in wijn en de tafelmanier die het water dat wijn was geworden proefde, prijst de kwaliteit van de wijn (2:9-10). (b) De zoon van een koninklijke hofbeambte, die de dood nabij is (4:47.49; vgl. Luc. 7:2), wordt van op afstand door het woord van Jezus genezen; de genezing vindt terstond plaats (4:52-53). (c) Jezus geneest een lamme, die reeds 38 jaar ziek is (5:5). (d) Met vijf gerstebroden en twee gedroogde visjes (6:9) voedt Jezus een menigte; tweehonderd denariën om brood te kopen was niet genoeg om ieder maar een klein stukje te geven (6:7); onder de menigte zijn vijfduizend mannen (6:10). (e) Bij de wonderbare overtocht

wordt nog een bijkomend wonderlijk gebeuren vermeld, dat in de synoptische evangeliën niet voorkomt: 'meteen was de boot aan land op de plaats waar ze naar toe voeren' (6:21). (f) Jezus geneest een man 'die al vanaf zijn geboorte blind was' (9:1). (g) Hij wekt Lazarus op, die al vier dagen in het graf bleek te liggen (11:17; vgl. v. 39). (h) De wonderbare visvangst wordt zeer levendig beschreven: 'er zat in het net zo'n massa vis dat ze niet bij machte waren het op te halen' (21:6; vgl. v. 11: 'Het zat vol grote vissen, honderddrieënvijftig stuks, en ondanks die enorme hoeveelheid scheurde het net niet').

Voor de vierde evangelist zijn de wonderen of tekenen zeer belangrijk. Dit blijkt ook uit de wijze waarop Johannes de drie theologische aspecten, die wij in de synoptische evangeliën aantreffen, verder heeft uitgewerkt.¹¹

1. Het *teken-karakter* van de wonderen wordt in het bijzonder benadrukt door één van de woorden die Johannes voor wonder gebruikt. De synoptici gebruiken de term 'machtsdaden' (*dunamis*) voor de aanduiding van de wonderen van Jezus.¹² De vierde evangelist daarentegen verkiest de term 'tekenen' (*σημεία*).¹³ 'Tekenen' (*σημείον*) is een van de meest karakteristieke woorden van het Johannesevangelie. Het heeft dezelfde betekenis als 'machtsdaad' in de synoptische evangeliën. Bovendien heeft 'tekenen' een specifieke theologische betekenis. Het is een christologisch begrip en staat in het centrum van de johanneïsche theologie. Voor Johannes kunnen de tekenen en de persoon die deze tekenen doet niet gescheiden worden. Door de tekenen heen wordt de ware natuur van Jezus, zijn 'heerlijkheid' (*doxa*), geopenbaard (2:11; 11:40). De tekenen zijn belangrijke werken van Jezus die Hij in aanwezigheid van zijn leerlingen heeft verricht, het zijn wonderen die vanuit hun karakter moeten leiden tot geloof in de Messias, de Zoon van God (20:30-31).

Daarnaast worden de wonderen in het Johannesevangelie ook gezien als 'werken' (*erga*).¹⁴ Wanneer Jezus over zijn wonderen spreekt dan gebruikt Hij steeds het woord 'werk' (*ergon*). De wonderen als werken openbaren het wezen van Jezus en legitimeren zijn zending (vgl. Mat. 11:2-6). Ze zijn de duidelijke uitdrukking van de eenheid van de Vader met de Zoon (4:34; 5:36; 6:28-29; 9:4; 10:25.32.37; 14:10; 17:4). De Zoon volbrengt de werken van de Vader, Hij doet de wil van degene die Hem gezonden heeft. Met andere woorden, de werken getuigen dat de Vader de Zoon heeft gezonden. Nu is het opvallend dat ook Jezus' woorden als werken worden voorgesteld (5:36-38; 8:28; 14:10; 15:22-24). In 4:34 en 17:4 betekent 'werk' het volledige optreden van Jezus, zowel zijn woorden als zijn daden, waarin Hij zijn Vader openbaart. Door naast 'teken' ook 'werk' te gebruiken¹⁵ heeft de evangelist de betekenis van de tekenen nader omschreven: in de tekenen en de werken openbaart zich het vleesgeworden Woord.

2. Er is niet alleen een relatie tussen de woorden 'teken' en 'werk' maar er is ook een duidelijke relatie tussen *de wonderverhalen en de toespraken van Jezus*. In het Johannesevangelie bieden de tekenen de basis voor de redes waarin de relatie van

de Zoon tot de Vader wordt verklaard. Voor Johannes openbaren de tekenen de heerlijkheid van God in de mate dat ze aantonen dat Gods macht in Jezus aan het werk is. Deze macht kan bepaald worden als levengevende macht die de noodzakelijke elementen van het leven betreft: brood, water, wijn, genezing, opwekking uit de dood. In de wonderverhalen illustreert de evangelist Jezus' levengevende macht, in de redes kunnen we lezen wat zo'n teken in geloof betekent. De evangelist gebruikt verschillende literaire technieken om de tekenen te commentariëren: een verklarende rede kan volgen op het teken (c. 5 en 6); dialogen en redes kunnen verweven zijn in het wonderverhaal (c. 9 en 11; vgl. c. 4); het verhaal kan de rede voorafgaan (2:1-11; 4:46-54). Terecht kan men zeggen dat de redes geen vreemde elementen zijn die toegevoegd werden aan de wonderverhalen. Veleer zijn verhaal en rede innerlijk met elkaar verbonden en groeit de rede als het ware spontaan uit het verhaal. Wanneer Jezus vijfduizend mannen voedsel geeft, openbaart Hij Zich als brood van het leven; wanneer Hij de blindgeborene geneest, openbaart Hij Zich als licht van de wereld; wanneer Hij Lazarus opwekt, rechtvaardigt Hij zijn uitspraak dat Hij de verrijzenis is en het leven.¹⁶

In het evangelie van Johannes zijn de gebeurtenissen zelf, de johanneïsche tekenen, symbolische daden. De tekenen en de grootheid ervan openbaren niet alleen Jezus' goddelijkheid, maar ook zijn menselijkheid. Door het verhalen van de meest fantastische wonderen maakt de evangelist Jezus' heerlijkheid zichtbaar. De wonderen illustreren op een eminente wijze de incarnatie van het Woord: 'Ja, het Woord is vlees geworden! Hij is onder ons zijn tent komen opslaan en we hebben zijn heerlijkheid gezien: de heerlijkheid die Hij als eniggeboren Zoon aan de Vader ontleende, vervuld als Hij was van genade en waarheid' (1:14).

Johannes verwijst op het einde van zijn evangelie naar 'de tekenen die Jezus heeft verricht' om het gehele leven van Jezus samen te vatten.¹⁷ Met tekenen bedoelt de evangelist in de eerste plaats de wonderen die Jezus tijdens zijn aardse leven verrichtte. Maar aan het slot van het evangelie krijgt het woord 'tekenen' een ruimere betekenis: het verwijst ook naar de verschijningsverhalen en naar het gehele optreden van Jezus, dat zijn hoogtepunt kent in zijn verheerlijking op het kruis. De betekenis van Jezus' optreden, in het bijzonder zijn wonderen, wordt in de vele redes en gesprekken verklaard. Al wat Jezus gedaan heeft in woord en daad zijn 'tekenen' die verwijzen naar een hogere werkelijkheid: Hij is de Messias, de Zoon van God.

3. De vierde evangelist heeft ook *de nauwe band tussen de tekenen en het geloof* in Jezus op een bijzondere wijze benadrukt.¹⁸ Johannes schreef de tekenen neer opdat de lezers volharden in hun geloof dat Jezus de Messias is, wat nader gepreciseerd wordt als: de Zoon van God (20:31).¹⁹ Door dat geloof in Jezus komen de lezers tot eeuwig leven in gemeenschap met Hem. Uit het slot blijkt dus dat 'geloven' in het Johannesevangelie centraal staat. Er lijkt in het vierde evangelie een contradictie te bestaan tussen de passages die een directe relatie tussen de tekenen en het geloof veronderstellen (b.v. 2:11; 4:53; 6:14; 20:30-31) en die waarin het geloof

op basis van de tekenen bekritiseerd, gebagatelliseerd of zelfs verworpen wordt (b.v. 2:23; 4:48; 6:26). Soms lijkt de evangelist het geloof in de wonderen te beschouwen als minderwaardig, als een tweede mogelijkheid om tot geloof te komen (14:11; 10:38; 4:48). De evangelist lijkt verscheidene stadia in de geloofsgroei te veronderstellen. Daarbij verwerpt of minimaliseert hij geenszins het geloof op basis van de tekenen, maar hij beschouwt het als onvoldoende en voorlopig. Volgens Johannes kan een teken zowel geloof als ongeloof teweegbrengen. Uit twee belangrijke passage uit het evangelie (2:11 en 20:30-31) leren we wat tekenen teweegbrengen: als openbaringen van Jezus' heerlijkheid (*doxa*) roepen ze tot geloof op; op het zien van een teken volgt een geloven in Jezus de Messias. Deze verbinding tussen zien en geloven is duidelijk aanwezig in Joh. 2:11.23; 4:53; 6:14; 7:31; 9:35-38; 10:40-42; 11:15.40.45; 12:11; 20:8.25.27.29a en verondersteld in 4:39; 6:2; 9:16; 12:18. Geloof in Jezus Christus de Zoon van God is niet alleen de bedoeling van het evangelie, het was ook de opzet van de incarnatie (1:7.12) en de heilsgeschiedenis. Wie in Jezus Christus gelooft heeft eeuwig leven (3:15.16.36; 5:24, 6:35.40.47.69; 7:38); wie niet gelooft is verworpen (3:18). Wonderen, evenwel, kunnen ook tot ongeloof leiden. Dit wordt bevestigd op het einde van Jezus' openbaar optreden, met verwijzing naar Jes. 53:1 (12:37-38). Wonderen leiden niet automatisch naar geloof. Ze vragen nog altijd een beslissing van de mens. In zoverre dus de wonderen zowel tot geloof als tot ongeloof kunnen leiden, zijn ze een essentieel onderdeel van het gehele optreden van Jezus, dat in zijn geheel kan leiden naar geloof of ongeloof (5:47; 6:36.64; 8:45.46; 10:25.26; 16:9). In feite hebben de tekenen hetzelfde tweevoudige effect als de incarnatie (1:11-12): 'In zijn eigen huis is Hij gekomen, en zijn eigen mensen hebben Hem niet opgenomen. Aan diegenen die Hem toch opnamen heeft Hij het vermogen gegeven om kinderen te worden van God: aan hen die geloven in zijn Naam'.

Besluit

In deze bijdrage hebben wij ervoor gekozen om de wonderverhalen te lezen vanuit hun geloofsinhoud. Daarbij stonden drie aspecten centraal: het wonder als teken, de nauwe band tussen de wonderen en de woorden van Jezus, en de band met het geloof. Deze drie aspecten, die reeds in de synoptische evangeliën uitdrukkelijk aanwezig zijn, werden door Johannes verder uitgewerkt. Hij ziet in Jezus' wonderen de openbaring van de Zoon van God, die de werken van de Vader volbrengt. Bovendien zijn het tekenen van heil. Ze verduidelijken wat Jezus, de Zoon van God, voor ons betekent: de eschatologische wijn van God, het brood dat uit de hemel komt en niet vergaet, licht en genezing van geestelijke blindheid, opstanding uit de eeuwige dood.

De 'Plagen van Egypte'

Het bijbelse wonder doorgelicht

Wie het oudtestamentische verhaal van de zogenaamde 'Plagen in Egypte' in Ex. 7,14-11,10 leest, wordt geconfronteerd met het relaas over een reeks van negen opeenvolgende catastrofes die, afgesloten door de aankondiging van een tiende fatale slag, alle door JHWH Zelf veroorzaakt worden met het oog op het breken van Egypte's weerstand en de bevrijding van zijn volk Israël. In de context van een bespreking van het (bijbelse) wonder, zoals deze in dit themanummer aan de orde is, lijkt het nuttig even stil te staan bij de aard en de betekenis van de vertelde gebeurtenissen in dit verhaal¹.

In wat volgt wordt daarom vooreerst ingegaan op de vraag of men van het 'Plagenverhaal' te doen heeft met 'plagen' in de strikte zin van het woord of veeleer met 'tekenen'. In aansluiting bij deze kwestie wordt onderzocht of de verhaalde rampen in Ex. 7,14-11,10 werkelijk als 'wonderen' dan wel als geïntensifieerde natuurfenomenen gekarakteriseerd kunnen worden. Tenslotte wordt de theologische betekenis van het verhaal, althans in haar meest opvallende accenten, verhelderd.

Plag of teken?

Ex. 7,14-11,10 wordt meestal omschreven als het verhaal van de 'plagen' in Egypte. Het is evenwel zinvol om op basis van het Hebreeuwse vocabulaire dat aangewend wordt in deze perikoop na te gaan of er inderdaad wel sprake is van 'plagen'. De onderzoekers hebben in dit verband vastgesteld dat voor de gebeurtenissen in Egypte die verhaald worden in Ex. 7-11, verschillende termen gebruikt worden². Vooreerst is er 'ot' (cf. Ex. 7,3; 8,19; 10,1,2), *mufet* (cf. 7,3,9; 11,9,10), daarnaast in Ex. 9,14 *magefab* en in 11,1 het woord *nega*³.

'Tekenen' en 'wonder', de twee termen die – ook gecombineerd – het meest voorkomen, benadrukken in de eerste plaats het tekenkarakter. Zij zijn teken van JHWH's grootheid die zich openbaart in wonderlijke feiten. 'Slag' en 'doodslag'

¹ J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Volume Two: *Mentor, Message, and Miracles* (The Anchor Bible Reference Library), New York 1994, p. 507-1038.

² Volgens Meier gaat het verhaal van de broodvermenigvuldiging terug 'op een bijzonder gedenkwaardige gemeenschappelijke maaltijd met brood en vis, een maaltijd met eschatologische betekenis, die gevierd werd door Jezus en zijn leerlingen samen met een grote menigte bij het meer van Galilea' (p. 966; vgl. p. 967).

³ Voor het eerste deel deze bijdrage maakte ik gebruik van het hoofdstuk 'Wonder als teken' in A. Weiser, *Een wonder? Wat de Bijbel onder wonderen verstaat*, Brugge – Boxtel 1979, p. 24-29.

⁴ In plaats van 'Geest van God' leest Lucas 'vinger van God'; als het symbool van Gods macht (vgl. Ex. 8:15; Deut. 9:10; Ps. 8:5).

⁵ Het begin van de bergrede (8:1) en het einde ervan (7:28-29) herinnert aan Mar. 1:21,22. Zie F. Neiryck, *Evangelica I* (BETL, 60), Leuven 1982, p. 29-30.

⁶ Het parallelle vers van Luc. vermeldt eerst de wonderactiviteit (en heeft het enkel over genezingen): 'Genees er de zieken en zeg tegen hen: Het koninkrijk van God is nu dichtbij u gekomen' (10:9).

⁷ Zie J.M. van Cangh, 'Evolution du motif de la foi dans les miracles synoptiques, johanniques et apocryphes', in C. Focant (ed.), *The Synoptic Gospels* (BETL, 110), Leuven 1993, p. 566-578.

⁸ Buiten de wonderverhalen, alleen nog in Luc. 7:50.

⁹ Zie (1) Mar. 2:5 par. Mat. 9:2 en Luc. 5:20; (2) Mat. 8:10 par. Luc. 7:9; zie ook Mar. 8:13; (3) Mar. 4:40 par. Luc. 8:25; vgl. Mat. 8:26; (4) Mar. 5:36 par. Luc. 8:26; (5) Mat. 9:28-29; (6) Mat. 15:28. Zie ook Mar. 11:22-23 en Mat. 21:21; Mat. 17:20 en Luc. 17:6.

¹⁰ De titel van deze sectie is ontleend aan M. de Jonge & H.M.J. van Duyne, *Taal en teken. Ontmoetingen met Jezus in het evangelie van Johannes*, Nijkerk 1978.

¹¹ Zie G. Van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel* (BETL, 116), Leuven 1994, p. 379-404.

¹² Zie bijv. Mat. 7:22; 11:20,23, 13:54,58; Mar. 6:2,5; Luc. 10:13, 19:37. Andere termen die gebruikt worden zijn: 'ongehooorde dingen' (*terata*): Mat. 24:24; Mar. 13:22; Joh. 4:48 (telkens verbonden met 'tekenen'); 'daden die opzien en verwondering wekken' (*thaumasia*): in Mat. 21:15; 'ongehooorde, paradoxale dingen' (*paradoxa*): in Luc. 5:26; 'schrikwekkende dingen' (*fabetra*): in Luc. 21:11.

¹³ 'Tekenen' komt 17 maal in Joh. voor: 2:11,18,23; 3:2; 4:48,54; 6:2,14,26,30; 7:31; 9:16; 10:41; 11:47; 12:18,37; 20:30. In de synoptische evangeliën wordt 'tekenen' vooral gebruikt voor de afwijzing van de vraag naar 'tekenen' (zie Mat. 12:38-39; Mar. 8:11-12; Luc. 11:16,29).

¹⁴ 'Werk' betekent in 17 gevallen 'wonder'. Het woord wordt altijd in de redestof gebruikt: 3 maal in het enkelvoud (7:21; 10:32b,33) en 14 maal in het meervoud (5:20,36,36; 7:3; 9:3,4; 10:25,32a,37,38; 14:10,11,12; 15:24).

¹⁵ Vergelijk 7:3 met v. 31; 9:3-4 met v. 16; 10:25,32,37-38 met v. 41; 12:37 met 15:24.

¹⁶ Dit wordt in de 'Ik ben' (*ego eimi*)-uitspraken van Jezus weergegeven. Met deze plechtige formule karakteriseert de johanneïsche Jezus Zichzelf als: 1. 'het brood om van te leven' (6:35,48; vgl. 6:41,51); 2. 'het licht der wereld' (8:12; vgl. 9:5); 3. 'de deur voor de schapen' (10:7; vgl. 10:9); 4. 'de goede herder' (10:11,14); 5. 'de opstanding en het leven' (11:25); 6. 'de weg, en de waarheid en het leven' (14:6); 7. 'de ware wijnstok' (15:1).

¹⁷ Dit was het onderwerp van mijn bijdrage *The Meaning of sēmeia in Job. 20:30-31* voor de 'Seminar Group: The Johannine Writings' op de '52nd General SNTS Meeting' (Birmingham, 4-8 augustus 1997).

¹⁸ Zie G. Van Belle, 'Geloven volgens Johannes', in *Id.* (ed.), *Het Johannesevangelie. Woorden om van te leven*, Leuven 1995, p. 123-144.

¹⁹ Het werkwoord geloven (*pisteuein*) komt 97 maal in het evangelie voor (9 maal in 1 Joh.) en slechts 34 maal in de synoptici (Mat. 11; Mar. 14; Luc. 9). Het naamwoord 'het geloof' (*pistis*) ontbreekt in Joh. (maar zie 1 Joh. 5:4). Men is het er niet over eens tot welk lezerspubliek Johannes zich richtte. Heeft hij geschreven voor lezers die reeds geloven? Of voor buitenstaanders, niet-christenen, die voor het eerst met het evangelie in aanraking komen? Wij verkiezen: 'dat je het geloof mag behouden'.

Gilbert Van Belle (1947) studeerde wijsbegeerte, godsdienstwetenschappen en godgeleerdheid te Leuven. Hij is docent Nieuw Testament aan de Faculteit Godgeleerdheid (K.U. Leuven) en redactiesecretaris van het Leuvense tijdschrift voor Theologie en Kerkelijk Recht, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Zijn interesse gaat vooral uit naar het Johannesevangelie. Daarover publiceerde hij een aantal boeken.

worden slechts aangewend met betrekking tot de tiende plaag, de dood van de eerstgeborenen. In het 'Plagenverhaal' wordt bijgevolg in de eerste plaats van 'tekenen' gesproken.

In aansluiting hierbij wordt gesteld dat Israël niet in eerste instantie van 'plagen' getuigt, maar veeleer van 'wonderen' en 'tekenen' die Gods handelen met zijn volk manifesteren³. In dezelfde lijn poncirt men dat deze 'tekenen' en 'wonderen' niet begrepen mogen worden als een soort goocheltrucs van Mozes, noch als wetenschappelijk verklaarbare natuurfenomenen, maar veeleer als de 'uiting van het oordeel van de levende God'⁴. Met andere woorden: het oordeelskarakter van de 'tekenen' wordt benadrukt⁵. De plagen zouden als 'tekenen' over zichzelf heen naar de toekomst verwijzen. Zij hebben niet de intentie om de mensen die er getuige van zijn met open mond van verbazing achter te laten, maar veeleer willen zij drager zijn van een rampzalige toekomst. Ze zijn oordeelsacten op zichzelf, maar tevens verwijzingen naar een toekomstige oordeelsact, met name de dood van de eerstgeborenen bij 'Pesach' of de ondergang van Egypte in Ex. 14. Tot slot stelt men in dit verband ook dat de 'tekenen en wonderen' in Ex. 7-11 als middelen fungeren in de strijd tussen JHWH en Farao⁶.

Niettemin wordt er ook geopperd dat het in deze 'wonderen' en 'tekenen', en zelfs in de 'slag' van de tiende plaag, niet noodzakelijkerwijs om een straf gaat⁷. Het strafkarakter ontstond volgens sommigen slechts vanuit de laat-bijbelse traditie in het boek Wijsheid (cf. W 11-19). Hier wordt namelijk over de gebeurtenissen in Egypte gesproken als over een straf. Ook de ondergang van de Egyptenaren in het Zeeverhaal (Ex. 14) wordt daar als een vergeldingsstraf geïnterpreteerd.

Op grond van deze vaststellingen blijkt bijgevolg dat men in het 'Plagenverhaal' van Ex. 7-11 niet zozeer met 'plagen' te doen heeft, in de betekenis die wij aan dit woord zijn gaan hechten. Veeleer gaat het om 'wonderen en 'tekenen' die iets willen duidelijk maken en overtuigen. In het vervolg van deze bijdrage blijf ik de gebeurtenissen in Egypte echter 'plagen' noemen. Ik gebruik dit woord evenwel louter als een gangbaar etiket, zonder dat hiermee *per se* enige connotatie van straf of ramp mag verbonden worden.

Het wonderkarakter van de 'plagen'

De kwestie die zich in dit verband aandient is de volgende. Zijn deze 'tekenen en wonderen' in Ex. 7,14-11,10 werkelijk te interpreteren als 'wonderen' in de betekenis die wij aan dit woord zijn gaan toekennen. Bij verschillende auteurs rijst dan ook de vraag of de gebeurtenissen die in het 'Plagenverhaal' verteld worden, wel zo wonderlijk zijn⁸. Gaat het niet veeleer om geïntensifieerde natuurfenomenen⁹? En als de plagen wonderen van JHWH zijn, waarin ligt dan het wonderkarakter? Vooreerst maant het exegetische onderzoek aan tot voorzichtigheid in de benadering van de plagen als wonderen¹⁰. Men mag ze niet benaderen tegen de achtergrond van de westerse, mechanistische visie op de natuur. Dit brengt namelijk een vermenging tussen het Hebreeuwse en het Griekse concept over het wonder met

zich mee. Er bestaat evenwel een grondig verschil tussen deze twee opvattingen. Het Griekse gedachtegoed ziet de natuur als een geheel dat gecontroleerd wordt door fundamentele wetten, die af en toe doorbroken worden. Een gebeuren dat plaats grijpt buiten deze wetten om en er in contradictie mee staat, wordt in dit licht een mirakel genoemd. In het Hebreeuwse denkkader wordt een wonder anders begrepen. Men verwijst hiervoor naar de visie van M. Buber die stelt dat een wonder helemaal niet bovennatuurlijk of suprahistorisch hoeft te zijn¹¹. Een wonder is een 'natuurlijk' gebeuren dat mensen ontmoet die in staat zijn om het te ontvangen en op te vatten als een wonder. Het accent komt daardoor niet zozeer te liggen op het feit dat Israël door JHWH's macht gered wordt maar veeleer ook op de betekenis van de profetische interpretatie van het gebeuren, hergeen Buber identificeerde als de bereidheid van mensen om het gebeuren als wonder te interpreteren.

Tegen deze achtergrond wordt ook het woord 'wonder', in de moderne zin van de term, als een inadequate vertaling ervaren voor het concept dat in de Hebreeuwse termen (*ot*) en (*mofet*) bedoeld wordt. Het gaat niet zozeer om echte mirakelen in de bovennatuurlijke zin van het woord, maar veeleer om tekenen die verwijzen naar JHWH. In deze context worden dan enkele interpretatieprincipes voor het begrijpen van het wonderkarakter opgesteld. Vooreerst hangt de betekenis van een gebeuren af van de interpretatie van dat gebeuren door de ziener of interpreter. Verder moet JHWH altijd primair gezien worden als een god van de geschiedenis. Hij is niet zozeer een god van de natuur, welke natuurfenomenen hij ook gebruikt ten dienste van zijn openbaring. Tot slot staat het begrijpen van een 'wonder' ook steeds in relatie met een concrete historische gebeurtenis.

Andere geleerden bestuderen het wonderkarakter van de plagen zelf¹². Zij stellen dat de gebeurtenissen, die in het 'Plagenverhaal' verteld worden, aansluiten bij de normale natuurfenomenen zoals die in Egypte wel meer voorkwamen. Maar toch kunnen de plagen niet herleid worden tot gewone gebeurtenissen uit het Egyptische milieu. Er zijn verschillende kentrekken die de plagen daarvan onderscheiden. In dit verband wordt gewezen op een aantal indicaties van het buitengewone karakter van de plagen: de snelle opeenvolging van de ene plaag na de andere, de ordening in een symbolische rij van tien plagen, de grote intensiteit van de plagen, het optreden van Mozes en Aäron die de plagen plots op een signaal doen aanvangen en ze ook weer even abrupt, al dan niet na een voorbede, doen eindigen, en het sparen van de Israëlieten bij bepaalde plagen. Hiermee bevestigen deze auteurs dat het in de plagen wel degelijk om wonderen gaat. De plagen hebben een belangrijk doel. Door hun wonderlijk karakter heen verwijzen ze naar JHWH en tonen Hem als een god die Farao en de Egyptische godenwereld overtreft.

Tenslotte kan het wonderkarakter van de plagen ten dele ook bepaald worden door de theologische en sociaal-psychologische aspecten die in het 'Plagenverhaal' aangewezen worden¹³. De plagen zijn wonderlijke gebeurtenissen. Maar dit wonderkarakter van de plagen kan niet eenduidig verstaan worden. Er worden in

dit verband drie mogelijkheden voorgesteld. Als men het 'Plagenverhaal' leest vanuit het politieke standpunt, dan ligt het wonderlijke karakter van de gebeurtenissen in het feit dat een kleine minderheid aan de verdrukking van Farao's slavenarbeid is kunnen ontkomen. Als men het geheel cultisch bekijkt, ligt het wonderlijke daarin dat JHWH en de Israëlitische JHWH-dienst ten aanzien van Farao en de oeroude cultische praxis van de verering van de Egyptische goden staande kon blijven. Benadert men de plagen sociaal-psychologisch, dan komt het wonderlijke tot uiting in de evolutie van een ervaring van onmacht naar een hoopvol perspectief op bevrijding. Naar het mij voorkomt biedt deze interpretatie van het wonderkarakter in de 'Plagencyclus' vanuit de politieke, cultische en sociaal-psychologische invalshoek evenwel te weinig verheldering omtrent het concept van het wonder. Veeleer wordt hierin een theologiserende en actualiserende bijbellesing op basis van de eindtekst geboden. Er wordt te weinig rekening gehouden met het toenmalige denkkader.

Concluderend kan men niettemin stellen dat de plagen zeker bepaalde trekken van het wonderlijke in zich dragen. Maar terecht wordt ook gewaarschuwd tegen een *Hineininterpretierung* vanuit onze westerse visie op natuur en wonder.

Theologische betekenis en functie van de 'plagen'

In aansluiting bij de karakterisering van de 'plagen' in Ex. 7,14-11,10 als 'tekenen en wonderen' dient zich tot slot de vraag aan naar de theologische betekenis van de beschreven gebeurtenissen in dit toch wel bizarre verhaal. Als het in het zogenaamde 'Plagenverhaal' om 'tekenen en wonderen' gaat, wat beogen deze dan? Welke functie vervullen zij? Pogend om op deze vragen een oriënterend antwoord te geven, bespreek ik in wat volgt de meest opvallende theologische accenten die in het 'Plagenverhaal' de aandacht trekken¹⁴.

In de eerste plaats lijkt het 'Plagenverhaal' de erkenning van JHWH te beogen. In deze context fungeren de plagen als een overtuigende demonstratie van JHWH's macht. De 'wonderen en tekenen' die JHWH in de plagen stelt moeten Farao, Egypte, maar ook Israël brengen tot de erkenning van JHWH als de en(ig)e god. In het gebeuren van de plagen, en meer in het bijzonder in de redding en bevrijding die Hij voor Israël bewerkt, toont JHWH met andere woorden zijn heerschappij, zodanig dat al wie er getuige van is verkondigen moet wie JHWH is. Op die wijze leidt de machtsdemonstratie van JHWH in het 'Plagenverhaal' tot erkenning en deze voert op haar beurt tot getuigenis (cf. Ex. 10,2).

JHWH's machtsdemonstratie is evenwel een tweesnijdend zwaard. Voor Farao brengt deze situatie namelijk een ernstig machtsconflict teweeg. Het verhaal schildert een strijd tussen JHWH en Farao, waarbij deze laatste weinig keus gelaten wordt. Ofwel erkent hij JHWH en onderwerpt hij zich, ofwel gaat hij met heel zijn volk ten onder. Voor Israël daarentegen heeft JHWH's machtsdemonstratie een bemoedigend effect. Niet het conflict maar de bevrijding en de hoop op redding

worden beklemtoond.

In aansluiting bij dit tweeluik – conflict voor Farao en bevrijding voor Israël – kan ook voor de actuele lezer een dubbele boodschap in de machtsdemonstratie van het 'Plagenverhaal' onderkend worden. Enerzijds bevat het verhaal een waarschuwing tegen menselijke eigengereidheid en koppigheid, wanneer men het accent legt op Farao's machtsconflict en zijn ellendige lot dat eruit voortvloeit. Anderzijds opent het verhaal, tegen de achtergrond van Israël's bevrijding, ook een perspectief van hoop. JHWH openbaart Zich namelijk tegelijkertijd als een god die angst en mensenwaardigheid bestrijdt, die zwakken behoedt en de macht der machtigen breekt. Hij brengt hoop en nieuwe moed in dood en verdrukking. Deze afirmatie zou voor de hedendaagse lezer een stimulans kunnen zijn om ook de actuele strijd tegen onrecht en verdrukking, voor menselijke bevrijding te zien als een ontmoetingsruimte tussen God en mens.

In en door de machtsdemonstratie die tot erkenning leiden wil, wordt JHWH in het 'Plagenverhaal' tevens gekenschetst als 'heer van de schepping'. In deze context stelt men dat de tien plagen herinneren aan tien scheppingswoorden uit Genesis. Elk van de plagen vernietigt namelijk iets dat JHWH in Gen. 1 deed ontstaan. Na tien plagen is Egypte een kaal en ontvolkt land. De schepping is ongedaan gemaakt. De plagen, die alles vernietigen, fungeren als het ware als een 'antschepping', waarin JHWH toont dat Hij, die alles tot de orde riep, ook alles weer tot chaos herleiden kan. Als heer van de schepping heerst JHWH ook over leven en dood. Om zijn wil te voltrekken en zijn volk te bevrijden hanteert Hij alle machten van de kosmos. In het gebeuren van de plagen wendt Hij water en wind, lucht en vuur, meteorologische verschijnselen en dieren als wapen aan. Onmiskenbaar is JHWH degene die alles in handen heeft. Op deze wijze fungeert het schouwspel van Israël's bevrijding als een oproep tot godsvertrouwen. JHWH's optreden tegen Egypte is een bron van hoop en tegelijkertijd een illustratie van zijn handelen tegen al wie zich niet aan Hem wil onderwerpen. Zij die JHWH evenwel erkennen, vinden troost en bemoediging in het bewustzijn dat JHWH aan hun kant staat.

Niettemin laat dit verhaal ons ook met enkele prangende vragen achter. Voor christenen lijkt het godsbeeld dat het 'Plagenverhaal' schetst radicaal in te druisen tegen de God die Jezus van Nazareth ons leerde kennen. Het is moeilijk te geloven dat God werkelijk is zoals de schrijvers van Ex. 7-11 hem voorstellen. Exodus ziet er namelijk geen probleem in om de vernietiging van mensenlevens als een grote daad van God te duiden. De gewelddadige ondertoon van het 'Plagenverhaal' brengt actuele lezers in ernstige moeilijkheden. Handelt God in de plagen niet als een wrede, tirannieke despoot? Is het echt nodig alle eerstgeborenen zomaar te doden? Is JHWH Zelf uiteindelijk verantwoordelijk voor Farao's onverzettelijke verharding? Wat blijft er tegen deze achtergrond over van de menselijke vrijheid? Liet JHWH Farao echt slechts in leven om zijn macht te kunnen

tonen in nog meer wonderdaden (cf. Ex. 9,15-16)? Hoe men het ook tracht te keren, het 'Plagenverhaal' lijkt ons te confronteren met een godsbeeld dat geweld en tegengeweld legitimeert. En hoewel vele van de bovengenoemde vragen ontstaan uit een al te historische lezing van het verhaal die de plagen als een reëel gebeuren opvat, blijven er ook bij een kritische lezing van het verhaal nog heel wat vragen open.

Een sluitend antwoord op deze moeilijkheden ligt niet voor de hand. Niettemin kan de volgende beschouwing wellicht enige verheldering bieden. Ik ben de mening toegedaan dat het standpunt en de levenssituatie waarin de lezer of toehoorder zich bevindt in grote mate bepalend is voor de wijze waarop hij/zij tegen het radicale optreden van JHWH aankijkt. Het feit dat wij, als West-Europeanen, ons druk maken over het geweld dat Egypte als machtige verdrukker in dit verhaal moet ondergaan, kunnen wij ons enkel veroorloven vanuit een 'luce-positie' van welvaart, veiligheid en vrijheid. Indien wij zelf verdrukt zouden zijn, indien onze rechten met voeten getreden werden en we dag in dag uit niet eens wisten of er nog een morgen komen zou, zouden we dan niet veeleer de andere kant kiezen en blij, of althans opgelucht zijn om de ondergang van de verdrukkende grootmacht in het 'Plagenverhaal'? De situatie waarin we ons bevinden en het standpunt dat we innemen bepaalt met andere woorden fundamenteel de manier waarop we de gebeurtenissen beoordelen, de keuze die we maken en de emoties die erin ons opkomen. Welnu, de schrijvers en de oorspronkelijke toehoorders van het 'Plagenverhaal' bevonden zich niet in de comfortabele positie die wij nu kennen. Zij ondergingen, waarschijnlijk in de context van de Babylonische ballingschap, verdrukking en angst. Vanuit die situatie kozen zij voor het standpunt van het verdrukte volk Israël, tegen de verpletterende grootmacht van Egypte. Het feit dat Ex. 7-11 hen verhaalt dat JHWH aan hun kant stond en dat Hij toonde dat zijn macht groter was dan die van hun verdrukker, was voor deze mensen in nood enkel een opbeurend en bemoedigend relaas, een verhaal van opluchting, een adempauze in hun angst. Om die reden kunnen mensen die ook nu nog in verdrukking leven in dit verhaal steun vinden. Het 'Plagenverhaal' biedt hen een geruststelling en vertelt hen dat ze niet aan hun lot overgelaten zijn omdat JHWH Zelf het voor hen opneemt.

1 Voor een meer algemene bespreking van dit verhaal zij verwezen naar B. Lemmelijn, 'De plagen van Egypte', in *VBS-Informatie* 27 (1996) 33-41.

2 Cf. o.m. G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus: eine Analyse von Ex. 1-15* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 91), Berlin, 1964, pp. 61-62; G. te Stroete, *Exodus: uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* (De Boeken van het Oude Testament, 1,2), Roermond/Maaseik, 1966, p. 66; G.A.F. Knight, *Theology as Narration. A Commentary on the Book of Exodus*, Grand Rapids MI, 1976, p. 55; T.E. Fretheim, 'The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster', in *Journal of Biblical Literature* 110 (1991) 385-396, p. 387. Vergelijk in dit verband ook J. van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 10), Kampen/Louisville, 1994, pp. 91-93.

3 Cf. N.A. van Uchelen, *Exodus, hoofdstuk 1-20* (Verklaring van een Bijbelgedeelte, Kampen, 1984, p. 31.

4 G.A.F. Knight, *Theology as Narration*, pp. 55-56.

5 Zie vooral ook T.E. Fretheim, *The Plagues*, p. 387.

6 Zie W.H. Gispen, *Het boek Exodus* (Korte verklaring der Heilige Schrift), Kampen, 1932, p. 13.

7 O.E. Van Outryve, 'Het verhaal van de 'plagen' in Egypte (Exodus 7-11)', in M. Vervenne (ed.), *Exodus: verhaal en leidmotief*, Leuven 1989, pp. 77-99, in het bijzonder p. 81.

8 Cf. in dit verband ook de studie van het aandeel van de 'fantasie' in het verhaal. Zie in het bijzonder P. Miscall, 'Biblical Narrative and Categories of the Fantastic', in *Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism* 60 (1992) 39-51, die stelt dat het 'Plagenverhaal' een vermenging is van fantasie (fantastisch verhaalde goddelijke wonderen) en realiteit (het menselijke aspect van de personages zoals Mozes en de magiërs in het verhaal). Cf. *Ibid.*, p. 46: 'The explicit divine interventions of Exodus fall in the realm of the marvelous, of fantasy; we are not dealing with a transcription of historical reality. The human elements, on the other hand, point to what Scholes calls 'the failure of fantasy'. No one has ever 'succeeded in imagining a world free of connection to our experiential world... reality can neither be cap-

tured nor escaped'. As miraculous as the events of Exodus 1-15 are, they are still connected to the world we live in; the marvelous and the realistic combine inextricably in this narrative.' Miscall verwijst hier naar R. Scholes, *Structural Fabulation: An Essay on Fiction of the Future*, Notre Dame, 1975, pp. 7-8.

9 Voor een meer omstandige bespreking van de zogenaamde 'historicititeit' en natuurlijke achtergrond van de verhaalde gebeurtenissen in het 'Plagenverhaal' zij verwezen naar B. Lemmelijn, 'Zoals het nog nooit geweest was en ook nooit meer zou zijn' (Ex. 11,6). De 'plagen van Egypte' volgens Ex. 7-11: historicititeit en theologie', in *Tijdschrift voor Theologie* 36 (1996) 115-131, in het bijzonder pp. 115-125.

10 Cf. F.E. Eakin, Jr., 'The Plagues and the Crossing of the Sea', in *Review and Expositor* 74 (1977) 473-482, in het bijzonder pp. 473-474.

11 Cf. *Ibid.*, p. 474, waar Eakin verwijst naar M. Buber, *Moses*, New York, 1985, p. 76.

12 Cf. bijvoorbeeld H. Gross, 'Die Aegyptischen Plagen', in *Katechetische Blätter* 82 (1937) 193-195 en H. Eising, 'Die Aegyptischen Plagen', in Gross, H. - Mussner, F. (eds.), *Lex tua veritas. Festschrift H. Junker*, Trier, 1961, pp. 75-87, in het bijzonder p. 78.

13 Cf. J. Kegler, 'Zu Komposition und Theologie der Plagenzählung', in Blum, E. (ed.), *Festschrift für Rolf Rendtorff. Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Neukirchen-Vluyn, 1990, pp. 55-74, in het bijzonder p. 60.

14 Cf. in dit verband ook B. Lemmelijn, *De plagen van Egypte*, pp. 37-40 en vooral B. Lemmelijn, 'Zoals het nog nooit geweest was', pp. 126-131, waar ook bibliografische verwijzingen naar de exegetische literatuur in dit verband uitvoerig weergegeven worden.

Bénédicte Lemmelijn, geboren te Rocourt (B) in 1969, is doctor in de godgeleerdheid (K.U.Leuven, 1997) en licentiaat in de godsdienstwetenschappen (K.U.Leuven, 1991). Zij is gepromoveerd op de plagen in Egypte en heeft daarover ook verder gepubliceerd. Momenteel is zij als postdoctoraal onderzoeker van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek - Vlaanderen (België) verbonden aan de afdeling Bijbelwetenschappen van de Faculteit Godgeleerdheid aan de Katholieke Universiteit Leuven.

De gebroken kelk:

metafoor en werkelijkheid in een vroegmiddeleeuwse wondergenezing

In de ... stad Milaan is een kerk van St Laurentius de diaken ..., en daarin bevindt zich een kristallen kelk van bewonderenswaardige schoonheid. Maar eens toen deze, na afloop van de kerkdienst, door een diaken naar het heilige altaar werd gedragen, gleed hij uit zijn hand, viel op de grond en brak in vele stukken. De diaken schrok hevig en werd heel bleek, maar omdat hij er niet aan twijfelde (*non diffisus*) dat de wondermacht van de martelaar hem heel zou kunnen maken (*possit solidare*) verzamelde hij de stukken en legde deze op het altaar. Nadat hij de nacht in vigiliën, tranen en gebed had doorgebracht, ging hij naar de kelk kijken en vond deze heilgemaakt (*solidatum*) op het altaar.¹

De wonderverhalen van de zesde-eeuwse Gregorius, bisschop van Tours, zijn lange tijd – samen met het verschijnsel wonder dat erin beschreven wordt – beschouwd als ‘kinderlijk naïef’ en ‘primitief’, en als ‘religieus materialisme’ niet serieus genomen.² De auteur presenteert de gebeurtenis als een historisch feit, en gezien zijn herhaaldelijk aanhalen van Christus’ uitspraken dat voor hen die geloven *alles* mogelijk is³, zal hij haar ook zeker als zodanig beschouwd hebben.

Maar wanneer we de tijd nemen om ons meer in zijn wonderverhalen te verdiepen, merken we dat deze een diepere achtergrond hebben. Zoals ook in het Evangelie van Johannes, geeft Gregorius niet zelden aanduidingen dat de zichtbare gebeurtenis één of meer bijbelse patronen van Gods meer algemeen handelen met de mensen weerspiegelt of openbaart.⁴ Omdat zijn wonderverhalen waarschijnlijk bedoeld zijn geweest om voorgelezen te worden aan de gelovigen of aan een klerikale gemeenschap, mag aangenomen worden dat deze zienswijze door zijn tijdgenoten min of meer gedeeld werd.⁵ Hieronder zal duidelijk worden dat het ogenschijnlijk eenvoudige verhaal van de kelk inderdaad een groter patroon van Gods handelen zichtbaar maakt dat in Gregorius’ andere verhalen van wondergenezingen te herkennen is. Wanneer we echter een uitgebreide beschrijving van zo’n

genezing analyseren blijken er in het genezingsproces ook andere beelden een cruciale rol te spelen. Een vergelijking met een traditioneel genezingsritueel in hedendaags Afrika laat zien hoe deze in de feitelijke genezing zouden kunnen hebben gefunctioneerd.

Metaforische resonanties

Wanneer men het betekenisveld van de gebroken en heilgemaakte kelk voor Gregorius op mogelijke metaforische resonanties wil onderzoeken is de bijbel de voornaamste bron. Daarin wordt de metafoor van het gebroken vat gebruikt voor een diep ongelukkige, verstoten persoon in Psalm 30:10-13, ‘... ik ben geworden tot een gebroken vat (*factus sum tamquam vas perditum*)’. Het daarmee verbonden beeld van heelmaken komt ook voor in een Psalm – 33:18, ‘De Heer is dichtbij de gebrokenen van hart (*contritus corde*), en hij redt de verbrijzelden van geest (*confractos spiritu salvabit*)’.

Gregorius’ eigen associaties met deze termen blijken uit wat hij over het nieuwe opstandingslichaam zegt: de lichaamsdelen die door dieren zijn opgegeten zullen bij de Opstanding weer ‘met elkaar worden verbonden en hersteld (*coniunctum ... reparandum erit*)’, want ‘het is niet moeilijk voor [de Heer] om gebroken dingen te herstellen (*perdita reparare*), die het ongeborene uit het niets schiep. Hij zal deze lichamen tot hun stevige heilheid herstellen (*integritate solida ... reparabit*)’.⁶ Maar zoiets gebeurt ook al in dit leven, want elders beschrijft hij een verlamde man die door de heilige is genezen als ‘opnieuw tot een geheel gemaakt (*redintegratus*)’.⁷

Een ‘ontbondene’ heilgemaakt

Het volgende verhaal is een uitgebreide beschrijving van een dergelijke genezing. De plaats van handeling is een door een railing afgeschermd hoek in St. Martinus’ klooster Ligugé waar de heilige 200 jaar eerder een dode had opgewekt. Gregorius vertelt:

Een zekere vrouw van dit gebied, die door de vloeistof van de verlamming was getroffen, had het gebruik van al haar ledematen volledig verloren. Op een kar gezet die door ossen werd getrokken, ging zij de huizen van de rijken langs om haar nood te lenigen. Toen zij naar deze plaats was gebracht, strekte ze zich uit op de vloer, en nadat ze zich langzaam naar de hoek had gesleept, kuste zij op vrome wijze het kleed dat de heilige railing bedekte, en zei:

‘Heilige belijder, ik geloof dat je hier aanwezig bent! Ik getuig dat je hier een dode hebt opgewekt! En ik vertrouw er dus op dat je, als je het wilt, ook mij kunt redden en mijn gezondheid teruggeven – net zoals je eens de muil van de onderwereld openbrak en een overleden ziel terugbracht!’

Terwijl zij dit zei liet ze overvloedige tranen over haar wangen vloeien. En ogenschijnlijk nadat ze haar gebed had beëindigd werd, door de wondermacht van de heilige, wat in het lichaam van de vrouw ook maar verschrompeld was, of verlamd,

of ontbonden (*dissolutum*), opnieuw tot een geheel gemaakt (*redintegratum est*).⁸ Wat de vrouw hier doet is, net zoals de diaken in Milaan, het in praktijk brengen van Christus' woorden: 'Al wat gij in het gebed gelovig vragen zult, zult gij ontvangen' (Mattheüs 21:22). Maar er gebeurt nog veel meer.

Beeld en werkelijkheid

De vrouw ondergaat het genezingsproces als een doorleving van twee beelden van de grenzen van de menselijke existentie: dood en opstanding. In andere verhalen vergelijkt Gregorius verlamming soms met de dood; een blinde verlamde, bij voorbeeld, 'werd beschouwd als een levende dode'.⁹ Zoals we zagen zijn ontbinding, ont koppeling, en uit-elkaar-vallen beelden die hier weer onder liggen. Maar in de christelijke context doen dood en ontbinding direct denken aan het beeld van de wederopstanding, wanneer het lichaam in zijn oorspronkelijke staat hersteld zou worden. De opstanding van Christus was hiervoor het model, en was ook een van de modellen van Gregorius' beschrijving van genezingswonderen.¹⁰ Aldus spreekt Gregorius niet zelden over een genezing als een nieuwe geboorte of wederopstanding, zoals '[de heilige] liet hem opnieuw geboren worden in de wereld', en 'alsof uit de dood opgestaan'.¹¹ Maar als verlamd zijn met de dood gelijk wordt gesteld, en de dood met ontbinding, dan is de genezing van verlamming inderdaad een opwekking uit de dood of opnieuw geboren worden door een opnieuw tot een geheel gemaakt worden. We zien dus dat Gregorius' termen *dissolutus* en *redintegratus* hier ook verwijzen naar het beeld van de gebroken en heegemaakte kelk als metafoor van de wondergenezing.

Kunnen we de beelden van dood en opstanding ook meer precies in de handelingen van de vrouw herkennen? Inderdaad. De vrouw speelt de situatie van 200 jaar eerder na, en vraagt om een herhaling van de toen geschonken weldaad. Zoals we reeds hebben gezien doet zij dit door het imaginatief en lichamenlijk uitbeelden van de grens van menselijke ervaring: de dood. Want alhoewel ze verwacht te worden opgewekt verbeeldt zij, blijkens haar woorden, haar verlamdheid als een verkeren binnen de muil van de onderwereld. En het zich op de grond werpen en langzaam – zeer moeizaam en pijnlijk – voortslepen over de hele lengte van de kamer naar de hoek zijn de intensivering van pijn en machteloosheid tot de uiterste grens. Tegelijkertijd, echter, is dezelfde handeling haar ultieme poging om de plaats te bereiken waar de heilige iemand eens het leven teruggaf, om daar geheeld te worden. Terwijl deze vrouw de vroegere gebeurtenis als een nog steeds bestaande onzichtbare werkelijkheid door haar uitbeelding wil activeren is dit tevens een tot het uiterste toe intensiveren van een grenssituatie. En dan slaat op een gegeven moment de verlamdende 'ontbinding' om in een bevrijdende 'herintegratie' van haar fysieke krachten.

Uit Gregorius' andere verhalen blijkt dat zelfpijniging in deze context werd opgevat als een boetedoening voor veronderstelde zonden, maar wellicht ook als een opwekking tot medelijden: zoals het psalmvers beloofde, zou de 'verbrijzelde geest'

worden heegemaakt. Het treffendst blijkt deze visie in wat hij ons vertelt over zijn verhouding tot zijn speciale patroonheilige, St. Martinus: Als men zijn geest bij diens graf vernedert (*humilietur*) en een gebed omhoog laat stijgen, als de tranen vloeien en werkelijk berouw daarop volgt, als zuchten oprijzen uit het diepste van het hart en op de zondige borst wordt geslagen – dan vindt het wenen de vreugde, de schuld vergeving, en de pijn in het hart zijn genezing. Want heel vaak beval de aanraking van het heilige graf bloedvloeelingen op te houden, blinden te zien, verlamden op te staan, en zelfs bitterheid van het hart volledig te verdwijnen – [hetgeen] ikzelf vaak heb ondervonden...¹² Alhoewel hij het overal in zijn verhalen laat zien is voor Gregorius dus de ervaring dat het in een gebedshouding doorleven van beelden – zoals die van de dood en wederopstanding – mede toegang geeft tot de levenbrengende vormen en dynamieken van de onzichtbare werkelijkheid kennelijk iets waarover hij, als zodanig, niet reflecteert. Is het mogelijk om deze rol van deze beelden iets nader te bepalen?

Het 'Khita' genezingsritueel

In 1993 publiceerde de antropoloog en psycholoog René Devisch een studie van een traditioneel genezingsritueel voor vrouwen bij een Yaka-gemeenschap in het gebied dat toen nog Zaïre heette. Hij beschrijft de Yaka-opvatting van ziekte als een blokkering van de bron van levensenergie (*vital source*) door een ont koppeling en ontregeling van psycho-fysieke energieën.¹³ Het genezingsritueel probeert dit ongedaan te maken door het verkennen van grenservaringen van het menselijk bestaan; 'dit lijkt de patiënt tot een opleving of opnieuw wakker worden te stimuleren'.¹⁴ Hij observeerde hoe in het genezingsritueel beleefde metaforen het pre-verbaal of droombewustzijn activeren: 'rituele symbolen zijn ... lichamenlijke middelen, processen en methoden of patronen die ... voortkomen uit een mogelijkheid die, zoals de droom, zowel beelden als innerlijke energie die in het weefsel van het lichaam geweven zijn, blootleggen'.¹⁵

Het zich ritueel vereenzelvigen met wat hij 'drempel metaforen' noemt – metaforen van ervaringen met de grenzen van het menszijn zoals dood en geboorte – kan genezen doordat dit proces van imaginatief vereenzelvigen ook de beelden en energieën die in het lichaam zijn 'geweven' in zijn beweging meeneemt.¹⁶ Een dergelijk imaginatief beleven brengt 'abreactie en catharsis' teweeg: het intensiveren van een beeldbeleving over diens uiterste grens heen tot het beeld zichzelf overstijgt en spontaan in zijn tegenovergestelde omslaat.¹⁷ Hierdoor worden de beelden en energieën in het lichaam weer op de juiste wijze met elkaar verbonden, en dit laatste herstelt het lichaam in zijn vroegere gezonde harmonie, waardoor de fysieke storing eveneens wordt opgelost.

Kan dit ritueel van een relatief kleine hedendaagse orale gemeenschap in Afrika echter zinvol vergeleken worden met handelingen in de context van wondergenezingen in een zesde-eeuws Europees koninkrijk dat het schrift kende? Mijns inziens

wel. Ten eerste omdat de samenlevingen toch vele overeenkomsten vertonen. Ooit een welvarend gebied onder een goed georganiseerd Romeins bewind, in de zesde eeuw was Gallië, onder haar slechts recentelijk en onvolledig geciviliseerde, oorlogszuchtige Frankische koningen, een onderontwikkelde agrarische samenleving, en het grootste deel van de bevolking leefde nog in primaire oraliteit. Ten tweede, omdat Gallië's denkwereld onder andere daardoor ook op die van de Yaka lijkt. De beelden die Gregorius hanteert zijn door de vroegchristelijke traditie bepaald, maar zoals we hebben gezien bestaat er, net zoals bij de Yaka, een voorkeur voor metaforische of beeldtaal die op een voorkeur voor het denken in beelden duidt.¹⁸ Tenslotte gelooft men in beide culturen in een alomane geestelijke werkelijkheid, en onderscheidt daardoor niet duidelijk tussen innerlijke en uiterlijke gebeurtenissen.¹⁹

Het beeld als dynamisch patroon

Het transformerend functioneren van doorleefde beelden in rituele heelwordingsprocessen beperkt zich echter niet tot de vroege middeleeuwen en hedendaagse traditionele samenlevingen. Sinds de twintiger jaren zijn er stromingen in de psychotherapie die onverwoordbare disharmonieën opsporen en oplossen via het beeldbewustzijn. Dit laatste komt in dromen het meest duidelijk naar voren, maar blijkt ook buiten de slaap, meestal ongemerkt, voortdurend actief te zijn. In plaats van te moeten wachten op dromen kan men dus direct aan de gang met zogenaamde 'geleide fantasieën' of 'visualisaties'.²⁰ Een chirurg die ook visualisatie-therapie tegen kanker gaf legde de werking van gevoelsgeladen mentale beelden uit in medische termen: deze zouden zich gedragen als bio-elektrische energiepatronen die via de hypothalamus revitaliserende – of ziekmakende – boodschappen geven aan lichamelijke processen, zoals de lymfatische systemen en de afweersystemen, die niet door de wil te beïnvloeden zijn.²¹

Een beeld blijkt dus een dynamisch patroon te zijn, een visualisatie van een energiepatroon dat middels dit beeld doorgegeven kan worden. In zijn werken over de uitingen van het beeldbewustzijn beschouwt ook de hedendaagse theoloog Eugen Drewermann beelden als een wezenlijk communicatiemiddel tussen God en de mens.²² De manier waarop dit communicatiemiddel in de christelijke traditie in de vroege middeleeuwen ook in gezangen een rol heeft kunnen spelen, is een niet-onbelangrijke boodschap van Gregorius' wonderverhalen aan de hedendaagse mens.

1 *Est enim apud eandem urbem basilica sancti Laurentii levitae, cui supra meminimus, ibique admirabili pulchritudine calix crystallinus habebatur. Acta vero quadam solemnitate, dum per diaconem ad sanctum altare offerretur, elapsus manu interral ruit et in frustra comminutus est. At diaconus pallidus et exsanguis collecta diligenter fragmenta vasculi super altare posuit, non diffusus, quod eum possit virtus martyris solidare. Denique in vigiliis, lacrimis atque oratione deductam noctem, requisitum calicem reperit super altare solidatum.* Gregorius van Tours, *In gloria martyrum* 45, red. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, SSrM 1.2, Hannover 1885, blz. 518-19. Een meer uitgebreide, Engelse versie van dit artikel zal verschijnen in: I.N. Wood ed., *Gregory of Tours and His World*, Leiden 1998.

2 Zie hierover Giselle de Nie, *Views from a many-windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987, blz. 14-22.

3 Zoals bij voorbeeld Marcus 9:23 in zijn *Historiae* 2.3, red. Bruno Krusch en Wilhelm Levison, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1.1, ed. alt., blz. 43. Zie ook hieronder.

4 Zie hierover De Nie, *Views*, blz. 111-115.

5 Raymond van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993, blz. 86, gaat ook van deze veronderstelling uit.

6 *Hist.* 10.13, MGH SSrM 1.1, ed. altera, blz. 497.

7 *Virtutes s. Martini* 4.23, red. Krusch, MGH SSrM 1.2, blz. 655.

8 *Mulier quaedam vicina loci huius, paralyti humore percussa, officio membrorum omnium usquequaque perdidit. Quae carrucae inposita, bubus trahentibus, ferebatur, circumiens domos divitum, ut inopiae suae expleret necessitatem. Ergo dum delata ad hunc locum pavimento prosternitur, lento canamine accedens, velum quod sanctum tegebat cancellum devote osculatur, dicens: 'Hic te, beate confessor, adese credo, hic te mortuum suscitasse testificor. Confido enim, quod, si volueris, poteris me salvare ac sanitati restituere, sicut quodam, disruptis infernis faucibus, defuncti animam reduxisti.'*

Haec effata, genas lacrimis rigabat ubertim, ac sta-

timpleta oratione, quicquid aridum, quicquid contractum, quicquid dissolutum fuit, redintegratum est mulieris in corpore a beati antestitis virtute. Virt. Mart. 4.30, MGH SSrM 1.2, blz. 657.

9 *Virt. Mart.* 2.3, MGH SSrM 1.2, blz. 610.

10 Zoals van Dam, *Saints*, blz. 113-114.

11 *Virt. Mart.* 2.13 en 4.34, MGH SSrM 1.2, blz. 613, 658.

12 *Virt. Mart.* 3.prol., MGHSSrM 1.2, blz. 632.

13 René Devisch, *Weaving the Threads of Life. The 'Kbita' Gyn-Eco-Logical Healing Cult Among the Yaka*, Chicago 1993, blz. 132-133.

14 *Ibid.*, blz. 268.

15 *Ibid.*, blz. 256, 280.

16 *Ibid.*, blz. 270, 278.

17 *Ibid.*, blz. 256.

18 *Ibid.*, blz. 132; de Nie, *Views*, blz. 175-176.

19 Devisch, *Weaving*, blz. 50-51; de Nie, *loc. cit.*

20 Cf., for instance, Roberto Assagioli, *Psychosynthesis*, New York 1962.

21 Bernie S. Siegel, *Love, Medicine and Miracles. Lessons Learned About Self-Healing from a Surgeon's Experience with Exceptional Patients*, New York 1986, blz. 66-69.

22 Eugen Drewermann, *Exegese en dieptepschologie. Wonder, visioen, profetie en gelijkenis*, vert. Ton van der Stap, Zoetermeer 1993, blz. 126-127.

Dr. Giselle de Nie studeerde middeleeuwse geschiedenis en ideeëngeschiedenis in de Verenigde Staten aan Bryn Mawr College en Radcliffe College, Harvard University. In de zeventiger jaren woonde zij ruim een jaar in Kenya. Als docent bij de Vakgroep Geschiedenis aan de Universiteit Utrecht is zij gespecialiseerd in de religieuze verbeelding in de laatantieken en vroegmiddeleeuwse periode. Naast vele artikelen over dit onderwerp schreef ze *Views from a many-windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours* (Amsterdam 1987).

Christelijke wonderen in Afrika

Sinds er in Afrika grote kerken zijn, gebeuren er ook christelijke wonderen. De maagd Maria verschijnt bijvoorbeeld niet langer exclusief aan blanke Europeanen in plaatsen zoals Lourdes, Fatima of Medjugorje, maar vertoont zich vandaag de dag ook onbelemmerd aan zwarte Afrikanen in landen als Rwanda, Kameroen en Kenya.

Wonderen sluiten in Afrika naadloos aan bij de religieuze tradities van het continent, waar religieuze ervaringen zoals visioenen, openbaringen en dromen een belangrijke rol spelen. Tegenwoordig worden zulke ervaringen vaak in verband gebracht met het Oude en Nieuwe Testament omdat velen zich verbonden weten met het christelijk geloof. Er wordt wel beweerd dat in Afrika het geloof in wonderen sterk gestimuleerd is door de recente groei van pinkstergroepen en charismatische bewegingen. Feit is dat met grote regelmaat christelijke wonderen worden bericht vanuit Afrika, opvallende gebeurtenissen die volgens de gelovigen wijzen op goddelijke interventie. Vaak gaat het om een verschijning van de maagd Maria of om wonderbaarlijke genezingen, maar ook zijn er verhalen over stigmatici, mensen die de kruiswonden van Christus op hun lichaam vertonen, en verneemen we zelfs van opstandingen uit de dood of van een maagdelijke geboorte. Talrijke christelijke wonderverhalen doen in Afrika de ronde en ook in de media worden deze, anders dan in de westerse samenleving, zeer serieus genomen. Zodoende kan men in Afrikaanse kranten uitvoerig lezen over alle mogelijke wonderervaringen.

Moeilijker is het om de plaats van wonderen te beoordelen in de traditionele religies van Afrika, die een natuurlijke plaats inruimen voor goddelijk ingrijpen als onderdeel van een tweezijdig communicatiesysteem. In de traditioneel-Afrikaanse kosmologie worden de zienlijke en onzienlijke wereld niet van elkaar gescheiden zoals in de westerse kosmologie. Hoewel men wel degelijk onderscheid maakt tussen de sfeer der mensen en de sfeer der goden, wordt tussen die twee geen absolute scheidslijn aangebracht. Op allerlei wijzen vindt er directe communicatie plaats,

bijvoorbeeld via inbezitname door geesten, door visioenen en dromen, of andere geaccepteerde vormen van communicatie in een religie die ruimte biedt aan geregeleerde goddelijke interventie die bemiddeld wordt door mensen. Voor de betrokkenen is er niets bijzonders of wonderbaarlijks aan dit type interventie, omdat het gaat om een binnen de cultuur geaccepteerde en gewaardeerde methode van communiceren tussen de mens en zijn god.

Traditioneel bestaat er echter ook een vorm van goddelijke interventie die plaatsvindt zonder menselijke bemiddeling en daarom meer weg heeft van een wonderervaring. Daarbij gaat het evenzeer om een uitzonderlijke of als onnatuurlijk ervaren gebeurtenis. Een goed voorbeeld, afkomstig uit Ghana, is ons overgeleverd door R.S. Rattray, een Britse koloniale ambtenaar en overheidsantropoloog bij de Ashanti.¹ In 1922 bracht Rattray een bezoek aan het heiligdom van de god Tano, in Takyiman in Noord-Ghana, waar volgens de overlevering de Ashantigoden 'geboren' worden, zonen van Tano, die in gewijde voorwerpen onder de mensen wonen: koperen bekkens die in het godshuis worden geplaatst. Rattray wilde de priester vragen om zo'n speciale schrijn voor hem te vervaardigen om mee terug te nemen naar Europa. In de nacht na zijn aankomst vond er een tornado plaats, waarbij de bliksem een boom in zijn volle lengte doormidden spleet vlak voor het huis waar Rattray sliep, echter zonder dat dit merkbare sporen achterliet. De dorpingen waren ervan overtuigd dat het de bijl van Tano was die de boom op deze wijze had gekleefd. Vervolgens weigerde de priester Rattray's verzoek, nu Tano door de blikseminslag zo duidelijk had laten weten dat hij niet wilde dat een schrijn van hem naar Europa werd gebracht.

Het wonder gedefinieerd

In bovenstaand verhaal wordt een 'wonder' gedefinieerd in termen van een 'teken', waarbij de symbolische betekenis van het wonder wordt benadrukt. Er is wel eens beweerd dat een wonderdaad een leesteken vormt in de dialoog tussen God en mensen, wat in het geval van Rattray op een uitroepteken zou wijzen! De nadruk op het tekenkarakter vertegenwoordigt in feite een modern inzicht, dat beïnvloed is door de bijbelse visie op wonderen, met name in het Nieuwe Testament, waar een verband wordt gelegd tussen wonder en verkondiging. De wonderen die Jezus verricht zijn voor de gelovigen tekenen van de komst van het koninkrijk Gods. Ook het Oude Testament bevat tal van verhalen van wonderbaarlijke genezingen of opstanding uit de dood en andere wonderen verricht door de profeten. Het verschil zit in de functie van het wonder: in het Oude Testament dienen wonderen minder als teken of symbool dan als bewijs van iets, bijvoorbeeld van de macht van God. Bij nader inzien lijken wonderen in het Oude Testament twee karakteristieken te bezitten. In de eerste plaats doorbreken zij de scheppingsorde. Een voorbeeld hiervan is het voedsel uit de hemel (manna) voor het joodse volk in de woestijn. Een tweede kenmerk van het wonder in het Oude Testament is dat het altijd precies op het juiste moment gebeurt. Voorbeeld daarvan is het verhaal waar-

in Abraham op het punt staat zijn zoon te offeren. Een essentiële vraag is of elk goddelijk ingrijpen in de bijbel beschouwd moet worden als een wonder. De tekst-kritiek stelt dat het antwoord op die vraag samenhangt met de wijze waarop de betreffende gebeurtenis wordt beschreven. De bijbelgeleerde Yair Zakovitch karakteriseert het verschil tussen een wonderervaring en een gewone gebeurtenis als het voorpaginaverhaal met foto tegenover een nieuwsbericht op pagina vier van de krant. Zo beschouwd is een 'wonder' een goddelijke interventie in de wetmatigheid van de schepping, hetzij door die orde te doorbreken of door op het juiste moment een onvoorziene omstandigheid te creëren, die dan duidelijk blijkt uit de tekst.² De wonderen van Jezus in het Nieuwe Testament lijken hetzelfde patroon te volgen. Ze doorbreken de wetmatigheid van de schepping (Lazarus' opwekking uit de dood) of zijn ingrepen op precies het juiste moment (de bruiloft in Kana). Het verschil zit in de eschatologische betekenis die aan de gebeurtenis wordt toegeschreven: in het Nieuwe Testament is het wonder meer teken dan bewijs. Ook in onze dagen lijkt het tekenkarakter van het wonder belangrijker dan het bewijskarakter, in elk geval in de westerse wereld. 'Wonderen' komen voor in vrijwel alle religies. Men vindt ze in de islam, in de Indische religies en ook bij de traditionele religies. Wat precies als wonder ervaren wordt, kan daarbij verschillen. Zo is het in het boeddhisme een 'wonder' als een vrouw verlichting bereikt, een geestelijke staat die gewoonlijk voorbehouden is aan mannen. Zoals in meer religies voorkomt zijn vrouwen vaak achtergesteld en hebben zij wellicht daarom meer behoefte aan het doorbreken van dat patroon door middel van een wonder. Algemeener gesteld voelen met name gemarginaliseerde mensen zich aangesproken door wonderen. Uit Afrika zijn veel verhalen daarover bekend, die dikwijls verbonden zijn met stichters van onafhankelijke kerken. Het ontstaan van deze kerken is bij uitstek verbonden met de marginale positie van haar gelovigen. Het geloof in wonderen, zoveel is duidelijk, vooronderstelt het geloof in een andere dimensie dan de menselijke wereld. Men kan zich in dit verband afvragen of wonderen kunnen bestaan zonder een dualistische visie op de werkelijkheid, dus zonder te geloven in een schema van natuur vs. bovennatuur. Holistische religies, zoals de traditioneel Afrikaanse, lijken minder behoefte te hebben aan wonderen dan meer dualistische godsdiensten zoals het christendom en de islam. Toch blijft de behoefte, omdat in alle religies onderscheid gemaakt wordt tussen het goddelijk en het menselijk domein en daarmee per definitie ruimte ontstaat voor wonderen als grensoverschrijdende ervaring. Een meer praktische benadering van dit onderwerp bestaat uit de zogeheten 'actor-oriented approach', waarbij men de persoonlijke ervaring als uitgangspunt neemt. Dat betekent dat wanneer iemand, of een groep mensen, gelooft dat een wonder heeft plaatsgevonden, we ervan uitgaan dat dit inderdaad zo is. Deze benadering is verwant aan die van de empirische godsdienstwetenschap, die eveneens het standpunt van de gelovige als uitgangspunt neemt, zonder daarover een oordeel uit te spreken. Anders gezegd: de vraag of het wonder 'waar' is, dat wil zeggen 'echt' heeft plaatsgevonden, is theologisch ongetwijfeld interessant, maar irrelevant voor de wetenschappelijke bestudering

van het verschijnsel. Wat telt is het gegeven dat er mensen zijn die geloven dat een wonder heeft plaatsgevonden en die de effecten daarvan aan den lijve hebben ervaren.

Hedendaagse wonderen in Afrika

Wonderbaarlijke gebeurtenissen komen in Afrika regelmatig voor. Zo zijn er sinds het begin van de jaren '80 regelmatig verschijningen gesignaleerd van de maagd Maria. In 1981 verscheen de maagd aan een aantal jongeren in Kibeho in het zuiden van Rwanda. Sindsdien is ze door gelovigen waargenomen in een boom in Kameroen en ook gesignaleerd in een huis in Burkina Faso. In de Volksrepubliek Congo werd haar verschijning zichtbaar op een muur. Dit laatste lijkt op een moslimwonder dat plaatsvond in Mombasa in Kenya, waar op mysterieuze wijze de moslimbelijdenis zichtbaar zou zijn geworden op een muur. Dit gebeurde nadat op die plek tijdens onweer de bliksem was ingeslagen. Berichten van Mariaverschijningen zijn eveneens afkomstig uit Egypte, waar de maagd Maria onder meer zou zijn verschenen in een kleine Koptische kerk in een volksbuurt van Cairo. Het is niet alleen de maagd Maria die zich vertoont aan gelovigen in Afrika, soms ook verschijnt Jezus Zelf aan hen als een persoon van vlees en bloed. Dit is onder andere gemeld vanuit Kenya, waar in 1988 zijn plotselinge aanwezigheid op het erf van een beroemd genezeres in de sloppen van Nairobi de krantenkoppen haalde. In Nigeria kennen we verschillende voorbeelden van stigmatici, zoals Pauline Keke, een jonge vrouw die elk jaar aan de vooravond van Pasen begint te bloeden op de plaatsen waar Jezus gebloed zou hebben aan het kruis. Al deze recente Afrikaanse wonderverhalen lijken op de bekende wonderervaringen in Europa en maken in die zin deel uit van de algemene religieuze ervaring van christenen. Hiertoe horen ook talrijke gevallen van wonderbaarlijke genezing. Bekende voorbeelden daarvan in hedendaags Afrika zijn de wonderbaarlijke genezingen toegeschreven aan de Zambiaanse aartsbisschop Emmanuel Milingo, die volgens gelovigen duizenden mensen van hun kwalen heeft genezen door de macht van Christus.³ Afrikaanse christenen beroepen zich bij dit alles op de wonderen van de bijbel, die in hun optiek overduidelijk aantonen dat ook leven en dood onder de goddelijke almacht vallen. In het Oude Testament zijn genezingswonderen vaak verbonden met het optreden van de profeten. Eenzelfde wondermacht wordt toegeschreven aan de grote profeten van Afrikaanse onafhankelijke kerken, zoals Simon Kimbangu, Frederick Modise en William Wade Harris, die hun reputatie danken aan hun vermogen om uit naam van God wonderbaarlijke genezingen te verrichten. Tal van Afrikaanse profeten danken hun faam voorts aan het geloof dat zij uit de dood zijn opgestaan alvorens hun profetische roeping te volgen. De wonderervaringen in het Nieuwe Testament, verbonden met het leven van Jezus, spelen daarbij een exemplarische rol, vooral daar zij zozeer verbonden zijn met het menselijk lijden. In het Afrikaanse christendom is het geloof in Jezus als heler en genezer in toenemende mate van belang binnen de christologie.⁴ De notie van God als de grote heel-

meester neemt in het algemeen een centrale plaats in in de geloofstradities van Afrika, waarin genezing, of heel-wording, een centraal element vormt. Een profeet wordt gezien als een echte gezant van God, wanneer hij meelijdt met de mensen en in staat is hun lijden te verlichten. In de religieuze geschiedenis van Afrika vormt een persoonlijke genezingservaring vaak de aanleiding tot het ontstaan van een nieuwe kerk of religieuze beweging, waarna genezing centraal blijft in het functioneren van een dergelijke kerk of groep. Tegenwoordig zijn er onder die profeten ook vaak vrouwen. Zo is de Nigeriaanse Christ Apostel Church Uni Uzo Ndu ('levenspoort') voortgekomen uit de spirituele ervaringen van mevrouw Ukaegbu, een vooraanstaand tabakshandelaar. In 1952 werd zij van een ernstige ziekte genezen, waarbij haar geopenbaard werd dat zij voortaan zelf anderen op wonderbaarlijke wijze zou genezen. Ook in Nederland ben ik dit tegengekomen, waar de stichter van een der grootste African international churches, de True Teachings of Christ's Temple, een dergelijke genezingservaring heeft gehad, gevolgd door een soortgelijke opdracht om anderen te genezen.⁵ Wonderen mogen dan op persoonlijk niveau een bron van eerbied en ontzag vormen, op institutioneel niveau roepen zij vaak ernstige problemen op. Zo is aartsbisschop Milingo in 1982 uit Zambia naar Rome gehaald met het doel zijn genezingsactiviteiten in de gaten te houden. Deze waren omstreken, ondanks het feit dat in zijn genezingspastoraat drie bijbelse elementen samengaan: verkondiging van het evangelie, zieken genezen en boze geesten verjagen. Het heeft er alle schijn van dat christelijke wonderen, wanneer zij in Afrika geschieden als minder geloofwaardig beschouwd worden dan soortgelijke gebeurtenissen in Europa. Dit is voor een deel te verklaren uit het feit dat Afrika een broedplaats lijkt van wonderen, hetgeen in de ogen van de kerkelijke autoriteit afbreuk doet aan het wonderbaarlijk karakter daarvan. Van groter belang zijn echter de machtsstructuren binnen de kerk. Daarbij speelt met name de relatie noord-zuid of, meer in het bijzonder, de relatie tussen de kerk van Rome en de Afrikaanse kerk een belangrijke rol. Hoewel het nimmer gemakkelijk is een mysterieuze gebeurtenis erkend te krijgen als een authentiek christelijk wonder, lijkt het bijna onmogelijk om een Afrikaans wonder aan de vereiste normen te laten voldoen. Immers, die normen zijn vastgesteld in het westen en sterk beïnvloed door een vorm van westers-rationeel denken, dat weinig ruimte laat voor wonderen, zoals die zich in Afrika (en andere delen van de niet-westerse wereld) manifesteren. Voor de onafhankelijke kerken in Afrika ligt de situatie anders, omdat zij hun eigen normen bepalen. Bij hen kunnen rond wonderervaringen hooguit in eigen kring problemen ontstaan, die de machtsrelaties reflecteren, bijvoorbeeld in de relatie tussen mannen en vrouwen. Echter, de kans daarop is beduidend geringer, gezien de principiële openheid van deze kerken jegens wonderen.

De 'domesticatie' van het wonder

De vraag onder wiens gezag de wondergebeurtenis valt blijkt van groot belang,

zowel binnen één bepaalde cultuur als in de relatie tussen verschillende culturen. Kerken hechten eraan de supervisie over het denken en handelen van hun gelovigen te bewaren. Dit geldt des te sterker wanneer gelovigen wonderervaringen hebben, aangezien deze de neiging hebben zich per definitie aan de kerkelijke leiding te onttrekken. Een goed voorbeeld van een kerkelijke poging tot 'domesticatie' van het wonder is een der laatste officiële wonderen in Europa, het wonder van Medjugorje in het voormalige Joegoslavië.⁶ In 1981 beweren zes kinderen uit Medjugorje, een onbeduidend plaatsje in Herzegovina, dat de maagd Maria aan hen in de heuvels is verschenen. Zij zou met hen gepraat hebben en hen opgedragen hebben op te roepen tot boetedoening en gebed. Vervolgens verschijnt Maria dagelijks aan deze kinderen en groeit Medjugorje snel uit tot een bedevaartplaats. De kinderen van toen zijn nu volwassenen, maar ontvangen nog steeds persoonlijke boodschappen en visioenen. Interessant is dat het wonder zich niet langer buiten in de openbaarheid afspeelt, maar plaatsvindt in de beslotenheid van de sacristie van de plaatselijke kerk. De priesters controleren nu het wonder: de goddelijke boodschappen worden op een bepaalde tijd en plaats ontvangen, onder door de kerk vastgestelde omstandigheden. Met andere woorden, het wonder is gedomesticiseerd. In Afrika wordt de domesticatie van wonderen doorgaans nog urgenter geacht, enerzijds omdat er vaker wonderen gebeuren, en anderzijds omdat kerkelijke controle moeilijker te realiseren is vanwege de fysieke en culturele afstand tussen Afrika en Europa. Het is voor de katholieke kerk veel gemakkelijker de bekende Italiaanse stigmaticus Padre Piu als mysticus te erkennen, dan een jonge Nigeriaanse vrouw als Pauline Keke, die geen priester is en een culturele achtergrond heeft, die al snel achterdocht oproept. Voor de Nigeriaanse gelovigen maakt het echter geen enkel verschil of zij wel of niet als stigmaticus door Rome wordt erkend. Zij zien haar als een vertegenwoordigster en gezant van God. Gedurende de laatste lijdensweek, als haar wondtekenen bloeden, komen gelovigen van heinde en ver om haar te bezoeken, in de hoop deel te krijgen aan de zegeningen die volgens hen verbonden zijn met haar lijden. De domesticatie van het wonder beperkt zich hier tot enkele dagen per jaar, wanneer Pauline Keke opgenomen wordt in het St. Martins hospitaal in Enugu gedurende de dagen dat zij bloedt, met name op Goede Vrijdag. In Rwanda heeft de kerk maatregelen genomen om het wonder, in dit geval van de frequente Mariaverschijningen, volledig te domesticeren.⁷ Het is interessant om een vergelijking te maken met wat in Medjugorje is gebeurd. Zowel in Kibeho als Medjugorje verscheen Maria voor het eerst in 1981 in de heuvels buiten het dorp aan een groep kinderen, overwegend meisjes. In beide gevallen behelsden de goddelijke boodschappen oproepen tot gebed en tot morele en geestelijke vernieuwing. Beide plaatsen veranderden in pelgrimsoorden, waar sprake is van gezangen en bekeringen. Maar in Medjugorje vinden de verschijningen dagelijks plaats, voor slechts enkele minuten, en in afzondering. In Kibeho daarentegen vinden de verschijningen onregelmatig plaats, terwijl de wonderervaring langer duurt en zich afspeelt in de openbaarheid. De jongeren in Kibeho ontvangen hun visioenen tussen de mensen, zij spreken de menigte toe als

middelaars tussen God en de mensen, waarbij ze hen uit naam van Christus zegenen en hun de handen opleggen. Waar in Rwanda het wonder gepaard gaat met actieve religieuze extase, geven de zieners in Medjugorje zich over aan een kalme trance waarbij geen derden betrokken zijn. Omdat ritueel drama in Afrika een gemeenschapszaak is, is publieke erkenning veel belangrijker dan officiële erkenning door de kerk. Juist daarom probeert de kerk het wonder te reguleren. Zo zijn er in Kibeho twee onderzoekscommissies actief geweest om de authenticiteit van de verschijningen vast te stellen en te pogen het aantal jongeren dat de verschijningen ervaart, te beperken. Dit heeft ertoe geleid dat in 1994 het geheel de vorm had gekregen van openluchtdiensten op de plaats van het vermeende wonder, gericht op geestelijke vernieuwing. De laatste stap naar volledige domesticatie was toen nog niet genomen: de bouw van een kapel, waar de echte wonderen van bekering en geestelijke vernieuwing plaats kunnen vinden.

Rivaliserende wonderen

Wonderervaringen dienen over het algemeen ter versterking van het geloof. Vaak bevatten zij een oproep tot bekering en worden daarmee deel van de verkondiging. Soms ook dient het wonder om een andere religie te ondermijnen. Een goed voorbeeld daarvan is het wonder van de maagdelijke geboorte in Ghana. Dit vond plaats in 1989, toen de 17-jarige Okomfo Akosua Kwakowa, als priesteres verbonden aan het heiligdom van een lokale god, op miraculeuze wijze, dat wil zeggen zonder menselijke tussenkomst en na een zwangerschap van slechts drie maanden, het leven schonk aan een zoon. De gelijkenis met het christelijke wonder van de geboorte van Jezus kan niemand ontgaan. Het wonder van de maagdelijke geboorte in Ghana is des te interessanter omdat daarmee de naam van dr. Vincent Damuah onverbrekkelijk verbonden is. Na 25 jaar priesterschap verliet Damuah in 1982 de katholieke kerk om een nieuwe religie te stichten die de naam 'Afrikania' draagt. Deze religie zegt zich te baseren op specifiek Afrikaanse ervaringen en streeft een geestelijke revolutie na, die een nieuwe wereldorde teweeg moet brengen, die gebaseerd is op 'positieve bewustmaking' en geestelijk evenwicht.⁸ Voorts wil zij de religieuze en culturele emancipatie van zwarte mensen bevorderen. Zij is daarom fel gekant tegen de aanspraak van het christendom als exclusieve heilsweg en verwijt blanke missionarissen en journalisten hun rol bij het verdraaien van de waarheid ten aanzien van Afrika. Damuah's boodschap is niet alleen in religieus opzicht interessant vanwege de rivaliteit met het christendom die daarin besloten ligt, maar heeft ook politieke betekenis. Damuah heeft actief meegewerkt aan de opbouw van het huidige regime in Ghana onder leiding van Jerry Rawlings. Zijn boodschap is gerelateerd aan de idealen van de Ghanese revolutie en andere Afrikaanse bevrijdingsbewegingen. Religie en politiek zijn in Afrika vaak verbonden, waarbij wonderen ook de politieke ontwikkelingen in een land kunnen beïnvloeden.

Conclusie

Het geloof in wonderen bestaat bij de gratie van het geloof in een 'boven'-natuur, dat wil zeggen, het geloof in een werkelijkheid buiten de 'natuurlijke' werkelijkheid, of in een onzienlijke wereld naast of boven de zienlijke. Vooral daar waar het menselijk domein als duidelijk gescheiden wordt gezien van het domein der goden, neemt de ruimte voor wonderen toe. Dit geldt niet alleen voor Afrika, waar de dualistische visie van het christendom heeft bijgedragen tot de groei van het aantal wonderen, vergeleken bij het aantal wonderen bekend uit de traditionele godsdiensten. Christelijke wonderen zijn in Afrika evenzeer bewijs van Gods macht als teken van zijn komend Rijk. Dat zien we ook in Afrikaanse diasporakerken in Europa, waar de wondermacht van God wordt onderstreept met een constante verwijzing naar de wederkomst van de Heer. In dat opzicht verschillen Afrikaanse wonderen van wonderervaringen in Europa, die veel meer een symboolkarakter dan een bewijskarakter dragen. Voorts valt in de relatie Afrika-Europa ten aanzien van wonderen een aantal elementen op. Een daarvan is het machtsaspect en de daarmee samenhangende behoefte van de kerk om het wonder te domesticeren. Een ander opvallend aspect is de contextualisering van het wonder in Afrika. Zo schijnt de Madonna die in Rwanda verschijnt zwart te zijn. Een andere vorm van contextualisatie komt naar voren bij de genezingswonderen in Afrika, die getuigen van een veel bredere opvatting van 'genezing' dan Europeanen doorgaans hebben. Ook in Afrikaanse diasporagemeenschappen in Nederland manifesteert die contextualiteit zich, ditmaal in de directe relatie tussen een persoonlijke wonderervaring en een leven in ballingschap.⁹ De behoefte aan 'wonderen' en de vraag naar de betekenis daarvan, zo lijkt het, houdt mensen bezig in alle delen van de wereld. Het heeft er alle schijn van dat ook in de huidige, grotendeels geseclariseerde westerse wereld het idee van wonderen, in de betekenis van gebeurtenissen die de wetten der natuur doorbreken, een nieuw leven is beschoren. De westerse belangstelling voor paranormale geneeswijzen en andere paranormale activiteiten zijn hiervan wellicht de meest duidelijke voorbeelden. Het rationele denken dat het westen eeuwenlang heeft beheerst, krijgt toenemende concurrentie van wereldbeschouwingen die niet noodzakelijkerwijs de mens als uitgangspunt nemen of tot centrum van hun filosofisch denken maken.

1 R.S. Rattray, *Asbanti*, London: Oxford University Press, 1923.

2 Y. Zakovitch, *The concept of the miracle in the bible*,

Tel-Aviv MOD Books 1991.

3 G. ter Haar, *Spirit of Africa: The healing ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, London: Hurst & Co., 1992.

4 J.M. Schoffeleers, 'Christ as the medicine-man and the medicine-man as Christ: a tentative history of African christological thought', in *Man and Life*, 8 (1982) 1& 2: 11-28.

5 D. Himmans-Arday, *And the truth shall set you free*, London: Janus Publishing Company, 1996. See also, G. ter Haar, *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*, Cardiff: Cardiff Academic Press, 1998.

6 M. Bax, *Medjugorje, Religion, politics and*

violence in rural Bosnia, Amsterdam: VU Uitgeverij, 1995.

7 G. de Maindron, *Des apparitions à Kibeho*, O.E.I.L., 1984. Zowel in Medjugorje als in Kibeho heeft de oorlog die ter plekke heeft gewoed ongetwijfeld een nog nader te bepalen invloed op de Mariaverschijningen gehad.

8 Osofo Okomfo Damuah, *Miracle at the shrine: religious and revolutionary miracle in Ghana*, Accra, 1990.

9 G. ter Haar, *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*, Cardiff: Cardiff Academic Press, 1998.

Dr. Gerrie ter Haar is als godsdienstwetenschapper verbonden aan het Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit Leiden.

DOSSIER I
Eric de Rosny

Mallah en Marie Lumière

Mallah is de 33-jarige echtgenote van een automonteur. Ze heeft vijf kinderen. Marie Lumière heeft drie kinderen geadopteerd en haar man is taxichauffeur. Ze wonen beiden in een volkswijk van de grote havenstad Douala in Kameroen. Op een binnenplaats bij het huis van Mallah komen per week tussen de vijf- en de achtduizend mensen bij elkaar in groepen van 400, die elk ongeveer twee uren blijven. Velen staan uren in de rij om genezing te zoeken en te luisteren naar de boodschap van Mallah en Marie Lumière. Er zijn blinden bij en verlamden en soms zelfs geketende geesteszieken. Velen lijden aan de ziekten van de moderne tijd: stress en angsten. Het overgrote deel van de mensen zijn armen uit de grote krottenwijken van Douala, maar er zijn ook ambtenaren bij en rijken en mensen van elders. Allerlei mensen komen er meerdere malen. Sommigen getuigen van de genezing die ze hebben ervaren. Mallah en Marie Lumière spreken elke groep langdurig toe. Ze verkondigen het evangelie, geven adviezen en bemoedigen mensen. Dat alles gebeurt fris van de lever in een taal die de mensen begrijpen. Het belangrijkste voor de mensen zijn de rituele wassingen. Dan worden de mensen opgeroepen hun fles met gelukswater tegen de borst te houden om te praten met die fles en te luisteren naar wat Jezus antwoordt ten aanzien van hun kwalen. Dan mogen ze getuigen van wat ze gehoord hebben. Vervolgens moet het gelukswater uitgegoten worden over die delen van hun lichaam die pijn doen. Sommigen nemen het mee naar huis om er meer wassingen mee te doen. Na de zegen ontvangen te hebben met rozenkransgebed en het slaan van een kruis is de volgende groep aan de beurt. In Douala wordt gezegd dat Mallah en Marie Lumière genezen met water.

Mallah en Marie Lumière zijn begonnen te getuigen en genezingsrituelen te doen omdat Jezus en Maria hen verschenen zijn en hen dat opgedragen hebben. Het zijn bescheiden vrouwen, dus hebben ze eerst geaarzeld. Ook waren ze bang voor de reacties van hun echtgenoten.

Ze willen beslist geen alternatieve genezingskerk stichten. Hun binnenplaats is een 'garage voor lichamen'. Ze gaan trouw naar de kerk en hebben in de parochie geen bijzondere plaats. In hun verkondiging volgen zij nauwkeurig de leer van de katholieke kerk, zij het dat ze de directe taal van het volk spreken. Omdat de bevolking van Douala zeer gemengd is, zijn hun toespraken meestal in het Frans.

Khamsi

Mallah en Marie Lumière behoren tot de Bamilékés, een groep volken, die 300 km ten noorden van Douala in het bergland wonen en uitgezwemd zijn over een groot gebied. Ze zijn in de chefferie van Bandjoun katholiek opgevoed.

Bij de Bamilékés speelt naast de chef, die een soort koning is, de Khamsi, de 'notabele van god', een eigen rol. De Khamsi is een man die door zijn charismatische gaven naar voren is gekomen, als een onafhankelijke tegenspeler van de chef; immers de Khamsi ontleent zijn gezag direct aan god. Hij mag in de naam van god tegen iedereen en dus ook tegen de chef openlijk zijn visie geven. De Khamsi kan door zijn directe contact met god en de machten soms ook zieken genezen.

Mallah werd bij de geboorte van haar eerste kind ernstig ziek. Haar familie heeft er toen de Khamsi bijgehaald, die haar niet kon helpen met zijn machten. Ze zegt genezen te zijn door verschijningen van de maagd Maria en Jezus.

Mallah en Marie Lumière voelen zich geenszins verwant met de Khamsi, omdat zij nadrukkelijk als christenen willen spreken in de naam van de maagd Maria en Jezus.

Toch lijkt hun wijze van optreden veel op de rol van de Khamsi in de traditionele Bamiléké samenleving, alleen zij vullen hun directe band met God volledig christelijk, c.q. katholiek in. Hun wijze van optreden en hun gezag wijst op een inculturatie van het principe van de Khamsi, maar hun boodschap is naar hun eigen overtuiging puur christelijk.

Toen Mallah, die eerst alleen begonnen is, mensen ging trekken met haar bijeenkomsten, verscheen er een kapelaan bij haar, die haar vroeg hiermee op te houden. Mallah antwoordde dat zij alleen zou stoppen, wanneer Jezus Zelf haar dat opdroeg. Deze benadering lijkt ook op de directe band die ook de Khamsi met god heeft.

Een andere Bandjoun, die in de hoofdstad Yaoundé duizenden zieken trekt en Sofo heet, heeft het optreden van Mallah en Marie Lumière duidelijk beïnvloed. De Heilige Maagd had de beide vrouwen namelijk opgedragen om boodschappen over te brengen aan deze Sofo en dus zijn ze naar Yaoundé gereisd. Het is waarschijnlijk dat ze bij Sofo geleerd hebben hoe een menigte te 'kanaliseren' en hoe hun bijeenkomsten op te zetten.

Deze gegevens zijn door Y. Schaaf vertaald en ontleend aan een artikel geschreven door Eric de Rosny sj. in Etudes, tome 364 no. 4 (3644) 1986, blz. 473-488.

DOSSIER II Herman Beck

Onze Lieve Vrouwe van Sendangsono

In 1904 doopte de oorspronkelijk uit het Brabantse Oirschot afkomstige jezuïetenpater Van Lith (1863-1926) de eerste 173 dorpelingen uit het arme conglomeraat van Javaans-islamitische gehuchten Kalibawang in het water van de Sendangsonobron. Hij had die bron gewijd en van de niet-christelijke connotaties ontdaan door er een Mariabeeld bij te plaatsen.

Sendangsono, wat betekent: bron van de waringin-boom, was een plaats waar volgens het Javaanse volksgeloof bovennatuurlijke wezens graag verblijven. De leraren van de Ilmu Ghaib, de geheime leer, de gnosis, gebruikten de bron voor rituele wassingen. De bron was ook een rustplaats voor boeddhistische monniken halverwege de Borobudur en hun klooster in Bara. De lokale bevolking hield er 'slametans', gemeenschappelijke rituele maaltijden, om de geesten gunstig te stemmen.

Pater Van Lith had bij zijn missioneringswerk op Java twee grote principes: adaptatie en elitevorming. Toen de eenvoudige dorpeling Sarikrama, die een leerling was van de 'goeroe' van de geheime leer, geïnteresseerd raakte in het christendom, volgde zijn goeroe Tadikrama hem daarbij en raakten ook vier dorpschoude onder de indruk van het christendom. Dat alles had een sneeuwbal-effect tot gevolg met als resultaat 173 dopelingen. In het kader van de 'adaptatie', die wij nu 'inculturatie' zouden noemen, koos Van Lith als plaats voor de doop de als religieus bekende bron. Dat hij de bron niet alleen christelijk wijdde maar er ook een Mariabeeld bij plaatste kan verschillende redenen hebben. De Mariadevotie werd in die dagen als een voor de missionering adequate methode gezien. Het kan ook zijn dat Van Lith een verbinding wilde leggen met de bij de Javanen als landbouwers populaire verering van Dewi Sri, de hindogodin van de vruchtbaarheid. Tenslotte speelde natuurlijk het gegeven dat in de Koran met groot respect over de moeder van Jezus, over Marjam wordt gesproken.

De Oostenrijkse jezuïetenpater J.B. Prenthaler ging een stap verder. Hij bouwde in 1929 bij de bron een Lourdesgrot met daarin een levensgroot beeld van Maria

Onbevlekt Ontvangen, omdat hij vond dat de bron nog steeds te veel geassocieerd werd met het oude 'bijgeloof'. In een streek, waar alleen de roep van de moskee klonk, voegde Prennthal er daaraan toe het vijf keer per dag luiden van de angelusklokken. Uit de inwijdingstoespraak van de grot en het nieuwe Mariabeeld blijkt dat de Oostenrijkse jezuïtenpater Maria beschouwt als de uitbanster van alle kwaad uit het voorchristelijke bijgeloof aan geesten en duivels, maar ook als de schenkster van alle goed, dankzij haar rol als middelares bij God.

In 1940 werd begonnen met de bouw van een kerk bij de bron: de kerk van de heilige Maria van Promasan (Kalibawang), die voor de bedevaartgangers in 1958 het begin wordt van een kruisweg met 14 statiën naar Sendangsono. In de dorpen rond de bron wonen nu voor Javaanse begrippen een relatief groot aantal katholieken.

In hun bekeringsstrategie hebben Van Lith en Prennthal er een belangrijke plaats ingeruimd voor Maria en een rond haar persoon gecreëerde bedevaart. Het kiezen voor Maria sloot aan bij pré-islamitische en pré-christelijke geloofsvoorstellingen, maar ook bij praktijken uit de islam.

Zo is Sendangsono op 44 km ten noordwesten van Jogjakarta op Java nu een van de populairste bedevaartplaatsen van Indonesië. Velen bezoeken eens in hun leven, of periodiek dit centrum uit piëteit voor de Heilige Maagd, of ter leniging van hun noden, of uit dank voor vervulde verlangens.

Gegevens ontleend door Y. Schaaf aan blz. 203-213 van het hoofdstuk 'Onze Lieve Vrouwe van Sendangsono. Een Indonesische bedevaartplaats door moslimse ogen' van Herman Beck in de bundel Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek, red. M. van Uden, J. Pieper en P. Post, UTP Katernen 17, Baarn 1995.

De zwarte maagd van Tepeyac

De Mexicaans-Amerikaanse theoloog Vergilio Elizondo heeft gelijk wanneer hij stelt: 'Dank zij Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe bestaat er nu een Mexicaans of Mexicaans-Amerikaans volk'.¹ Immers, zowel in het volksgeloof als in het officiële katholicisme is Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe niet alleen het meest aansprekende symbool van heel de Spaans-Latijnse wereld, maar ook een belangrijk teken van identiteit.

Het is allemaal begonnen met de verschijning van Maria aan een Mexicaanse Indiaan genaamd Juan Diego in 1531. Wij zullen die gebeurtenis niet verder kritisch historisch analyseren maar aanvaarden, zoals die de laatste vijf eeuwen ervaren is en in geloof aangenomen, zowel door de Spaans-Latijnse wereld als door de katholieke autoriteiten.

De context

Wie de Latijns-Amerikaanse wijze van geloven en in het bijzonder de Mexicaanse en Mexicaans-Amerikaanse devoties voor Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe wil begrijpen, moet zich bewust zijn van de mate waarin de Amerika's en de verschillende daar aanwezige beschavingen (van de Azteken, de Maya's en de Inca's) zijn vernietigd gedurende de Portugees-Spaanse periode van de 'ontdekking', de verovering, de kolonisatie en de evangelisatie van het continent.

Deze periode begint met de aankomst van de Spanjaarden op de Caribische eilanden in oktober 1492.

Ondanks hun godsdienstige overtuigingen en 'beschaafde' opvattingen over wet en recht, verklaarden zij zichzelf tot eigenaren en bezitters, niet alleen van de nieuw 'ontdekte' landen, maar ook en bovenal van alle rijkdommen en van alle inwoners die ze daar aantroffen.²

Nadat ze de Caribische eilanden veroverd en gekoloniseerd hadden (1492-1519) begonnen de Spanjaarden met de verovering en de kolonisering van het vasteland. Zo scheepte Hernando Cortes, vergezeld van 600 soldaten, 16 paarden, een paar

kanonnen en een handvol missionarissen, zich in richting Mexicaanse kust met de bedoeling om zowel religieus als militair het Aztekenrijk en haar inwoners te veroveren. Dat was het officiële begin van een proces van verovering, kolonisatie en evangelisatie van Midden-Amerika. Op 13 augustus 1521 viel na een lang beleg van de hoofdstad het Aztekenrijk uiteen.

Dit was het begin van de volledige incenstorting van de verschillende Midden-Amerikaanse culturen en hun religies.³ Dat gebeurde niet alleen omdat het tot duivels verklaren van de eigenlandse religies door de missionarissen de cultuur en religie ter plaatse zwart maakte, maar ook omdat de Azteken zelf gingen geloven dat hun militaire nederlaag een duidelijk teken was van de ondergang van hun religieuze en culturele wereld. Dit ging zover dat in 1525 het hele Aztekenvolk, zo blijkt uit hun eigen overlevering, bereid was te sterven: 'Wij zijn eenvoudige mensen; wij zijn vergankelijk; wij zijn sterfelijk. Laat ons dus sterven. Laat ons ten onder gaan, want onze goden zelf zijn dood'.⁴

O.L.V. van Guadalupe symbool van de 'Nieuwe Wereld'

In deze wanhopige situatie vertelt de 'Nican Mophua' ons van de verschijningen van de Lieve Vrouwe van Guadalupe, die plaatsvonden tussen 9 en 12 december 1531. Volgens dit document verscheen Onze Lieve Vrouwe op de berg Tepeyac, waar Tonatizín, de 'veel vereerde moeder' door de plaatselijke bevolking werd aanbeden. Onze Lieve Vrouwe verscheen aan een Mexicaanse Indiaan genaamd Juan Diego.⁵

Wat de gebeurtenissen zelf betreft zijn er twee opmerkelijke details:

- De maagd verschijnt met een donkere huid en ze draagt een gewaad dat versierd is met alle mogelijke symbolen van de eigenlandse cultuur.
- De maagd spreekt Nahuatl, de plaatselijke taal, op de wijze zoals de goden van de Azteken dat doen.

Deze twee elementen kunnen uitgelegd worden als een weg naar een geïnculturerde herformulering van de religieuze en culturele identiteit van de inwoners van de 'Nieuwe Wereld'. Zo kan de kleur van haar huid en de taal die ze gebruikte beschouwd worden als een demonstratie van haar voorkeur voor de eigenlandse bevolking en hun religieuze en culturele wereld, met natuurlijk als gevolg een versterking van hun persoonlijke en culturele identiteit. Precies zo wijst het feit dat ze verschijnt te midden van symbolen die wijzen op de goddelijke verbinding tussen het mannelijke (de zon) en het vrouwelijke (de maan en sterren), duidelijk op de religieuze opvatting van de Azteken aangaande het vrouwelijke aspect van de godheid.

Op dit punt is een nadere bestudering van de voorstelling die gedrukt staat op Juan Diego's 'ayate' zeer illustratief. Men kan namelijk meteen zien aan de kleuren en symbolen, die dat kledingstuk versieren, dat de maagd daarin de kleuren en de aanwezigheid van de grootste godheden van de Azteken bij elkaar brengt: Huitzilopotchtli, de oppergod, en Tonatizín, de moeder van de goden. De kleur

van haar tunica is zachtrood, als de kleur van Huitzilopotchtli, de god van het leven, terwijl de bloemen die het geheel versieren, de bloemen van Tepeyac zijn, de plaats waar de moedergod wordt vereerd. De mantel heeft de kleur van de goden van de hemel (blauw) en van de vruchtbare aarde (groen). Bij de Azteken kunnen deze kleuren gecombineerd alleen maar gebruikt worden door de goden en hun vertegenwoordigers (dat wil zeggen de koningen).

Onze Lieve Vrouwe verschijnt zwanger, waarbij ze de symbolen draagt die Aztekenvrouwen gebruiken om hun onderlijf te versieren: twee zwarte gordels. Het blijkt dat zij ook het symbool draagt dat de ontmoeting tussen de mensen en de goden symboliseert: de 'quincunce'. Dit schijnt aan te geven dat de maagd diegene in haar schoot lijkt te dragen die de ontmoeting zal worden tussen God en de mensen (d.w.z. Jezus). Tegelijk draagt zij ook een christelijk kruis, wat kan betekenen dat, terwijl ze deel uitmaakt van de Aztekencultuur, ze tegelijk de moeder is van Gods zoon, de bevrijder van de mensheid.

Verdere lessen en consequenties

Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe verschijnt in Tepeyac niet aan een Spanjaard of aan iemand die de officiële kerk vertegenwoordigt of de burgerlijke autoriteiten, maar aan een gemarginaliseerde man uit het land zelf. Ze toont daarmee naast de armen en gemarginaliseerden te staan. Ze spreekt niet vanuit het bisschoppelijk paleis, maar in Tepeyac, een plaats die voor Europese christenen van geen enkel belang is. Zij waagt het met het soort normen en waarden, die anders zijn dan die van de machtigen. In tegenstelling tot het harde optreden van de Spanjaarden tegenover de Indianen, spreekt zij liefdevol en vriendelijk met Juan Diego en stuurt hem uit om het evangelie te verkondigen aan de bisschop en aan de rest van de Europeanen die naar het continent gekomen zijn met de 'ware' boodschap en aanwezigheid van God. Dus in tegenstelling tot het geweld, waarmee de Spanjaarden de wereld van de Azteken benaderd hebben, gaat Juan Diego naar de bisschop met een vriendelijke maar uitdagende boodschap: Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe en haar God zijn tegen het opleggen van een cultuur, tegen geweld en onrecht. Zij willen de waarden van de anderen erkennen en die menselijk maken.

Zo werd de Lieve Vrouwe van Guadalupe het symbool dat de plaatselijke bevolking en hun nakomelingen de kracht gaf om collectieve herinneringen aan lijden te verdragen en om maatregelen te weerstaan, die hun eigen identiteit wilden schaden en hun eigen religieuze en culturele erfenis. Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe verschafte hen zo een symbolische verbinding met het verleden die het hen mogelijk maakte het heden te verdragen in de hoop op een betere toekomst, waarin in recht en eerlijkheid hun waardigheid hersteld zou worden als dochters en zonen van God, en was voor hen als een moeder, die geeft om hun welzijn in de geschiedenis.

Later in de periode van de onafhankelijkheid (begin 19e eeuw) blijft Onze Lieve

Vrouwe van Guadalupe een belangrijk Mexicaans nationaal symbool dat nu de 'criollos' en de 'mestizos' helpt om hun identiteit te handhaven als onderdrukten tegenover degenen die dan onderdrukken.

Ook in onze dagen functioneert Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe als een machtige bron van identiteit en kracht in het kader van de strijd om waardigheid en eigen culturele en religieuze identiteit. Zo heeft de Mexicaans-Amerikaanse feministische theologe Jeanette Rodriguez gesteld dat Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe als een symbool niet alleen Mexicaans-Amerikaanse vrouwen motiveren kan om hun individuele stem te laten horen en macht te tonen, maar ook de gemarginaliseerde Mexicaans-Amerikaanse gemeenschap kan helpen bij de herontdekking van hun identiteit en rol in kerk en samenleving.⁶ Elizondo heeft daarbij onderstreept dat de betekenis van Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe niet die van vredestichter is maar: 'een dynamische roep om actie en een machtig symbool voor de eenmaking van een volk'.⁷

Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe komt naar voren als een duidelijk symbool van het respect voor de culturele en religieuze waarden van culturen en volken, die anders zijn dan de religie en de cultuur van de overheersende westerse en christelijke wereld. Ze is ook een duidelijk symbool van de goddelijke inzet om de wereld en de volken die daarin wonen menselijk te maken door aan de kant te staan van recht en gerechtigheid en menselijke waardigheid, en door daarbij te kiezen voor de gemarginaliseerden en de buitengeslotenen in onze postmoderne en overheersend neo-liberale samenlevingen.

Tenslotte toont Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe de moederlijke kanten van God. Daarbij gaat het om kenmerken die in onze nog steeds sterk overheersend patriarchale, sociale organisatie, nooit serieus zijn genomen in de wijze, waarop wij het christelijk geloof en haar centrale waarden en overtuigingen verwoorden en in praktijk brengen.

1 Vergil Elizondo 'Popular Religion as Support of Identity. A Pastoral-Psychological Case study Based on the Mexican-American Experience in the USA', in *Popular Religion*, ed. Norbert Greinacher en Norbert Mette, Edinburgh 1986, blz. 39.

2 Cristovao Colombo, *Diarios da descoberta da America*, Porto Allegre, 1984, blz. 44-48.

3 Enrique Dussel, *The church in Latin America 1492-1992*, vertaling Paul Burns, Tunbridge 1992, blz. 4-5.

4 Michael Leon-Portilla, *A conquista de America vista pelos Indios*, Petropolis 1984, blz. 20-21.

5 Guadalupe is een stad in Spanje waar een zwarte Madonna wordt vereerd. Tepeyac ligt nu in een voorstad van Mexico Stad. Bij de ver-

schijning werd een afbeelding van de maagd van Guadalupe op Diego's mantel afgedrukt.

6 Jeanette Rodriguez, *Our lady of Guadalupe: faith and empowerment among Mexican-American women*, Austin 1994, blz. 61-85.

Vergilio Elizondo, *La Morenita, evangelizer of the Americas*, San Antonio 1980, blz. 90.

Jesus Castillo Coronado is een Mexicaan die doctoraal theologie in Leuven heeft gedaan. Hij doceerde o.a. in Cleveland in VS en in Monterrey in Mexico. Hij participeert in het Centrum voor Bevrijdingstheologie van de theologische faculteit van Leuven en is docent aan het seminarium van Linares in Mexico.

Paul Post

Bedevaarten in Nederland

Heiligheid van plaats en persoon

Sacraliteitstendensen: heilige plaats en persoon

Dokkum, een moordstad?

De discussies in Friesland zijn weer eens losgebarsten. Nadat het zogenoemde 'wonder van Dokkum' (een meisje geneest in de zomer van 1990 van kinkhoest na onderdompeling in de Bonifatiusbron) de gemoederen lange tijd beziggehouden heeft en een enorme impuls voor de opbloei van Dokkum als Bonifatiusstad betekend heeft, staat nu de kwestie centraal of Dokkum wel of niet de moordstad is. Omdat ik aanneem dat niet iedereen een trouw lezer is van het *Nieuwsblad van noordoost-Friesland* en de *Nieuwe Dockumer Courant* praat ik u graag even bij.

De traditie wil dat Bonifatius te Dokkum werd vermoord. Er is tot op vandaag debat over waar precies in Dokkum die plek ligt, binnen de wallen op het kerkplein, of even erbuiten waar nu het prachtig gerenoveerde rooms-katholieke pelgrimscentrum is.

Maar sinds kort is er uit onderzoek van de heer Vleer, die met wichelroeden kracht of leycentra in ons landschap traceert, en van de heer Zoet, die helderziet, -hoort en -voelt in het verleden, gebleken dat de moordplek niet bij Dokkum maar bij Kollum bij de zogenoemde Zandwielen ligt. Na 'ingelogd' te hebben op het jaar 754 kregen beide onderzoekers van de nieuwe tijd augustus jongstleden contact met het verleden en met Bonifatius. Bijna filmisch zagen ze hoe de heilige in een ondiepe zee-arm werd vermoord. De eerste touringcartocht naar het natuurgebied de Zandwielen is inmiddels georganiseerd, en de postmoderne pelgrims stromen toe.

Dit alles gaf en geeft de nodige onrust in het Noorden. Dokkum is inmiddels onder andere via de plaatselijke cultuurwethouder, die ook historicus is, tegen deze these ten strijde getrokken.

Er staat veel op het spel. Niets meer of minder dan Dokkum als bedevaartplaats, de meest noordelijke bedevaartplaats van ons land, met Europese allure!¹

Deze Dokkumer casus toont ons twee dominante dimensies of aspecten van bedevaart: de gebondenheid aan een bepaalde plaats en aan een bepaald persoon.

Sacraliteitstendensen²

Meer algemeen en in jargon geformuleerd, gaat het om sacraliteit, om heilige plaatsen en heilige personen. Bij heilig, een heilige plek, een locus sacer, of een heilige, gaat het om een apartgestelde, bijzondere, gemarkeerde, met de 'gewone', profane, seculiere, dagdagelijkse omgeving contrasterende plek of persoon. Dit spel tussen heilig en profaan is nu niet iets statisch, maar iets dat voortdurend in culturele contexten in beweging is. Vroeger en nu. Het heilige en de heilige verplaatsen zich, verschuiven, moeten posities prijsgeven, veroveren nieuwe, onverwacht, onvermoed, maar onherroepelijk. Religie, vroeger en nu, en rituele repertoires verbonden aan heilige plekken en heilige personen, zijn in wezen complexe processen van sacraliteitstendensen.

Bij die sacrale dynamiek rond plaats en persoon wil ik in deze bijdrage kort stilstaan. Omdat ik meen dat we door een actuele diagnose van sacraliteitstendensen, van lijnen waarlangs het heilige zich vestigt in onze cultuur, ook beter zicht krijgen op de bedevaart in het verleden. Immers, daar spelen dezelfde processen rond plaats en persoon. Bovendien is de vergelijking interessant: hoe verhouden heilige plaatsen van toen en nu zich tot elkaar?

'Topolatrie'

Allereerst de plaatsgebondenheid, de hechting van sacraliteit aan een plek. Overzien we in onze postmoderne cultuur de plaatsgebondenheid van het sacrale, dan kunnen we de volgende lijnen trekken.

Traditionele grote bedevaartplaatsen

Er zijn in eerste instantie voor miljoenen Nederlanders niet zozeer bedevaartplaatsen in Nederland, maar erbuiten. Ik denk dan aan de grote heilige plaatsen van de christelijke bedevaarttraditie. Naast Jeruzalem en Rome moet hier vooral en met name gedacht worden aan de grote Mariale oorden zoals Lourdes, Fatima, Banneux, La Salette, Beaurain. Cijfers laten zien hoe ook door de jaren van de zogenoemde secularisatie heen, dat wil zeggen de periode vanaf de jaren zestig, deze 'traditionele' oorden bleven trekken en er zelfs een constante groei kan worden waargenomen. Ook komen er voortdurend nieuwe oorden bij zoals Medjugorje. In menig opzicht is er sprake van een ware 'pelgrimage-boom', zoals in het geval van de tochten naar Santiago de Compostela. Iedereen heeft inmiddels wel een al dan niet overspannen partner, oom, vriend, vriendin of collega die te voet of per fiets op weg is geweest naar Jakobus.

Regionale bedevaartplaatsen

Een tweede vorm die ik zou willen onderscheiden is die van de meer regionale

bedevaartplaatsen. Denk hier aan 'nationale' heilige plaatsen als Czestogowa, Kevelaer, Scherpenheuvel, Vierzehnheiligen. Maar denk ook aan heilige plaatsen die op bepaalde tijden in het jaar een zekere aantrekkingskracht uitoefenen in een beperkte regionale omgeving. Denk in ons land aan plaatsen als Wittem, Heiloo en Dokkum, e.d. Het is nu interessant te zien hoe deze kleinere of grotere regionale plaatsen in Nederland, maar ook elders in Europa, in de jaren zestig vaak in verval raakten, maar vanaf de jaren tachtig en negentig weer opbloeien. Een groot-schalige inventarisatie telt in Nederland, in verleden en heden, rond de 650 bedevaartsoorten.³ En bij herhaling zien we in dat lexicon het patroon bevestigd van de herontdekking en rituele koestering van deze stukjes gemarkeerd Nederlands landschap.

'Topolatrie'

Met deze renaissance van plaatsgebonden vormen van heiligheid raken we een algemenere derde vorm van heilige oorden. Op een breed front lijkt er sprake van een toenemende belangstelling voor heiligheid van plaats. De Duitse cultuurwetenschapper Gottfried Korff introduceerde hier onlangs de term 'topolatrie'.⁴ Hij bedoelt hiermee een tendens tot bijna afgodische verering van plekken, zoals vroeger en nu ook onze omgang met beelden het karakter kan krijgen van idolatrie. Deze topolatrie die voor een belangrijk deel ook gezien kan worden als profane of seculiere vorm van bedevaart kent allerlei gedaanten.

'Lieux de mémoire'

Er kan gewezen worden op de koestering van zogenoemde 'lieux de mémoire'⁵, plekken waar herinnering zich hecht aan landschap, waar geschiedenis en landsidentiteit vaste voet aan de grond krijgt: het Nederlandse duinlandschap, het nationaal monument op de Dam, Westerbork, de brug te ver bij Arnhem, de Grebbeberg, het Rembrandthuis, het Achterhuis van Anne Frank. Voor vele cultuurwetenschappers zijn de lieux de mémoire de postmoderne bedevaartsoorten waar rituelen van de herdenking worden volvoerd.

Inmiddels is de topolatrie zo ver voortgeschreden dat niet alleen brandpunten van onze geschiedenis in aanmerking komen als heilige plaats, maar dat men ook breder alle mogelijke segmenten van verleden cultuur heilig verklaart en vereert. Het spectrum lijkt onuitputtelijk: huizen, dorps- en stadsgezichten, industrieel erfgoed, oude Limburgse boomgaarden: alles kan in potentie heilige plaats worden. De afgelopen Open Monumentendag, de postmoderne feestdag der topolatrie, stonden scholen als heilige plekken van gekoesterd verleden centraal, maar tegelijkertijd stonden in tal van plaatsen de kerken en bedevaartkapellen open voor postmoderne verering.

Museum

Een zeer bepaalde vorm van postmoderne heilige plaatsen is het museum. In menig opzicht is het museum de postmoderne tempel of kathedraal, zowel het cul-

tuurhistorische als het kunstmuseum. Terwijl de steden worstelen met het sacrale karakter van hun binnenstedelijke kathedralen, tooien de nieuwe musea van Maastricht en Groningen zich met sacrale kathedrale allure. Het Bonnefantenmuseum is in veel opzichten geïnspireerd op de dom van Florence en via Rossi's magistrale 'stairway to heaven' wordt de bezoeker opgetild, niet alleen weg van de snelweg, maar ook weg van de aardse boorden van de vervuilde Maas.

Aan de andere kant krijgen postmoderne bedevaartplaatsen meer en meer het karakter van musea. Ze worden plaatsen waar cultuurerfgoed gekoesterd wordt, de vereerde relikken worden uitgesteld in vitrines, er moet toegangsgeld betaald worden en er is vaak ook een worsteling tussen de rituele, liturgische en museale vormgeving.

En: wat in dit verband te denken van de Catharijnekkerk te Utrecht; deze ruimte voor liturgie met de cathedra van de aartsbisschop van Utrecht, is inmiddels ook deel van de museumroute van het Catharijne-convent: kerk en museum, sacraliteit in beweging, op drift, zich hechtend aan oude en nieuwe plekken.

*Natuur en landschap*⁶

Eveneens als vorm van topolatrie kan natuur en landschap worden genoemd. Het landschap als natuur, vooral als oase en idylle, deelt meer en meer in dit postmoderne proces van heiligheid en plaats. Deze 'natuurlijke' vormen van topolatrie in de open lucht kunnen zeer dicht aansluiten bij traditionele vormen van christelijke heilige plaatsen. Zo worden de landschappelijke kwaliteiten van de christelijke bedevaartsoorden – idyllische oorden vaak met een park, een bron, een heuvel – herontdekt, of worden zogenoemde 'oeroude' voorchristelijke landschapselementen als rituele plaatsen bezocht in de sferen van de nieuwe tijd. Het Pieterpad is 'uit', het Pelgrimspad is 'in'. Het landschap in brede zin komt in onze cultuur in aanmerking voor de geschetste topolatrie. Denk aan het debat rond het idyllische en grotendeels fictieve Groene Hart. De natuur wordt heilig en ook als monument gezien, aangekocht, afgeschermd, en ook zo benoemd (de grootste en oudste belangenvereniging voor natuur en milieu heet in Nederland treffend: *Natuurmonumenten*).

De natuur als gemarkeerde heilige plaats raakt ook weer het bedevaartritueel. Het natuurmonument wordt omheind en afgezonderd als *locus sacer*, en er zijn vaste routes. Er is een ingang met parkeerplaats en men kan ontvangen worden door rituele experts in groen. Op bepaalde tijden, bij voorkeur de zondag, is het een devotieel gaan en komen. Men kleedt zich speciaal (wandeltenuue, een wax jack, maar ook zuurstokkleurig trainingspak). Er zijn tempels, kerken in de vorm van zogenoemde bezoekerscentra. De kapellen zijn de kleine uitkijkposten waar men afgeschermd het heilig wild kan schouwen. En in die uitkijkposten ligt aan een ketting vaak een boek of schrift met een pen. In dat boek, dat herinneringen oproept aan de intentieboeken op bedevaartplaatsen, kunnen de postmoderne intenties, de *vota scripta*, worden genoteerd, meestal in de vorm van ervaringen en oproepen van de bezoekers. In dit verband is het weer interessant te zien hoe

inmiddels de intentieboeken in de bedevaartkerken in toenemende mate het gebeds- en votief-karakter verloren hebben en ook uitweg zijn geworden voor ervaringsuitspraken van de bezoekers. Ook kennen de meeste musea inmiddels dergelijke intentieboeken.⁷

Het zijn slechts impressies, maar het zijn wel in mijn ogen onmiskenbaar signalen van opmerkelijke bewegingen op het gebied van plaatsgebonden heiligheid.

Persoon

De heilige

Wat nu vervolgens opvalt is hoe bij deze vormen van postmoderne topolatrie de band met een heilige persoon, met een dragend verhaal van aanleiding en gezicht, lijkt te verdampen. Terwijl bij de oorspronkelijke christelijke bedevaartplaatsen er een geraffineerd samenspel lijkt te bestaan tussen persoon en plek, vervaagt de persoonlijke dimensie in museum en natuur. Hier stoten we in mijn theologische ogen op een belangrijk aspect van de identiteit van de christelijke bedevaart: de heilige plaats wordt steeds gedragen door de mythe dat de heilige, god, een gezicht kreeg in een persoon. Zoals in wezenlijke en algemene zin het bijzondere, het revolutionaire, het unieke van het christendom gelegen is in het feit dat het heilige, het goddelijke een menselijk gezicht kreeg en krijgt: in Christus allereerst, en vervolgens in scharen heilige mannen en vrouwen. Christelijke bedevaart bestaat bij de gratie van die gezichten, die vervolgens weer aan plaatsen gebonden zijn: Sint Cunera van Rhenen, O.L. Vrouwe van Den Bosch, van Heiloo, van Kevelaar, de Martelaren van Gorcum.

Met die personale dimensie worstelen we in onze postmoderne cultuur. Aan de ene kant verdampt de heilige tot het heilige, tot algemene bemiddelingen van natuur, krachtvelden, leycentra, het bekende meer-tussen-hemel-en-aarde. Maar aan de andere kant blijft onmiskenbaar de behoefte aan gezichten, aan personale bemiddeling. Het algemene 'er-is-meer-tussen-hemel-en-aarde' krijgt bij de KRO weer een gezicht via de engel Dieuwertje Blok. Die behoefte aan gezichten blijkt ook uit de cultus rond Elvis, rond Diana, rond Moeder Teresa, rond de kleermaker Gümüs die het gezicht van de witte illegalen werd. Ik werd het anderhalve maand geleden langzamerhand beu om in de media het zoveelste verhaal van een deskundige te horen over hoe Diana de postmoderne heilige was en een icoonfunctie vervulde. Maar hoe dan ook: het toont wel de brede behoefte aan gezichten, aan persoonlijke bemiddeling die vervolgens ook weer verbonden werd met plaatsen: Graceland, de paleizen van de Londense royalty, Calcutta en de Pijp. Persoon en plaats.

De aangehaalde Dokkumer casus toont ook deze januskop van *de en het* heilige. Enerzijds verdampt het verhaal van Bonifatius en zijn gezellen bij Vleer in een oeroud krachtenveld van moeder aarde dat kan worden getraceerd met een wigvormige tak van de hazelaar. Anderzijds krijgt Zoet een visioen waarin hij de heilige ontmoet en hij het natte habijt van de vermoorde heilige als het ware kan aanraken.

Engelen

Diezelfde dubbelheid zie ik terug in de opmerkelijke belangstelling voor engelen. De grotere en breed gesorteerde boekhandels hebben al enige tijd pal naast een aparte plank 'bedevaart en pelgrimage' een nog vollere plank 'engelen'. Engelen zijn weer helemaal terug, als ze ooit al weggeweest zijn. Mensen ervaren hun persoonlijke beschermengel, hebben engelervaringen of koesteren op koektrommels, pakpapier en wanddecoratie de engeltjes van Raphaël. Engelen zijn tussenwezens, middelaars, makelaars. Ze pendelen zichtbaar onzichtbaar tussen god en individu. Het zijn heiligen op individuele maat gesneden. Ze zweven ergens tussen persoon en algemene kracht of macht. Ze onttrekken zich aan man of vrouw, maar hebben wel een gezicht, zijn nabij als vriend of vriendin, hebben vaak een naam.⁸

Behalve overeenkomst nu tussen plaats- en persoonsgebondenheid van het sacrale vroeger en nu, zien we hier – zo vermoed ik – een verschil. In onze cultuur is er de tendens dat heilige plaatsen en personen los van elkaar raken. De heilige plaats wordt minder door heilige personen bepaald en heilige personen zijn minder plaatsgebonden. Dat toont de engel: een heilige kracht die niet zozeer aan een plaats maar vooral aan een individu gebonden lijkt.

Slot

Afsluitend: bedevaarten vinden hun plek in de complexe dynamiek van sacraliteitstendensen. Dat was vroeger het geval, en dat is nu zo. Steeds staan daarbij plaats- en persoonsgebondenheid centraal, op wisselende en verrassende wijzen. Dat spel van heiligheid in plaats en persoon toont ons de tentoonstelling.

Een laatste raad van mijn kant zou nog zijn om in de beschouwing van en het oordeel over de bedevaarten twee uitersten te mijden.

Ga niet op tocht met overspannen mystieke, religieuze, theologische of 'wonderlijke' verwachtingspatronen. Het gaat in menig opzicht om zeer algemeen menselijke dimensies. Om ontspanning, feesten, verplaatsing, fysieke prestatie en uitdaging, om samen-uit, en samen-thuis, om vluchtgedrag in de idylle van verleden en natuur, om vrijetijdsbesteding en geldelijk gewin, om verhalen, mythen en legenden, om plaats en persoon.

Maar onderschat tegelijkertijd niet de diepgewortelde authentieke religieuze dimensies die schuilgaan achter en onder deze algemeen menselijke dimensies van het gaan en komen naar heilige plaatsen en personen.⁹

– Dit artikel is gebaseerd op een rede uitgesproken bij de tentoonstelling Bedevaarten in Nederland in Rijksmuseum Her Catharijneconvent, 10 oktober 1997. Een samenvatting ervan verscheen in *Catharijnebrief* 60 (1997) p. 17-20.

1 Zie voor Dokkum als dynamische bedevaartplaats samenvattend: de lemma's 'Dokkum' in P.J. Margry & C. Caspers (eds.), *Bedevaartplaatsen in Nederland*, deel 1: Noorden Midden Nederland, Hilversum 1997, p. 290-306. Zie de Nederlandse bedevaartcultuur in algemene zin: P. Post & M. van Uden (red.), *Bedevaart en pelgrimage. Tussen traditie en moderniteit*, = UTP-Katernen, 16, Baarn 1994; P. Post, 'De moderne pelgrim: een christelijke ritueel tussen traditie en (post)moderniteit', in *Concilium* 4 (1996) p. 114-125.

2 Zie voor de huidige 'rituele dynamiek': P. Post & W. Speelman (red.), *De Madonna van de Bijenkorf. Bewegingen op de rituele markt*, = Liturgie in perspectief, 9, Baarn 1997.

3 Bedoeld is het project 'Bedevaartplaatsen in Nederland', voorzien zijn drie delen, deel 1 verscheen in 1997 (zie onze noot 2), de overige delen zijn gepland voor 1998.

4 Vgl. G. Korff, 'Musealisierung total? Notizen zu einem Trend der die Institution nach der er benannt ist, hinter sich gelassen hat', in K. Fußmann, H. Grüter en J. Rüsen (red.), *Historische Faszination. Geschichtskultur Heute*, Keulen 1994, p. 129-144. Zie samenvattend ook: P. Post (red.), *Een ander huis. Kerkarchitectuur na 2000*, = Liturgie in perspectief, 7, Baarn 1997.

5 Vgl. P. Nora (red.), *Les lieux de mémoire*, t. 1: La République, Parijs 1984 (herdruk 1992); t. 2: la Nation, 1986, herdruk 1992.

6 Zie voor ritueel landschap met ruime literatuuropgave: P. Post, *Ritueel landschap: over liturgie-buiten*, = Liturgie in perspectief, 5, Heeswijk-Dinther 1995.

7 W. Giraldo, 'Vota scripta', in *Volkskunde* 97,3 (1996) p. 362-370.

8 Vgl. het mooie essay: K. Köstlin, 'Die Wiederkehr der Engel', in N.-A. Bringéus (red.), *Religion in everyday life. Papers given at a symposium in Stockholm 1993*, Stockholm 1994, p. 79-95.

9 Vgl. P. Nissen, 'Grenzen overschrijden. Bedevaart als rituele handeling', in *Communio* 22,3 (1997) p. 189-200.

Paul Post studeerde theologie aan de katholieke Theologische Universiteit in Utrecht en christelijke kunst en archeologie aan het Pontificio Instituto di Archeologia Christiana in Rome. Hij promoveerde in 1984 in Utrecht en doceerde van 1980 tot 1988 liturgie en sacramentstheologie in Heerlen. Van 1988-94 gaf hij leiding aan de afdeling folklore en Europese ethnologie aan het P.J. Meertensinstituut (KNAW) te Amsterdam. In 1994 werd hij professor liturgie en sacramentstheologie in Tilburg. Sinds 1986 is hij met prof. dr. M. van Uden betrokken bij een grootschalig multidisciplinair onderzoek naar christelijke pelgrimage.

Het wonder in handen van vrouwen

In de geschiedenis van het westers christendom zijn vrouwen in de regel niet prominent aanwezig. Dat ligt anders als het om wonderen gaat. Het is niet moeilijk respectabele voorbeelden te vinden van vrouwen die wonderen meemaakten of zelf verricht hebben. De Hebreeuwse Bijbel en het Nieuwe Testament kennen elk verhalen waarin vrouwen op wonderbaarlijke wijze genezen of alsnog kinderen krijgen. Sporen in bijbelse en apocrief-bijbelse literatuur wijzen bovendien op een actief aandeel van vrouwen in het verrichten van wonderen.

Onder de heiligen uit de christelijke traditie die bekend staan om hun al of niet postuum verrichte wonderen, bevindt zich een stroom van vrouwen – evenals onder de pelgrims die hun bedevaartsoorden bezochten. De vroege Nederlandse literatuur kent een paar prachtige wondergeschiedenissen met vrouwen in het middelpunt zoals de Beatrijs en de Mariken van Nimwegen. De Mariaverschijningen en bijbehorende wonderen in westerse landen uit de 19e en 20ste eeuw voltrekken zich voor het merendeel bij vrouwen en meisjes. In nieuwe en niet-westerse religieuze praktijken van wonderbaarlijke en gebedsgenezingen zijn het vaak juist vrouwen die de functie van medium hebben.

Buiten de ordening der seksen

Er is weinig studie gedaan naar deze tamelijk vanzelfsprekende aanwezigheid van vrouwen bij en in wonderen.¹ Dat is opmerkelijk, omdat welbeschouwd deze aanwezigheid helemaal niet zo vanzelfsprekend is. In de hoofdstroom van de westerse cultuur is het zelfstandig en actief optreden van vrouwen in religieuze zaken omstreden. Volgens literatuurwetenschapster Elizabeth Alvilda Petroff vertoont het beeld van de 'vrouwelijke heilige' in de Europese late Middeleeuwen duidelijk sporen van deze omstredenheid. Wijzend op het diepe wantrouwen dat ook de laatmiddeleeuwse religieuze opvattingen over vrouwen nog steeds bevatten ('de vrouw die deugd was de onzichtbare vrouw, de zwijgende vrouw') stelt Petroff dat

elke vrouw die in religieuze context op de voorgrond trad, vatbaar was voor de beschuldiging van overtreding. Voor vrouwen geldt, dat 'om een heilige te worden men in overtreding moest gaan op een of ander punt, alleen al om zichtbaar te worden'.² De zonde in kwestie bestond uit het niet voldoen aan conventioneel vrouwelijk gedrag en uit het voorbijgaan aan de door God Zelf ingestelde sekseverhoudingen.

De laatmiddeleeuwse hagiografen hadden volgens Petroff in het geval van de vrouwelijke heiligen een complexe taak. Wat buitengewoon en miraculeus was in het optreden van deze vrouwen brachten zij ter sprake door te laten zien hoe dit gedrag afweek van de gebruikelijke gang van zaken. Maar zij moesten eveneens duidelijk maken dat in dit buitengewone optreden van meet af aan Gods hand en bestiering aanwezig waren. Zo niet, dan had men slechts met een ketter, heks of hoer van doen. Wat het optreden van deze vrouwen wonderbaarlijk maakte was soms minder het wonder zelf dan het feit dat zij als vrouw door God geroepen of gemachtigd waren op de voorgrond te treden in spirituele zaken.

Het verschijnsel van 'wonderdoende vrouwen' roept vandaag de dag nog steeds de vraag op naar het overtreden van conventies rond 'vrouwelijk' (versus 'mannelijk') gedrag. In dit artikel ga ik in op een actueel voorbeeld van een vrouw die met wonderen wordt geassocieerd en daardoor omstreden is: Jomanda. Zij is in Nederland en Vlaanderen bij een groot publiek bekend. Zij treedt op als 'gezegend medium', geleid vanuit de 'geestelijke wereld'. Zij organiseert massale 'healings' in een speciaal hiervoor ingerichte evenementenhal in Tiel, en verspreidt haar gaven ook via publicaties en optredens voor radio en televisie. Haar omstredenheid blijkt uit het feit dat zij zowel van de kant van de kerken als van de zijde van wetenschappelijk onderzoekers onder vuur is genomen.³

Waarom trekt Jomanda zoveel mensen aan en waarom is zij vanuit de gevestigde kerken en (medische) wetenschap gezien zo omstreden? Wat heeft het feit dat zij een vrouw is hiermee te maken?

Jomanda: brede aantrekkingskracht

Ten eerste is het van belang om te zien dat in Jomanda's bijeenkomsten zowel traditionele als eigentijdse vormen van religiositeit te vinden zijn. Jomanda brengt grote groepen mensen bijeen op grond van de hoop op goddelijke tekenen en wonderen. De lange verwachtingsvolle bijeenkomsten die hiervoor georganiseerd worden hebben het karakter van 'een dagje uit', waarmee ze doen denken aan processies en bedevaarten. Ook de toespelingen op Lourdes en andere oorden waar Maria is verschenen (een fontein en het gebruik van gezegend water) staan in de lijn van katholieke volksvroomheid. Associaties met Maria zelf vinden we in Jomanda's eigen optreden als 'medium' of middelares en in haar naar Maria verwijzende blauwe gewaden.

De liturgische stijl van Jomanda's bijeenkomsten is daarentegen onmiskenbaar westers-modern. Liederen, (voor)beden en overweging doen met hun ingetogen en

humanistisch-moraliserende stijl meer aan 'geactualiseerde' christelijke liturgie denken dan aan bijvoorbeeld charismatische of revivalbijeenkomsten, of aan de religieuze vieringen van niet-westerse christenen. Jomanda's eigen optreden kenmerkt zich eveneens door ingehoudenheid en afstandelijkheid: zij voert haar liturgie met grote professionaliteit uit. De bijeenkomsten zijn gericht op individuele beleving en innerlijke verwerking. Jomanda dringt er sterk op aan elkaar met rust te laten bij deze verwerking. Zij nodigt aanwezigen uit via de microfoon verslag te doen van hun gewaarwordingen, maar gezamenlijk religieus enthousiasme wordt niet nagestreefd.

Eigentijds is verder ook een efficiënt beroep op media en publiciteit. Hieronder valt ook een specifiek religieus gebruik van radio en televisie: 'instraling', het overbrengen van geneeskragtige invloed via 'stralen'. Voorts vinden we bij Jomanda een New-Age-achtige vaagheid over de contouren van de 'goddelijke wereld' waarmee zij in contact staat. Deze vaagheid correspondeert met het uitblijven van stellingnamen ten opzichte van de uiteenlopende geloofsopvattingen die haar bezoekers meebrengen. Tenslotte valt in dit kader ook te wijzen op het moderne medisch-therapeutisch jargon dat Jomanda gebruikt en op haar 'behandelwijze' om bovennatuurlijke genezingen tot stand te brengen. Volgens haar vinden er tijdens haar bijeenkomsten spirituele, dat wil zeggen onzichtbare operaties plaats, inclusief 'narcose' (slaap of bewusteloosheid). Bezoekers worden uitgenodigd om op operatietafels te gaan liggen, zodat zij deze operaties kunnen ondergaan.

Gezien deze brede aantrekkingskracht is het niet verbazend dat het optreden van Jomanda ook aan veel kanten kritische vragen oproept. Van kerkelijke zijde stelt men vragen bij de 'bovennatuurlijke' herkomst van Jomanda's genezend optreden: aan wie ontleent zij nu precies haar vermogens en haar gezag? Opmerkelijker en vasthoudender is de ondervraging van 'seculiere' zijde. Heeft Jomanda inderdaad bovennatuurlijke gaven en verricht zij 'echte', dat wil zeggen 'objectief' en 'wetenschappelijk' vast te stellen genezingen? Het gaat mij er nu niet om, deze vragen van afdoende antwoorden te voorzien. Ik wil hier achterhalen hoe het gegeven dat Jomanda een vrouw is, meespeelt in zowel haar aantrekkingskracht als in haar verguizing en verdachtmaking.

Mariaverschijningen: vrouwen in het middelpunt

Verhelderend op dit punt vind ik de resultaten van het onderzoek van de godsdienstwetenschapster Sandra Zimdars-Swartz. In *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje* (Princeton, N.J. 1991) analyseert Zimdars-Swartz bekende Europese Mariaverschijningen uit de 19e en 20ste eeuw. Zij trekt lijnen door naar Mariaverschijningen die nog steeds plaatsvinden, zoals bijvoorbeeld in Medjugorje (voormalig Joegoslavië) en in de Verenigde Staten. Deze Mariaverschijningen zijn voor bepaalde groepen mensen een actueel en nog steeds voortgaand verschijnsel. Deze verschijningen (inclusief hun wonderen en hun 'boodschappen' die vaak een wereldomspannend bereik hebben) kennen een standaard scenario. Hierin komen

traditioneel-religieuze aspecten van verschijningen (rechtstreeks contact met een hogere/andere werkelijkheid, ingrijpende en levenveranderende gebeurtenis voor de zieners, pogingen tot 'beheersing' vanuit kerkelijke kringen) samen met specifiek moderne elementen, zoals de snelle omzetting van privé-ervaringen in evenementen van grote publieke betekenis. We kunnen hier van een 'scenario' spreken, omdat in deze Mariaverschijningen steeds verbanden worden gelegd met voorgaande Mariaverschijningen, zowel door de zieners zelf, als door de toestromende belangstellenden.

Zimdars-Swartz betoogt dat de 19e en 20ste eeuwse westerse Mariaverschijningen overwegend in de context staan van religieus conservatisme en sociaal escapisme (apocalyptiek, eindtijdverwachtingen). Zij vinden hun aanhang vooral in katholieke charismatische bewegingen en bij anti-Vaticanium II-aanhangers. Maar er is ook sprake van een heel andere inkadering van deze verschijningen. Te denken valt hier aan de Mariaverschijningen die de Amsterdamse Ida Peederman kreeg in de periode van 1945 tot 1959, aan de vooravond van Vaticanum II. In deze verschijningen drong Maria erop aan kerkelijke wetgeving en structuren dichter bij de eigen tijd te brengen en de inbreng van leken in de kerk te vergroten. Feministische theologen en bevrijdingstheologen hebben Mariaverschijningen en -wonderen, zoals bijvoorbeeld van Maria te Guadalupe in Mexico, in verband gebracht met de steun van Maria aan armen en inheems in hun strijd voor overleving en (religieuze) autonomie.

Zimdars-Swartz werpt wat betreft de relatie tussen vrouwen en wonderen interessante vragen op in haar studie, die zij helaas niet expliciet beantwoordt. 'Waarom zijn zovelen van deze visionaire vrouwen? Welke invloed hebben de patriarchale denkwereld en instituties van de kerk gehad op het beeld van Maria, op de inhoud van haar boodschappen, en op de eisen die zij stelt aan wie zich aan haar toewijdt?'⁴

Transformatie van het lijden

In aanzet bevat het boek van Zimdars-Swartz wel degelijk een antwoord op deze vragen. Alle personen die Mariaverschijningen kregen (voorzover in dit onderzoek opgenomen) hadden een persoonlijke geschiedenis en een sterk besef van fysiek en geestelijk lijden, veroorzaakt door armoede, ziekte, oorlogs- of familiegeweld, of sociaal onrecht. Deze Mariaverschijningen stelden hen in staat 'een overgang te maken van zinloos naar betekenisvol lijden via een ontmoeting met een moederlijke gestalte wier eigen lijden betekenisvol is, in de zin van geaccepteerd als onderdeel van een alomvattend goddelijk plan.'⁵

Deze personen komen in situaties van crisis en levensbedreigend gevaar plotseling in aanraking met deze moederlijke goddelijke gestalte. Zij brengt hen niet alleen een boodschap van troost, maar bevestigt hen ook in het bestaan van de crisis zoals zij die waarnemen en zij geeft daarvoor een verklaring. Maria's bevestiging, verklaring en haar voorschriften ter verlichting van deze crisis worden geformuleerd in termen van rituele overschrijdingen. Er is verzaakt aan religieuze of kerkelijke

verplichtingen, en dus dient er tegenwicht te komen met 'zwaardere' religieuze handelingen zoals bidden, boeten, bekeren, vasten. Hierdoor kan de gewijde orde hersteld worden en het gevaar – dat soms van wereldbedreigende aard is – worden afgeweerd. Maria's rol hierbij is die van middelares naar twee kanten: zij brengt de woede over van God of van haar Zoon omtrent het verstoren van de gewijde orde, en zij vraagt om hulp bij het afweren van deze woede. Samen met een bekeerde mensheid zal zij in staat zijn God en zijn Zoon te behoeden voor het voltrekken van wraak en vergelding.

Zimdars-Swartz zegt het nergens met zoveel woorden, maar het ligt voor de hand dat vrouwen (en kinderen) eerder in een positie van afhankelijkheid zitten waarin lijden en onrecht ervaren worden zonder veel effectieve (machts)middelen om daar iets tegen te ondernemen. De verschijningen van deze moederlijke gestalte (Zimdars-Swartz noemt deze gestalte 'wellicht een symbool voor het verloren paradijs van het slachtoffer') geven niet alleen de zieners zelf maar ook een grote groep mensen in vergelijkbare posities troost, houvast en een uitweg. Zij doen dat in de religieuze en tevens sterk emotionele taal en voorstellingswereld die voor deze mensen het meest vertrouwd is. In mijn ogen sluit de hoop dat Maria 'als een moeder' zal bemiddelen goed aan bij de belevings- en verwachtingswereld van degenen die zich onmachtig en afhankelijk voelen binnen een patriarchale orde, waarin mannelijke goden en mannen als goden het voor het zeggen hebben. Dit strookt ook met een aantal kenmerkende gegevens over de kinderen en vrouwen die Mariaverschijningen kregen, namelijk dat zij in hun persoonlijke geschiedenis machtsmisbruik en/of vernedering door vaders/mannen/autoriteiten hadden ondervonden en de onmacht hadden ervaren van hun moeders/ouders/verwanten om hen daaruit te helpen of hen daartegen te beschermen.

Strijd tegen de patriarchale orde

Welk licht werpt dit alles op Jomanda en haar 'healings'?

Ten eerste valt te wijzen op grote overeenkomsten op biografisch niveau. Ook Jomanda heeft een persoonlijke geschiedenis en een bijbehorend sterk besef van fysiek en geestelijk lijden. Langdurige ziekte, seksueel misbruik, een treurende en onmachtige moeder, en de afwezigheid van een beschermende vader (deze stierf voor Jomanda geboren werd) tekenen haar leven.⁶ Haar optreden en healings staan in het teken van de overdracht van zinloos naar betekenisvol lijden – wat duidelijk door haar brede publiek wordt (ond)erkend en 'meegemaakt'.

Overeenkomsten zien we ook in het gebruik van succesvolle scenario's. Deze worden bij Jomanda's healings zichtbaar in toespelingen op Mariaverschijningen en -wonderen van de afgelopen twee eeuwen. Een speciaal punt van overeenkomst in dit verband is het sacramentele en in dit opzicht wellicht typisch katholieke karakter van de healings. Veel minder dan het woord – het beleden geloof – dient hier het gebaar en het materieel of lichamelijk contact om tot genezing en heil te komen.

Verschillen vallen nu echter ook meteen op. In het geval van Jomanda is er geen duidelijke context van apocalyptiek en eindtijdverwachtingen. De bestaande machtsverhoudingen in kerk en samenleving worden niet onder een oordeel geplaatst. De healings kennen profetieën noch vervloekingen die zo kenmerkend zijn voor de Mariaverschijningen. Ten tweede zijn Jomanda noch haar getrouwen erop uit om kerkelijke goedkeuring te krijgen – eerder zien we Jomanda handig confrontaties op dit punt ontwijken. Ten derde worden de bovennatuurlijke wereld en krachten niet benoemd in 'typisch vrouwelijke' termen of symboliek. In plaats van dit laatste zien we bij Jomanda eerder opmerkelijke parallellen met een (meer klassiek of typisch mannelijke?) technisch-medische wereld (narcose, operaties, genezingen, therapie).

Dit laatste punt vormt inhoudelijk het grootste verschil met de moderne Mariaverschijningen. (Quasi) medische beeldspraak komt in de plaats van een christelijke duiding van het lijden van mensen. Jomanda definieert de 'ziekten' waaraan mensen lijden niet in termen van overschrijdingen van Gods heilige orde. Verstoring van de 'natuurlijke' orde of harmonie is haar referentiekader. De verhouding tussen geest en lichaam, en tussen mensen en hun natuurlijke leefomgeving dient hersteld te worden. Praktisch gesproken past haar dringende oproep om westerse genotmiddelen zoals roken en drinken af te zweren natuurlijk goed in het rijtje van boete, bekering en vasten.

Maar Jomanda streeft geen openlijke incorporatie van of verzoening met traditionele religieuze tradities en instituties na. Dit treedt op wanneer elementen uit deze tradities (zoals de rozenkrans, gebedsteksten, doop, communie) organisch worden opgenomen in nieuwe, eigen rituelen – een kenmerk van veel recente Mariaverschijningen.

De incorporatie en verzoening die Jomanda wel nastreeft – en die haar ook de felste tegenstanders oplevert – toont zich in haar voorkeur voor technisch-medisch(e) jargon en symboliek. De verwijzingen hiernaar vallen te zien als pogingen deel uit te maken van de hoog-gespecialiseerde medische wereld – in West-Europa nog steeds vrijwel helemaal in handen van mannen – die voor velen in de westerse wereld het belangrijkste houvast vormt in de jacht op welzijn en geluk. Jomanda wil iets tot stand brengen wat uiteindelijk in de 'gewone' medische wereld niet lukt, en zo vormt zij de toevlucht voor allen die voor dit circuit te ziek, te arm of eenvoudigweg 'on(be)handelbaar' zijn. Wellicht is zij des te geloofwaardiger op dit punt omdat zijzelf als vrouw niet snel geassocieerd wordt met de 'witte mannelijke macht' die in deze wereld de scepter zwaait. Dat neemt niet weg dat zij juist door haar medische beeldspraak het machtige medische bolwerk in heilzaamheid lijkt te willen evenaren of zelfs overtreffen. Deze pretentie maakt haar bijzonder kwetsbaar voor kritisch onderzoek vanuit de medische wereld, zoals blijkt. Waarom zoekt zij deze competentiestrijd op?

Op dit punt kunnen de recente Mariaverschijningen inzicht geven. Het lijkt paradoxaal, maar bij de moderne Mariaverschijningen speelt de strijd van de zieners tegen de patriarchale orde zich af in het streven naar erkenning door de (hoogste)

kerkelijke autoriteiten. De zieneres komt door de ervaren verschijningen gemakkelijker in conflict met de plaatselijke religieuze autoriteiten, mede als gevolg van het overschrijden van gevestigde sekseverhoudingen op religieus gebied. Van erkenning door hogere kerkelijke leiders verwacht de zieneres steun in de rug. Niet zelden leidt dit echter tot een 'objectief' onderzoek door kerk en wetenschap (b.v. van stigmata). Het resultaat is vaak een publieke afwijzing door de kerk van de bovennatuurlijke herkomst van de verschijnselen en boodschappen, ondanks het feit dat aanzienlijke groepen gelovigen deze wél authentiek achten.

Jomanda's strijd tegen de patriarchale orde is vergelijkbaar, maar speelt zich af op medisch terrein. Deze strijd is ook als zodanig begrepen en opgepakt, gezien het feit dat wetenschappers (onder meer van de Universiteit van Utrecht) zich begeven hebben in 'objectieve' en publieke weerlegging van Jomanda's 'geneeskunst'. Ook hier geldt dat ondanks deze weerleggingen velen niet twijfelen aan de authenticiteit van Jomanda als 'genezend medium'.

Dynamiek van het wonder

Een vergelijking van Jomanda's optreden met de recente Europese Mariaverschijningen levert tenslotte nog een ander inzicht op – of beter gezegd een kritische vraag. Zoals we zagen vinden de moderne Mariaverschijningen voornamelijk plaats bij vrouwen en kinderen in situaties van lijden en onmacht. Hoewel hun leven door deze verschijningen soms ingrijpend verandert, geldt voor geen van hen dat zij permanent een bijzonder contact met Maria krijgen. Zij ontlene ook geen blijvende bijzondere religieuze status aan hun verschijningen, ondanks het feit dat zij er tijdelijk grote bekendheid door gekregen hebben.

Bij Jomanda zien we dat de groei van haar bekendheid samengaat met een complete vereenzelviging met en institutionalisering van haar rol als medium/middelares. In haar optredens vindt een opmerkelijke heropvoering plaats van de verschijningen te Lourdes, Fatima en Medjugorje. Maria lijkt hier niet slechts voor de zieneres, maar voor alle aanwezigen zichtbaar te worden. Er vindt een versmelting plaats van Jomanda's rol als aardse middelares ('medium' in haar eigen woorden) met de klassieke opvattingen van Maria als hemelse middelares. Maar daarbuiten blijft geen aparte, zelfstandige rol over voor Maria of voor enige andere persoonlijke goddelijke nabijheid.

In mijn ogen gaat dit gepaard met verlies van de rijkdom en ambivalentie die in de vrouwelijke goddelijke gestalte van de moderne Mariaverschijningen schuilen. De hemelse welwillende moederlijkheid komt bij en in Jomanda helemaal centraal te staan en wordt ontdaan van de aardse strijdbaarheid van Maria. We vinden geen equivalent voor Maria's snijdende commentaren op de wereldwijde economische, politieke en religieuze verhoudingen, voor haar beweningen, vervloeking en de belofte om te hulp te komen mits men 'zich bekeert'. De weerbarstigheid van de wonderbaarlijke goddelijke nabijheid – het huiveringwekkende, het aanstootgevende ervan, de roep om bekering die ervan uitgaat – valt bij Jomanda niet terug

te vinden. 'U mag vragen – ik mag geven' – zo schetst zijzelf de kern van haar middelaarschap. Maar is de dynamiek van het wonder niet per definitie omgekeerd: men ondervindt – boven iedere verwachting – genade en men antwoordt daar op?

Tegen de achtergrond van de Europese Mariaverschijningen van de 19e en 20ste eeuw valt goed te zien waarom Jomanda juist als vrouw toevlucht kan worden voor lijden waarop de westerse medische wetenschap geen antwoord heeft. De moderne Mariaverschijningen hebben echter, anders dan de bijeenkomsten van Jomanda, niet alleen (de hoop op) genezing centraal staan. In de moderne Mariaverschijningen toont Maria niet alleen moederlijke zorgzaamheid, maar ook strijdbaarheid in omvattende (kerk)politieke kwesties. Wellicht worden conventies over gepast vrouwelijk optreden in religieuze zaken hier dan ook radicaler ter discussie gesteld.

1 Zie Anne-Marie Korte, 'Schepping van het ongerijmde: Multidisciplinair onderzoeksproject 'Vrouwen verhalen wonderen' aan de KTU', in: Anne-Marie Korte e.a. (red.), *Proeven van vrouwenstudies theologie, IV*, [IIMO Research Publication; 44] Utrecht 1996, 203-223; Id. (ed.) *Women and Miracle Stories*, te verschijnen in 1998.

2 Elizabeth Alvida Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature*, New York/Oxford 1986, 166.

3 Zie o.a. Piet Schelling, *Jomanda, beks of heilige?: pastoraal-kritische kanttekeningen*, Kampen 1995; Ewald Vervaet, *Het verschijnsel Jomanda*, Amsterdam 1997.

4 Zimdars-Swartz, *Encountering Mary*, xiv.

5 Zimdars-Swartz, *Encountering Mary*, 266-

267.

6 Zie o.a. Willem Jan van de Wetering & Jacques Onderwater, *Jomanda: Genezend medium*, Naarden 1994.

Anne-Marie Korte studeerde theologie en filosofie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen en is universitair hoofddocent voor Theologische Vrouwenstudies aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Recent publiceerde zij o.a. (samen met Freda Dröes e.a., red.) *Proeven van vrouwenstudies theologie, IV*, [IIMO Research Publication; 44] Utrecht 1996 en (samen met Linda Wilkens, red.) *Andere gezichten, andere geluiden: Vrouwenstudies in theologie en godsdienstwetenschap*, Gorinchem 1997.

Verwondering om wonderen

Gesprek tussen Aquinas, Calvijn en Hume

1. Inleiding

Bijna tien jaar geleden deed de anglicaan David Jenkins, indertijd bisschop van Durham, een geruchtmakende uitspraak: 'Ik geloof niet in de lichamelijke opstanding van Jezus en evenmin in wonderen.' Deze individuele ontboezeming deed toen geweldig veel stof opwaaien in Engeland en vervolgens ook in Nederland. Toen de theoloog F.O. van Gennep in zijn column 'Gemengde gevoelens' in het tijdschrift *In de Waagschaal*¹ het voor Jenkins opnam, ontwikkelde zich een stevige discussie binnen en buiten het betreffende periodiek. Hier wordt op een merkwaardige wijze het werkwoord 'gelooven in' gebruikt doordat het betrokken wordt op een zaak en niet op een persoon. Gewoonlijk zeggen wij dat we in personen geloven, zoals in God of Jezus Christus, in onze partner of beste vriend, en daarmee geven wij te kennen dat wij God, Jezus Christus of een naaste ons vertrouwen hebben geschonken. Daarmee drukken wij uit dat wij met hen een persoonlijke vertrouwensrelatie hebben. Wonderen zijn geen zaken waarmee wij zo'n relatie zouden kunnen hebben. Wonderen zijn hooguit gebeurtenissen die kunnen bijdragen aan de totstandkoming of groei van een vertrouwensrelatie tussen God en mensen. Zo wordt bijvoorbeeld van de Heer als de God van Israël gezegd dat Hij te vertrouwen is omdat Hij het volk uit Egypte heeft uitgeleid.

Er is blijkbaar niets mis met de bewering van Jenkins dat hij niet in wonderen gelooft, want zou hij het wel doen dan beging hij een categoriefout. Wat is er echter wel van een wonder op te merken? Slaan wij een woordenboek op, dan kunnen we daar de volgende omschrijving aantreffen. Een wonder is een handeling die de natuurkrachten te boven gaat en dus alleen door God of met bijzondere hulp van God verricht kan worden. Ook wordt wel voorgesteld een wonder te verstaan als een 'schending van een natuurwet door toedoen van een god'. Moderne mensen hebben met zulke voorstellingen ernstige problemen, juist ook vanwege de visie die zij hebben op de continuïteit van de natuur. De natuur lijkt namelijk zo uniform dat het onmogelijk en ondenkbaar is dat een daad van Godswege binnen

onze wereld tussenbeide zou kunnen komen. Bovendien is er een probleem hoe wij daarvan hoe dan ook kennis zouden kunnen hebben. In de tijd van de Verlichting zijn deze kwesties meer en meer naar voren gebracht. In het bijzonder is het David Hume (1711-1776) geweest die deze vragen op het bordje van de wetenschap in het algemeen en van de theologie en filosofie in het bijzonder neerlegde.

In dit opstel wil ik naar enige vragen kijken die enkele denkers zich gesteld hebben omtrent de betekenis en functie van wonderen. In het bijzonder dienen daarbij Thomas Aquinas, Johannes Calvijn en David Hume als ijkpunten om een begrip te krijgen van wat er inhoudelijk speelde bij de discussies over het begrip en de zaak van het wonder.

2. Definitie van wonder: Augustinus en Thomas Aquinas

In de klassieke oudheid werd van een wonder onder andere gesteld dat het als verschijnsel tegen de natuur zou ingaan.² In de geschiedenis van de theologie hebben verschillende denkers voorstellen gedaan hoe we ons rekenschap zouden kunnen geven van de relatie tussen God en zijn handelen en de wereld waarin wij leven. Zo stelt Augustinus zich voor dat de wereld en haar orde (voor wie oog ervoor heeft) vertelt van God, omdat God deze wereld ordelijk geschapen heeft. Hij kan dan onderscheid maken tussen gebeurtenissen die plaatsvinden binnen de gebruikelijke orde welke hij 'natuurlijk' noemt, en gebeurtenissen die daarvan afwijken, welke hij 'wonderlijk' noemt. Augustinus ziet de betekenis van wondere gebeurtenissen, al dan niet afwijkend van de natuurlijke gang der dingen, als een bijdrage aan de manier waarop God mensen probeert tot bekering of nieuw inzicht te brengen.³ Wij zouden dat een *pastorale of psychologische* functie van het wonder kunnen noemen, waarvan het effect (nl. geloof) zelf ook weer een wonder mag heten.

Daarnaast zijn er wonderen welke functie het is om de geloofwaardigheid van de grote wonderen van de heilsgeschiedenis te versterken en onderstrepen. Augustinus denkt daarbij onder andere aan de lichamelijke opstanding en hemelvaart van Christus welke Porphyrius op wijsgerige gronden bestreed.⁴ Als tegenargumenten voert hij allerlei getuigenissen aan omtrent de meest wonderbaarlijke genezingen in zijn eigen dagen om daarmee de vermeende logische onmogelijkheid van opstanding en hemelvaart krachtig te weerspreken. Dit type wonderen levert daarmee een bijdrage aan de geloofwaardigheid van de christelijke boodschap en zou daarom *apologetisch* benoemd kunnen worden.

Wonderen kunnen deze functies vervullen omdat in de wereld waarin wij leven, door God bij de schepping causale verbanden zijn gelegd. Hoe deze verbanden precies functioneren, daarvan hebben wij eigenlijk ternauwernood enige kennis, aldus Augustinus. In *De Trinitate* III.2,7 stelt hij dat Gods wil aan alle materiële processen ten grondslag ligt. Van allerlei gebeurtenissen kunnen wij door onderzoek de meest nabije oorzaken mogelijkerwijs ontdekken, en misschien soms zelfs de causaliteit van deze oorzaken. God heeft in de wereld bij de schepping 'zaden' of causale principes ingebouwd die op een gegeven moment hun werking verrich-

ten, hetzij door het natuurlijk verloop der dingen mogelijk te maken hetzij (ingebouwd in de schepping!) wonderen mogelijk te maken.⁵ Doch de hoogste oorzaak achter alle oorzakelijkheid (nl. Gods wil en voorzienigheid) onttrekt zich aan onze waarneming. Men kan daarom niet zonder meer stellen dat Augustinus de stelling dat een wonder het tegengestelde aan of de doorbreking van de natuurwetten is, zou onderschrijven. Wonderen verlopen immers volgens oorzaken die ons weliswaar niet bekend zijn, doch wel aan God, die hen net als de natuurwetten gewild heeft. Beide geven uitdrukking aan Gods wil, waarbij natuurwetten voor Augustinus een prescriptief of restrictief karakter ten aanzien van de natuur hebben.⁶ Het enige, dat uiteindelijk bepaalt welke restricties aan de natuur worden opgelegd, is Gods wil, en dus gaat het wonder uiteindelijk niet tegen de natuur in. Dat geldt dan tevens voor de wonderen welke God buiten 'zaden' om regelrecht gewild heeft. Zolang Gods wil consistent is, zolang zal een wonder niet tegen de natuur ingaan, waarbij we ons ook moeten realiseren dat de orde der natuur nog niet samenvalt met de ons bekende orde der natuur. Op deze wijze wordt aan elk wonderverhaal een mogelijke plausibiliteit meegegeven, waardoor het bijkans immuun voor kritiek wordt. Dat lijkt mij een redelijke verklaring voor de goedgelovigheid waarmee Augustinus allerlei fantastische wonderverhalen in zijn betogen kan gebruiken.

Het hiërarchisch kader waarbinnen Augustinus over het begrip 'wonder' spreekt, vormt ook voor Thomas Aquinas een vanzelfsprekend gegeven. Thomas maakt onderscheid tussen het verschijnsel dat mensen iets een wonder noemen op grond van hun onkunde omtrent het causale mechanisme erachter, en zaken die werkelijk een wonder zijn, omdat zij door een verborgen oorzaak – dat is: God – tot stand zijn gebracht buiten de natuurlijke orde der dingen om.⁷ Het is ook voor Thomas duidelijk dat God onafhankelijk van de geschapen orde gebeurtenissen teweeg kan brengen die niet reduceerbaar zijn tot de natuurlijke causaliteit, maar daar ook niet tegenin gaan. Het opmerkelijke bij Thomas is evenwel dat hij de actor in de definitie van het wonder binnenhaalt, wanneer hij stelt dat die zaken wonderen genoemd moeten worden die door Gods macht verricht worden buiten de natuurlijke orde om.⁸ Ondanks alle begripsmatige verfijningen welke Thomas vervolgens nog in het wonderbegrip aanbrengt, introduceert hij daarmee tevens een groot kentheoretisch probleem: als God de *transcendente* actor is, hoe kunnen wij van enige gebeurtenis beweren dat het een wonder is?

Omdat God volgens Thomas de primaire actor is, zijn alle door Hem geschapen zaken voor Hem als instrumenten. Daarom kan Hij met de dingen instrumenteel omgaan zonder dat dit tegen hun aard zou ingaan: dus Gods wonderen zijn niet tegennatuurlijk. Dat houdt hij tevens vol bij zijn classificatie van wonderen. De hoogste wonderen zijn die gebeurtenissen die God wel maar de natuur nooit teweeg zou kunnen brengen (bijv. omkering van de baan van de zon of zijn stilstand). De tweede categorie wonderen omvat die gebeurtenissen welke God tot stand brengt en die ook de natuur teweeg kan brengen, maar 'niet binnen deze orde' (bijv. de natuur kan mensen doen leven, maar niet na de dood, zoals God dat

wel kan bewerkstelligen). De laagste categorie omvat de wonderen welke God verricht buiten de natuurlijke orde om, maar welke ook door de werking der natuur zouden kunnen geschieden (bijv. een genezing van Godswege, die ook met medicijnen zou hebben plaatsgevonden).⁹ Terwijl hij wonderen tot prerogatief van God verklaart, moet Thomas voor buitenissige gebeurtenissen zich rekenschap geven van het verschijnsel magie. De verklaring die hij daarvoor geeft, introduceert demonen als intelligente wezens. Daarmee bouwt hij zijn classificatie van verbazingwekkende gebeurtenissen verder uit met magie, welke overigens natuurlijk niet door God is bewerkstelligd.

Het hiërarchisch kader waarbinnen Thomas Aquinas zijn hele discussie over wonderen plaatst, is theologisch te beoordelen als de context van de providentie. Juist omdat God zijn orde aan de geschapen wereld heeft opgelegd, is deze orde onderworpen aan Gods voorzienigheid, terwijl deze in haar effectiviteit zelf door de geschapen causale orde op geen enkele wijze gehinderd wordt. Daarom kan Gods voorzienigheid ook buiten de natuurlijke orde om handelen met een speciaal oogmerk: dit onthult nu juist dat het gehele causale netwerk aan Hem is onderworpen die ook buiten dat netwerk om kan handelen. Daarmee geeft Thomas dus aan dat het eerste oogmerk van het wonder is dat het mensen vertrouwd maakt met Gods providentieel handelen. Er is ook geen hogere wetmatigheid of noodzakelijkheid op grond waarvan de geschapen orde uit God zou moeten voortvloeien, maar juist door van de orde te kunnen afwijken toont God dat deze orde contingent want afhankelijk van zijn vrije wil is.¹⁰

Het tweede oogmerk van het wonder bestaat in de autorisatie van de boodschap van door God gezonden personen omdat deze personen dat kunnen doen wat enkel Gods prerogatief is. Daarbij denkt Thomas aan de gave van genezing en aan de wonderen die Mozes en Jozua verricht hebben, alsmede aan de gave der profetie als kennis van toekomstige voorvallen of als kennis van iemands persoonlijke gedachten.¹¹ Goede voorbeelden voor deze autoriserende rol van het wonder acht Thomas de wonderen die Jezus Christus heeft verricht, welke zijn leer en goddelijkheid onderstrepen. Het beste voorbeeld evenwel is de opstanding van Christus welke het geloof ten aanzien van zijn goddelijke opdracht ondersteunt.¹² Wij krijgen in dit punt in elk geval onderstreept dat een wonder ook een religieuze betekenis moet hebben. Dat kan zijn dat een wonder mensen tot inkeer en geloof brengt; of dat het mensen sterkt in hun aangevochten geloof; of dat het gelovigen bewust maakt van het doel en de zin van het leven omdat het wonder zijn betekenis krijgt binnen een groter omvattend kader van geloofsovertuigingen.

Gegeven de analyse van Augustinus en Thomas Aquinas kunnen we stellen dat voor hen het wonder allereerst een bijzondere gebeurtenis is welke ons Gods voorzienige betrokkenheid op onze wereld toont of bevestigt. Voorts geldt voor hen dat wonderen enkel door God verricht worden, terwijl Hij als Schepper niet zelf gebonden is aan juist het prescriptieve karakter van de natuurwetten. Het is duidelijk dat wonderen hun rol hebben in de religieuze context waarbinnen zij hun waardering krijgen; deze rol is zowel ondersteunend voor het geloof, als autorise-

rend voor bepaalde vormgevingen ervan (m.n. door Christus), alsmede apologetisch. Het opmerkelijke is dat in deze voorstellingen wel de kwestie van de betekenis van het wonder voor de geloofsrelatie lijkt te worden aangetipt, maar niet echt ontwikkeld. De gedachte dat een wonder een functie heeft in de communicatie tussen God en mensen lijkt in de begripontwikkeling secundair te zijn. En Augustinus én Thomas behandelen het wonder als een object dat van buitenaf beschouwd en eventueel (objectief) geanalyseerd kan worden *afgezien* van de context van een omvattend kader dat de betekenis die een wonder heeft, bepaalt.

3. Bijdrage van Calvijn?

Wie mocht verwachten dat Calvijn aan de begripvorming omtrent het wonder een substantiële bijdrage heeft geleverd, komt bedrogen uit. In zijn systematisch hoofdwerk *Institutio Christianae religionis* wordt het onderwerp 'wonder' niet afzonderlijk behandeld.¹³ Terloops komt wel iets van het wonder ter sprake wanneer Calvijn in zijn voorzienigheidsleer afzonderlijke gebeurtenissen bespreekt onder de noemer van de *providentia specialis* welke terug te voeren is op de 'wonderbaarlijke raad' van God (I.16.7), zodat het directe dagelijkse leven aanleiding wordt om God als bestuurder van deze wereld te herkennen. Zo beredeneert Calvijn ook dat wonderen zoals wij die vernemen in Jozua 10:13 en 2 Koningen 20:11, ons verwijzen naar Gods vaderlijke zorg (I.16.2). Hier herkennen wij bij Calvijn dus een motief dat wij ook bij Augustinus en Thomas aantreffen – dat alleen Hij die de orde der dingen dicteert degene is die alles geschapen heeft. Doch bij Calvijn wordt dit motief duidelijk in een relationeel verband geplaatst: Gods zorg om mensen. Hij ziet in alle dingen in de wereld zozeer blijken van Gods goedheid dat hij hen ook wonderen kan noemen (I.14.21&22). Ook kent Calvijn de autoriserende betekenis van het wonder wanneer hij spreekt over wonderen die het gebod en de leer van Mozes bekrachtigen (I.8.5&6). Ook hier belicht dit aspect van het wonder een relatie tussen God plus zijn boodschapper met de ontvangers van deze wondere ervaringen.

In het voorwoord van de *Institutie* stelt Calvijn ook dat Gods naam overal en altijd geheiligd wordt door wonderen en de orde der natuur. Daarmee krijgt de werkelijkheid (algemeen en bijzonder) de functie van communicatiemiddel van God naar mensen. Wanneer in het kader van de autorisatie van het evangelie wonderen ter sprake komen, dan merkt Calvijn op dat de Schrift leert dat de leer van het evangelie voorop gaat en de wonderen dan volgen (PA.3). Blijkbaar dienen de wonderen niet onafhankelijk maar in het interpretatiekader van de boodschap van het geloof begrepen te worden. Daarmee wordt de betekenis van het wonder gerelativeerd door haar te relateren aan een breder interpretatiekader. In zijn sacramentsleer brengt Calvijn ook het wonder ter sprake wanneer hij stelt dat in het algemeen een sacrament een teken is waardoor God mensen bericht én overtuigt van de waarheid van zijn beloften in natuurlijke tekenen als ook in wonderen. Hij geeft daarbij als opmerkelijk voorbeeld het gebruik van ongemunt en gemunt zilver.

Hoewel het om hetzelfde metaal gaat, maakt het stempel crop het pas tot een geldstuk en krijgt het zijn waarde (IV.14.18). Daarmee brengt hij het wonder ter sprake als een mogelijkheid in de communicatie tussen God en mensen naar analogie van het geld.

De conclusie die ik uit deze voorstelling van zaken wil trekken, luidt als volgt. Calvijn is inderdaad niet geïnteresseerd in een discussie over de aard van het wonder zoals Thomas en ook Augustinus dat aan de orde stellen. Opmerkelijk is evenwel dat hij het wonder ter sprake brengt in het kader van Gods interactie met mensen, waarbinnen het wonder een functionele betekenis heeft. Verwonderd over Gods communicatie met mensen kan hij alle dingen wonder noemen voorzover en wanneer zij erin slagen deze relatie van God met de mensen te dragen. Voorop gaat de communicatie van het evangelie en binnen dat kader zijn er vele dingen die in het licht van deze communicatie 'wonder' genoemd kunnen worden. Daarmee verschuift Calvijn de aandacht van de theologie van het geïsoleerd staande onderwerp 'wonder' naar de context waarbinnen het wonder zijn betekenis heeft en is hij een *relationeel* theoloog *ante datum*. Hoewel hij dus 'wonder' niet gethematiseerd heeft, zoals Dingemans terecht opmerkt, kunnen we niet zeggen dat de problematiek niet ter sprake komt, zij het gerelativeerd en niet als mirakelgeloof of bewijs van de waarheid van het christelijk geloof. Daar zet nu het gesprek met David Hume in.

In de traditie na Calvijn zien we tenminste twee lijnen; enerzijds de lijn dat een wonder het geloof in het evangelie moet autoriseren door verwondering op te roepen (Petrus Martyr¹⁴), anderzijds de lijn die de scholastieke discussie voortzet omtrent wat een wonder precies is, en uitkomt bij een gebeurtenis die alle schepselmatige vermogens te boven gaat en zo verwijst naar God (Johannes Heidegger).¹⁵

4. David Hume als criticus

Terwijl Calvijn en een deel van de hem volgende traditie een functionele betekenis hecht aan het wonder, stelt Hume (1711-1776) de kentheoretische vraag hoe je weet dat er een wonder heeft plaatsgehad, en hoe betrouwbaar de getuigenissen zijn. Hier wordt meteen duidelijk hoe belangrijk in zo'n discussie de definitie van de term 'wonder' is. Wanneer wij met Hume een wonder definiëren als 'een overtreding van een natuurwet door een godheid'¹⁶, dan hebben wij een klassieke definitie overgenomen, waarvan we kunnen vragen hoe wij daarvan weet kunnen hebben, aangenomen dat de definitie coherent is.¹⁷ Voorts neemt Hume aan dat de wonderen door 'onze Heiland' verricht, dienden om diens goddelijke missie te *bewijzen*.

Wanneer het christelijk geloof voor de waarheid van haar boodschap omtrent Jezus Christus een beroep op wonderen doet, dan staat het voor de vraag naar de betrouwbaarheid van de historische getuigenissen. Anders gezegd, als een wonder een apologetische functie heeft gekregen, dan zal de evidentie ervan gewogen moe-

ten worden. Het is verstandig, aldus Hume, wanneer je geloof aan een zaak recht-evenredig is met de jou beschikbare evidentie. Om nu zeker te zijn dat je goede afwegingen maakt moet je een beroep doen op je ervaringen waarbij je de evidentie pro weegt tegen de evidentie contra. Als wij nu een wonder een schending van de natuurwetten noemen, dan hebben wij een probleem. We zullen een stelling niet een natuurwet noemen wanneer er maar matige of zwakke evidentie pro beschikbaar is. Dat houdt in dat het getuigenis voor een wonder het altijd zal moet afleggen tegen de evidentie voor een natuurwet. Hume bedenkt vele verklaringen voor het feit dat er desalniettemin vele getuigenissen van wonderen zijn te vinden – mensen kletsen graag; betreffende getuigen zijn vaak onderontwikkeld. Deze argumenten van Hume zijn weinig overtuigend. Veel strenger is zijn uitspraak dat als een wonder dient als bewijs, wij niet kunnen kiezen tussen de religies, omdat elke godsdienst haar eigen goed gewaarborgde wonderen zal proberen aan te bieden.

Wat Hume in zijn betoog nu doet is volstrekt het tegenovergestelde van wat Calvijn doet, althans volgens de manier waarop ik deze heb gereconstrueerd. Bij Calvijn heeft het wonder als autorisatie zijn betekenis *binnen de context van het christelijk geloof*, terwijl Hume de voorstelling van het wonder als apologetisch bewijs hanteert en de ondeugdelijkheid daarvan probeert aan te tonen. Mocht hij in het laatste slagen, dan doet dat niets toe of af aan de functie van het wonder als autorisatie binnen het kader van het geloof. Uiteindelijk hoeft dat wat een wonder genoemd wordt binnen zo'n interpretatiekader of levensvorm in het geheel niet tegen enige natuurwet in te gaan om toch verwondering op te roepen en relatie-stichtend te zijn. Kortom: door het accent te leggen op de apologetische functie van het wonder blijft de relationele betekenis buiten het blikveld.

1 *In de Waagschaal* 18,4 (1989).

2 Deze gedachte gaat in elk geval terug op Aristoteles en Plato.

3 Bijv. Augustinus, *De civitate Dei*, X,32; XXI,7.

4 *Ibidem*, XXII,11&12.

5 *De Genesi ad litteram*, VI,14; IX,16.

6 In moderne opvattingen wordt de natuurwet descriptief opgevat, hetzij als deterministisch hetzij als statistisch. Het is in dit verband van belang te bedenken dat in het hedendaags taalgebruik de claim dat een propositie een natuurwet is, equivalent is aan de claim dat P een universeel geldig en noodzakelijk verband tussen verschijnselen P en Q legt: als P dan noodzakelijk Q. Daarentegen heeft bij Augustinus en Thomas Aquinas natuurwet een analogie met wet in de juridische zin: een natuurwet is dan een goddelijke verordening welke voorschrijft wat gedaan moet worden of behoort te geschieden. Met zo'n verordening *beheerst* God de wereld, zowel de niet-redelijke schepselen als de menselijke handelingen, waarbij wij in beide gevallen van 'gehoorzamen' spreken. Vgl. D.J. O'Connor, *Aquinas and Natural Law*, London 1967, 59-62.

7 Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, III.101,1: hij geeft hier het voorbeeld dat een zonsverduistering verbazingwekkend kan zijn voor iemand die geen verstand heeft van astronomie, of magnetisme voor iemand die geen verstand heeft van natuurkunde (III.102,3); vgl. *Summa Theologiae*, Ia.105,7 *responsio*.

8 *S.c.G.* III.101,1; ook *STh* Ia.110,4, alwaar Thomas argumenteert dat engelen of andere wezens geen wonderen kunnen verrichten omdat zij alleen in overeenstemming met de gewone orde der natuur kunnen handelen. Zij

kunnen mensen wel imponeren of verwonderen, en daarom kunnen hun daden in afgeleide zin wonderen heten. Wonderen in eigenlijke zin zijn alleen de Schepper beschoren.

9 *S.c.G.* III.101,2-4.

10 *S.c.G.* III.99,9 & 10.

11 *STh*, Ia.IIae.111,4.

12 *STh* IIIa.43,1 & 4; IIIa.53,1.

13 Zie G.D.J. Dingemans, *Wetmatigheid en Wonder*, Den Haag 1974, 70v. In de grote studies over Calvijn's theologie zoals van Francois Wendel, Karl Reuter of van David Steinmetz wordt wonder niet als een afzonderlijk onderwerp behandeld.

14 Geciteerd bij Heinrich Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (ed. Ernst Bizer), Neukirchen 1958, 213 nt 18. Martyr verbindt de discussie, net als Calvijn, met die over de sacramenten en ziet tussen beide een analogie in het tekenkarakter. Hij stelt daarbij dat beide geen nut hebben wanneer zij losgezien worden van hun context, d.i. het geloof.

15 *Ibidem*; zo ook Johannes Alsted en Joh. Henr. Hottinger.

16 David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (ed. L.A. Selby-Bigge), § X, 115.

17 Het probleem bij Hume is dat hij natuurwetten ziet als het resultaat van een inductieve redenering ten aanzien waarvan hij zelf erg sceptisch is.

Luco J. van den Brom is hoogleraar dogmatiek en christelijke ethiek vanwege de NHK bij de Rijksuniversiteit Groningen. Publiceerde o.a. *Creative Twijfel* (1990) en *Divine Presence in the World* (1993).

Kunnen wonderen het geloof bevestigen?

Welke rol spelen wonderen bij het bevestigen of het bewijzen van geloof? Traditioneel stonden wonderen, in elk geval tot de 18e eeuw, centraal in het christelijk geloof. Sinds de zogenaamde aanval van David Hume op wonderen in zijn *An Inquiry concerning Human Understanding* van 1784, en sinds de definitie, die hij in dat boek geeft van het wonder¹, heeft veel moderne apologetische literatuur over wonderen zich gericht op de vraag of wonderen wel mogelijk zijn. Echter, terwijl christelijke geleerden verschillende tegenargumenten tegen Hume ontwikkeld hebben, de vraag naar de verhouding van wonderen tot geloof of overtuiging is veel minder aan de orde geweest. In de hedendaagse literatuur is de maximale plaats, die wonderen wordt gegeven die van: 'bewijzen' van geloof. Zoals Reinhold Seeberg in 1908 al stelde: 'Het wonder was eens de basis van alle apologetiek; toen werd het tot een ondersteuning en in onze dagen kan men het vaak het beste maar een kruis voor de apologetiek noemen.'² In de jonge kerk, aldus Colin Brown 'kon de apologete iedereen, die twijfels had over de christelijke boodschap wijzen op de wonderen als de goddelijke bevestiging van de waarheid die verkondigd werd.'³ Wonderen speelden een fundamentele rol bij het verbreiden van geloof. In onze dagen maken filosofen en theologen bezwaar tegen een zo fundamentele plaats van wonderen. De oosters-orthodoxen hebben moeite om er bewijskracht aan te ontleenen, hoewel men vast in wonderen gelooft.⁴ Terwijl wonderen hun rol gespeeld hebben in de verbreiding van het christendom zowel in de eerste eeuwen als op het zendingsveld, zijn ze secundair in de moderne wereld.⁵ In dit artikel wil ik een aantal hedendaagse beweringen onderzoeken, die de bewijskracht van wonderen beperken. Daarbij pleit ik voor een meer positieve benadering. De redenering gaat daarbij twee kanten op. Aan de ene kant wil ik aandacht besteden aan de functie van wonderen als bevestiging van het geloof bij christenen en aan de andere kant wil ik ingaan op de vraag of wonderen bewijskracht bezitten in zichzelf.

Wonderen in de actuele discussie

Wonderen hebben in onze dagen alleen nog betekenis in relatie tot geloof dat men al heeft. Zoals John Hick schrijft: '...wonderen behoren tot het innerlijke leven van de gemeenschap van gelovigen; het zijn geen middelen die hen kunnen helpen om de wereld daarbuiten te evangeliseren'.⁶ Colin Brown is het hier ten principale mee eens door in overeenstemming met de opvattingen van moderne nieuwtestamentici te stellen, dat de wonderen van Jezus meer als teken gefunctioneerd hebben dan als zichtbare bewijzen. Als zodanig kunnen zij niet beschouwd worden als objectief in zichzelf, maar alleen als bevestiging van Jezus' identiteit als de messias van de joden.⁷ Stephen T. Davis voegt daaraan toe dat het wonder nooit een zekere fundering van het geloof kan bieden, omdat 'hoe spectaculair het gebeuren ook is, een scepticus altijd redenen kan vinden voor twijfel. (Het is allemaal gedaan met behulp van spiegels). Wonderen kunnen geloof versterken en in sommige gevallen voortbrengen, maar het nooit afdwingen, of de vaste grond ervoor leveren'.⁸ Zijn conclusie is dan ook dat het geloof in wonderen (in het Nieuwe Testament en in onze dagen) 'typisch een gevolg moet zijn van geloof maar niet de reden'. Davis gaat verder dan Hick en Brown door niet alleen te wijzen op de rol die de wonderen al in de bijbel spelen, maar door daaraan het argument toe te voegen dat de wonderen zelf als apologetisch hulpmiddel inadequaaf zijn. Deze redenering is heel oud; men vindt ze al bij Augustinus, die in de tijd van de vroege verbreiding van de kerk de vraag stelde '...aan wie men geloof moet schenken, alvorens het punt te bereiken om zich aangaande goddelijke en onzienlijke dingen een redelijke kennis te verwerven...'⁹ Hier komt het Neo-Platonisme van Augustinus tevoorschijn. Het nadenken over het geloof zelf is belangrijker dan de wonderen. Davis' redenering valt niet onder het Neo-Platonisme zoals die van Augustinus, alleen een adequate fundering van het geloof omvat meer dan wonderen. Immers, wonderen staan altijd bloot aan de twijfel van de scepticus. Hierachter steekt het argument dat alleen rationeel redeneren de twijfels kan vermijden waar de scepticus mee aankomt. Davis heeft gelijk wanneer hij onderstreept dat wonderen niet in staat zijn om een 'zekere' fundering te bieden voor geloof of overtuiging. Alleen wie of wat kan dat wel; ten opzicht van wie, of wat? Davis schijnt een wat men kan noemen epistemologisch 'hard gemaakte' positie in te nemen. Een bewijs is alleen een zeker fundament voor het geloof, wanneer het zo sterk is dat de scepticus niet meer kan twifelen. Dit is een zo grote eis dat die niet realistisch is. Bewijzen, die mij aanspreken als het gaat om mijn geloof kunnen andere mensen best weinig zeggen. Zo kan ik geloven dat God liefde is en dit geloof funderen in de bijbel. Davis is het waarschijnlijk met mij eens, dat de bijbel een relevante basis voor geloof is. Maar als een atheïst mij zou vragen hoe ik weet dat God liefde is, zou mijn beroep op de bijbel geen effect hebben. De bijbel gebruiken als bewijs zou een nadere uitleg vragen. Dit zou mij in verlegenheid brengen, omdat elk hard empirisch bewijs dat ik zou aanvoeren voor mijn stelling dat God liefde is, onvoldoende zou blijken te zijn. Elk bewijs, dat ik zou aanvoeren zou namelijk, als het erop aankomt, ook anders

uitgelegd kunnen worden. Ik zou bijvoorbeeld kunnen wijzen op mijn ervaring met Gods goedheid in mijn eigen leven; in mijn relatief gelukkige gezin, in mijn goede baan; in de gemeenschap van mijn kerk. Maar elk van deze 'bewijzen' kan op vele manieren, bijv. psychologisch of sociologisch, geïnterpreteerd worden. Zo loopt het zoeken naar een hard empirisch bewijs dat God liefde is dood.¹⁰

Zo blijft het rationele argument over. Wat inhoudt dat men stap voor stap logisch aantoon dat God liefde is. Alleen, is dat mogelijk? Het zou betekenen dat men moet aantonen dat het concept 'God' liefde omvat als een deel van het goddelijk zijn. Het concept 'God' kan niet gedacht worden zonder de categorie 'liefde'. Dat zou betekenen dat altijd wanneer wij de term 'God' gebruiken we het ook hebben over 'liefde'. Terwijl deze manier van redeneren opgaat voor veel van de zogenaamde klassieke goddelijke attributen (als bijv. 'almacht', 'alwetendheid', 'transcendentie', 'oneindigheid', 'eenheid') is het niet duidelijk of deze methode, die gebruikt wordt om aan te geven dat God almachtig, alwetend, enz. is, ook vruchtbaar toegepast kan worden ten aanzien van de notie dat God liefde is.¹¹

Liefde is gerelateerd aan vrijheid en omdat liefde vrij is, kan men niet het idee dat God liefde is opmaken uit enige vorm van natuurlijke theologie. Liefde is alleen maar liefde wanneer die voortkomt uit een vrije keus. Liefde, die als water uit een natuurlijke bron komt, is niet vrij. Liefde wordt dan algemeen en niet gericht.¹² Ik kan niet stellen 'Lucy is mijn vrouw en daarom houdt ze van mij'. Als ze van me houdt, hangt haar liefde beslist niet af van de positie waarin ze verkeert door het feit van haar relatie. De enige manier waarop ik haar liefde voor mij kan bewijzen, is door ervaringsfeiten, zoals: ze is blij om mij te zien en met me te praten; ze staat naast me bij mijn inzet, enz. Maar zelfs dergelijke bewijzen kunnen vragen oproepen. Ze zouden namelijk in ons leven regelmatig moeten voorkomen om als bewijs te kunnen gelden en dan met name in tijden van spanningen, wanneer juist de vraag naar voren komt: 'Houdt ze echt van me?'

Samengevat: het rationele argument ten aanzien van overtuigingen betreffende God, schiet als onbestreden argument te kort.

Daarbij kan men ook nog stellen dat rationele argumenten op zichzelf zelden overtuigend zijn. Het doet er niet toe hoe slim de redenering is en ongeacht hoe diepgravend de vooronderstellingen voor de argumenten zijn en hoe waardevol de conclusies, toch hangt het succes van de redenering vaak af van factoren buiten de redenering zelf.

Ondanks de gezonde tegenargumentatie die door verschillende geleerden naar voren is gebracht ten aanzien van de wijze waarop Hume de wonderen behandelt, zullen bijvoorbeeld degenen die iets tegen wonderen hebben, deze argumenten tenslotte niet aanvaarden als beslissend. Ze zullen eerder de theorieën bijstellen om de tegenwerpingen te kunnen handhaven, zoals Anthony Flew dat doet in de inleiding op Humes discussie over wonderen.¹³ Filosofische en theologische theorieën staan minder open voor verandering dan wetenschappelijke theorieën die geba-

seerd zijn op empirische bewijsvoering, juist omdat ze daar niet op gebaseerd zijn.¹⁴

Wanneer men zoekt naar een zekere fundering van het christelijk geloof, een vast uitgangspunt voor christelijke apologetiek, is logisch redeneren op zich niet meer overtuigend dan wonderen zijn. Omgekeerd, zoals ik hierna zal aantonen, kunnen wonderen een 'zachte' bewijsgrond leveren.

De bewijskracht van wonderen

Bekering tot het christendom hangt vaak af van factoren die niet te beredeneren zijn.¹⁵ Ervaring is daarbij essentieel. Daarmee wil niet gezegd zijn dat argumenten en rationele reflectie als het om geloof gaat van geen of van beperkt belang zijn. Wij moeten blijven nadenken over geloof en religie en over de verschillende aspecten daarvan. Maar ervaring speelt een belangrijke rol bij bekering en draagt als zodanig bij aan de logica van iemands geloof. Zoals Alston zegt: 'Stel dat niemand ooit zijn of haar relatie met God had ervaren; dat niemand ooit God tegen hem of haar had horen spreken of ooit de inspirerende invloed van de Heilige Geest had ervaren in een moeilijke situatie. In dat geval zou het christelijk geloof een minder logische keuze zijn dan het in feite nu is'.¹⁶

Zonder het ervaren van de christelijke boodschap in een mensenleven, zou het geheel goeddeels een intellectuele constructie worden zonder relatie met het leven. Ervaring is, zoals Alston toegeeft, niet alles,¹⁷ maar christelijke ervaring is in de apologetiek een niet te verwaarlozen element.

Ervaring in brede zin maakt deel uit van het fundament van denken in de christelijke traditie en hoewel Alston de wonderen niet noemt, maken wonderen deel uit van die ervaring. Zonder spectaculair te zijn, kunnen wonderen verschillende aspecten van ons geloof in God versterken. Genezing kan bijvoorbeeld ons geloof in Gods goedheid bevestigen. Hier lopen we op tegen Van Genneps opmerkingen over een God, die zo nu en dan individuen redt maar zes miljoen joden niet.¹⁸ Hier kan men verschillende argumenten tegenin brengen. Men kan stellen dat van alle mogelijke werelden die wij ons kunnen voorstellen, de wereld waarin de dood van zes miljoen joden niet alleen mogelijk is, maar ook waarschijnlijk, de best mogelijke wereld is.¹⁹

Alleen dat zou een objectivering van het probleem betekenen en tot op zekere hoogte een kille troost. Aan de andere kant zit deze wereld misschien wel zo in elkaar, dat het God onmogelijk is, omdat hij de God is die de mensen vrijlaat, om op een zo spectaculaire wijze in te grijpen. En het kan ook nog zo zijn dat de genezingen die hij doet plaatsvinden bij een paar enkelingen in een wereld waarin veel geleden wordt, tonen dat God toch een God van liefde is. Hoewel het misschien voor Hem onmogelijk is om op een bijzondere manier in te grijpen, zou het kunnen zijn dat Hij wel in staat is om tekenen van zijn liefde te laten zien. En wonderen als tekenen van liefde blijven een van de belangrijkste aanvaarde soorten wonderen.²⁰ Op deze wijze kunnen wonderen dienen als bevestiging van ons

geloof; als bevestiging van het feit dat God, ondanks alle bewijzen van het tegengestelde, nog steeds bezig is in deze wereld.

Wonderen en ongelovigen

Hebben wonderen bewijskracht voor ongelovigen? Hebben ze voor hen ook een functie? Wanneer we het wonder enige waarde toekennen in een missionaire context, dan moeten ze ook een zeker mate van bewijskracht hebben. Ook in de bijbel vonden wonderen niet altijd plaats in de context van de komst van het Koninkrijk of van de messiaans joodse verwachtingen (vergelijk Ex.7-14; Hand.16:16 ev.; 28:1-10). Soms dienden wonderen eenvoudig om de relatie te demonstrenen die de betrokkene had met God.

Hierbij konden het ontzag en de verwondering die wonderen oproepen, soms op een bescheiden wijze een apologetische deur openmaken naar geloof. Het zijn geen harde objectieve bewijzen. Zelfs een snel doorlezen van Handelingen 28 laat zien dat de Maltezers niet meteen de verbinding legden tussen God en Paulus. De mensen dachten eerst dat Paulus een god was.

Op dit punt kunnen we misschien gebruik maken van een gemeenschappelijke apologetische methode van de vergelijkende godsdienstwetenschap en de godsdienstfilosofie. Wolfhart Pannenberg stelt in zijn analyse van de relatie tussen het filosofisch concept van god en de God van de bijbel dat men niet van een filosofisch concept van god redenerend kan uitkomen bij het bijbels concept van God. De filosofische opvatting over god blijft altijd vaag en zonder de duidelijke inhoud die de bijbel van God geeft.²¹ Met andere woorden: we kunnen niet pretenderen dat de ervaring van iets dat is gebeurd, bewijst dat het inderdaad bestaat. We kunnen wel iets op een afstand onderscheiden, maar onze wazige waarneming maakt iedere identificatie onmogelijk totdat het zo dichtbij gekomen is dat we het kunnen herkennen. Dit betekent overigens niet dat het filosofisch concept van god niet belangrijk is in de apologetiek, want in sommige opzichten functioneert het als fundament. Wanneer wij een wonder ervaren, krijgen we niet het idee dat het mirakel zelf met God te maken heeft. Voor de inwoners van Malta in Handelingen 28 was het logische en praktische antwoord om Paulus een plaats te geven in hun eigen mythologie. Alleen het feit dat ze in ieder geval bereid zijn hun ervaringen te zien als iets goddelijks, heeft Paulus de mogelijkheid verschaft om de zaak te verduidelijken (hoewel dat zo niet in de tekst staat). Het feit dat Paulus kon stellen dat hij dit gedaan heeft in de naam van een andere God, de God van de bijbel, zou duidelijk maken, wie deze God is. Zo kan het wonder hier functioneren als een effectief apologetisch hulpmiddel, maar niet op zichzelf. Alleen men kan dus niet stellen dat wonderen typisch het product horen te zijn van geloof en niet een reden tot geloof.

Voor mensen die niet geloven in een wereld die een overstelpende hoeveelheid bewijzen levert van het tegendeel en waarin mensen te snel denken in termen van complete chaos,²² kunnen wonderen tekenen bieden dat alles nog niet verloren is;

dat de wereld niet gedoemd is te blijven wat we om ons heen zien. Wij mogen zoals A. van de Beek schrijft uitgenodigd worden door wonderen om tot een werkelijke ontmoeting met de God van Jezus Christus te komen. Wonderen bereiden de voedingsbodem voor de ontvangst van het Woord.²³ Van de Beek ziet ook een relatie tussen het wonder en het Woord en verwerpt het idee dat wonderen een soort bewijs op zich zijn. Toch kunnen wonderen ons alert maken voor een andere realiteit buiten die van onszelf, en ons uitdagen daarop te reageren. Zonder deze wonderen echter vraagt geloven in het Koninkrijk een grote inspanning en veel nadenken of we er wel recht op hebben. En zelfs dan blijft de existentiële realiteit vaak vol vragen.

Conclusie

Het is juist dat wonderen niet kunnen functioneren als zelfstandige objectieve bewijzen. Toch hebben wonderen een functie in het bevestigen van geloof. Het zoeken naar een hecht fundament voor geloof moet niet voorbijgaan aan de functie van wonderen. Logische argumenten zijn op zich geen overtuigende demonstraties van christelijk geloof die de scepticus elke uitweg afsnijden.

Voor gelovigen kunnen wonderen functioneren als tekenen van Gods doorgaande genade in deze wereld, als bevestiging dat, ondanks bewijzen van het tegendeel, God doorgaat met zijn werk. De christen zal de hand van God herkennen. Voor ongelovigen, echter, hebben wonderen een zwakke bewijskracht. Ze kunnen wijzen op een werkelijkheid voorbij de onze, die vragen stelt over de visie die ongelovigen hebben op de werkelijkheid. Aan de andere kant moet aan ongelovigen geleerd worden wie door de wonderen geopenbaard wordt. Ze moeten om zo te zeggen leren van dichtbij te zien.

1 David Hume, *An enquiry concerning human understanding* (gepubliceerd in *The Empiricists: Locke, Berkeley, Hume*, New York 1974) Hume definieert wonder als (blz 392) 'het doorbreken van een natuurwet door de wil van de godheid, of door de tussenkomst van een onzichtbare kracht.

2 Reinhold Seeberg, 'Wunder' in *Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, vol 21, Leipzig 1908, blz 562.

3 Colin Brown, *Miracles and the critical mind*, Grand Rapids 1984, blz 4.

4 Zie Gijsbert van de Brink in 'Comeback van wonderen heeft risico's' in *Trouw* 9/7 1996.

5 zie 4.

6 John. H. Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1990, blz. 38.

7 zie 3, blz. 286.

8 Davis, *The miracle at Cana*, blz. 437.

9 Augustinus, *Over den waren godsdienst*, Amsterdam Antwerpen 1937, blz 60.

F.O. van Gennep verdedigt een radicaler standpunt in *De terugkeer van de verloren vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom*, Baarn 1990, (blz 452-58). Hij stelt dat wonderen als bewijs tegen de bijbel ingaan omdat God mensen roept tot volwaardig bondgenootschap in de strijd om gerechtigheid. Hij ziet een wonder als een machtsdaad.

10 Vergelijk Ralph W. Clark 'The evidential value of religious experiences' in *International Journal for Philosophy of religion*, 16 (1984), blz. 189-202.

11 Voor een ander standpunt zie H.M.Vroom: 'God and goodness' in *Christian faith and philosophical theology: essays in honour of Vincent Brunner*, ed. G. van den Brink, Kampen 1992, blz. 240-257.

12 Pogingen om de notie van liefde te redden door een beroep te doen op een hegeliëans concept zijn ook gedoemd te mislukken. Zie Jürgen Moltmann in *Der gekrenzte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1973. Een kritische beschouwing hierover in: Henry Jansen,

'Relationality and the concept of God', *Currents of Encounter*, vol 10, Amsterdam 1995, blz. 129-148.

13 Zie Anthony Flew, 'Introduction' in David Hume, *Of miracles*, La Salle 1985, blz. 9-19.

14 Karl Popper stelt dat psychoanalytische theorieën moeilijker te weerleggen zijn dan de theorieën van Newton of Einstein. Karl Popper, *Objective Knowledge*, Oxford 1972, blz. 389.

15 William P. Alston beschrijft zijn overgang van ongelof naar geloof in 'A philosophers way back to faith' in *God and the Philosophers: The reconciliation of faith and reason*, Oxford 1994, blz. 22.

16 William P. Alston, 'Christian experience and christian belief' in *Faith and rationality: reason and belief in God*, ed. A. Plantinga en N. Wolterstorff, Notre Dame-Londen 1983, blz 103.

17 zie 16, blz. 103.

18 zie 9 Van Gennep, blz. 458.

19 Zie hiervoor Alvin Plantinga, *God, freedom and evil*, Grand Rapids 1974.

20 zie 3, blz. 8.

21 W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, blz. 384.

22 Henry Jansen, 'Rituelen, verhalen en lijdens' in *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 1997, blz. 151-160.

23 A. van de Beek, *Wonderen en wonderverhalen*, Nijkerk 1991, blz. 210.

Henry Jansen promoveerde in 1995 aan de Vrije Universiteit in Amsterdam in de godsdienstfilosofie op *Rationality and the concept of God*. (Currents of Encounter, vol. 10 A'dam '95) en was mederedacteur in: 'Human rights and religious values: an uneasy relationship?', *Currents of Encounter*, vol. 8, Grand Rapids/Amsterdam 1995. Hij vertaalde met zijn vrouw verschillende boeken en artikelen in het Engels en is nu beroepbaar als predikant in de Gereformeerde Kerken.

Petrus loopt over het water

'En terstond dwong Hij de discipelen in het schip te gaan en Hem vooruit te varen naar de overkant, totdat Hij de scharen zou hebben weggezonden. En toen Hij de scharen weggezonden had ging Hij de berg op om in eenzaamheid te bidden. Bij het vallen van de avond was Hij daar alleen. Doch het schip was reeds vele stadiën van het land verwijderd, geteisterd door de golven, want de wind was tegen. In de vierde nachtwake kwam Hij tot hen, gaande over de zee. Toen de discipelen Hem over de zee zagen gaan, werden zij verbijsterd en zeiden: het is een spook. En zij schreeuwden van vrees. Terstond sprak Jezus hen aan en zeide: Houd moed. Ik ben het, wees niet bevreesd. Petrus antwoordde Hem en zei: Here als Gij het zijt, beveel mij dan om tot U te komen over het water. En Hij zeide: kom. En Petrus ging uit het schip en liep over het water en ging naar Jezus. Maar toen hij de wind zag werd hij bevreesd en begon te zinken en schreeuwde: Here red mij. Terstond stak Jezus hem de hand toe en greep hem en zeide tot hem: Kleingelovige, waarom zijt gij gaan twijfelen? En toen zij in het schip gekomen waren, ging de wind liggen. Die in het schip waren vielen voor Hem neer en zeiden: waarlijk Gij zijt Gods zoon.' (Mat. 14:22-33).

Na de voorlezing van dit schriftgedeelte kwam enige tijd geleden een katholiek geestelijke op mij toe met de vraag: 'Hoe denkt u over de wonderen van Jezus?' Ik zei hem: 'Ik geloof aan Jezus' wonderen. De wereld is er toch ook nu nog vol van?' Hij zei: 'Dat is niet wat ik bedoel. Geloof u bijvoorbeeld dat Petrus op het water gelopen heeft?' Mijn antwoord was: 'Zeker wel.' 'Neen,' reageerde hij, 'ik ben er niet zeker van dat u mijn vraag goed begrijpt. Bedoelt u het nu symbolisch of in werkelijkheid?' Ik zei tegen hem: 'Ik geloof dat de symbolische werkelijkheid de enig reële werkelijkheid is.' 'Dan gelooft u het verhaal dus niet,' was zijn reactie. Dat is dus de vraag: wat geloven wij in werkelijkheid?

Een van de prachtige dingen waarover wij de beschikking hebben gekregen is ons vermogen te dromen. Elke nacht verschijnt voor ons geestesoog een wereld, die geheel en al anders is dan die van overdag, met haar eigen logica en met haar totale andersoortigheid ten opzichte van dat waaraan wij in bewuste staat houvast heb-

ben. Angst, scènes zoals we ze overdag niet onder ogen durven zien, maar ook beelden die een antwoord en die vrouwen inhouden hebben een plaats in deze verborgen diepten in ons en in de nacht komen ze omhoog als water dat de akker bevoeit, afkomstig uit een bron die zich uitstort over een verdroogd land.

In die zin, als een genezende en verhelderende droom, moeten we het verhaal opvatten van Jezus' wandelen op het meer en dat van Petrus. Het is geen geschiedenis die teruggaat op concrete herinneringen aan Jezus' leven. Veeleer gaat het om een poging jaren later van binnenuit zich de persoon van Jezus voor ogen te stellen, hoe men deze beleefd heeft en geloofd, een poging de waarheid te laten spreken, die men met het verstand niet kan vinden. Alle beelden waarvan sprake is moeten wij opvatten als symbolen die weergeven hoe wij onszelf ervaren. Is niet ons leven maar al te dikwijls een nacht zonder einde? De tijd sleept zich voort tot het eerste morgenkrieken en wil maar niet voorbijgaan. Wij weten met ons leven geen raad. De wind is tegen, hoe onversaagd we ook aan de riemen trekken. Het gevoel laat niet af dat we gewoon niet vooruitkomen. Maar de stilstand is zelf uitermate bedreigend, want er is niets dat ons werkelijk draagt. Het is de ervaring van het leven als afgrond, als diepe zee, als een dorre woestijn, die zich uitstrekt tot aan de horizon en waarin wij elk ogenblik spoorloos in het niets kunnen verdwijnen. Wat scheidt ons van die afgrond, van die zee, van dat moeizaam zelfgetimmerde scheepswandje, zwak en niet bestand tegen enige echte storm? Wat moeten we doen als dit ons gevoel is over onszelf? In de logica van overdag moeten we onze energie en onze actie proberen te versterken; we moeten de koers nog eens controleren, het roer in orde brengen en alle krachten inzetten waarover de bemanning beschikt om te roeien en te zeilen. Maar als we dan van alles geprobeerd hebben en het heeft geen succes gehad?

Dat zijn de waarheden in het diepst van onze ziel. En het is een wonderlijke ervaring die niet alleen de discipelen gehad hebben in hun omgang met Christus, maar die algemeen is. Zelfs de dromen in de nacht verschillen naar gelang wij de mensen verschillend beleven, en als er naast ons mensen zijn die wij op zijn minst enig vertrouwen kunnen schenken, of als zulke mensen er in ons leven niet zijn. Het is voor de discipelen om dit visioen voor zich te zien van Jezus die over het water loopt, van ongeëvenaard belang dat zij het besef niet verliezen dat aan de oever, waar zij vaste grond onder de voeten hebben, op de berg waar de hemel de aarde raakt, Jezus is verzonken in gebed. Dit centrum, deze plaats in Jezus' nabijheid, waar de angst wegebt en mensen houvast vinden, bestaat werkelijk. Het is alleen de vraag hoe dit weten tot ons en tot ons vaak zo angstige leven doordringt. Kan het niet zo zijn dat wat ons zou kunnen redden als wij de confrontatie ermee waagden aan te gaan, ons letterlijk spookachtig voorkomt, als volkomen ondenkbaar dat we zouden durven proberen ons ervoor open te stellen, en dat zelfs wat wij zojuist nog meenden te geloven, ons onwezenlijk en angstaanjagend toeschijnt? Dit is nu het geval in dit verhaal over Jezus. Jezus is hier voor de discipelen werkelijk angstwekkend. Zijn verschijning is echter een antwoord op onze angst, een antwoord dat wij overdag niet bij macht zijn te geven: 'Klamp u toch niet aan de

boot vast, maar laat alles wat u tot dusver houvast bood maar los. En ga zelfs nog verder; geef u maar helemaal over en riskeer zonder enig voorbehoud wind en golven, zonder bescherming.'

Zouden we dat kunnen wagen? Volgens ons logisch verstand voor geen goud, maar in onze dromen, zoals we die met Jezus mogen dromen, zonder enige twijfel. We zullen steeds kunnen vaststellen dat wij de werkelijk grote gevaren in ons leven niet uit de weg kunnen gaan. De zee van ons leven heeft op bepaalde tijdstippen geen balk waaraan we ons kunnen vastklampen, er zijn ogenblikken waarop wij blootstaan aan gevaar en geen enkele bescherming vinden, plaatsen en tijden die wij niet kunnen ontlopen. En toch is het mogelijk met de blik op Christus, onze ogen vast op Hem gericht, die ons van de andere oever tegemoetkomt, deze afgronden van het leven te trotseren en als droomwandelaars Hem tegemoet te gaan. Wij hoeven maar een ogenblik de blik af te wenden van degene die spreekt zoals anders alleen God spreekt: 'Ik ben'. We hoeven maar een moment aandacht te schenken aan het woeden en bruisen van de golven om ons heen en wij worden meegezogen en verzwolgen in de draaikolk van de angst.

Wat is geloven anders dan lopen over het water van de angst en van de dood, strak ziende op de Heer? Dan ervaren we dat we in goede staat terugvinden wat ons oorspronkelijk vastheid bood, en vooral zullen wij ervaren dat de storm gaat liggen, de tegenwind ophoudt en een stilte intreedt.

Wat de vroege kerk enkele decennia na Jezus' dood en opstanding tot uitdrukking heeft willen brengen is een hoofdstuk apart. Maar in het leven van elk individueel mens geldt hetzelfde als in het leven van de kerk als geheel: wie de blik gericht houdt op Jezus hoeft op geen enkele grote angst meer te reageren met zich vast te klemmen, in elkaar te kruipen en stil te blijven zitten. Dan is het immers mogelijk die grenzen die wij voor onoverkomelijk aanzagen te overschrijden en onbegane en schijnbaar onbegaanbare wegen te betreden.

Pagina 61, 67, 68 en 69 uit de uitleg van de Duitse pastor en therapeut Eugen Drewermann van Petrus, die op het water loopt in zijn boek: Hij legde hen de handen op. De wonderen van Jezus, Meinema Zoetermeer, 2e druk 1996.

Wonderen in de charismatische beweging

Men kan de charismatische beweging omschrijven als een pinksterbeweging in de kerken. Naar de kern van de zaak is dat nog steeds zo. De kern is dat mensen gebracht worden tot een duidelijke beleving van de Heilige Geest, de doop in de Geest. En ook dat daarmee gepaard gaat het herstel van de oud-christelijke gaven, de charismata, zoals de dienst der genezing, profetie, visionaire ervaringen, en heel opvallend ook het charisma van de glossolalie, dat functioneert als intensivering van het gebedsleven. Voor buitenstaanders klinkt dat alles nogal 'wonderlijk'.

Er is echter tegelijkertijd ook iets heel anders aan de hand. De charismatische beweging vond meer en meer een weg van kerkelijke integratie, in theologische doordenking, in aanknopen bij de tradities van de kerken en in het zoeken van wegen om in het gewone kerkelijk leven ingepast te worden. Dat betekent dat het omgaan met de gaven van de Geest binnen een nogal wat andere context plaatsvindt dan in de pinkstergemeenten gebruikelijk is. Dat alles is van ingrijpende betekenis voor de theologische visie op wonderen.

Ik moet eigenlijk aannemen dat de bijbels-theologische benadering van het wonder door anderen in dit geschrift weinig of niet zal afwijken van de visie die in de charismatische beweging gebruikelijk is. Want de al genoemde theologische integratie is voor ons een bloeiende en boeiende zaak. Deze betekent in ieder geval, dat we niet het woord 'bovennatuurlijk' in de mond nemen. Zo grijpbaar en bewijsbaar in exacte zin is de Geest niet voor ons, ondanks het gegeven dat de ervaring van de Geest een grote rol speelt in de charismatische praktijk. Dit doet dus niets af aan de duidelijke openheid voor Godservaring die wel eens heel wonderlijk uitwerkt. Om het kordaat te zeggen: wij bidden om en verwachten aanrakingen van de Geest, die tot in het lichamelijke toe merkbaar kunnen worden; door de dienst der genezing dus.

Tot zover een karakterschets van de charismatische beweging in de benadering van het bedoelde onderwerp 'wonderen'. We staan ermee in de breedte van de theologische bezinning.

Tekenen

Het lijkt me ook een zaak van goede theologie om niet alle bijbelse wonderen (of wonderverhalen) op één hoop te vegen. Wat het werk van de Geest betreft sluiten we ons aan bij de grote traditie van de kerken, dus bij een christocentrische benadering. Door de weg van Jezus Messias is de Geest gekomen voor het hele Godsvolk. De Geest openbaart de Gekruisigde en Opgestane. Dat is bepalend voor de onderscheiding van alle wargeesterij en van vervagende religiositeit. Wel kan men in de charismatische bezinning een hang naar de orthodoxie ontdekken. Hoorst het 'filioque' wel in het credo? Wordt de Geest in de westerse theologie niet te veel Zoon-gebonden? Heeft de Geest niet een eigen speelruimte, al kan die nooit in tegenspraak met de persoon en het werk van de Zoon zijn?

Het gaat in ieder geval om de voortzetting van het werk van de Zoon in wie het Koninkrijk Gods nabijgekomen is. En zo komen de evangeliën in een nieuwe actualiteit. De nabijheid van het Koninkrijk is een zaak van verkondiging en van wonderen en tekenen. De krachten van het Rijk Gods werken door in onze aardse werkelijkheid en dan zijn er genezingen. Er zijn ook andere wonderen, maar de genezingen toch vooral. Jezus werkt helend. Niet alleen in zijn aardse verschijning, ook bij de start van de kerk, ook nog enkele eeuwen daarna. De kerk blijft een aantal eeuwen charismatisch ook in die specifieke zin: genezingen, exorcismen, profetische en visionaire ervaringen.

Op een geladen manier gebruikt het Evangelie naar Johannes in dit verband het woord 'teken'. De wonderen zijn tekenen. Ze hebben speciale 'betekenis', tekenen van het nieuwe in de Messias, van de nieuwe tijd (new age toen!), tekenen ook in de aparte Johanneïsche uitleg, zoals bijvoorbeeld bij het wonder van de broodvermenigvuldiging de lijn naar de eucharistie doorgetrokken wordt (Johannes 6).

Het lijkt me goed als ook in de charismatische theologie dit begrip 'teken' mee speelt. Het gaat niet om het definitieve eschaton, maar wel om voortekenen en om tekenen van het al aanwezige geheimenis van de voleinding. Paulus spreekt over 'de krachten van het Koninkrijk'. Daartoe ook heeft de kerk de Geest ontvangen en zo werkt de opgestane Heer. Tekenen van het nieuwe breken door. De Hemelvaart is geen ramp, maar een weg naar het komen van de Geest. 'Het is beter voor u, dat ik heenga,' zegt Jezus (Johannes 16:7).

Het begrip 'teken' is nog op een andere manier goed voor een fijngevoelige bezinning. Teken is geen bewijs. De bijbelse boodschap bedoelt geen wonderen die overdonderen, ook al roept Jezus op om op zijn tekenen te letten als appèl tot geloof (Johannes 10:38). Er blijft de marge van twijfel en ongelooft. Zo hoort dat ook! Want zo zitten we met het begrip 'teken' dichtbij het moderne levensgevoel van de mondigheid, de keuze-vrijheid. In de charismatische beweging zullen we dan ook de tekenen niet gebruiken voor agressieve evangelisatie. We zijn voorzichtig met al te directe getuigenissen. De piekervaringen behoren verwerkt te worden. Anders worden wonderlijke ervaringen gebruikt tot manipulatie. En zelfs manipulatie tot geloof lijkt ons uit den boze. Bij de integratie van een verdiept en ver-

nieuwend verstaan en ervaren van het pinkstergebeuren hoort ook een oprechte integratie in de cultuur van onze tijd, in het bijzonder waar dit het mensbeeld betreft, de ook naar christelijk maatstaven te signaleren groei van de humaniteit, mondigheid. Daar horen ook de menswetenschappen bij, in het bijzonder de psychologie en de sociologie. We laten vrijmoedig deze disciplines op ons los, op de charismatische geloofservaring los. Stel je voor dat deze er niet tegen zou kunnen.....Ook in dit verband lijkt ons het begrip 'teken' nuttig en fijngevoelig.

Gods menselijke weg

Als een voorbeeld van psychologische benadering kunnen we glossolalie noemen. Velen hebben daar een wat griezelige voorstelling van. Dat heeft zijn reden, als we bedenken dat het verschijnsel ook in de psychiatrie voorkomt en in de godsdienstwetenschap. Wat dit laatste betreft vooral in de extatische religieuze vormen; zo ook in overdreven stromingen van de pinksterbeweging. Het is dus een psychologisch traceerbaar verschijnsel. Dit neemt niet weg dat het ook op een heel rustige manier plaatsvindt. Met name in de charismatische beweging nemen we deze heel rustige vorm waar, op de goede manier hanteerbaar voor ieder die dit eenmaal als charisma ontvangen heeft. Hoe dicht ligt dit bij Paulus, die liturgisch orde op zaken stelt in verband met de glossolalie in de Corinthische gemeente (1 Corinthiërs 14). 'Ik zal bidden met mijn geest,' zegt hij (v.15). Je kunt het ook in stilte doen (v.28). Zo is het tot weinig wonderlijke proporties teruggebracht. Dit om even de fenomenologie goed op een rijtje te hebben.

Maar er is meer: de conclusie mag zijn dat glossolalie een algemeen menselijk verschijnsel is, c.q. tot de menselijke mogelijkheden behoort. Het zal er bij ons allen inzitten. Zeg maar: het is een psychologisch gegeven, verklaarbaar.

Toch is het tegelijk voor velen een charisma, een genadegave, gave van de Geest. Het functioneert als een manier van bidden, diep van binnenuit, als expressie voor God van wat in ons omgaat. Misschien moet je zelfs zeggen: als in de 20ste eeuw de cultuur op allerlei manieren door de klassieke vormgeving heenbreekt (o.a. de experimentele richting) dan is de tijd ook weer rijp voor bidden in tongentaal. Experimentele expressie voor God. De praktijk blijkt dan aan te sluiten bij de grote spirituele traditie van de kerk: het zoeken naar het innerlijk gebed, het gebed zonder ophouden, de ontdekking en ervaring van de Geest als bron van gebed in ons.

Deze benadering van het charisma van de glossolalie is onzes inziens illustratief voor het theologische en psychologische zicht op alle charismata. Het zijn verborgen menselijke mogelijkheden. Ze vinden hun basis in de schepping. Dat brengt ons op de scheppingstheologie.

Scheppingstheologie

De Geest van Pinksteren is de Geest van de schepping. De Heilige Geest, uitge-

stort in de harten en de gemeenschap van de gelovigen, doet ons geen 'Fremdkörper' aan. Dat zou manipulatie zijn. In een tijd waarin het Godsbeeld gedemocratiseerd wordt, kan dit manipulerende niet meer. De Geest doet wat Hij vanaf het begin gedaan heeft: Hij scheidt mensen. Het hele werk van de Geest is op menswording gericht. Dat valt het duidelijkst op bij het charisma tot genezing. De Geest maakt heel, innerlijk en soms ook met duidelijke lichamelijke tekenen.

Bij deze benadering zijn wonderen dus niet bovennatuurlijk. Ze zijn wel tekenen van de vernieuwing van de schepping. In de charismatische beweging is er daarom een stevig huwelijk tussen het zoeken naar genezing en de pastorale psychologie. Er zijn gerichte cursussen voor.

Dit typeert de wijze waarop de scheppingstheologie een rol speelt. Daarom ook hebben we steeds meer bezwaren tegen het woord 'gebedsgenezing'. Dat suggereert een input geheel van buitenaf. We spreken liever over 'de dienst der genezing', al is dat een wat magere vertaling van het Engelse 'the ministry of healing'. 'Ministry' is immers ambt, bediening, roeping. De kerk heeft de opdracht om met de bediening tot genezing bezig te zijn, persoonlijk en evenzeer relationeel. In deze redenering vervalt ook het verschil tussen gaven die voor ons bijzonder geworden zijn en al die gewone gaven, die we ook talenten noemen. Het gaat om de hele mens. Ook om die hele mens, die zich met zijn hele bestaan aan God zoekt over te geven en dienstbaar wordt voor de gemeente en het Rijk van God. De dimensie van dit Rijk werkt creatief (door de Creator Spiritus) in ons hele bestaan.

Wonder-ervaring

Is op bovenstaande manier het wonder niet tot een al te aards fenomeen gereduceerd? Dat kan op het eerste gezicht zo lijken. Het gaat echter niet alleen om de gaafheid van het mensbeeld, maar ook om het kritisch kunnen omgaan met diverse charismatische uitingen. Religieus doorslaan kan velen overkomen. Dan gaat het altijd om de vraag: dient dit de humaniteit, van deze mens persoonlijk en van anderen? Mijn religieuze ervaring is en blijft altijd mijn reactie op de aanraking van de Geest. Met mijn psyche en mijn antennes. Daarom schreef Paulus al dat dit beoordeeld moet worden en is er de gave van de onderscheiding der geesten.

Maar er is ook een ander aspect. Juist door de charismatische vernieuwing komt de Godservaring weer binnen handbereik. Daar blijkt een enorme markt voor te zijn. Zie alle moderne religieuze zoeken, New Age. Dat er te midden van dat alles ook een duidelijke christelijke weg is, zal wel bij de hedendaagse cultuurfase horen. Ook dit doet echter niet af aan de evangelische zuiverheid.

Er is de realiteit van de Godservaring. Met alle zekeringen die ik intussen in deze bijdrage heb ingebouwd, pleit ik voor grote openheid, zonder de vrees dat alle stoppen doorslaan. En dan moet je zeggen: Godservaring is altijd iets heel wonderlijks. Is een wonder. Ze werkt bevrijdend, is een onderdompeling in liefde, smaakt verrukkelijk.

En soms denk ik ook: ons kennen is onvolkomen, ons psychologisch weten ook. Daarom wipt de Godservaring ons weleens over de grens van de verklaarbaarheid. God over de marges van ons kennen. Wonderlijk toch!

Anne-Marie Korte

Voorbij de verlegenheid

Nieuwe toeëigeningen van het wonder

Mijn God – zo luidde het thema van de boekenweek in Nederland in 1997. Boekhandels van de meest uiteenlopende snit tooiden zich met etalages en toon tafels vol boeken met hemelse titels. Met God als thema van de boekenweek werden religieuze boeken een week lang niet geplaatst onder afzonderlijke rubrieken zoals theologie, godsdienstwetenschap, esoterie en spiritualiteit. Bijbels, romans, New Age boeken, astrologische handboeken, zware theologische verhandelingen en speelse spirituele verkenningen lagen onbekommerd naast elkaar – een verrassende en prikkelende collage van westerse religieuze aspiraties.

Over de vraag of religie en Godsgeloof in de westerse zo goed als gesecculariseerde cultuur weer in opmars zijn, werd naar aanleiding van deze boekenweek flink gespeculeerd. Een breder wordende culturele belangstelling voor alles wat met religie te maken heeft, valt naar mijn idee zeker te bespeuren. Een opvallende trend hierin is de stroom publicaties, al of niet historisch, over bedevaartsrouten en -oorden, met hun bijbehorende wonderverhalen, hun al of niet huilende beeldjes, relikwieën, genezende bronnen, heilige grotten en magische stenen.¹ Belangstelling hiervoor vinden we ook in intellectuele of literaire kring, gezien publicaties van schrijvers als Cees Nooteboom en Colm Toibin over dit onderwerp.² Boeken, maar ook films en televisieprogramma's over wonderen, verschijningen en het optreden van engelen in allerlei plaatsen, tijden en culturen doen het op dit moment goed.

Opmerkelijk in deze nieuwe westerse belangstelling voor wonderen en wonderverhalen is mijns inziens dat deze zich ook uitstrekt tot mensen die niet of niet langer binnen traditionele religieuze kaders staan. Waar wijst deze nieuwe belangstelling op en hoe verhoudt deze zich tot de huidige theologische kijk op wonderen?

Boven maar niet buiten alle verwachtingen

Onder wonderen versta ik gebeurtenissen die in een volstrekt unieke samenloop van plaats en omstandigheden plotsklaps breken met de verwachtingen van wat

Voor verdere bezinning:

dr. M.F.G. Parmentier, *Heil maakt heil*, Zoetermeer, 1997. Bulletin voor Charismatische Theologie, verschijnt tweemaal per jaar ('De Open Poort, Poortstraat 50, 3572 HL Utrecht).

Diverse uitgaven van het boekenfonds van de CWN (informatie en bestellingen via hetzelfde adres).

'Vuur', K. v.d. Bergelaan 55A, 3054 EP Rotterdam

Drs. W.W. Verhoef (1928) theologie te Utrecht en Nijmegen, hervormd predikant, emeritus. Voorzitter Charismatische Werkgemeenschap Nederland. Eindredacteur 'Vuur', oecumenisch charismatisch tijdschrift.

'gewoon' en 'voorspelbaar' is, al of niet in termen van natuurwetten. Deze gebeurtenissen kunnen opgevat worden als teken van een andere of overstijgende orde/werkelijkheid – als een aanwijzing of bevestiging daarvan, en voor sommigen als een contact daarmee.

Veel wonderen hebben te maken met een genezing of redding die tegen alle gegronde verwachtingen in plaatsvindt, al of niet ervaren als een ingreep van buiten. Gebed, het inroepen van voorspraak, ascese, boetedoening, en offers kunnen hierbij bemiddelend werken. Dit type wonder komt veel voor in het depositum van de klassieke religieuze wonderverhalen, maar ook in spontane rapportages van wat mensen hier en nu als 'wonderen' ervaren. Bij dit laatste valt te onderscheiden tussen publieke en meer particuliere 'wonderen'. Er zijn gebeurtenissen die niet voor iedereen bijzonder of belangrijk zijn, maar voor degenen die het zelf meemaken het karakter van een wonder hebben, omdat ze zo ingrijpend, 'wonderbaarlijk' en levenveranderend zijn. Te denken valt hier aan geboorte en dood, afscheid en verzoening en andere ingrijpende gebeurtenissen die 'openbarend' werken en toegang geven tot heel andere (levens)inzichten. Dit aspect komt veel voor in het dagelijkse en seculiere spreken over wonderen. Wonderen van publieke betekenis zijn in dit seculiere spreken overigens uiterst zeldzaam.

Daarnaast zijn er wonderen die niet direct iemand ten goede komen. Het lijk van een heilige blijkt niet te zijn vergaan, de zon draait om zijn as, of rozen gaan bloeien in december. Dit 'mysteriewonder' kan zich ook voordoen in de vorm van een exces, een uitbundige overschrijding van het normale, of in de vorm van buitengewone coincidenties. In het algemeen behelzen wonderen iets positiefs. Een wonder is een gebeuren dat zowel wél als niet aan de verwachtingen voldoet – het voltrekt zich 'boven verwachting' maar niet daarbuiten, en heeft betrekking op iets dat heil brengt of ten goede keert. Wat overigens niet uitsluit dat wonderen (ook) een kritische, verstorende, of zelfs vernietigende strekking of (uit)werking kunnen hebben.

Typerend voor de christelijke geloofstraditie is dat wonderen – in alle hierboven genoemde betekenissen – onomstotelijk in het hart van haar heilige teksten staan. Als tekenen van God hebben ze een centrale plaats in de bijbelteksten. De aanwezigheid van deze verhalen heeft in de loop van de geschiedenis steeds opnieuw de vraag naar hun uitleg opgeroepen. De bijbelteksten vragen zelf om beantwoording van de vraag 'wat is een wonder' en wellicht des te indringender op het moment dat ze gelezen worden in een cultuur die de realiteit van wonderen zo goed als terzijde geschoven heeft.

Vorbij het '(on)verklaarde' wonder

Wonderen lijken nu zoals gezegd weer meer belangstelling te krijgen in de westerse cultuur. Voor sommigen zijn wonderen natuurlijk nooit de wereld uit geweest, met name voor degenen die ze zien als een belangrijke bevestiging van religieuze waarheid en autoriteit in hun meer traditionele vormen.³

Maar een nieuw en ander soort belangstelling voor wonderen lijkt op dit moment in de westerse cultuur op te komen, en wel van twee kanten: een hernieuwde intellectuele interesse, en een meer 'spirituele' belangstelling voor wonderen die niet aan gevestigde religieuze tradities gebonden is. Een toename van intellectuele interesse zien we bijvoorbeeld onder degenen die op eigentijdse wijze met geloof en theologie bezig zijn.⁴ De achtergrond hiervan ligt bij de geleidelijke verdamping van een enorme verlegenheid tegenover wonderen, de erfenis van een onverwikelijke strijd tussen geloof en wetenschap met wonderen als strijdpunt die bijna vier eeuwen gewoed heeft. Naarmate de moderne wetenschap het wonder steeds meer uit haar universum bande, aangezien het niet te verklaren viel, lijfden de kerken het juist in als bewijs uit het ongerijmde voor de waarheid van hun leer. De vraag of natuurwetten al of niet door wonderen te doorbreken vallen, heeft niet alleen kerk en wetenschap bezig gehouden maar heeft ook een houding ten opzichte van wonderen gekweekt die kenmerkend is geworden voor de moderne westerse cultuur. Fascinatie voor de 'hoe kan dat nu?'-vraag staat voorop en heeft de belangstelling voor het waarom en waartoe van het wonder, en voor de betekenissen, beleving en effecten ervan, vrijwel helemaal overvleugeld.

Een kentering op dit punt lijkt te worden ingezet door de postmoderne relativisering van rationaliteit en positivisme. Deze relativisering biedt ruimte voor een andere houding tegenover wonderen. Een postmodern wereld- en wetenschapsbeeld kenmerkt zich onder meer door grotere openheid voor het niet-rationele en niet-vatbare en biedt daarmee mogelijkheden een strikt rationaliserende benadering van wonderen te overstemmen.

Naast meer intellectuele interesse valt ook een toename van spirituele interesse voor wonderen te zien, met name voor wonderbaarlijke genezingen. Belangstelling voor genezingswonderen heeft steeds bestaan in christelijk-charismatische kringen, maar treedt nu ook aan de dag buiten traditioneel religieuze kaders, zoals in New Age-achtige milieus. De aandacht die eigentijdse 'paranormale' genezers zoals Jomanda trekken is groot. Deze belangstelling valt niet los te zien van het gegeven dat gezondheid door steeds meer mensen in de westerse cultuur als belangrijkste levenswaarde wordt gezien, en van de enorme beloften en onvermijdelijke teleurstellingen die het gevolg zijn van de spectaculaire toename van technisch-medische geneesmogelijkheden.⁵

Daarnaast is ook de groeiende aanwezigheid van niet-christelijke religies en niet-westers christendom in de westerse cultuur een stimulans voor de interesse in wonderen. Het huidige westers gebruik van de term 'wonder' voor buitengewone, onverklaarbare gebeurtenissen is niet alleen gevormd door een bepaalde religieuze, namelijk joods-christelijke traditie, maar ook door het uiteengaan van een spirituele (religieuze) en een rationele (seculiere) werkelijkheid (beleving) in de westerse cultuur. Confrontatie met niet-christelijke religies en niet-westers christendom maakt duidelijk dat wonderen ook vanuit andere interpretatiekaders benaderd kunnen worden, zoals het vaststellen of buitengewone gebeurtenissen (dromen, verschijningen, de werking van geesten) al of niet 'baraka', goddelijke zegen

of levenskracht, bemiddelen. Niet 'is dit echt gebeurd?' maar 'komt dit van een goede of van een boze geest?' is dan de belangrijkste vraag – een vraag die bijvoorbeeld ook bij de duiding van bezetenheid van groot gewicht is.⁶

De hier beschreven recente interesse kenmerkt zich door openheid en nieuwsgierigheid voor wonderen als verschijnsel, een houding die ook overweegt in recente (godsdienst)wetenschappelijke en theologische studies over wonderen. Niet de verklaring van wonderen, maar het zoeken naar de concrete betekenissen ervan voor verschillende groepen mensen komt hier centraal te staan.⁷ Daarnaast bestaat binnen de westerse wetenschap evenwel nog steeds een interesse voor wonderen die gevoed wordt door scepsis en wantrouwen. Aantonen dat wonderen niet bestaan en onthulling van het pertinente menselijke vermogen om zichzelf en anderen illusies voor te houden zijn hier het doel. De groeiende positieve interesse in wonderen krijgt hiermee een duidelijke waarschuwend tegenstem van degenen die menen dat de verworvenheden van de Verlichting niet te grabbel gegooid mogen worden.⁸

Vernieuwing van het theologisch wonderverstaan

Er valt een interessante parallel te trekken tussen de huidige stand van zaken en de discussies over wonderen die een eeuw geleden opkwamen in protestantse kringen in West-Europa en Noord-Amerika. Vanaf het midden van de 19e eeuw kwam onder invloed van het historisch-kritisch bijbelonderzoek van met name de Tübingers de gevestigde protestantse opvatting over de historische uitzonderlijkheid van de wonderen waarvan het Nieuwe Testament verhaalt, onder druk te staan. Naarmate het Nieuwe Testament dieper in zijn eigen historische context werd geplaatst, was het minder mogelijk om het als weerslag van een historisch volstrekt unieke goddelijke openbaring te zien. Deze laatste zienswijze had het lange tijd mogelijk gemaakt, ondanks moderne wetenschappelijke kritiek, de authenticiteit van de wonderen van het Nieuwe Testament te beamen. Zij maakten immers deel uit van een unieke en afgebakende openbarings- en apostolische periode, 'toen er nog wonderen geschieden'.

Door de groeiende historische inbedding van het Nieuwe Testament leken deze teksten echter steeds minder weerslag van een indrukwekkende en hoogstaande historische tijdspanne, maar werden zij onderdeel van een oude cultuur waarin bijgeloof aan de orde van de dag was. De bijbelse wonderverhalen verloren hun exceptionele status en hun apologetische rol. Daarmee werd de weg vrijgemaakt voor nieuwe verkenningen van het verschijnsel 'wonderen'. Aan liberale en intellectuele protestantse kant kreeg kritiek op wondergeloof de overhand, maar ontstond ook ruimte voor een nieuwsgierige interesse voor Jezus als historische wonderdoener. Aan meer bevindelijke protestantse kant ontstond door het wegvallen van het enorme kwalitatieve verschil tussen de eigen tijd en de bijbelse wonderentijd eveneens een nieuwe belangstelling voor wonderen. Men richtte de blik op eigentijdse wonderen, met name op genezingswonderen, en zocht hierin aan-

knopingspunten voor het verstaan van de bijbelse wonderverhalen.

Aan deze situatie van verhoogde en vernieuwende belangstelling voor wonderen kwam een eind met de opkomst van de protestantse neo-orthodoxie (Karl Barth, kerygmatische theologie). Deze leidde ertoe dat het merendeel van de protestantse theologen de betekenis van het wonder niet meer primair op het terrein van de filosofie, de geschiedenis of de eigentijdse ervaringen ging zoeken. Nadruk op de volledige 'andersheid' van God maakte het wonder minder wonderbaarlijk in de zin van onverklaarbaar. Niets wat van God is of komt is vanzelfsprekend – geloven doet men ten principale tegen alles wat gewoon en gebruikelijk is in. De noodzaak om de wonderen waarvan het Nieuwe Testament verhaalt hierbinnen een aparte plaats of verklaring te geven verminderde sterk.

De razendsnelle modernisering van westerse landen na de Tweede Wereldoorlog heeft evenwel het debat over wonderen opnieuw opengelegd. Ditmaal is ook de katholieke kerk hierbij betrokken geraakt door haar wending naar de moderne tijd die is ingezet met het Tweede Vaticaans Concilie. Aan katholieke zijde is ruimte ontstaan een apologetische visie op wonderen als bewijs uit het ongerijmde te veruilen voor een nieuwe zoektocht naar de eigentijdse betekenis van de bijbelse wonderberichten.

Wonderen als innerlijke verlichting

Kenmerkend voor veel eigentijdse theologische uitleg van wonderverhalen, zowel aan protestantse als aan katholieke zijde, is een sterk existentiële of psychologische invalshoek. Deze sluit aan bij de tendens in de westerse samenleving om religie steeds meer als een individuele en verinnerlijkte zaak te zien. In deze lijn gaat men ervan uit dat wonderen voor hedendaagse mensen zich alleen nog kunnen voordoen op het terrein van individuele belevenissen en intersubjectieve gebeurtenissen. Wonderen hebben betekenis voorzover ze over de innerlijke werkelijkheid van mensen gaan en bijdragen aan individuele zingeving.⁹ Een consequentie van deze benadering is dat wonderen weinig meer te maken lijken te hebben met zaken van grote (natuur)historische, publieke of politieke betekenis. Laten we dit verschijnsel wat nader bekijken. Ik ga hiervoor uit van het werk van twee theologen die op dit moment in Nederland met hun interpretatie van wonderverhalen veel aftrek vinden.

In Marcus 6: 45-52 wordt verhaald hoe Jezus over het water liep en een storm tot bedaren bracht. Volgens de Nederlandse protestantse theoloog A. van de Beek gaat dit verhaal waarin een natuurwonder centraal staat over een theofanie of Godsverschijning.¹⁰ De feitelijke voorstelbaarheid van dit wonder is gering, maar de theologische relevantie ervan is heel groot. In dit verhaal vertrekken de leerlingen, na afloop van de wonderbare broodvermenigvuldiging, per schip naar Betsaida. Jezus blijft achter en gaat de berg op om te bidden – een aanwijzing dat hij in Gods nabijheid verkeert, gezien de vele bijbelse verwijzingen naar het ontmoeten van God op een berg of hoge plaats. De leerlingen daarentegen bevinden

zich midden op zee – een bijbelse aanwijzing voor chaos, bedreiging en strijd. Nachtelijke duisternis en opstekende stormwind versterken dit beeld. Jezus komt nu over de wateren naar de leerlingen toe, in het diepst van de nacht, in hun grootste nood en ontredde. Zij weten niet wat zij zien en zij zijn ontsteld. Het beeld van Jezus die over het water gaat en 'langsgaat' verwijst naar het heersen van God over de wateren waarvan op een aantal plaatsen in het Oude Testament – vanaf het scheppingsverhaal – sprake is. De leerlingen zien Jezus en horen Hem spreken, maar volgens Van de Beek maakt Marcus hier duidelijk dat de leerlingen (nog steeds) niet begrijpen *wie* zij zien: 'De chaos van de zee heerst nu in het innerlijk van de discipelen. Ze hebben niet begrepen dat Hij er is, die heerst over deze chaos. Ze verstaan het wonder niet. Ze zien alleen de voor hen voorstelbare werkelijkheid en daar ze er geen raad mee weten, raken ze overstuur. Ze vergeten te bedenken dat hier God misschien wel eens reddend verschenen zou kunnen zijn.'¹¹ Dit verhaal gaat over de bewarende hand van God, die zichtbaar wordt in Jezus. 'Je wilt belijden dat in Jezus God tegenwoordig is en je kunt dat niet beter dan met een verhaal over het wandelen op de zee, zelfs al zou Jezus nooit een voet op een schip, laat staan op het water gezet hebben. Dan blijft het nog waar: Hij heerst over de chaosmachten.'¹²

Deze interpretatie beschouwt mijns inziens het bijbelse wonderverhaal feitelijk als een parabel of gelijkenis. Zo opgevat gaat het bovenstaande bijbelse wonderverhaal over een situatie van angst en nood, die zich vertalen laat in existentiële termen, en op die manier voor iedereen voorstelbaar wordt. Een vergelijkbaar procédé hanteert de Duitse katholieke moraaltheoloog en psychoanalyticus Eugen Drewermann.¹³ Zijn uitleg van ditzelfde wonderverhaal uit Marcus staat elders in dit nummer. Drewermann ziet de wonderverhalen uit het Nieuwe Testament als een soort stilleven. Hij vergelijkt ze in hun geconcentreerdheid en beeldenrijkdom met dromen: ze moeten uitgelegd worden door ze detail voor detail nader in te vullen. Dat levert, evenals bij de bovengenoemde theoloog A. van de Beek, fraaie interpretaties van bijbelse wonderverhalen op. In veel van deze verhalen ontdekt Drewermann grote innerlijke conflicten, psychische aandoeningen die te maken hebben met existentiële processen zoals volwassen worden, verantwoordelijkheid moeten dragen of leren om te geven en te delen. Bij het dochttertje van Jairus bijvoorbeeld, dat volgens het Marcusevangelie wordt opgewekt uit de dood, schildert hij hoe Jezus dit meisje, dat op de rand van de volwassenheid staat, uit de greep van de verstikkende zorgzaamheid van haar ouders losmaakt. Zij is niet echt dood – ze was alleen zo verstikt dat zij niet verder kon leven. 'Geef haar te eten', zegt Jezus aan het eind van dit verhaal, en Drewermann vertaalt: laat haar groot en volwassen worden, houd haar niet langer klein en afhankelijk – een boodschap die tegen de ouders van het meisje en tegen alle overbezorgde en bezitterige ouders gericht is.¹⁴

Deze verinnerlijkte of psychologiserende uitleg van de bijbelse wonderverhalen is in staat een eind te maken aan de verlegenheid met wonderen die het westerse rationalistische wereldbeeld kenmerkt. In deze theologische benadering is het

wonderverhaal, mits uitvoerig en met veel aandacht voor tekstuele details uitgelegd, een droom of een film die therapie voor de ziel biedt, een dieper, beter, geheel zelfverstaan en eventueel ook een vernieuwd Godsverstaan. Maar verdwijnt daarmee niet het ongemakkelijke, het weerbarstige, het wonderlijke van het wonder als zodanig uit deze verhalen?

De aanraking van God

De moderne westerse theologie heeft de tekenwaarde van de bijbelse wonderverhalen centraal staan. Ze zoekt naar de innerlijke en existentiële betekenis van deze verhalen en geeft ze een geloofsondersteunende 'spirituele' uitleg. De aanstootgevende, kritische en publieke of gemeenschappelijke betekenis van wonderen en wonderverhalen vindt in de moderne westerse theologische uitleg veel minder weerklank.¹⁵ Toch is dit laatstgenoemde aspect historisch gezien juist sterk verbonden met wonderen en wonderverhalen. De opkomst van culten rond wonderdoende heiligen en het optreden van wonderdoende predikers en profeten vanaf de vroege Middeleeuwen weerspiegelen steeds opnieuw het verlangen naar en het geloof in Gods concrete heilbrengende ingrijpen hier en nu, ten overstaan van en ten gunste van de hele gemeenschap.

Het is een misvatting te denken dat het geloof dat wonderen zich hier en nu 'echt' kunnen voordoen vanuit de christelijke kerk voornamelijk kritisch tegemoet is getreden en eigenlijk gezien werd als een uiterlijke zaak van toegeeflijkheid aan bijgeloof, of als een middel voor propaganda of voor economisch gewin. Aandacht voor wonderen in de heiligen-vitae en bij het ontstaan van de heiligencultus, bijvoorbeeld, diende niet alleen om aan de magische behoeften van de doorsnee gelovigen tegemoet te komen of om propaganda te bedrijven, maar vormde een erkenning dat het in de greep krijgen en het leefbaar maken van het dagelijks leven even belangrijk was als de zorg voor het hiernamaals.¹⁶ Geloven in de mogelijkheid van het wonder heeft te maken met het verlangen naar de heilbrengende aanwezigheid van God hier en nu, naar het rijk Gods, oftewel het in orde brengen van de chaos der dingen hier en nu, niet alleen ooit en ver weg.

Als we in dit licht kijken naar de nieuwe westerse belangstelling voor wonderen en wonderverhalen, die zich onder meer toont in aandacht voor bedevaarten, heilige plaatsen, verschijningen, engelen, e.d., valt misschien de neiging te weerstaan om hier slechts een regressieve 'terugkeer van de betovering' in te zien. Uiteraard is deze interesse voor materiële tekenen en sporen van goddelijke aanwezigheid en werkzaamheid een reactie op de tendens van ontmythologisering, rationalisering en intellectualisering die de afgelopen decennia veel 'moderne theologie' heeft gekenmerkt, en die ook de katholieke kerk in het westen in hoog tempo heeft doorgemaakt met de hervormingen van het Tweede Vaticaans Concilie. Een hang naar betovering, magie en extase vormt hier ongetwijfeld een sterke drijfveer. Maar waar het mij hier om gaat is het onderkennen van de geloofshouding en eigentijdse 'hang naar transcendentie' die in deze belangstelling schuilt. Hier wordt nage-

streeft om contact te krijgen, al is het maar voor even, met een heilige en helende transcendente werkelijkheid, en er wordt van uitgegaan dat daarvoor een houding nodig is van concrete, fysieke toewending naar God of naar wat het goddelijke materieel present stelt. Wonderen vormen de – bijna – tastbare tekenen van Gods aanwezigheid, de materiële sporen van God in het leven van alledag. Middel-eeuwse, volksgelovige en niet-westerse omgang met wonderen maken dit op dit moment waarschijnlijk beter duidelijk dan het huidige theologische wonderverstaan.¹⁷

1 Zie ook het artikel van Paul Post elders in dit nummer.

2 Cees Nootboom, *De omweg naar Santiago*, Amsterdam 1992; Herman Vuijsje, *Pelgrim zonder god*, Amsterdam 1994; Colm Toibin, *Het kruissteek: Reizen door katholieke Europa*, Amsterdam 1995; Rein Bloem, *De weg der wonderen*, Nijmegen 1998.

3 Zie ook het artikel van Henry Jansen elders in dit nummer.

4 Zie o.a. Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Guetersloh 1974; Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, New York 1988; Peter Trummer, *Die blutende Frau: Wunderheilung im Neuen Testament*, Freiburg 1991; E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Londen 1993; Eugen Drewermann, *Exegese en dieptepsychologie: Wonder, visioen, profetie en gelijkenis*, Zoetermeer 1993; Id., *Hij legde hun de handen op: De wonderen van Jezus*, Zoetermeer 1993.

5 Zie ook mijn artikel 'Het wonder in handen van vrouwen', elders in dit nummer.

6 Zie onder meer: Gerrie ter Haar, *Spirit of Africa: The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, Londen 1992 en haar artikel elders in dit nummer.

7 Zie onder meer Sandra L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: visions of Mary: from La Salette to Medjugorje*, New York 1992; Mart Bax, *Medjugorje: Religion, Politics and Violence in rural Bosnia*, Amsterdam 1995; Robert Bruce Mullin, *Miracles and the Modern Religious Imagination*, New Haven, CT 1996.

8 Zie onder meer Ewald Vervaet, *Het verschijnsel Jomanda*, Amsterdam 1997; Joe Nickell, *Looking for a Miracle: Weeping Icons, Relics, Stigmata, Visions & Healing Cures*, Amherst, N.Y. 1993. In Nederland is het tijdschrift *Skepter* gewijd aan kritisch onderzoek naar claims van wonderen en paranormale ver-

schijnselen.

9 Zie onder meer Rolf Bauman, 'Wunder', in: Peter Eicher, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* [Bd 4], München 1984, 318-331.

10 A. van de Beek, *Wonderen en wonderverhalen*, Nijkerk 1991.

11 Ibidem, p. 137.

12 Ibidem, p. 138.

13 Drewermann, *Hij legde hun de handen op*; Id., *Exegese en dieptepsychologie*.

14 Drewermann, *Hij legde hun de handen op*, 115-119.

15 Feministische theologen lijken op dit moment meer oog te hebben voor de religie- en cultuurkritische aspecten van deze wonderverhalen. Zie bijvoorbeeld Brock, *Journeys by Heart*. Een nadere toelichting hiervan heb ik gegeven in: Anne-Marie Korte, 'Schepping van het ongerijmde: Multidisciplinair onderzoeksproject 'Vrouwen verhalen wonderen' aan de KTU', in: Anne-Marie Korte e.a. (red.), *Proeven van vrouwenstudies theologie*, IV, [IIMO Research Publication; 44] Utrecht 1996, 203-223.

16 Torsten Fremer, 'Wunder und Magie', *Hagiographica* 3 (1996), 15-88.

17 Zie ook de artikelen elders in dit nummer over bedevaartplaatsen en genezeressen in Mexico, Indonesië en Kameroen.

Anne-Marie Korte studeerde theologie en filosofie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen en is universitair hoofddocent voor Theologische Vrouwenstudies aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Recent publiceerde zij o.a. (samen met Freda Dröes e.a., red.) *Proeven van vrouwenstudies theologie*, IV, [IIMO Research Publication; 44] Utrecht 1996 en (samen met Linda Wilkens, red.) *Andere gezichten, andere geluiden: Vrouwenstudies in theologie en godsdienstwetenschap*, Gorinchem 1997. In 1998 verschijnt: Anne-Marie Korte (ed.), *Women and Miracle Stories*.

In Memoriam Leslie Newbiggin

Hij studeerde economie onder niemand minder dan Keynes in Cambridge om opvolger te worden in het scheepvaartkantoor van zijn vader in Newcastle on Tyne, maar het liep uit op theologie.

In 1936 vertrok hij met zijn jonge vrouw Helen naar India als zending voor de Schotse presbyterianen. Hij bleek een begaafd dorpsevangelist, maar werd een van de architecten van de Kerk van Zuid-India van de presbyterianen, de methodisten en de anglikanen samen. Zo werd de presbyteriaan bisschop.

Van 1959 tot 1965 werkte hij voor de 'International Missionary Council' en droeg bij aan de integratie van de IMC in de Wereldraad van Kerken. Maar de kleine beminlijke begaafde man wilde geen internationaal kerkelijk manager zijn en dus werd hij in 1965 bisschop van Madras om op het moment van zijn emeritaat in 1974 met zijn vrouw, twee koffers en een rugzak met de bus terug te reizen van India naar Engeland.

Hij schreef en preekte veel. Ook een

commentaar op het Johannesevangelie, maar werd vooral andermaal zeer bekend door de boeken die hij schreef in zijn derde levensfase, toen hij zendingspredikant werd in Birmingham in Engeland en verder verbonden was met Selly Oaks. De titels zijn: *The other side of 1984*, *Foolishness to the Greeks* (1986) en *The gospel in a pluralistic society* (1989), en de boeken waren pogingen om een missionaire confrontatie tot stand te brengen met onze grandioze maarheidense westerse cultuur. De Indiërs met al hun problemen kunnen het evangelie verstaan en hebben weet van hoop. Engeland lijkt doof geworden en leeft zonder hoop. Europeanen waren overal op de wereld goede zendingswerkers maar niet in Europa. De cultuur van na de Verlichting staat zo vijandig tegenover het evangelie dat alleen bekering uitkomst kan bieden. De nieuwe uitdagende boodschap van Newbiggin werd door velen dankbaar ontvangen en door anderen stevig bekritiseerd. In India had Leslie geleerd om te spreken met andersgelovenden. Maar hij bleef een evange-

list. Voor hem was altijd het centrale punt Jezus als Heer en Heiland, Jezus als de universele waarheid samen met de Vader en de Geest.

Hij kon niet ophouden. Toen zijn ogen slechter werden liet hij zich voorlezen en typte verder met fouten. Tenslotte ging hij de straat op – de wereld in – met een blindenstok. Zijn autobiografie kreeg als titel:

Unfinished agenda (WCC 1985).

We gedenken de kleine grote bisschop het best door verder te gaan met zijn missionaire agenda.

Ype Schaaf

In Memoriam prof. dr.

A.G. HONIG

Anton Gerrit Honig (10.3.1915-4.1.1998) is innig verbonden geweest met de Gereformeerde Kerken in Indonesië. Hij werd geboren als zoon van een Kampens hoogleraar in de dogmatiek en is als emeritus hoogleraar missiologie aldaar gestorven. Honig is eerst predikant geweest in Siegerswoude, Amsterdam en op Midden-Java (1941-1954). Daarna heeft hij aan de theologische academies van Yogyakarta en Makassar (nu Ujung Padang) in Indonesië gedoceerd (1954-1967). Tenslotte is hij na zijn promotor J.H. Bavinck en H. Bergema de derde hoogleraar zendingswetenschap te Kampen geweest (1967-1984). Hij heeft als promovendi gehad Jan van Raalte en Simon Schoon, de Duitser Thomas Schirmacher en de Zuidafrikaan Shunmugam P. Govender.

De vier delen dogmatiek (in dictaatvorm, nooit gedrukt) die hij in het

Indonesisch geschreven heeft, getuigen van grote geestverwantschap met zijn vader. Pas na zijn terugkeer in Nederland is hij meer origineel gaan theologiseren. Vooral het grensvlak tussen dogmatiek en missiologie had daarbij zijn intensieve belangstelling. Tot het beste wat hij ooit geschreven heeft reken ik het uitvoerige artikel in Exchange no 32-33 (1982) over 'trends in Asian theology'.

Kort na haar man is mevrouw Honig gestorven. Zij hadden geen eigen kinderen. Wel hebben zij in Indonesië kinderen geadopteerd. Verder is Honig voor vele studenten, zeker in Indonesië, een geestelijk vader geweest. In zijn laatste levensjaar heeft hij menigeen verrast met een 'theologie van de zending' vol persoonlijke ervaringen. Noch hijzelf, noch zijn vrouw hebben dit boek in gedrukte vorm in handen gehad. Honigs laatste werk moet gezien worden als zijn geestelijk testament. Ik houd Honig, mijn voorganger in Makassar en mijn collega in Kampen, volgaarne in ere als een doctor theologiae die meer zendingstheoloog dan zendingswetenschapper was en die in zijn zendingstheologie – in toenemende mate oecumenisch en mondiaal – Israël, Christus, het heil en de bevrijding centraal gesteld heeft.

Jan A.B. Jongeneel

Missiologisch Instituut naar Nijmegen

Met ingang van 16 maart 1998 is het Missiologisch Instituut gehuisvest te Nijmegen, in de nabijheid van de Faculteit der Godgeleerdheid aldaar. Met name sinds het verwerven van

een para-universitaire status in november 1995 is er steeds meer samenwerking ontstaan tussen het Missiologisch Instituut en andere aan de Katholieke Universiteit gelieerde instituten en personen, vooral ook met de missiologen die binnen de theologische faculteit werkzaam zijn. Daarmee werd een verplaatsing van het Missiologisch Instituut naar Nijmegen een logische stap.

Om diezelfde reden heeft er een verschuiving in de directie plaatsgevonden. De Nijmeegse hoogleraar missiologie, prof. Rogier van Rossum, zal tevens functioneren als hoogleraar-directeur van het Missiologisch Instituut. Dr. Jan van Lin zal zich concentreren op onderzoekswerk, terwijl dr. Frans Wijsen de managementtaken voor zijn rekening neemt.

Staf en bestuur van het Missiologisch Instituut zijn ervan overtuigd dat met deze reorganisatie een stevig fundament is gelegd voor de voortzetting van het Missiologisch Instituut, en daarmee voor de katholieke missiologie-beoefening in Nederland.

Het Missiologisch Instituut is opgericht in januari 1993 met als doel 'Het bevorderen van missiologisch onderzoek en andere daarmee verbonden activiteiten ten dienste van het missionaire handelen'. Hierbij speelde de zorg mee dat met de fusie tussen de Faculteit der Godgeleerdheid van de Katholieke Universiteit Nijmegen en de Universiteit voor Theologie en Pastoraat te Heerlen de op de praktijk gerichte katholieke missiologie-beoefening in Nederland zou verdwijnen. Mede daarom werd als locatie voor het Missiologisch Instituut aan-

vankelijk gekozen voor Heerlen, waar het praktijkgerichte onderzoek een langere traditie had. De in Heerlen opgebouwde contacten met personen en instellingen binnen de katholieke missionaire beweging in Nederland zullen in Nijmegen zeker worden voortgezet en uitgebreid.

Het nieuwe bezoekadres van het Missiologisch Instituut is: Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, kamer 13.13. Het nieuwe postadres luidt: Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen, telefoon: 024-3612727, telefax 024-3611802. De e-mail adressen zijn: G.vRossum@theo.kun.nl; J.vLin@theo.kun.nl; F.Wijsen@theo.kun.nl

Pinkstervuur

Het tweejarverslag van de NZR over 1996-1997 is uitgekomen met behalve de gebruikelijke verslagen ook een beleidsnota, die ondermeer de plaats van de NZR in verband met het samengaan van de hervormde en gereformeerde kerken in het SOW-proces aangeeft.

Het tweejarverslag bevat ook een bezinningshoofdstuk over de oecumene en de pinksterkerken in het zuiden. (Waarom in het stuk sprake is van 'pentecostale' kerken is vreemd. In het Nederlands zijn dat gewoon pinksterkerken.)

Wout van Laar vat het bezinningshoofdstuk aldus samen:

In de jaren zestig achtten westerse onderzoekers het post-religieuze tijdperk aangebroken. Harvey Cox gaf de trend aan met zijn bestseller *The Secular City*. Onlangs schreef hij

een dik boek over de kerken, waarin hij ruiterlijk toegeeft dat hij fout zat. Vandaag, zo zegt Cox nu, is het eerder de secularisatie dan de religie, die met uitsterven wordt bedreigd. De pinksterkerken groeien met name in het zuiden explosief met twintig miljoen nieuwe leden per jaar. Het is de hoogste tijd om op een open wijze kennis te nemen van de pinksterkerken, in plaats van hen geringschattend te negeren en te stigmatiseren. Te lang is van een afstand tegen hen aangekeken. De bijdrage pleit voor een nieuwe ontvankelijke luisterhouding. Hoe verstaan pinksterkerken zichzelf en waar is het hen ten diepste om te doen?

Het artikel zoekt naar de diepere oorzaken die maken dat de dialoog tussen de oecumenische beweging en de pinksterkerken maar niet op gang wil komen. Zonder de kritische zin te verliezen mag in het volkspentecostalisme van het zuiden een wezenlijke uitdaging gezien worden om te komen tot echt partnerschap tussen blank en zwart, tussen armen en rijken, ongeletterden en ontwikkelden.

Protestantisme in Portugeestalige landen

In Portugal zijn protestanten een kleine minderheid maar in het Portugeestalige Brazilië wordt het beeld van de kerk vandaag bepaald door snel groeiende en overal aanwezige pinksterkerken, hoewel de katholieken er nog in de meerderheid zijn, en in Mozambique waren de protestanten in de strijd voor de onafhankelijkheid prominent aanwezig, terwijl de katholieke kerk met huid en haar aan

de kolonisorator verbonden was. Een voornamelijk Franse groep wetenschappers, die zich aandienen onder de naam 'lusophonie' (ik heb hem niet bedacht), is op het idee gekomen om een congres te organiseren in Lissabon over: 'Protestantisme en Lusophonies'. Voor die bijeenkomst, die op 17 december 1997 plaatsvond, bleek grote belangstelling te bestaan. Naast sociologen en etnografen waren er ook theologen (protestanten en katholieken) op afgekomen, al werd bij de opening duidelijk gesteld dat het geen missiologische bijeenkomst was. Uit Nederland waren dr. Klaus van der Grijp en ondergetekende aanwezig.

Na een sessie over het verschijnsel religie en meer specifiek protestantisme, vroeg de Zwitser Campiche aandacht voor het belang van marginale religieuze groepen in een tijd, waarin religie individualiseert en diversifieert. Jean-Pierre Bastian, oud-zendingeling en thans hoogleraar in Straatsburg, gaf toe dat de definitie van protestanten in de Portugeestalige landen aan herziening toe is. Vervolgens werd aandacht geschonken aan de situatie in Portugal en aan de ontwikkeling van het protestantisme in de Portugeesprekende landen van Afrika, waarbij ik iets van mijn ervaringen in Mozambique kwijt kon. Boeiend was het om te horen hoe naast nieuwe kritiek op het zendingsverleden – dat de zending de cultuur te veel beschermd heeft en zo etnicisme in de hand heeft gewerkt – een nieuwe analyse bij de Afrikanen naar voren komt. Zij beperken hun onderzoek niet meer tot de effecten van zending in een

bepaald land in Afrika maar beginnen zich te buigen over de achtergrond van zending en zendelingen in het Europa van de 19e eeuw.

Het leeuwendeel van de belangstelling ging uit naar het verschijnsel pinksterkerken in Latijns-Amerika, in Brazilië. Hoewel er scherpe kritiek te horen was op ondernemingen als de 'Universele Kerk van het Koninkrijk Gods', die veel op een commerciële instelling lijkt, was er ook gezonde nieuwsgierigheid naar het fenomeen pinksterkerken en hun succes. De sublieme voordracht van de Belgisch-Canadese socioloog André Corten, jezuïet van huis uit maakte veel indruk. Hij legde uit dat de pinksterkerken van groter belang waren voor de sociale positie cq. vooruitgang van de armen dan de bevrijdingstheologie. Alle voordrachten komen – gelukkig – binnenkort uit in een Franstalige bundel, die besteld kan worden: Protestantisme en Lusophonie is te verkrijgen bij CEAN, fax. 0033 5 56844324.

Jan van Butselaar

Globalisering ervaren door slachtoffers

Van 18 tot en met 22 januari vond in Delhi de derde consultatie plaats van het Internationaal Inculturatie Netwerk. Het thema van deze consultatie was: 'Globalisering vanuit het perspectief van de slachtoffers van de geschiedenis'.

Op economisch vlak werd globalisering vooral gezien als de poging om de hele wereld onder één systeem te brengen, waarin er een vrij verkeer is van arbeid en kapitaal (neo-liberalis-

me). In feite betekent dit de dominantie van multi-nationale ondernemingen, die hierbij geholpen worden door de 'World Trade Organization', de 'G-7', de 'World Bank' en het 'International Monetary Fund', die met hun 'structural adjustment programs' de derde wereld-landen steeds meer in hun keurslijf dwingen. De desastreuze gevolgen hiervan werden breed uitgemeten: een groter wordende kloof tussen rijken en armen, ook in de geïndustrialiseerde landen; de uitsluiting van grote groepen mensen, waaronder vooral vrouwen en migranten; en de uitbuiting van aardse hulpbronnen. Maar er waren ook andere geluiden te horen. Zo zei een deelnemer uit Indonesië dat de IMF-maatregelen daar door velen met open armen werden ontvangen, omdat deze voor het eerst een serieuze aanval op de Suharto-clan inhielden. Voorts zeiden sommigen dat de modernisering van de economie in veel derde wereld-landen ook heeft gezorgd voor een verbetering van de levensstandaard van de allerarmsten. En in de top van de wereldbank zijn velen bewust van de schadelijke gevolgen van het neo-liberalisme en ervan overtuigd dat het zo niet langer kan. De vraag is alleen: hoe dan wel? Niet globalisering is slecht, maar de onrechtvaardige verdeling van de vruchten ervan. Is globalisering een onomkeerbaar proces? Kunnen nationale regeringen er enige invloed op uitoefenen? Zijn er alternatieven? Op cultureel vlak werd gesignaleerd dat economische globalisering een cultuur van consumentisme en individualisme bevordert. De

'McWorld' rukt op, een wereld die is ingericht volgens de principes van 'fast-food'-restaurants: snel, efficiënt, voorspelbaar, calculeerbaar en controleerbaar. Maar er werd ook opgemerkt dat economische globalisering niet alleen leidt tot culturele uniformiteit, maar juist ook tot culturele diversiteit. Staat 'McDonalds' in Europa voor 'junkfood', in Indonesië is het juist een statussymbool voor de oprukkende middenklasse. Tegenover de 'McWorld' staat de 'Jihad', de stamvorming waarin groepen mensen zich een bekrompen identiteit aanmeten en een 'heilige oorlog' voeren tegen andere stammen en tegen de alle identiteit wegvagende wereldcultuur (nationalisme, fundamentalisme). En leven we echt in een uni-polaire wereld? Chinezinnen bepalen nu reeds de economie in veel Zuid-Oost-Aziatische landen, en China zal in de 21e eeuw de grootste economische macht zijn. Moeten wij denken in termen van de 'McDonaldization of Society', of juist in termen van een 'Clash of Civilizations'? Welke factoren in de lokale culturen bieden weerstand tegen de schadelijke gevolgen van globalisering, en welke lokale culturele factoren bevorderen die? We mogen onze ogen niet sluiten voor de discriminatie van vrouwen en de autoritaire gezagsverhoudingen in Afrika en Azië.

Wat de theologische reflectie op het proces van globalisering betreft, werd allereerst opgemerkt dat de meest geïndustrialiseerde landen overwegend christelijk zijn (met uitzondering van Japan). En het zijn juist deze landen (de 'G-7') die de 'World Bank'

en het 'International Monetary Fund' in hun greep hebben, en daarmee de groeiende schuldenlast van arme landen in stand houden. Dit geeft te denken. Volgens sommige aanwezigen plaatst globalisering ons opnieuw voor de keuze tussen God en de mammon. Anderen wilden het proces van globalisering zien tegen de achtergrond van de 'oerzonde', namelijk onze neiging om 'de ander' te beheersen. Tenslotte was er een groep die een beroep deed op het bijbelse jubeljaar om kwijtschelding van schulden te eisen. Veel kritiek was er op de institutionele kerk; maar ook veel bewondering voor alternatieven van kerkelijke basisgroepen. Duidelijk was dat een geheel nieuwe theologie nodig is, waarin niet de inhoud maar de vorm centraal staat. Deze nieuwe theologie zal ook een betere afstemming moeten zoeken tussen de lokale en de universele kerk.

Daarna kwamen de alternatieven aan de orde. Gewezen werd op de spirituele kracht van lokale culturen en religies, hoewel deze kracht volgens anderen niet geïdealiseerd mag worden. Sommigen vonden dat het geen zin heeft globalisering te bestrijden. Globalisering is een feit. Maar je kunt het systeem ook gebruiken om het systeem van-binnen-uit te verbeteren. Als voorbeeld werd genoemd de succesvolle 'Rural Credit Society' in Bangladesh, een bank die kleine kredieten verstrekt aan boeren en ondernemers die door de officiële banken niet als 'kredietwaardig' worden beschouwd. Het moet gaan om de 'humanisering van de globalisering'. Tenslotte werd een actieprogramma

besproken. Besloten werd niet te proberen zelf het wiel uit te vinden, maar aansluiting te zoeken bij de 'Jubilee 2000 Coalition', die wereldwijd campagne voert voor een kwijtschelding van alle schulden van de armste landen in de wereld in het jaar 2000. De volgende consultatie van het Internationaal Inculturatie Netwerk zal gehouden worden in Uganda in 2000. De lezingen die tijdens deze consultatie werden gehouden worden gebundeld in een boek dat door Vidyajyoti in India wordt uitgegeven.

Frans Wijsen

Jubileum Congres Charismatischen

Op 3 maart vond aan de VU onder het thema 'één Heer, één Geest, één lichaam' een bijzonder jubileumcongres van de charismatischen plaats. Het charismatisch tijdschrift 'Vuur' bestaat 40 jaar, de katholieke charismatische vernieuwing wereldwijd bestaat 30 jaar, die in Nederland, alsmede de Charismatische Gemeenschap Nederland (CWN) 25 jaar, en tenslotte kent de VU sinds 5 jaar een bijzondere leerstoel charismatische vernieuwing.

Het congres wilde 'aan het einde van een millennium terugkijken naar wat Gods Heilige Geest in de charismatische vernieuwingsbeweging tot stand heeft gebracht en bezien wat hiervan de betekenis kan zijn voor het groeien van eenheid van alle christenen'.

De hamvraag was daarom: in hoeverre geven wij de Geest de ruimte in de groei naar eenheid tussen christenen van verschillende tradities.

Prof. Martien Parmentier, de oud-katholiek op de charismatische VU leerstoel, refereerde aan de charismata als bindmiddelen, geschonken door de God die verenigt. Maar het charisma kan ook een splijtzwam zijn. Hij distantiëerde zich in dat verband nadrukkelijk van het fundamentalisme dat hij in charismatische kring breed internationaal signaleerde. Positief stelde hij dat 'kerken zullen moeten erkennen dat het charismatisch christendom geen op het verleden gerichte stroming is, maar dat het hier gaat om een geslaagde aanpassing van het orthodoxe christendom aan de moderne maatschappij'.

De katholieke dogmaticus Henk Witte uit Tilburg legde vervolgens op fijnzinnige wijze de vinger bij de moeite die de kerken van het westen hebben met de Geest. De breuk tussen oosters en westers christendom leidde tot 'Geistvergeessenheit'. De orthodoxie, die de mensen betreft bij het geheim van God heeft een pneumatische voorsprong op de westerse kerken met hun hang naar institutionalisering en dogmatisering, ook al betekent de charismatische beweging als reactie op het westers tekort aan geest een inhaalslag.

Daarmee is aandacht voor het oosten een must. Dat op het congres verder het zuiden niet aan bod kwam, waar met name in Latijns-Amerika – en daar niet alleen – de pinksterkerken onstuimig groeien, is onbegrijpelijk. Ook de niet-westerse pentecostale tradities uit de migrantenkerken waren volstrekt afwezig.

Wout van Laar

John Irving, A prayer for Owen Meany

Dit boek is het verhaal van het tot geloof komen van de hoofdpersoon John Wheelwright. Dat gebeurt nadat hij het wonderbaarlijke leven en de dood van Owen Meany heeft meegemaakt, een vriend uit zijn kindertijd. Deze Owen is zogenaamd het product van een maagdelijke geboorte, die van jongs af aan wist wanneer en hoe hij zou sterven. Owen is er namelijk van overtuigd op basis van een droom, die hij verschillende keren gehad heeft, dat hij op relatief jonge leeftijd zal sterven bij het redden van een paar Vietnamese kinderen van een granaatslag. Daarom is hij klein gebleven en is zijn stem niet veranderd. Hij sterft zoals hij van tevoren al wist, en het is de bedoeling dat Owens geboorte, leven en dood losjes doen denken aan Christus. Owen speelt zelfs het kind Jezus in een kerstspel, wanneer hij elf jaar is. Omdat hij bijzondere gaven heeft beheerst Owen tenslotte het hele spel, zoals het Christuskind dat ook gedaan zou hebben.

Nadat Irving dit boek gepubliceerd had zei hij: 'Ik heb mijzelf altijd afgevraagd hoe groot het wonder moet zijn dat mij zou kunnen overtuigen om te gaan geloven'.

Toch werd Irving geen christen en in zijn volgende roman, *A son of the circus*, behandelt hij de bekering door een wonder als een komisch incident. Men kan zich afvragen waarom de roman 'Owen Meany', die imponeert als novelle, ongeloofwaardig overkomt zowel bij de schrijver als bij de lezer. Anders gezegd, het wordt niet duidelijk waarom iemand christen zou moeten worden op basis van dit boek.

De eerste reden is naar mijn overtuiging, dat het wonder overtuigingskracht mist omdat het niet in een bredere context plaatsvindt. Zo zijn er geen aanwijzingen als zodanig, die helpen om het 'wonder' van Owen Meany te begrijpen. Hij komt meestal alleen maar over als een wat vreemde jongen met een rare stem en een al even vreemd soort voorgevoelens. Het wonder maakt geen indruk omdat hij geen deel uitmaakt, zoals Christus wel deed, van een algemene messiaanse verwachting. Niets verbindt hem met een bredere beweging die boven zijn eigen beperkte

bestaan uitgaat. Gegeven dit gebrek aan context is er geen overtuigende reden waarom John christen zou moeten worden. Waarom zou hij niet een Meanier worden? Behalve een nominale verbinding met het christendom is er niets dat Owen Meany tot een christen zou moeten maken. En wat de tweede reden betreft is Owens verkiezing door God om een verlossende daad te stellen beperkt tot het redden van Vietnamese kinderen. Hoe nobel dit ook is als daad van zelfopoffering, het heeft geen enkele relatie met de bredere context van geweld. Irving besteedt veel aandacht aan de Vietnam-oorlog en Wheelwright vertelt ons aldoor feiten over die oorlog en maakt ons bewust van de verschrikkingen ervan. Alleen Owens offer heeft geen invloed op de afloop van die oorlog en verlost niet diegenen die in die oorlog gestorven zijn of in die oorlog nog zouden sterven. Hoe imponerend op zich ook, Owens leven en de betekenis van zijn leven blijven beperkt tot een zeer kleine groep en eigenlijk tot één persoon: Johnny Wheelwright.

Henry Jansen

A.G. Hoekema, 'Tot heil van Java's arme bevolking'. Een keuze uit het Dagboek (1851-1860) van Pieter Jansz, doopsgezind zendeling in Jepara, Midden Java. Geannoteerd en van een inleiding voorzien door.., Hilversum: Verloren, 1997, 184 blz. ISBN 90-6550-156-8, prijs f 39,50.

Pieter Jansz (geb. 1820) was een onderwijzer, die zich in 1848 aanmeldde voor de zending en na een pakket colleges bij de 'Indische Instelling' in Delft, eind 1851 in Batavia arriveerde. Als eerste doopsgezinde zendeling moest hij niet alleen een plaats vinden tussen de eerstelingen van het Nederlandsch Zendelinggenootschap (NZG) in het gebied (W. Hoesoo), maar ook tussen Javaanse (proto-)christenen. Een andere factor van belang was de koloniale overheid, die immers de 'bijzondere toelating' moest geven. Jansz schreef erg veel, zo veel dat er zelfs in Nederland over geklaagd werd dat men het allemaal moest lezen. Hoekema heeft van de ruim 1100 pagina's een selectie genomen, die zo'n 150 bladzijden druk beslaan, dus waarschijnlijk zo'n 15% van de tekst geven. Door de dagboekvorm zitten we zeer dicht op de ontwikkeling van een gecompliceerde geschiedenis. Die toelating van de regering voor zending werd rommelig gegeven: Jansz kreeg niet alleen toestemming van de centrale regering in Batavia om een Javaanse school te openen, aanvankelijk bij een Armeense suikerplanter, maar ook om als zendeling het evangelie te verkondigen. Hij kwam in grote problemen toen in 1860 een gedrukt Javaans traktaatje, dat opriep tot bekering 'eer uw tijd om is', de verbolgenheid van de moslim-regent van Jepara opriep, waarop zijn toestemming tot prediking werd ingetrokken. Met de zendelingen van het NZG onderhield Jansz goede relaties, ook al waren er stevige verschillen van inzicht, met name over de doop aan kinderen. Minder goed waren de relaties met de Javaanse zendelingen, die zowel in de kennis van de christelijke leer als in de toepassing ervan nogal eens te licht werden bevonden.

Hoekema en uitgever Verloren hebben er een prachtige uitgave van gemaakt, met

vele passende illustraties, de nodige voetnoten en toelichtingen, waardoor het hele netwerk van Jansz gedetailleerd in kaart wordt gebracht. Zowel de spiritualiteit van Jansz als zijn voorzichtige en verstandige werkwijze wordt in deze uitgave sober maar zeer direct geschetst, met juist die beperkingen en aanvullingen die een document van bijna 150 jaar geleden nu nog aantrekkelijk maken.

Karel Steenbrink

J.A. Boersema, Huwelijksbetalingen. Een antropologisch-ethisch onderzoek naar de bruidsprijs op Oost-Soemba, Zoetermeer: Bockencentrum, 1997, 272 blz. prijs f 45,-, ISBN 90 239 0358 7

Huwelijken worden in Indonesië gewoonlijk op drie manieren gesloten: voor de civiele administratie, voor de kerk en voor de *adat*, volgens de traditionele normen en regels. Daar hoort de financiële afwikkeling bij waarbij voor de bruid een prijs wordt betaald, maar waarbij de familie van de bruid ook geld of goederen moet geven.

De christelijke kerken op Soemba hebben zich lang tegen deze laatste huwelijksvoorwaarden verzet. De ingewikkelde onderhandelingen leverden niet alleen vaak ruzies op, zij zorgden er ook voor, dat de jongelui hun toevlucht namen tot een vierde vorm van huwelijksluiting, nl. weglopen, samenleven en dan gefaseerd de andere drie vormen alsnog 'in orde maken'. Dit leverde een groot aantal 'ongeregelde verhoudingen' op en een huwelijksceremonie, die zwaar gedomineerd werd door schuldbelijdenis, of volgens de meer gangbare naam 'verbetering van het huwelijk'. Boersema spreekt in dit geval liever van 'een gefaseerde totstandkoming van het huwelijk' (13). Hij heeft voor zijn dissertatie eerst een algemene studie geschreven over huwelijksbetalingen (14-56), dan een beschrijving van de bruidsprijs op Soemba (57-111), waarna een uitvoerig hoofdstuk volgt over huwelijksbetalingen in de Schrift (112-178). De slothoofdstukken zijn gewijd aan een ethische beoordeling en aanbevelingen. Hij is soepeler dan vorige generaties zendelingen: de kerk moet de bruidsprijs niet verbieden. Wel moet de kerk pal blijven staan voor het recht van jonge mensen om zelf hun huwelijkspartner te kiezen en moeten ouders worden aangespoord om dit ook te erkennen. Een beroep op het vijfde/vierde gebod is onjuist (219). Hiermee wordt dan toch de kern van de lijn van de vroegere zending doorgezet, zij het met wat minder grote angst voor 'heidense' gewoonten, die samenhangen met de rituelen rond de bruidsprijs en een minder krampachtige houding ten opzichte van seksualiteit. Boersema komt hier tot conclusies, die lijken op die van John Prior over het (gedeeltelijk) katholieke Flores, *Church and Marriage in an Indonesian Village, a study of customary and Church marriage among the Ata Lio of Central Flores*, Frankfurt: Peter Lang, 1988. Deze vergelijking met Flores was wellicht relevanter geweest dan de vergelijkingen met Bantoevolken of andere Indonesische volkeren. Aan de conclusie van grotere individualisering, waar de christelijke kerken ook deelgenoot van zijn, doet zij niets af. Dit idee is nu kennelijk al zo sterk dat er in de aanbevelingen toch ook met

gereserveerd respect gesproken wordt over het bredere verband van familieverhoudingen.

Karel Steenbrink

Jan Peter Schouten, Goddelijke vergezichten. Mystiek uit India voor westerse lezers, Baarn: Ten Have, 1996, 200 blz. ISBN 9025 94644-5

Wat vreemd en anders is, kan inspireren. Dat geldt voor de vernieuwingsbeweging *Bhakti* ('deelhebben') die in de vroege Middeleeuwen in India ontstond en waarin persoonlijke beleving en toewijding centraal stonden. In *Bhakti* geldt dat de relatie met de godheid altijd een sterk gevoelsmatig karakter heeft, de ontmoeting met God moet alle snaren van het menselijk leven raken. *Bhakti* heeft niet alleen een sterk stempel gedrukt op het hindoeïsme, maar ook op Indiase christenen en theologen, zoals de rooms-katholieke theoloog Michael Amaladoss. *Bhakti* kent een rijke literaire traditie. Het is de verdienste van Schouten dat hij met zijn boek deze traditie toegankelijker heeft gemaakt voor een Nederlands lezerspubliek. In tien hoofdstukken worden de toonaangevende dichters en dichtersessen gepresenteerd, vooral aan de hand van vertaalde verzen en liederen. Van deze verzen en liederen gaat altijd charme uit en zij zijn vaak van grote schoonheid. Zij maken dat *Goddelijke vergezichten* niet alleen een degelijk maar ook een verrukkelijk boek is om te lezen. Lezers die nog meer van de hoed en de rand willen weten aangaande *Bhakti*, kunnen terecht in de literatuurverwijzingen aan het eind van ieder hoofdstuk.

Rob van der Zwan

Maria Lenders, Strijders voor het Lam. Leven en werk van Hernhutter Broeders en Zusters in Suriname, 1735-1900, Leiden: KITLV Uitgeverij, 1996, ISBN 90 6718 095 5, 451 blz. prijs f 65,00

Maria Lenders heeft vanuit haar genderperspectief het leven van de zendelingen van wat tegenwoordig de evangelische broedergemeente Suriname heet, bestudeerd en heeft daarmee zeker een aanvullend en tevens verrassend beeld gegeven van deze strijders/sters voor het Lam, de uitdrukking bij uitstek voor de zendelingen van de hernhutters of moravische broeders (in het sranantongo, anitri). Maria Lenders geeft ons allereerst een schets van het ontstaan van de hernhuttergemeente vanuit de traditie van J. Hus en de moravische broeders (en zusters). Met speciale aandacht voor de opvattingen binnen die kring over de man-vrouwverhouding, de opvattingen over huwelijk en opvoeding. In Suriname kwamen de eerste drie zendelingen in 1735. Ze werkten diep in het bosland. Later toen de periode van de institutionalisering plaatsvond, vestigden zendelingen zich in de stad en districten met kantoren en winkels, scholen en internaten, en werkten zij niet alleen voor de ex-slaven maar ook voor de contractarbeiders, Hindostanen en Javanen.

In het tweede deel komt het perspectief van de onderzoekster scherp naar voren in haar behandeling van de thema's gender, ras en klasse ten tijde van de slavernij in Suriname en Berbice, een gebied in het huidige Guyana dat vroeger ook Nederlands terrein was. Dat loopt in het derde hoofdstuk uit op de behandeling van het thema hiërarchische machtsverhoudingen tussen de zendelingen onderling. Dat stramien wordt aangehouden en uitgewerkt voor de periodes 1825-1863 (afschaffing van de slavernij) en van 1863 tot 1900.

Lenders geeft aan het eind van de drie hoofdstukken die de body van de studie vormen, telkens een profiel van een zendingsechtpaar in Suriname, om de theorie en de praktijk duidelijk samen te zien.

Lenders heeft met zeer grote accuratesse en duidelijk enthousiasme de archieven van de hernhutters in Hernhut, Suriname en in het Rijksarchief van Utrecht bestudeerd en heeft daarmee monnikenwerk verricht.

Zij toont met verve aan dat de zendelingen (de mannen) de aanvankelijke gelijkheid van leven en werk met de zendelingzusters geleidelijk aan modelleerden naar het patroon van de bourgeoisie: naar clericalisering, vrouwendiscriminatie en een strenge mannenhiërarchie. Daarmee geeft zij een tot nu toe gesloten inblik in het interne leven van de zendelingen onderling en hun families. Het is soms ontluisterend maar in alle geval stevig onderbouwd en zeer toegankelijk beschreven. Lenders levert daarmee een grote bijdrage aan de kerkgeschiedenis van Suriname waar de zendelingen van de broedergemeente zo'n belangrijke en ingrijpende rol hebben gespeeld, met duidelijke draden naar het moment van vandaag. Maar haar onderzoek is zeker ook van waarde voor de studie van zending en missie vanuit andere religieuze hoeken en gaten.

Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde heeft er goed aan gedaan deze levige studie van 451 pagina's met 28 tabellen en afbeeldingen toegankelijk te maken voor een breed publiek: een duidelijk voorbeeld van vrouwenstudie sectie religie.

Joop Vernooij

Robert van der Zwan, *Mysterium saeculi. Secularisatie en theologisch wereldbeeld in het Indiase christendom in het bijzonder in het werk van Michael Amaladoss.* Een interpretatievoorstel, Kampen 1994, ISBN 90 390 0512 5/NUGI 631

De doelstelling van dit proefschrift formuleert Van der Zwan als volgt: 'Getracht wordt een beeld te verkrijgen van het theologisch reactiepatroon met betrekking tot de secularisatieproblematiek in de Indiase kerk en theologie'(12). Hij wil zich daarbij richten op het rooms-katholieke deel en daarbinnen op de theoloog Amaladoss, en verder uitdrukkelijk aandacht schenken aan zowel het westerse als het Indiase contextuele karakter van deze problematiek. Toch blijft vanuit het missiologische perspectief de centrale vraag voor Van der Zwan (6) hoe kerk en theologie in India reageren op de zich ook daar aandienende secularisatie-

problematiek. Hierop zal deze recensie zich dan ook toespitsen.

De inhoudelijke opbouw van het boek wordt bepaald door een driedelige werkhypothese: a. Onder invloed van het moderniseringsproces heeft de metafysische dimensie in de cultuur en in het wereldbeeld van het westen aan belang ingeboet (delen 1 en 2), b. terwijl deze dimensie in de kerk (en theologie) van India en met name in de theologie van Amaladoss van betekenis gebleven is, ondanks de invloeden die het moderniseringsproces ook daar op cultuur en samenleving heeft uitgeoefend (de delen 3 en 4), c. welk verschil in metafysische ontvankelijkheid in het westen en in India tot telkens een eigen uitwerking van het secularisatieproces zal leiden (de delen 5 en 6).

Amaladoss acht in zijn land een modernisering, die zal uitlopen op een diep ingrijpende secularisatie van de Indiase cultuur vooralsnog niet waarschijnlijk. Binnen de religieuze tradities van India is steeds vastgehouden aan de onwrikbare relatie tussen het heilige en het profane. Rationalisme, ontkenning van het transcendente en atheïstische ideologieën hebben daardoor slechts een zeer beperkte invloed kunnen uitoefenen op het door en door religieuze karakter van India. Maar los nog daarvan, meent Amaladoss, de communalistische ideologisering van de religie in dienst van de economische en politieke macht van een bepaalde godsdienstige groepering betekent voor India een veel groter gevaar dan de opkomende secularisatie. Om dat gevaar op te vangen dient India een 'secular state' te blijven waarin gelijkelijk plaats is voor alle godsdiensten. En voorzover modernisering secularisatie met zich meebrengt is het volgens hem nog maar de vraag of secularisatie de oorzaak is van moreel verval en grof onrecht, of dat de oorzaak daarvan gelegen is in verkeerde morele overtuigingen die de secularisatie misbruiken om dit verval en onrecht te rechtvaardigen. Dit alles wekt de indruk dat het metafysische levensgevoel van mensen in de ogen van Amaladoss in India een te sterke factor is in de cultuur en de samenleving om secularisatie als een bijzonder serieus te nemen theologische probleem op te pakken (252-253). De analyserende en systematiserende beschrijving die Van de Zwan in deel 5 geeft van het protestantse en katholieke Indiase theologische wereldbeeld, lijkt mij binnen de context van zijn studie goed in elkaar te steken. Daarbij gaat hij terecht meer exemplarisch dan uitputtend te werk. De ruimte die hij in deel 6 nodig heeft voor een beschrijving van het theologisch wereldbeeld van Amaladoss, bevestigt de juistheid van deze aanpak.

Na lezing van dit proefschrift ben ik met een vraag blijven zitten. Wanneer missiologie de processen onderzoekt waarop het christendom in zijn gang door de wereld betrokken is, dan zal het secularisatieproces vanwege zijn bijzondere en grote invloed onontkoombaar onderwerp van onderzoek moeten zijn. Wat is de houdbaarheid van dit standpunt toegepast op de kerk en theologie in India?

Jan van Lin

FL. Bakker, Hindoes en christenen, hoe zit dat? Gedachten rond de relatie tussen hindoeïsme en christelijk geloof in Nederland, Kampen 1996, 55 pag. ISBN 90 242 6474 x/cip.

Bakker schreef dit waardevolle boekje in opdracht van de Sectie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken in Nederland. Hij gaat ervan uit, dat christenen geloven in een God die op de hele wereld betrokken is. Door zijn Woord en Geest is God universeel werkzaam. God is op heel zijn schepping betrokken en daarmee op al zijn schepselen. Zijn Geest waait waarheen Hij wil. Zo kan Hij ook werkzaam zijn in de harten van mensen die niet in de geloofstraditie van het christendom staan. De openbaring van God kan niet worden beperkt tot die waarop de joods-christelijke traditie gebaseerd is. Als God zich openbaarde in de godsdienst van Kanaän (zie Gen. 14:18-24) waarom zou Hij Zich dan ook niet in het hindoeïsme kunnen openbaren? Dit betekent niet dat alle godsdiensten worden aanvaard als aan elkaar gelijk. Niet ieder mens is immers automatisch bezielde door de Geest van God. Maar dit betekent wel dat, waar in andere religies waardevolle elementen gelegen zijn, deze van doen hebben met de God van Israël, de Vader van Jezus (zie Hand.10 en 11) (44-50). Deze benadering roept bij sommige christenen in Nederland vragen op. Wat de Raad van Kerken betreft kan de vraag opkomen of Bakker wel voldoende recht doet aan het statuut van de Raad waarin 'het geloof in de ene Heer Jezus Christus, Hoofd der kerk en Heer der wereld' beleden wordt. Anderen zullen vragen of de exegese van Gen. 14 wel klopt met de uniciteit van Jezus. Wordt niet het risico gelopen door de rol van de Geest zo sterk naar voren te schuiven, dat voorbijgegaan wordt aan de unieke betekenis van Jezus Christus in Gods openbaringsgeschiedenis?

Bakkers boekje is verdienenstelijk omdat het – voortgekomen uit de bezinning op de ontmoeting tussen hindoes en christenen – de discussie over dit soort vragen stimuleert.

Jan van Lin

Hilde Eynikel, Damiaan, de Definitieve Biografie, Davidsfonds, Leuven, 1997, 398 p.

De bibliografie van deze gedetailleerde levensbeschrijving somt 206 boeken en andere bronnen op. Moet daaraan nog een boek worden toegevoegd, zo kort na de zaligverklaring in 1995, toen er zoveel over Pater Damiaan, Jozef De Veuster, is gepubliceerd? Toch wel. Dit boek heb ik gelezen als een postume hulde of eerherstel vanwege de Congregatie van de Heilige Harten (SS.CC.), ook Picpussen genoemd. Het unieke van deze zoveelste levensbeschrijving is nl. dat deze congregatie waartoe Damiaan behoorde, voor het eerst haar archieven zonder reserve heeft opengesteld. En uit die archieven komt geen fraai beeld van het doen en denken van deze congregatie t.a.v. Damiaan te voorschijn. Dit is een daad van ongekende eerlijkheid, waar andere kerkelijke instellingen veel van kunnen leren. Bij

dit onderzoek prevaleert de waarheid boven de bescherming van de eigen naam. Tegen deze achtergrond van een negatieve houding van zijn kerkelijke overheid komt de figuur van Damiaan nog een trap hoger te staan. Nu was die negatieve houding wel langer bekend, maar zij wordt hier voor het eerst met onverbloemd bewijsmateriaal bevestigd. In het boek worden meer dan duizend bronnen aangehaald. Wellicht heeft men met het openstellen van de archieven gewacht tot na de zaligverklaring van Damiaan. Want ook van Damiaan komen wel minder fraaie trekken in dit eerlijke totaalbeeld te voorschijn. Dit had misschien de zaligverklaring even in het gedrang kunnen brengen. Deze archieven werden, terecht, pas opengesteld toen zich een bevoegd onderzoeker aanbood: dr. Hilde Eynikel. Zij is doctor in de moderne geschiedenis en promoveerde aan de KU Leuven op een proefschrift over Damiaan: 'Father Damien, a progressive priest'. Deze wetenschappelijke schrijfster is niet selectief te werk gegaan. Zij heeft, dunkt me, alle materiaal verwerkt. Als historica is zij bovendien in staat om Damiaan goed in de historische context te plaatsen. In het boek Damiaan gaat de hele politieke geschiedenis en stukken economische en sociale geschiedenis van Molokai en Hawaï aan de lezer voorbij. Ook grote flarden Europese en Amerikaanse politieke geschiedenis.

Damiaan is de geschiedenis ingegaan als de martelaar van barmhartigheid en opoffering voor de melaatsen. Er wordt dan gesuggereerd dat zijn zich blootstellen aan de melaatsheid zijn grootste offer was. Zonder dit te onderschatten blijkt echter uit deze volledige biografie dat Damiaans bejegening vanwege zijn kerkelijke oversten, verreweg zijn zwaarste lijden was. Onbegrip, roddel, laster, uitsluiting, pijnlijke onderzoeken naar syfilis (omdat melaatsheid als vierde graad van deze ziekte werd beschouwd), jaloersheid, achterhouden van fondsen, hem alleen laten, onmogelijke collega's op hem af sturen, alle aandacht aan zusters in Honolulu besteden met verwaarlozing van de eenzame man op Molokai. Dat alles was van 1873 tot 1889 op Molokai zijn dagelijks deel.

Op twee punten geeft de auteur duiding in het vele verwerkte materiaal. Zij noemt Damiaan 'de man die vocht voor de palliatieve zorgverlening'. Hij pleitte er o.a. voor dat echtparen niet van elkaar gescheiden zouden worden als één van beide partners wegens melaatsheid naar Molokai werd verbannen. Damiaan bepleitte dit ook medisch wetenschappelijk: patiënten die liefde ondervonden doorstonden de ziekte beter, waren minder snel aan het einde van hun krachten en hadden meer kans op genezing. Damiaan deed trouwens alles wat denkbaar was om het leven op Molokai menselijk te maken. Waar de Gezondheidsraad streng waakte over de uitbreiding van de ziekte en daarom onbarmhartig optrad tegen patiënten en hun familie, stelde Damiaan alles in het werk om het leven menswaardig te maken. Hij bracht de liefde op Molokai. Daarmee bracht hij op authentieke wijze het evangelie in dit wrede ballingsoord. En ten tweede was hij ver vooruit op het oecumenisch denken en handelen van zijn tijd. 'Hij hield oecumenische diensten avant la lettre. Andersgelovigen waren zijn broeders'. Terwijl bij de kerkelijke overheid de rivaliteit met andere christenen voortdurend meespeelde, had Damiaan de beste betrek-

kingen met anglicanen en mormonen. En omgekeerd waren anglicaanse gelovigen uit Engeland zijn beste bondgenoten die zijn werk rijkelijk steunden. Het boek geeft goed inzicht in de rivaliteit tussen de christelijke kerken van die tijd. Tegen die achtergrond wordt Damiaan terecht als 'progressief priester' geschilderd. Maar de auteur doet dat louter door de feiten en door wat Damiaan zei. Eynikel besteedt geen hoofdstukjes aan 'oecumene' of aan 'palliatieve zorgen'. Haar boek is een feitenrelaas van dag tot dag, bijna een dagboek. Nuchter. Maar geschreven in een meeslepende stijl. Wegens die stijl kleurt de auteur het nuchtere feitenmateriaal wel in met haar inlevingsfantasie. B.v. 'haar ogen bleven hangen aan de kap van zuster...'. Dat is fantasie, want er bestaat geen video van. Daarom heeft de stijl weinig wetenschappelijks. De verantwoording van het verhaal moet men putten uit de talrijke referenties. Spijtig dat er dan toch een aantal ongebruikelijke en zelfs verkeerde, vooral kerkelijke, termen in voorkomen; zoals 'mis zeggen' i.p.v. 'mis lezen'; 'biecht zeggen' i.p.v. 'biecht spreken'; 'gebeden worden vervuld' i.p.v. 'verhoord'; 'imiteer' i.p.v. 'volg na'; 'kanonballen' i.p.v. 'kanonskogels', enz. Woorden als 'verbouwerering' en 'anglicanessen' bestaan zelfs niet. Maar deze foutjes zijn geen hindernis in dit zeer vlot geschreven levensverhaal van een man die altijd weer blijft fascineren en waarover het laatste 'definitieve' woord nog niet is gezegd; al was het maar omdat één belangrijk archief, dat van de Franciscanessen van Syracuse, New York, nog niet werd opengesteld. Ook zij speelden vanuit Honolulu en op Molokai een grote, niet altijd fraaie, rol in het leven van Damiaan.

Toon van Bijnen

Philippe Demenet, Ook al verlies ik alles. Driemaal missionaris. Uitg. Altiora, Averbode (ISBN 90-317-1298-1) en Gooi en Sticht, Baarn (ISBN 90-304-0917-7), 1997. Vertaling uit het Frans: *Au risque de tout perdre. Trois destins missionnaires*. Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1996.

'Missionarissen spreken het woord 'bekering' tegenwoordig zeer voorzichtig uit. (...) Het westen heeft begrepen dat het verkeerd is te denken dat de enen de waarheid in pacht hebben en de anderen zich vergissen.' (p.9-10). Op de achtergrond van deze zinnen verrijst het beeld dat de auteur heeft van de missionaris van weleer, die zijn waarheid opdringt aan de dolende heiden en hem wil bekeren tot zijn christendom; maar dat is verleden tijd, want de huidige missionaris is anders. Daar gaat de auteur niet over theologiseren, maar hij weeft drie verhalen ineen, van drie moderne missionarissen, die niet 'preken' en niet 'bekereren', maar die aanwezig zijn in de concrete situaties van mensen: Michel bij de uitgebuite Maya-indianen in Mexico, Henri tijdens de gruwelen van de volkerenmoord in Kigali in Rwanda, en Gaston in de krottenwijken van Calcutta in India. Het zijn drie levende getuigenissen, vlot geschreven en makkelijk leesbaar, niet al te diepgravend, maar die desondanks niet nalaten indruk te maken op de lezer.

De journalistieke stijl heeft zo zijn nadelen. Dan is er ineens een discriminerende uitdrukking: Indiaanse 'gemeentearbeiders met spleetogen' (p.39), en later een

'baby met spleetogen' (p.149); de koning van Rwanda die een 'polygame heiden' was. Bij de zin: 'die mohammedaanse priester die niets van het christendom afwist' (p.60) vraagt men zich af wat de auteur van de islam afweet.

In zijn verhaal over pater Henri Blanchard in Rwanda zitten nogal wat historische onvolkomenheden. De katholieke missionarissen waren in 1996 niet 'nog geen halve eeuw in het land aanwezig' (p.65), maar bijna een eeuw: ze kwamen in 1900. En dat Ernst Johanssen, die als luthers missionaris in 1907 in Rwanda aankwam, een 'goed verliezer' was, die niets anders kon doen dan 'het hoofd buigen en eer betuigen aan de ijver, de energie en de 'buitengewone invloed' van het Franse katholicisme' (p.71), lijkt meer ingegeven door een zeker 'missie-chauvinisme' dan door kennis van zaken, want uit het werk en de geschriften van Johanssen blijkt daarvan niets. Rwanda was nimmer een 'Duits mandaatgebied' (p.69), maar onderdeel van de Duitse kolonie Deutsch Ost-Afrika. Zijn beschrijving van het voor-koloniale Rwanda (p.71) is zo oppervlakkig en ongenueanceerd dat het een historisch vertekend beeld geeft. Ook is het niet waar dat in de jaren dertig 'de Hutu's geleidelijk aan werden verdreven van de verantwoordelijke posten die ze van oudsher bekleedden', want 'de Hutu's' hadden, op een hoge uitzondering na, onder de monarchie geen verantwoordelijke posten in de administratie van het land (en de ondergang van de Hutu-vorstendommen dateert van enkele eeuwen eerder). Op p.73 zou de indruk gewekt kunnen worden dat de Hutu's als eersten 'om de onafhankelijkheid schreeuwden en daarbij lonkten naar het communisme'. Het was integendeel de Tutsi-aristocratie die, als antwoord op het emancipatieverlangen van de Hutu's, een onverwijld onafhankelijkheid eisten en daarbij in de V.N. de steun kregen van Rusland. Dat 'nieuwe missionarissen uit Vlaanderen de zaak van de Hutu's verdedigden' (p.73) doet onrecht aan de talloze Franse, Waalse en andere missionarissen, die vanaf 1900 opkwamen voor de rechten van de Hutu-bevolking en daardoor vaak in conflict kwamen met de kerkelijke hiërarchie. En tenslotte, de akkoorden van Arusha werden niet op 18 augustus (p.78), maar op 4 augustus 1993 door president Habyarimana ondertekend.

Behalve historische zijn er ook andere onvolkomenheden te signaleren. De auteur (of de vertaler?) spelt consequent de naam van het land als Ruanda, en dat is een oude, bijna koloniale spelling, die men niet meer kan gebruiken. De correcte en officiële spelling is Rwanda. Op p.72 is 'Batutsi's' een dubbel meervoud; het is óf Batutsi (meervoud van Mututsi), óf Tutsi's. En de regentijd loopt niet midden april op zijn einde (p.112), maar eind mei.

Of er ook allerlei onvolkomenheden zitten in de verhalen uit India en Mexico kan ik niet beoordelen (de datum 17 december 1996 op p.87 is wellicht een tikfout voor 1964). Wel is een vertaalfout nog te noemen op p.152, waar sprake is van 'een tempel van de pinkstergemeente'. Dat is stellig een vertaling van het Franse 'temple'. In het Frans is inderdaad een protestants kerkgebouw een 'temple'; in het Nederlands hoort dat vertaald te worden met 'kerk(gebouw)'.

C.M. Overdulve

Dr. Jaap van Slageren, Missiologie in Joods perspectief, Kampen 1996. ISBN 90-242-9129-1, NUGI 633. Prijs: f 24,90.

Het was een goede gedachte opdracht te geven tot een studie waarin de (her)oriëntatie op de joodse wortels van het christendom wordt onderzocht op zijn betekenis voor de missiologie. Een goede gedachte, niet alleen vanwege de lacunes die de missiologie hier vertoont, maar ook omdat de retorisch klinkende 'onopgeefbare verbondenheid met Israël' (wie heeft zo'n uitdrukking toch bedacht?) met zo'n onderzoek gediend is.

Van Slageren heeft de uitdaging aangenomen met een boeiend boek als resultaat.

De auteur opent met een persoonlijk getinte inleiding, waarin hij verslag doet van zijn ervaring als zendingspredikant in Kameroen ten tijde van de Zesdaagse Oorlog in het Midden-Oosten. De volgende drie hoofdstukken zijn historische schetsen: joods missionair bewustzijn in de vroege kerk • het Israëlmotief in de joden zending • de zending in gesprek met Israël. Daarna vinden we een beknopte analyse van de actualiteit: Israël in de kerken van de derde wereld. Tenslotte een epiloog met enige perspectieven voor de joods-christelijke dialoog op het podium van de missiologie.

Een eerste impressie: wij zijn vertrouwd met het historische beeld dat het jodendom en het nog jonge christendom elkaar omstreeks de Bar Kochba opstand uit het oog verloren, de deuren voor elkaar gesloten hielden en spoedig onverzoenlijk tegenover elkaar kwamen te staan. In zijn eerste historische hoofdstuk laat de auteur zien dat de scheiding minder abrupt moet zijn geweest. De geschiedenis van de vertaling van de boodschap geeft daarin enig inzicht: de Septuagint (Griekse vertaling van de Hebreeuwse bijbel, anno 250 v.C.) was de Heilige Schrift voor de joodse diaspora. Toen ook de christenen deze vertaling gingen lezen en interpreteren, verboden de rabbijnen het gebruik van de Septuagint in joodse kring. In plaats daarvan kwam nu de (Griekse) vertaling Aquila. In Mesopotamië zorgden de christenen voor de (Syrische) Pehitta vertaling en in Babylonië namen de joden initiatief tot de (Aramese) Targum. Sommige vertalingen geven inzicht in de verschillende messiasverwachtingen die op gespannen voet met elkaar stonden. Niettemin hebben veel joodse christenen in de eerste eeuwen de missionaire beweging gedragen, waarbij zij zich sinds de vierde eeuw vooral richtten op het Oosten.

Een tweede indruk: vanaf de 16e eeuw valt een nieuw missionair bewustzijn in relatie tot de joden op te merken in Engeland, spoedig daarna ook in de Nederlanden en in Duitsland. De zendingsgedachte was sterk eschatologisch gekleurd en onontkoombaar kwam de vraag op hoe de kerk uit de heidenen zonder Israël – een bekeerd Israël wel te verstaan – tot haar volheid zou komen. Zending onder de joden leek nu geboden.

Eerst in de 19e eeuw krijgt deze een methodische en organisatorische vorm. De London Missionary Society (1795) en – met meer reserve – het Nederlandsch

Zending Genootschap (1797) zagen er een taak in. In ons land waren het mensen uit het Réveil, o.a. Da Costa en Capadoce (beiden bekeerlingen), die grote invloed op de joden zending hadden. Da Costa dacht daarbij niet zozeer aan het bekeren van joden tot Christus, als wel aan de opwekking van christenen zich te herkennen in het geheim van Abrahams geslacht.

In de eerste helft van de 20ste eeuw kwam de Elimzending, een initiatief van buitenlandse joodse zendelingen van chassidische herkomst. We komen de namen Rottenberg en Tabaksblatt tegen. Elim werkte hoofdzakelijk op diaconaal terrein, rond de Rotterdamse haven en onder vluchtelingen. In 1905-06 werden in één jaar tijd 37.000 vluchtelingen uit Rusland opgevangen! Misschien goed om vandaag de dag nog eens over na te denken?

De Shoa (Holocaust) maakte aan al dit werk een einde.

'De zending in gesprek met Israël' is de thematiek van de na-oorlogse ontwikkeling. Daarover handelt het vierde hoofdstuk. We komen namen tegen van Van Ruler, Miskotte, Gerssen, De Kuiper en Schoon, die ik hier niet verder hoeft te introduceren. Ik mis er ook een paar die best genoemd mochten worden zoals ds. Kleys Kroon en dr. Jakob Soetendorp. Hoezeer dezen ook met elkaar in conflict raakten ten tijde van de Zesdaagse oorlog, hun namen blijven verbonden met de dialoog.

Verhelderend is een paragraaf over Israël in de oecumene, met name in de Wereldraad, waar de leden-kerken uit Nederland met Duitsland een eerste aanzet gaven voor een blijvende Israël-oriëntatie. Dat het verzet daartegen van de Arabische kerken in een zin wordt afgedaan acht ik een tekort in dit boek. Ik kom daar nog op terug.

Wij komen bij het laatste hoofdstuk 'Israël in de kerken van de derde wereld'. Hier krijgen we een mooie schets van de betekenis van Israël in Azië, Latijns-Amerika en Afrika. Opnieuw een paar namen ter oriëntatie: C.S. Song en Kosuke Koyama vertegenwoordigen Azië, Gustavo Gutiérrez en Pablo Richard zijn de stemmen uit Latijns-Amerika en John Mbiti en Modupe Oduyoye spreken vanuit Afrika. Dit hoofdstuk was zeker de plek geweest om de christenen uit het Midden-Oosten aan het woord te laten komen, maar die kans is blijven liggen. Dat is jammer, want nu blijft de lezer zitten met die ene zin uit het vierde hoofdstuk over Arabische christenen die als een 'gesloten pressure group' zeer emotioneel anti-Israëliëse propaganda voeren (cit. p. 71). Wie de recente publicaties van bijv. de Palestijnse theoloog Naim Stifan Ateek en zijn joodse gesprekspartner Marc Ellis raadpleegt, zal over de uiterst bedreigde christelijke minderheid in het Midden-Oosten iets meer willen zeggen dan deze ene zin. Ik hoop zeer dat de auteur, wanneer het ooit tot een vervolg op dit boek komt in deze lacune zal voorzien.

Klaas van Oosterzee

A.G. Honig, Hoe ver reikt het heil in Christus? Een theologische bezinning op missie vanuit persoonlijke ervaring, Kampen: Kok, 1998, NLG 29,90, ISBN 90 242 9330 8

Enkele weken na het overlijden van prof. Anton Honig stuurde uitgeverij Kok de geschenk- en recensie-exemplaren rond van dit laatste werkje van de fijnzinnige emeritus uit Kampen. Als een bericht uit het dodenrijk! We vinden hier zeer persoonlijke beschouwingen rondom een echte vraag, die ook als vraag blijft staan. Enerzijds wil Honig niets afdoen aan de unieke betekenis van Christus. Sola fide, sola gratia blijven overeind. Maar er is de ervaring. Hij heeft twee pleegkinderen: één is moslim gebleven, de ander is christen geworden. Ook heeft Honig een grote waardering voor het oprechte godsvertrouwen van moslimvrienden. In een hermeneutische cirkel worden deze ervaringen geconfronteerd met de Schrift en de confessie. Dit gebeurt in een stijl die dicht bij losse dagboeknotities, dan bij een collegedictaat of een strak geredigeerd academisch boek. Honig zoekt geen goedkope oplossingen, geen eenvoudige verlossing voor iedereen. Uitvoerig schrijft hij over de 'eindverzoening', het 'samenstromen van alle volken op de berg des Heren, waar een feestmaal voor hen wordt aangericht. Ez. 16:60-61 kondigt aan dat zelfs Sodom gegeven zal worden als een zuster van Jeruzalem...' (116-117). Maar hij staat ook met beide benen in Kampense grond als hij klaagt, met de plaatselijke imam: 'Hoe verschrikkelijk is het, als in Nederland vele ouders hun kinderen weghalen van scholen waar 'te veel' moslimse kinderen als leerlingen binnenkomen!... Is niet juist een school een plaats voor getuigenis van het evangelie?' In alle bescheidenheid heeft Honig hier een prachtig zelfportret, inclusief zijn eerlijk zoeken, geschilderd.

Karel Steenbrink

Ype Schaaf (red.), Geroepen tot één hoop. Het evangelie op de markt van mogelijkheden, Kampen: Kok, 1997, 112 blz., NLG 9,90 [serie Allerwegen]

Als (voorlopig?) laatste in een serie Wereldzendingconferenties, die in 1910 begon, werd in 1996 in Salvador de Bahia, Brazilië, een mondiale bijeenkomst gehouden. Volgens de berichten was het een samenzijn met vele gezichten: een feestelijk vieren van zendingsmensen-onder-elkaar, mét de indrukwekkende schuldbelijdenis voor de slaven, die juist op die plaats aan land zijn gebracht. Het was een markt, waar iedereen zijn eigen methodes en inzichten probeerde te slijten en waar de veelheid zelfs tot leuze werd verklaard: 'Het éne evangelie in de vele culturen'. Uit de ongelooflijke hoeveelheid van lange lezingen, verklaringen en besluiten heeft Ype Schaaf kordaat en drastisch inkortend een overzichtelijke portie officiële teksten en voldoende stevige tegenstemmen geselecteerd.

Karel Steenbrink

Kenneth Cracknell, Justice, Courtesy and Love. Theologians and Missionaries Encountering World Religions, 1846-1914, London, Epworth Press 1995 459 blz; £ 20.-

Kenneth Cracknell viel reeds eerder op door een diepgaande theologische onderbouwing van de dialoog: *Towards a New Relationship. Christians and People of Other Faith*, London, Epworth, 1986 198 blz., dat ook in Duitse vertaling verscheen. Hij schreef dat boek als secretaris voor contact met andere godsdiensten van de Britse Raad van Kerken. Daarvoor werkte hij als methodistisch zendeling in Nigeria. Daarna werd hij hoogleeraar in Cambridge om begin 1995 de post van 'research professor in theology and mission' te aanvaarden aan de Brite Divinity School van Texas Christian University. Hij maakte jarenlang deel uit van de dialoogcommissie van de Wereldraad van Kerken en van de Islam in Europa Commissie van de Conferentie van Europese Kerken. Hij volgde wijlen ds. J.M.Hoekstra op als voorzitter van de Europese Liaison Commissie van het Project for Christian Muslim Relations in Africa. Cracknell verwijst enkele malen naar artikelen in W&Z omdat hij Nederlands leerde en jarenlang op ons tijdschrift geabonneerd was.

Deze brede oriëntatie weerspiegelt zich ook in het zeer goed gedocumenteerde en met vaart geschreven werk waarmee Cracknell zijn lezers verrast. Het eerste hoofdstuk biedt een overzicht van zes missionaire stromingen die het begin van de Great Century, zoals Scott Latourette de 19e eeuw noemde, beheersten. De belangrijkste daarvan zijn wel millennialism (1000-jarig rijk voor Christus' wederkomst) en millenarianism (Christus komt voordien terug) en het 'revivalism' van de 'Great Awakening', zo prachtig beschreven in de in Nederland nauwelijks opgemerkte dissertatie van Jan van den Berg: *Constrained by Jesus' love* (1956). Men verzette zich tegen een hypercalvinisme dat een verkeerd begrepen uitverkingsleer anti-missionair uitlegde. Zending kreeg zo van meet af aan een eschatologische dimensie, die in de tweede helft van de eeuw vaak werd gekoppeld aan een rationeel vooruitgangsgeloof of evolutionair denken. De houding van deze zendingen aan het begin van de eeuw tegenover andere religies is merendeels nog vrij negatief. Dit verandert (hoofdstuk 2) op ingrijpende wijze door vijf academische theologen die mee als gevolg van de koloniale verhoudingen zelf door studie en reizen kennis nemen van de geschriften van hindoes, moslims, boeddhisten, enz. De rij werd aangevoerd door de grootste anglicaanse theoloog van de 19e eeuw, F.D. Maurice. Ellen Flesseman-van Leer vergeleek hem met Karl Barth. Hij nam in ieder geval andere religies serieus wat Barth niet deed. De anderen zijn B.F. Westcott (bij velen bekend door zijn studie van de tekst van het N.T.; hij wordt in elke Nestle genoemd), A.M. Fairbairn, A.V.G. Allen en C.C. Hall. Allen Britten en Amerikanen. Acht zendingen die door hen werden beïnvloed en zelf ook uitvoerig over andere religies publiceerden en zo volgens Cracknell een 'star' kwaliteit (108) verwierven, volgen in hoofdstuk 3. Ze werkten in India, China, Japan en de Filippijnen.

Een van hen, Timothy Richard in China, wordt volgens C. alleen overtroffen door

William Carey. Toch is hij zo goed als vergeten. Bekender werden J.N. Farquhar en C.F. Andrews, de vriend van Gandhi. Ze hebben alle acht gemeen dat ze met 'justice, courtesy and love' met mensen van andere religies omgingen en polemiek en controversie vermeden. De titel van het boek werd ontleend aan Thomas Ebenezer Slater (192).

De rode draad door deze biografieën is de trinitarische inzet in de theologieën van religies van deze mensen. De incarnatie regardeert elk schepsel en Gods Geest is niet alleen in de mensen maar ook in hun religies werkzaam. Zendingen moeten niet slechts een sympathieke houding aannemen maar die van binnenuit bezitten. C. noemt deze theologen en zendelingen (waaronder enkele grote geleerden, die nog in India, Japan en China als zodanig bekend zijn) 'forerunners' (dat is sterker dan voorlopers) van de moderne dialogische opstelling. De behandelde theologen en zendelingen zijn gekozen, omdat hun positieve denken over andere godsdiensten weerspiegeld wordt in de 'missionary message' van de World Missionary Conference in Edinburgh in 1910. C. heeft de bijna tweehonderd antwoorden op een questionnaire, die de organisatoren aan mensen in de hele wereld hadden gezonden, doorgewerkt. Zo kwam hij zijn toonaangevende zendelingen en hun theologische sponsors op het spoor. Zijn boek wordt daardoor een grandioos eerherstel, niet alleen van Edinburgh 1910 maar ook van missionaire denkers die direct en indirect aan het woord komen in de hoofdstukken 4 en 5. Een van de belangrijkste auteurs van de 'message' was de onvergetelijke anglicaan Temple Gairdner, samen met Samuel Zwemer een toonaangevend zending in Egypte. Door het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog en de theologische crisis daarna kreeg die 'message' nauwelijks gehoor. Cracknell's boek is bedoeld als een correctief op het denken van Hendrik Kraemer wiens, volgens hem, 'essentially negative theology of religion' het denken in de oecumene te sterk heeft beheerst. Misschien was dat niet Kraemer's bedoeling, maar zo is het wel, vooral in Azië, overgekomen. Kraemer's latere geschriften konden die negatieve indruk van *The Christian Message in a non-Christian World* (1938) niet meer ongedaan maken. Maar dat is het onderwerp van het tweede deel van Cracknell's studie. Het eerherstel van Edinburgh 1910 zou mijns inziens compleet zijn als 'the missionary message' zou worden herdrukt. Ik vind Cracknell's studie het boeiendste missiologische boek dat ik de laatste jaren heb gelezen. Het is een 'must' voor iedere missioloog die zich met de theologie van de religies bezighoudt.

Jan Slomp

Uit de Internationale Missiologische Tijdschriften

De Canadees Paul Marshall geeft in *International Bulletin of Missionary Research* 1998/1 een samenvatting van zijn wat sensationeel geschreven boek *Their Blood Cries Out*, over de wereldwijde vervolging van christenen, vooral in communistische en islamitische landen, inclusief een oproep aan de Verenigde Staten om dit wereldwijd te bestrijden. Beetje griezelig en zonder ex-koloniale sentimenten! Veel ge-

schiedenis ook weer in dit nummer: over de rol van de Moravians (Broedergemeente of Hernhutters hier geheten) bij de herleving van het missiebewustzijn in de protestantse wereld. Over de moeilijke afwikkeling van de Duitse missionaire activiteiten tijdens en na de Eerste Wereldoorlog. Portretten van Melvin Hodges (1909-1988), werkend voor de pinksterkerken in Latijns-Amerika en George Brown (1835-1917), een moeilijke jongen die thuis wegliep om in de zending te gaan, maar toch nog goed terecht kwam. In zijn statistisch overzicht schatte David Barrett het aantal martelaren voor 1970 op 230.000 en na de achteruitgang van het communisme zal dit in 1998 163.000 zijn, toch nog een flink aantal dus en hij verwacht er 210.000 in het jaar 2025.

Exchange 1998/1 heeft een overzicht over theologie en sociologie van diaspora door Marc Spindler. Van ideaal ('het zout der aarde') tot probleem, zoals de met Rome geünieerde orthodoxen in de Oekraïne. Karel Steenbrink schrijft over de Indonesische priester Mangunwijaya, de Javaanse 'Guido Gezelle', zijn vele romans en zijn protest tegen een te grote kerk met te veel geld en te veel macht, waarbij hij een diaspora-kerk als ideaal ziet. Ghislain Ndonji-Tshiwisa-Adidem ziet een nieuw perspectief op 'herdenken' vanuit het Afrikaanse tijdsbesef, waarbij het verleden werkelijk in het heden doorleeft. Elom Dovlo bespreekt vanuit de situatie van zijn anglicaanse kerk in Ghana het probleem van de mainstream oecumenische kerken tegenover onafhankelijke en evangelikale kerken, die momenteel veel meer in trek zijn. Pieter Holtrop beschrijft de ommekeer in de WARC, de World Alliance of Reformed Churches, naar pluriformiteit binnen deze tot 20 jaar geleden redelijk compacte confessionele familie.

Christopher Duraisingh, de grote man achter het *Gospel and Culture* programma van de Wereldraad, heeft een positie aan een Amerikaanse Universiteit aanvaard en is bij de *International Review of Mission* opgevolgd door Ana Langerak. Wat zijn de prioriteiten na de Wereldzendingconferentie van Salvador de Bahia? Als vier grote trends worden opgenoemd: 'globalization, postmodernity, fragmentation and multi-faith contexts' en dat kan dus nog van alles worden. Als document is opgenomen het in 1997 door het Central Committee goedgekeurde *Towards Common Witness .. to renounce proselytism*. In meerdere conferenties tussen christenen en moslims is proselitisme afgewezen (Chambésy 1976) en is opgeroepen tot gezamenlijk getuigen van christenen en moslims in een gesecculariseerde wereld (Sankt Polten 1984), maar dit document beperkt zich weer tot binnen-christelijke discussies: is dat de belofte van postmoderniteit en fragmentatie?

In 1967 publiceerde Paulus VI de encycliek *Populorum Progressio*, de eerste grote encycliek na Vaticanum II. Het was geen document dat de linkse revolutionairen zonder meer steunde, maar wel een evenwichtig pleidooi voor de optie voor de armen en het slechten van de kloof tussen noord en zuid, rijk en arm. *Spiritus* no 148 (Sept. 1997) nodigde negen auteurs uit een reflectie te schrijven: van de

Amerikaan Denis Goulet, die schrijft over het 'nieuwe Marshall-plan', tot John Kelly en Mario Cadena, die vanuit Ecuador schrijven over hun instituut dat dankzij deze encycliciek al 27 jaar kan werken in Ecuador. Verder onder meer reacties uit India, Korea en Kameroen.

Islam and Christian-Muslim Relations 1997/3 laat twee Australiërs aan het woord (Greg Barton en Abdullah Saeed), die schrijven over twee Indonesiërs, nl. Abdurrahman Wahid en Nurcholis Madjid, geleerden die stevig in de traditionele islam zijn opgevoed, maar vanuit deze traditie op een verfrissende manier het gesprek met het westen en het christendom aangaan. Daarnaast zijn er twee Engelsen, Neal Robinson en de oude bisschop Kenneth Cragg, die van hun liefde voor het woord van de koran getuigen. Vreugdevolle grensoverschrijdingen dus, die aangeven dat religies niet meer in zichzelf opgesloten zijn. Dat het niet altijd zo goed lukte laat de Canadese Suzanne Conklin Akbari zien, die een aantal westerse 'Levens van Mohammed' bespreekt die tussen 1100-1400 zijn geschreven, vol venijn en verachting.

In Edinburgh is David Kerr de opvolger geworden van Afrika-specialist Andrew Walls als directeur van het centrum voor derde-wereld christendom. Daarom is *Studies in World Christianity* 1997/2 helemaal gewijd aan het nieuwe project van Kerr: de sociaal-politieke context van relaties tussen christenen en moslims. De dialoog gaat hier dus niet tussen theologische specialisten, maar moet aan de basis bekeken worden. De periferie, eerder dan de hartlanden van de islam, komt hier ook aan bod: twee bijdragen over Nigeria en twee over Indonesië en Malaysia. Mitri Raheb schrijft over het Palestijnse perspectief, waarin hij zich met moslim-theologen schaart tegen een joods exclusivisme in uitverkiezing. De koran is voor hem een 'contextualisering van het joods-christelijke erfgoed' (200). Marsha Haney schrijft vanuit de Verenigde Staten boeiend over de zich snel ontwikkelende Afro-Amerikaanse identiteit, in confrontatie met christendom en islam.

Ook *Studies in Interreligious Dialogue*, 1997/2 is vooral gewijd aan moslim-christen relaties. Frans Wijsen heeft een informatief artikel over het huidige Tanzania, Stuart Brown beschrijft meer algemeen de hele Afrikaanse context. Verder meerdere artikelen over de *theologia religionum*. Arnulf Camps probeert de driedeling van in-, exclusivisme en pluralisme te overstijgen door een pelgrims-theologie. Theresa Kuin constateert een breuk tussen de anglicaanse kerkleiding (exclusivist) en de theologen die rapporten schrijven (meer inclusivist). Wat de concrete relaties betreft constateert Georg Evers in veel landen een groeiende gewelddadigheid, welke bepaald niet bevorderlijk is voor goede inter-religieuze relaties.

Karel Steenbrink

English summaries

Miracles

Miracles have a function in the biblical message and can be found in christianity of all centuries and all places. St. Thomas Aquinas has discussed them and Calvin, whereas since the period of the Enlightenment miracles had and have to face rational reasoning.

What is modern christian reasoning about miracles like?

Has Jomanda got anything to do with miracles? What is the view of Eugen Drewermann on the biblical miracles? And what is the function of miracles in the charismatic movement? Is the actual boom in pilgrimages related to all this?

What effect do christian miracles have in Africa, how Mexican is the black lady of Guadelupe and how Indonesian is the sanctuary of the Virgin Mary of Sendangsono on Java?

This issue of 'Wereld en Zending' tries to give answers to questions like these.

Two Belgian biblical scholars, Gilbert van Belle and Bénédicte Lemmelijn, explain the function of miracles in the gospels and in the confrontation of Moses with the pharaoh of Egypt in Exodus.

Then the historian Giselle de Nie associates a miracle in the early Middle-ages with African experience.

Gerrie ter Haar – who wrote her thesis on the healing practices of the r.c. archbishop Milingo from Zambia – describes the place of the miracle in christian Africa. Her analysis is followed by information from Eric de Rosny about the healing practices of two roman-catholic housewives in Douala in Cameroon.

Herman Beck shows how the sanctuary of Mary in Sendangsono has been related to Javanese folk religion and muslim-traditions, and Jesus Castillo Coronado describes the inculturation of the black Madonna of Guadelupe in Latin-American religious traditions.

The article of Paul Post on modern pilgrimages is the start of the second part of

the issue about the function of the miracle in the actual western world.

He warns that the postmodern inclination towards pilgrimage is more than a new form of tourism in affluent society.

Not only Mallah and Marie Lumière in Douala, but women in general have got something with miracles. Anne-Marie Korte explains why women often have a central place in miracles. She refers to Jomanda as well as to Mary and suggests that it could well be that woman can come with another type of answer and solution when technical medical care fails.

Luco van den Brom discusses miracles with St. Thomas Aquinas, Jean Calvin and David Hume, and Henry Jansen gives a sample of actual reasoning about miracles as a confirmation of faith.

Eugen Drewermann explains why biblical miracles are important for him as a bible scholar and as a therapist, and Wim Verhoef describes in a sober way the place of miracles in the convictions of the charismatic movement, which operates within the historical churches.

Finally Anne-Marie Korte tries to come with some conclusions. Nowadays the miracle in biblical exegesis is primarily a sign and in Africa an illustration of God's power.

There is nowadays an inclination towards a psychological, existential, spiritual explanation as a reaction to all kinds of rational thinking. This inclination towards transcendency is the post-modern answer to the demythologizing attitude of the recent past.

Africa and the whole South but also the Middle-ages have always seen miracles as signs of God's presence. Is the West rediscovering this?

In the news items of the 'Kroniek' three examples of pentecostal developments in Latin-America are mentioned, while a whole series of book reviews provide the latest information on publications in the field of missiology.

This issue on miracles has been planned by Anne-Marie Korte, Gerrie ter Haar, Bert Broeckaert and Henry Jansen.

Ype Schaaf, editor

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

Wereld en Zending beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies in kerken in de Derde Wereld. Deze ervaringen en visies worden vanuit het evangelie kritisch bekeken en geanalyseerd, steeds zoveel mogelijk in samenhang met soortgelijke ervaringen en visies in onze westerse landen.

Wereld en Zending gaat uit van de overtuiging, dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving, bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Christenen moeten deze strijd voeren in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending wil zijn een ontmoetingsplaats voor mensen die zich beroepsmatig bezighouden met missionaire wetenschappen (in de Derde Wereld en in onze westerse landen) en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkander nodig. In 'Wereld en Zending' proberen zij elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending wil ook een ontmoetingsplaats zijn van mensen die in landelijke en in plaatselijke gemeenten/parochies op het terrein van missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking een inspirerende taak hebben in begeleiding, bewustwording, bezinning en actie.

Wereld en Zending

GEPLAND VOOR 1998

- 50 jaar Wereldraad van Kerken
- Missiologie van morgen

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

- O Christendom van de catastrofe 1998/1
- O Nieuwe expansie 1997/4
- O Met het oog op morgen 1997/3
- O I do it my way 1997/2
- O Verzoening 1997/1
- O Als vrouwen het evangelie horen 1996/4
- O Christologie in context 1996/3
- O Omgekeerde missie 1996/2
- O Evangelie en cultuur 1996/1
- O Godsdienstvrijheid 1995/1
- O Afrikaanse antwoorden 1995/2
- O Vijftig jaar Indonesië 1995/3
- O Vrouwen bijeen in China 1995/4
- O Nieuwe relaties 1994/1
- O Wereldwijde woede 1994/2
- O De missionaire functie van de taal 1994/3
- O Missiologie gewogen 1994/4
- O Evangelisatie in Oost-Europa 1993/4
- O Zwarte christenen in Nederland en België 1993/2
- O Varia Wereldwijd 1993/1
- O Christenen, moslims en Europa 1992/4
- O Het recht om Afrikaan te zijn 1992/3

(Prijs incl. verzendkosten)