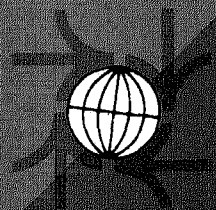


# **Christologie in context**

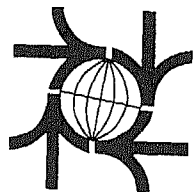


**Wereld en Zending**

**1996.3**

**Christologie in context**

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Mercy Amba Oduyoye	Theologie moet wel contextueel zijn	3
John Howard Yoder	Jezus belijden in de zending	13
Jan Heijke	Christologie en historische Jezus bij Eboussi en Udoh	22
John S. Pobee	Nog éénmaal Christus onze voorvader	34
Diego Irrayázaval	Het kruis van een gekruisigd volk	41
Rinske Nijendijk-Crossen	Het christocentrisch denken van M.M. Thomas	47
Ioanes Rakhmat	Het geboorteverhaal van Jezus in een islamitisch-Indonesische context	57
Karel Steenbrink	Communicatie over Christus in een islamitische context	67
Manuela Kalsky	Verlossende verscheidenheid	78
Niek Tramper en Leen Schellevis	De weg van God	87
Alle Hoekema	Dossier I: Consultatie over christologie in Azië	92
Jan van Lin	Dossier II: Een keerpunt in India? Kroniek Boekbesprekingen English Summaries	95 101 111 118



# Wereld en Zending

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

## redactie

uit Nederland en België

### kernredactie

Drs. Eric Manhaeghe  
Dr. Karel Steenbrink  
Dr. Frans Wijsen, vz.  
Ype Schaaf, eindred.

### redactie

Dr. Dick Akerboom  
Drs. Mario Coolen  
Dr. Catharine Cornille  
Drs. Wiel Eggen  
Dr. Gerrie ter Haar  
Drs. Herman Heijn  
Dr. Jan Jongeneel  
Drs. Wout van Laar  
Dr. Leen Schellevis  
Dr. Jaap van Slageren  
Drs. Johan Temmerman  
Dr. Lieve Troch  
Dr. Rob van der Zwan

### adres redactie

Ds. Y. Schaaf  
Baantjebolwerk 1  
9101 NH Dokkum  
tel. (0519)-298104  
fax (0519)-292870  
Voor toezending artikelen (in  
tweevoud) en boeken ter recen-  
sie

### directie

Drs. Huib Lems, secr.  
Armand Berghmans  
Drs. Maria Simons  
Henny van Dolderen, vz.

## 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 In-  
stituten, Brussel  
Verenigde Protestantse Kerk in  
België, Brussel

## administratie

Voor opgave abonnement en be-  
stelling losse nummers: uitgeve-  
rij Kok, Postbus 130, 8260 AC  
Kampen, tel. 038-3392585

## contactadres België:

C.M.I.  
Haachtsesteenweg 3  
1030 Brussel  
02-2192971/2192871

## abonnementsprijs

f 54,50/Bfrs. 990,- per jaar  
Buiten Benelux f 69,00  
Studentenabonnement f 43,50/  
Bfrs. 790,- per jaar  
Buiten Benelux f 57,50  
Losse nummers f 16,90/Bfrs.  
310,-  
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

## Christologie in context

Mensen leven en geloven in een context. Gerelateerd aan cultuur en geschiedenis is die context overal anders. Wat voor consequenties heeft dat in kerken, die overal in ons werelddorp hun getuigenis afleggen ten aanzien van de kern van het christelijk geloven: het denken over Jezus? Daarover gaat dit nummer van Wereld en Zending.

De Ghanese Mercy Oduyoya bijt de spits af door te stellen dat haar context een dubbele achterstand inhoudt: ze is vrouw en ze komt uit Afrika. Omdat zij in contextua-  
liteit een sine qua non ziet voor elke theologie komt christologie aan de orde waar die in haar positie relevant is.

De doopsgezinde Amerikaan dr. John Howard Yoder vraagt zich af of we in onze dagen niet een meer bijbelse christologie kunnen vinden door minder af te gaan op de klassiek westerse formuleringen van Nicea en Chalcedon, maar

meer op de joodse taal van onze oorsprong. Is de 'hellenistische ho-  
righeid' van toen niet een belem-  
mering voor een relevante  
inculturatie nu?

Jan Heijke bespreekt de christolo-  
gie van de Kameroenees katholie-  
ke theoloog Eboussi Boulaga.  
Jezus 'ontgrenst', werkt als een  
zuurdesem en blijft joods, wat iets  
anders is dan de goeddeels gedesein-  
carneerde gelijkschakelende wes-  
terse visie op Hem. Voor de  
Nigeriaanse presbyteriaan Enyi  
Ben Udoh is Jezus in Afrika de  
gast gebleven, de allochtoon.  
Maar vreemdelingen zijn welkom,  
wanneer zij zich willen aansluiten  
bij de Afrikaanse samenleving.  
Dr. John Pobee, een Ghanees die  
bij de Wereldraad van Kerken  
werkt, heeft ooit geschreven over  
Jezus als voorvader. Hij komt daar-  
op nog eens terug. 'Als er voorva-  
deren zijn (en die zijn er) dan kan  
het niet anders dat Jezus ook hun  
Heer is.'

De Peruviaan Diego Irrarázaval

vertelt hoe de oorspronkelijke inwoners van de Andes het kruis, dat eerst het symbool van koloniale onderdrukking en verwoesting was, opnieuw hebben geïnterpreteerd als een beschermende kracht, die verbonden is met alle belangrijke facetten van het leven. Rinske Nijendijk-Crossen analyseert het christocentrisch denken van M.M. Thomas, die afkomstig is uit de zeer oude Indiase Mar Thoma kerk en van 1968-1975 voorzitter was van het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken. Thomas weet zich geïnspireerd door Barth en Kraemer, maar zijn denken is in wezen een christocentrische antropologie. Dat maakt humaniteit bij Thomas tot een christocentrisch begrip met een sterk eschatologische lading. Ioanes Rakhmat gaat in op het Indonesische probleem dat moslims afgeraden wordt de gast te zijn op het christelijke kerstfeest door een gemeenschappelijk uitgangspunt te zoeken in de geboorteverhalen van Jezus in de koran en in de bijbel. Hij vindt dat in een boodschap van bevrijding. Karel Steenbrink constateert dat de verhouding islam-christendom gebukt gaat onder een lange geschiedenis van de last van de grote

nabijheid, waarin verschillen telkens weer uitvergroot zijn. Als antwoord daarop informeert hij over een bescheiden christologie van ontleding uit Pakistan, het nadenken over Jezus als goeroe in Indonesië en over de dialogische confrontatie van Kenneth Cragg. Manuela Kalsky ziet de ander als uitdaging voor een oecumenische christologie in feministisch perspectief, waarbij ze met name de visie van de theologe Chung Hyun Kyung vanuit de Koreaanse context nader uitwerkt.

Niek Tramper en Leen Schellevis informeren over en evalueren de inhoud van een boekje dat in evangelische kring in Nederland ontstaan is als een eigentijdse poging om de betekenis van Christus als 'De weg van God' te verwoorden. Alle Hoekema rapporteert in het eerste Dossier over een consultatie over christologie in Azië.

Jan van Lin beschrijft in het tweede Dossier recente christologische reflectie in India.

In de Kroniek is gestreefd naar meer (en kort) nieuws uit de missionaire wereld terwijl het nummer wordt afgesloten met een aantal boekbesprekingen.

*Ype Schaaf (eindredacteur)*

Mercy Amba Oduyoye

## Theologie moet wel contextueel zijn

**Mercy Amba Oduyoye had, toen ze dit voorjaar drie maanden in Nederland doceerde, het te druk om zelf een artikel te schrijven voor dit nummer over christologie, zoals zij als Afrikaanse feministische theologe die zag, geloofde en ervaren had. Wel was ze bereid tot een gesprek. Gecombineerd met een aantal citaten van wat ze in boeken en artikelen geschreven en elders in Nederland gezegd heeft, werd ons gesprek tot een soort inleiding op dit nummer over christologie in context. Ype Schaaf**

Mevrouw Oduyoye is een Akan, geboren in Asamankese in het oostelijk deel van Ghana. Ze is niet alleen een Afrikaanse maar ook zeer vertrouwd met het denken en doen van haar eigen volk, omdat ze opgroeide als dochter van een plattelandsdominee uit de methodistenkerk. Later in haar leven raakte ze ook nauw betrokken bij het leven en denken van de Yoruba's in Nigeria. In haar laatste boek, *Daughters of Anowa*,<sup>1</sup> analyseert ze, met hulp van vele voorbeelden van de Akan en sommige uit Yorubaland, de plaats van vrouwen in de spreekwoorden, volksverhalen en mythen van deze volken, met als conclusie dat deze samenlevingen zeer patriarchaal waren en zijn. Ze ontdekte ook dat de komst van het christendom, dat gepresenteerd werd als een soort vervulling van de eigen traditionele Afrikaanse religie van de voorvaders, geen einde berekende van het patriarchale denken en handelen, maar het begin van een nieuw, ditmaal westers, patriarchaal systeem. Vrouwen kregen hierdoor te maken met een dubbelcultuur gepaard gaande met dubbele onderdrukking.

Mevrouw Oduyoye studeerde aan de Legon Universiteit in Accra in Ghana en in Cambridge in Engeland. Ze doceerde aan een middelbare school in Ghana en aan het 'Department of Religious Studies' van de Universiteit van

Dr. Frans Wijsen is sinds 1 maart voorzitter van de redactie van Wereld en Zending. drs. Arie Kramer, dr. Jan van Lin en dr. Pieter Bouman hebben afscheid genomen van de redactie. Nieuwe redactieleden zijn dr. Dick Akerboom, drs. Mario Coolen, drs. Herman Heijn, drs. Wout van Laar, drs. Johan Temmerman en dr. Rob van der Zwan. In de directie heeft drs. Maria Simons de plaats ingenomen van Jozef Bergmans.

Ibadan in Nigeria. Ze werkte op het Jeugd Departement van de Wereldraad van Kerken in Genève en daarna aan het Jeugd Departement van de Afrikaanse Kerkenconferentie. Tussen 1987 en 1994 was ze adjunct-algemeen secretaris van de Wereldraad. Ze heeft in vele plaatsen van de wereld les gegeven en lezingen gehouden en doceerde dit voorjaar, in het kader van de Helder Camara-leerstoel, drie maanden aan de Vrije Universiteit in Amsterdam en aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen. 'Ik ben nu met pensioen maar ik houd van lesgeven en men zei dat Nederlandse studenten vrij en open praten in discussies. Ik heb ontdekt dat dat waar is. Toch is er één ding dat ik niet begrijp. Waarom hebben jullie mij uit Ghana hierheen laten komen, terwijl jullie vele Ghanese christenen hier in Amsterdam hebben? Waarom praten en discussiëren jullie niet met hen?

## Armeens, Beiers, Afrikaans

Er is maar één religie die christendom heet. Die religie vindt haar oorsprong in de Christus-gebeurtenis en heeft organisatorisch gestalte gekregen in wat kerken genoemd worden, die variëren in liturgie, praktijk, belijdenissen en discipline. Het christendom is gekleurd door de culturen waarin het functioneert. Dat manifesteert zich al heel vroeg in de ontwikkeling – en zelfs al in de aanvang, zoals het Nieuwe Testament dat laat zien – en in de allereerste periode, wanneer het westers christendom (Rome) onderscheiden kan worden van het oosters christendom (Constantinopel).

Tot op de dag van vandaag kennen de Armeense, de Koptische en de Ethiopisch Orthodoxe kerken tradities die men niet vindt in de westerse (katholieke, protestantse en anglicaanse) kerken en evenmin in de oosters-orthodoxe kerken. Deze kerken hebben elementen uit de culturen waarin zij leven en waarvan ze deel uitmaken, geassimileerd en ze hebben een bijdrage geleverd in de vormgeving van deze culturen. Men heeft mij verteld dat de Russische taal sterk beïnvloed is door 1000 jaar christendom en het is duidelijk dat de rijke verscheidenheid van pracht en processies te maken heeft met de keizerlijke tradities, zo goed als het politieke karakter van het Vaticaan met de paus als staatshoofd, en de Engelse anglicaanse kerk met de vorst als hoofd van de kerk, ontleend zijn aan de Constantijnse opvatting over de relatie tussen religie, cultuur en de staat. En men kan vragen waarom dat anders zou moeten zijn in Afrika.

Natuurlijk botste het cultureel gestempelde christendom, dat naar Afrika kwam uit het westen, met de culturen van Afrika. Dat was niet nieuw, maar alleen andermaal een bewijs van het feit dat de religie van Jezus geen enkele mensengemeenschap natuurlijk binnenkomt en dat er overal verzet is tegen zijn bevrijdende eisen. Dat was al het geval in de Semitische cultuur

waarin het christendom ontstond.

Het succes van het christendom (ongeacht de kleur) in Afrika houdt een permanente uitdaging in voor de godsdienstige culturen van Afrika.

De vraag of Afrikaans christendom mogelijk is, heeft alleen maar zin voor zover er een Armeens christendom bestaat en een Beiers. Natuurlijk bestaat er Afrikaans christendom, alleen net als elders op de wereld manifesteert het zich als een eenheid in verscheidenheid. De vraag of Afrikaanse culturen de christelijke boodschap wel kunnen overdragen is onzin, omdat we er getuigen van zijn hoe de christelijke boodschap overgebracht wordt in een grote variëteit van culturen. Waarom dan op dat punt vragen stellen ten aanzien van Afrika?'<sup>2</sup>

Deze woorden schreef Mercy Amba Oduyoye in 1995.

De consequentie van deze benadering is dat haar theologie altijd theologia in loco is, contextuele theologie.

'Het schijnt dat men in het verleden Duits moest leren om een echte protestantse theoloog te kunnen zijn, omdat protestantse eeuwige theologie te vinden was in Duitse theologische handboeken. Dat is nu voorbij, maar er zijn nog steeds mensen in de weer met een eeuwige westerse theologie. En vaak wordt alleen de liturgie eigenlands gemaakt, maar niet het geloof zelf.

Toen ik vroeg of het laatste deel van deze stellingname te maken had met Rome, waar de paus de Afrikaanse ontwikkelingen van de kerk stevig in zijn westers Poolse hand lijkt te willen houden, ontkende Mevrouw Oduyoye dat, omdat de katholieke kerk in onze dagen vele Afrikanen tot bisschop benoemt en deze nieuwe bisschoppen ongetwijfeld Afrikaanse wegen zullen inslaan als het gaat om geloof, theologie en religieuze praktijk.

Toen ik vervolgens opmerkte dat de Wereldraad van Kerken, als goeddeels zijnde de vrucht van de moderne protestantse en anglicaanse zendingsbeweging (die voor 80 procent Anglo-Amerikaans is) een nogal westerse Anglo-Amerikaanse wijze van denken en doen heeft, was Mevrouw Oduyoye het andermaal niet met mij eens. De ideeën en impulsen van de Wereldraad komen uit de hele wereld. De techniek en de procedures om ze te bestuderen en uit te voeren mogen dan westers zijn, en westerse kerken mogen vaak meer reacties sturen naar Genève dan de kerken uit het zuiden, omdat de laatstgenoemden genoemden beschikken over een minder sterke organisatorische infrastructuur en meer biddende en getuigende gemeenschappen zijn dan formulerende en schrijvende, maar toch is de Wereldraad van Kerken zonder twijfel een gemeenschappelijk platform voor reflectie, getuigenis en actie van kerken van het Noorden en van het Zuiden beide. Daarbij zal het duidelijk zijn dat het doel van de Wereldraad niet kan zijn om alle kerken samen te brengen in één, immers, elk volk en zelfs elk

individue in deze wereld kan en mag Jezus ontmoeten in zijn of haar eigen situatie.

Aangezien we vier evangeliën hebben mogen mensen Jezus, de Christus, ontmoeten in hun eigen context. Daarom ook is mevrouw Oduyoye als Ghanese theoloog en als vrouw van het begin af aan actief geweest in EATWOT, de organisatie van Derde-Wereldtheologen.

Alleen zij draagt bij aan EATWOT op basis van haar eigen parameters. Zo is de Derde Wereld voor haar geen geografisch begrip. De Derde-Wereld-situatie is overal te vinden, waar mensen onderdrukt en gediscrimineerd worden. Contextuele Derde-Wereldtheologie is dus nodig, zowel in de gheto's van de grote steden in de rijke Verenigde Staten, als voor de arme boertjes op het platteland van Burkina Fasso. De gediscrimineerde Indianen in Centraal-Amerika zitten er net zo goed op te wachten als de straatarme massa's in de nieuwe megasteden overal op de wereld. En als bevrijdingsbeweging is de Derde-Wereldtheologie ook op vele plaatsen in de wereld relevant voor vrouwen, voor vluchtelingen en voor misbruikte kinderen. Contextuele Derde-Wereldtheologieën zijn confrontaties van onderdrukte mannen, vrouwen en kinderen in hun concrete leefsituatie met het evangelie van Jezus.

Ideologische of sociologische analyse kunnen daarbij nuttig zijn, maar men moet voorzichtigheid betrachten in het toepassen van westerse theorieën op de situatie van de Derde Wereld, terwijl ideologieën, zoals het marxisme geneigd zijn de eigen visies te verabsoluteren.

Bijbels gesproken is de theologische doelstelling in de Derde Wereld altijd exodus, bevrijding, heil en (dromen van) hoop.

## Afrika

Op Afrika toegepast komt mevrouw Oduyoye dan tot de volgende redenering:

Afrikanen zijn religieus, en de religieuze basis van het leven in Afrika maakt het mogelijk om onze geschiedenis te beschouwen als 'heilige' geschiedenis. Gye Nyame, 'Buiten God' is een van de fundamenteën van de traditionele religie van elke Ghanee, immers buiten God hebben de dingen geen samenhang. God grijpt hier en nu in waardoor heil-bevrijding een activiteit van God wordt.<sup>3</sup> Contextuele theologie betekent daarmee in Afrika dat de scheppergod van de voorvaders zichzelf helemaal geopenbaard heeft in Jezus Christus. God was in Afrika lang voor Jezus hem zichtbaar maakte. Een claim leggen op het joods-christelijke erfgoed of de exodus wordt een kwestie van geloof in de Ene God, als Schepper en Bevrijder. De onderdrukten in het verhaal van de uittocht waren immigranten; in de geschiedenis

van Afrika is de onderdrukker de immigrant.<sup>4</sup> Dat wil zeggen dat we het exodusmotief met overleg moeten hanteren.

Ten tweede moeten we de exodus losmaken van de verovering van Palestina door Jozua, omdat het de vraag is in hoeverre Europeanen dit gegeven zich toeëigend hebben toen zij landen gingen veroveren die al bewoond werden door andere volken. Denk aan de Amerika's en aan Australië.

Een ander aspect is dat het individualisme van het evangelie moeilijk te begrijpen is voor de aanhangers van traditionele Afrikaanse religies, omdat voor hen het leven van de mens een gemeenschap is tussen de levenden, de doden en de nog niet geborenen. Afrikanen proberen daarbij hun levenskracht te behouden en te versterken. Bovendien voelen de vrouwen een soort religieuze plicht om kinderen te krijgen. En ziekte is nooit alleen maar fysiek. Daarom gaan velen van de ene genezer naar de andere. Hier ligt voor een deel een verklaring van het succes van de zgn. Onafhankelijke Kerken.

In haar boek *Hearing and Knowing*, van 1986, met 'theologische reflecties over het christelijk geloof in Afrika', heeft mevrouw Oduyoye ook geschreven over verlossing. Ze vertelt me nu dat ze dat toen gedaan heeft, omdat er rond de zendingconferentie van Bangkok veel discussie was over het thema verlossing-bevrijding, en dat de invloed van de evangelikale boodschap over Jezus de Heiland toen groeide.

In Afrika zijn het denken over verlossing en het denken over bevrijding met elkaar verbonden. Het christelijk geloof betekent verzoening met God in Jezus als een persoonlijke relatie, die zichtbaar gemaakt moet worden in het gedrag tegenover 'de naaste' en in het geheel van de samenleving.

De Brieven van Johannes zijn op dit punt voor Afrikaanse gelovigen van groot belang. Wat zijn de consequenties van de verzoening met God voor het dagelijks leven?

'De vraag of Jezus zonden vergeven heeft vóór hij mensen genas of omgekeerd, kan naar voren komen, wanneer wij de elementen van menselijk welzijn van elkaar scheiden. In Afrika is de mens nog altijd een geïntegreerd schepsel. Privéleven en politiek kunnen niet uit elkaar gehaald worden. Jezus stelde de structuren van onderdrukking van de tempel en de synagoge aan de kaak, alsmede die van sommige interpretaties van de wet van God en hun betekenis voor Gods volk. Jezus zette zich in voor gerechtigheid ten aanzien van personen en structuren, zowel religieus als sociaal. Zoals in de Hebreeuwse bijbel Jahweh mensen gered heeft van kinderloosheid en ziekte, van honger en vuur, van overstromingen en uit de diepe zee, van ongenade en vernederingen, zo ontmoeten wij Jezus in het Nieuwe Testament als degene, die vrouwen en mannen bevrijdt van elke vorm van overheersing, zelfs uit de klauwen van de dood. Hij verlost met sterke hand al diegenen, die in de macht van de zonde zijn en die hun onderwerping aan de zonde laten zien door hun naaste te misbruiken.'<sup>5</sup>

Wanneer het leven moeilijk is of wordt, verschaft het geloof in de opstanding van de Heer hoop. De opstanding geeft onderdrukte mensen en groepen (zoals bijvoorbeeld vrouwen) de moed om door te gaan en niet op te geven. De opstanding moedigt mensen aan om wat kwaad is te weerstaan. De dood heeft niet het laatste woord.

Contextualiteit betekent ook dat de reflectie vaak specifiek wordt dan alleen algemeen Afrikaans.

Mevrouw Oduyoye schrijft: 'Jahweh was in de ervaring van Israël degene die de overwinning gaf. In de taal van de Akan, een volk dat vele jaren van etnische conflicten heeft gekend, werd Osagyefo, degene die redt uit de strijd, een naam om God mee te prijzen. Net zo wordt in de christelijke gezangen in Fantse God de erenaam Osabarima gegeven, de grote strijder, de heer van de veldslag, letterlijk: de man van de oorlog.<sup>6</sup> Heil als de fysieke overwinning op vijanden van buitenaf sluit niet de innerlijke worsteling uit tegen boze neigingen. Het is zoals Paulus gezegd heeft: de strijd moet aangegaan worden tegen ongeziene machten der duisternis (Ef.6:10-20).'

Een interessant voorbeeld is ook dat over verzoening:

'Het beeld dat God in Christus verlossend werkt, spreekt duidelijk aan in Afrika. In de traditionele samenleving wordt de 'Ponfo', degene die een lening van iemand afbetaalt, die in de schuld zit, gewaardeerd en vereerd. Verlossing wordt ook ervaren bij de traditie van het afscheren van het haar van een weduwe en haar kinderen bij de dood van haar man en hun vader. Wanneer vrouw en kinderen dat haar graag willen houden, dienen ze dat 'terug te kopen' door een geldbedrag te betalen. Bij diegenen die niet kaalgeschoren willen worden, is er sympathie en respect voor degene die het hen mogelijk maakt hun haar te 'redden'. In verschillende Fanti liederen wordt Jezus Christus 'Ponfo Kese' genoemd, de grote verlosser. Christenen beschouwen zichzelf als mensen die bevrijd zijn uit de verslaving aan een levensstijl die pijnlijk was voor God. Zij behoren in hun manier van leven nu tot Gods grote familie.

In de begintijd van de evangelisatie in Afrika ten zuiden van de Sahara, die samenviel met de laatste stuiptrekkingen van de slavenhandel, hebben Afrikaanse christenen heel concreet verlossing ervaren (uit de slavernij) en besloten daarom hun leven aan Christus te geven. 'Verlossing' is daarom evenzeer een Afrikaans concept als een joods.<sup>7</sup>

## Realistisch zijn

Wanneer het gaat over de plaats van het christendom in Afrika dienen we realistisch te zijn.

De boodschap van de zendelingen was dat het christendom de vervulling

was van de eigen traditionele religie.

De zending manifesteerde zich in het algemeen met drie gezichten:

1. De verkondiging van het evangelie, de vertaling van de bijbel en de opbouw van de kerk.
2. Medische en sociale zorg.
3. Inspanning ten behoeve van alfabetisering, waar eerst (westerse) lagere scholen uit voortkwamen en later ook voortgezet onderwijs.

In feite leverde het christendom een nieuwe stijl van leven; vaak ook mogelijkheden tot overleven in veranderde omstandigheden, en ten slotte nieuwe economische kansen.

Christendom was daarmee een vorm van verwestering. En velen werden christen, niet omdat zij het evangelie prefereerden als een godsdienstig antwoord op hun fundamentele vragen van leven en dood, maar omdat het praktisch opportuun was om dat te doen.

In onze dagen kan het christendom in Afrika de pretentie van beter te zijn, of de vervulling van een belofte, niet meer waar maken. Daarvoor was en is het aandeel van christenen in de drama's van Ruanda, Liberia, de Soedan en zelfs Oeganda te groot.

Christendom is gewoon voor sommigen van ons een traditionele religie geworden als elke andere in die zin, dat het de religie is van onze ouders en grootouders en overgrootouders, een geloof der vaderen.

De verschrikkelijke gebeurtenissen in de hierboven vermelde landen zijn een deel van het grotere probleem van het falen van de onafhankelijkheid op het Afrikaanse continent. Met Ghana als voorbeeld legt mevrouw Oduyoye dit probleem aldus uit:

'Wij hebben te veel vertrouwen gehad in Europa. Ons is geleerd dat westerse democratie het moderne antwoord was en dat die democratie, samen met het lidmaatschap van het Britse Gemenebest en de Verenigde Naties, gecombineerd met het gegeven dat wij beschikken over cacao en goud, ons een beter bestuur en politiek, en economisch een waardige participatie zou verschaffen in de wereldwijde samenwerking en besluitvorming.

Alleen het is gebleken, dat dit hele verhaal een leugen is, omdat wij namelijk niet kunnen beslissen over de prijs van onze cacao en ons goud op de wereldmarkt, maar afhankelijk zijn van het beleid van internationaal georganiseerde economische zakencorporaties.

Verder werd Afrika, zonder daarom gevraagd te hebben, ook een strijdperk in de koude oorlog tussen de twee noordelijke grootmachten, te weten Rusland en de Verenigde Staten.

We gingen over van koloniale dictatuur, (immers kolonialisme betekende voor de Afrikanen gebukt gaan onder vreemde dictatuur) naar een westerse democratie in een wereld die beheerst werd door twee elkaar bestrijdende grootmachten.



De mensen hebben het gevoel in een afhankelijkheidspositie gedrongen te zijn waaruit ze zich niet kunnen losmaken.

En deze hele ontwikkeling had niets te maken met de feitelijke toestand in mijn land en had geen enkele relatie met onze eigen geschiedenis en onze tradities.'

## De wereld

Bij een debat dat Vastenactie-CEBEMO in Oegstgeest georganiseerd had over de situatie van de mensenrechten, gerelateerd aan de besluiten van de wereld-vrouwenconferentie van Beijing aan het eind van het afgelopen jaar, was mevrouw Oduyoye ook nuchter en realistisch. Toen Mgr. Martin van Justitia en Pax uit Rome uitlegde dat 'Rome' het gevoel had dat de Universele Rechten van de Mens toegepast konden worden in elke cultuur; dat ze weliswaar individueel zijn, maar alleen ervaren kunnen worden in een samenleving, besloot hij met te stellen dat het verschijnsel familie in elke cultuur voorkomt als een plaats van socialisatie, van onderlinge ondersteuning en van overdracht van waarden en normen.

Mevrouw Oduyoye reageerde hierop met de opmerking dat het er niet om gaat wat we denken, maar hoe we zijn. Wat kunnen wij nog doen wanneer overheden de beslissingen al genomen hebben? Hoe vaak kunnen mensen echt in vrijheid kiezen? Worden vrouwen serieus genomen? Tachtig procent van alle vluchtelingen in de wereld zijn vrouwen en kinderen. En vrouwen willen zien wat er werkelijk tot stand gebracht wordt als het gaat om gender-gelijkheid.

Mensenrechten prima, maar laat ons nooit vergeten dat ze bedacht zijn door mensen uit het Westen die ze zelf in hun koloniën nooit toegepast hebben.

Toen tijdens het debat minister Pronk stelde dat de wereldwijde toepassing van de vrije markteconomie in feite de verbreiding betekende van westerse ideeën, corrigeerde mevrouw Oduyoye hem: 'Globalisering is de eigentijdse versie van westerse kolonisatie.'

Ten slotte vroeg mevrouw Oduyoye in Oegstgeest specifiek aandacht voor het geloof.

'Wanneer er gezegd wordt dat mannen en vrouwen elkaar aanvullen, wie beslist er dan over de vraag hoe ze elkaar aanvullen?

De familie is meer dan het kerngezin en het huwelijk is tegelijk bevrijdend en onderdrukkend. Hetzelfde kan gezegd worden over religie. Geloof is in het begin vaak bevrijdend, maar wordt daarna onderdrukkend.

Bij het NGO-forum in Beijing hebben de moslims de godsdienstige basis van hun standpunten onderstreept. Christenen hebben daarover minder

gezegd. Dat heeft te maken met de marginalisering van het geloof in het Westen. Maar in Afrika is godsdienst de grondslag van de hele samenleving. Wij hebben als Afrikanen in Beijing gefaald door mee te gaan met de christenen van het Westen in hun verlegenheid.

Wanneer wij spreken over mensenrechten dan is gerechtigheid niet genoeg. Wij moeten ook het begrip mededogen onderstrepen, want wij mogen geloven in een God die geeft, die royaal is.'

## Exodus van vrouwen

Het is al gezegd dat voor mevrouw Oduyoye het christelijk geloof in Afrika – en daar niet alleen – niet anders kan zijn dan een bevrijdingsbeweging, een uittocht. Ze heeft ergens geschreven dat het scheppingsverhaal in de bijbel al een boodschap van bevrijding bevat.

En exodus moet wel centraal staan in Afrika dat immers het continent is van al diegenen, die zo machteloos zijn als een vrouw. Dat is de reden waarom zij in haar laatste boek *The Daughters of Anowa* zending analyseert in de context van vrouwen. Haar conclusies zijn duidelijk: 'De taal die gebruikt wordt om vrouwen te beschrijven, zowel in de traditionele, als in de moderne sociale structuren, alsmede de plaats van vrouwen in de economie en in de samenleving, zijn in tegenspraak met de stelling van Afrikaanse mannen dat Afrikaanse vrouwen niet onderdrukt worden. Wanneer ik kijk naar het keurslijf waarin de godsdienst vrouwen gedrongen heeft, het psychologisch harnas van de sociaal-economische realiteit die ons op onze plaats vastpint, onze politieke machteloosheid en het dagelijks verminderen van onze invloed thuis vanwege de doorwerking van een westers type van patriarchale normen, dan noem ik wat ik om mij heen zie onrecht.'<sup>8</sup> Waarna dan haar conclusie wordt: 'Wij vrouwen moeten er op staan dat wij in de kerk de gelegenheid hebben om aan het kerkelijk leven bij te dragen in overeenstemming met onze door God gegeven talenten, in plaats van in overeenstemming met orders van mannen. Wij moeten de kerk bieden waar wij toe in staat zijn, zodat we zorgvuldig ons eigen heil bewerken zonder enige op gender berustende beperkingen die een specifieke cultuur ons oplegt. Theocratie behoort heilzaam te zijn en bevrijdend. Maar elke theocratie kan misvormd worden met hulp van een patriarchale bril om vrouwen te onderdrukken en te ontmenselijken.'<sup>9</sup>

Ieder van ons heeft de plicht om bij te dragen in theologisch denken. Theologie overlaten aan een mannenclub, waarvan de uitspraken over de bijbel nauwelijks ooit bekritiseerd worden – niet door de mannen zelf en zeker niet door ons als vrouwen – betekent aanvaarden dat God antwoorden krijgt, niet met de stem van onszelf maar met die van anderen.

We moeten de bijbel zelf bestuderen met als uitgangspunt onze eigen



levenservaringen. Zo werkten de bijbelschrijvers ook. In feite is de bijbel een verzameling theologische reflecties, gebaseerd op de ervaringen van eenlingen en hele gemeenschappen, over een periode van honderden jaren om antwoorden te formuleren op vragen als: Waar is God mee bezig? of: Wat zegt God tegen ons?

Wij vrouwen moeten de bijbel lezen om te ontdekken hoe we naar God moeten luisteren en om te herkennen waar God bezig is in onze wereld van vandaag. Hoewel de thema's van onze dagen soms anders lijken, blijft het toch gaan om dezelfde fundamentele dilemma's, zoals de betekenis van het huwelijk, de waarde van menselijke relaties, de aard van de zonde en de werking van de genade. Als vrouwen dienen wij telkens weer een synthese na te streven van onze ervaringen uit het verleden en de huidige mogelijkheden, in plaats van eenvoudigweg de dogma's en de levensstijl te aanvaarden die ons opgelegd worden door religie of cultuur.<sup>10</sup>

Voorzover christologie kan bijdragen in het bevorderen van deze beweging van uittocht, van heil en van bevrijding in Ghana en in heel Afrika, is Mercy Amba Oduyoye bereid om zich ermee bezig te houden. Want als contextuele Derde-Wereldtheologe kan en mag theologische reflectie voor haar nooit alleen maar 'l'art pour l'art' worden, maar dient theologie altijd functioneel gericht te zijn op de situatie van onderdrukte mensen.

Het kan de moeite waard zijn om deze benadering toe te passen op alle artikelen in dit nummer over christologie in context.

1 Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anawa. African women and patriarchy*, New York 1995.

2 Mercy Amba Oduyoye, 'Christianity and African Culture', in *International Review of Mission* LXXXIV 332/333, jan-april 1995 blz. 88-89.

3 Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing. Theological reflections on christianity in Africa*, New York 1986 blz. 89.

4 Zie 3. blz. 85.

5 Zie 3. blz. 101.

6 Zie 3. blz. 99.

7 zie 3. blz. 102.

8 Zie 1. blz. 157.

9 Zie 1. blz. 190.

10 Zie 1. blz. 191.

#### Verdere bronnen:

Possibilities and limitations of gender-equality. Een debat georganiseerd door Vastenactie-CEBEMO op 15 maart 1996 in Oegstgeest met mevrouw Oduyoye als één van de deelnemers.

Een gesprek met mevrouw Oduyoye april 1996 in Amsterdam.

John Howard Yoder

## Jezus belijden in de zending

Drie historische episodes en drie contemporaine brandpunten in een eeuwenoud conflict

### De eerste christenen

Kunnen we wel zeggen dat de eerste christenen een 'christologie' hadden? Door gebruik te maken van de titel 'Jezus de *Masjiach*' gingen gelovigen ervan uit, dat de totale context van de joodse ervaringswereld iets vanzelfsprekends was. Het is naïef te veronderstellen dat die titel in het jaar dertig slechts één simpele betekenis had, zodat de vraag: 'is Jezus de *Masjiach*' voor hen eenduidig zou zijn. Maar wat de betekenis ervan ook was, tegen de tijd dat de vroege gemeentes overstapten op het Grieks, was de titel 'Gezalfde' al zo gemeengoed geworden, dat het Griekse *christos* bijna als een eigenaam wordt gebruikt. Dat betekende dientengevolge, dat de beloftes en de hoop van hen die deze titel gebruikten, in Jezus waren vervuld. Door eeuwenlange ervaring in de synagogen van de diaspora was een accumulatie van betekenissen van deze titel ontstaan. Dat impliceert het afzweren van 'koningschap' of 'staar' door de stimulans van profetisch leiderschap ten tijde van Jeremia. Het impliceert het mislukken van een vurige restauratie ten tijde van het Maccabese avontuur. Het impliceert de aanvaarding van kruis en opstanding als een andere weg om Gods doeleinden in de geschiedenis te bereiken, op een manier die verschilt van ons normale machtspatroon. Al deze kwesties speelden op de achtergrond mee, toen de titel *masjiach* gangbaar werd. Van Jezus *Christos* zeggen dat hij ook *kurios* is, houdt in: een andersoortige uitspraak over macht. Een 'christologie' is een uitspraak over macht. De christologie van het evangelie geeft antwoord op de vraag: 'hoe brengt God gerechtigheid tot stand?' De basis van waaruit we in de volgende paragrafen kritisch door de eeuwen gaan wandelen, is dus niet een speculatieve zorg om

de ontologie van de incarnatie, maar de bevestiging van het kruis als wijsheid en macht.

## Van de vierde tot de zesde eeuw: credo's

Wat wij op gezag van westers-academische tradities 'christologie' zijn gaan noemen, is een complex van thema's geweest, die in de taal van de hellenistische filosofie zijn geformuleerd. Een klassiek voorbeeld daarvan was de manier, waarop in Nicea de 'historische' beslissing viel over de letter *i*, die het onderscheid uitmaakte tussen 'gelijkvormig aan' (*homoiousios*) en 'identiek met' (*homoousios*). Waarom structureerde het intellect op die manier de scheiding van de wegen tussen twee stromen van institutionele politiek, die zich geen van beide erg bekommerden om de navolging van Jezus?

Volgens het getuigenis van Eusebius van Caesarea werd de beslissing tegen de *i*, die inhield dat de *natuur* van de Zoon Gods *dezelfde* is als die van God de Vader, in plaats van slechts *gelijkvormig met* die van de Vader, het concilie opgelegd door keizer Constantijn, die de zaak bijeengeroepen had. Constantijn was een ongedoopte zoonanbidder en massamoordenaar. Ondanks zijn beslissende interventie in 325, koos hij in de daaropvolgende twaalf jaar de kant van de Arianen in de controverse, tezelfdertijd verklarend, dat de kwestie onbelangrijk was.

Er zijn goede redenen, te vinden in de bewijsgronden van Tertullianus, van Athanasius of van latere kerkvaders, om te kiezen voor de vooral intellectuele omschrijvingen die we 'trinitarisch' noemen. Ik heb geprobeerd om het trinitarische erfgoed vriendelijk te interpreteren,<sup>1</sup> maar je hebt die bewijsgronden wel nodig. Noch het keizerlijke keurstempel, noch een onkritische 'receptie', of de liturgische herhaling van de belijdenis van Nicea de eeuwen door, kan aan deze formuleringen meer gezag geven dan hun intrinsieke logica verdient. In feite was de uitspraak van Nicea generaties lang nog geen 'credo' in specifieke zin. Het eerstvolgende 'Oecumenische Concilie', dat van Constantinopel in 381, en zelfs het daaropvolgende in 431, waren nodig voordat de verwoording een onbetwiste 'conciliaire' status kon krijgen. In 1981 vierde Patriarch Dimitrios het 'Tweede Oecumenische Concilie' en het eeuwfeest van de 'Niceno-Constantijnse belijdenis'; dat wil zeggen, dat hij 381 beschouwt als het historische keerpunt.

De goede redenen om 'trinitarische' taal te gebruiken, hebben niets te maken met onze vaardigheid om de kwestie van drie-in-één als een grondstructuur van de totale realiteit te projecteren, een intellectueel spel dat als effect heeft dat Jezus en zijn jood-zijn worden gerelativeerd. Van Hegel via Karl Barth tot Gordon Kauffman is gesteld, dat de drie-eenheid noodzakelijkerwijs gestalte moest krijgen juist vanwege de idee van openbaring (zie Barths

*Kirchliche Dogmatik* I/1 § 9.4). Het veel bredere patroon van *vestigia trinitatis*, dat een drie-eenheid vindt in de hele schepping, is goed beschreven en afgewezen door Barth (§ 8.3.). Catherine Mowry LaCugna heeft het debat over het verschil tussen het 'ontologische' en het 'economische' verstaan van de triniteit onlangs weer opgepakt. Slechts het eerste kan claimen bijbels te zijn.<sup>2</sup> De functionele geldigheid van het *homoousios* is hierin gelegen dat het begrepen *kan* worden als een manier om de normativiteit van Jezus te bevestigen in het licht van veronderstellingen die een normatieve autonomie claimen van tegenstrijdige opvattingen van 'natuur' en 'rede'.<sup>3</sup>

## De Reformatie: navolging als christologie

De eerste uitkristallisering in de roerige jaren twintig van de zestiende eeuw van een gezamenlijk theologisch standpunt, dat later 'anabaptisme' genoemd zou worden, vond waarschijnlijk plaats tijdens een bijeenkomst in Schlatten-am-Randen (Schleitheim), in februari 1527, ofschoon alleen historici dat kunnen zeggen. Immers, recente decennia hebben af en toe dwaze discussies opgeleverd over de vraag, hoe en wanneer het 'anabaptisme' begon. Het gebeuren in Schleithem zelf maakt duidelijk, dat er noch institutioneel, noch theologisch sprake was van één beweging van 'Zwitserse broeders'. De verklaring van 'Schleitheim' functioneerde nooit als een belijdenis, zoals latere documenten dat voor de Nederlandse dopers wel deden. Wel zouden later de meeste dopers die overleefden, vasthouden aan de in Schlatten-am-Randen geformuleerde posities. Het ging om de uiteraard aangevochten thema's van kinderdoop, de eed, en de regel van Christus. Wat ons hier echter vooral moet bezig houden, is het zesde artikel, dat over het zwaard gaat en zuiver christologisch is opgebouwd.<sup>4</sup>

Moet de christen het zwaard gebruiken in dienst van het algemeen welzijn?<sup>5</sup> Nee, want de Jezus uit Johannes 8 verhindert de terechtstelling van een vrouw die schuldig is aan een halsmisdrijf. Moet de christen de rol van rechters accepteren? Nee, want de Jezus uit Lucas 12 weigerde om rechter te zijn in een conflict tussen twee broers. Kan de christen een functie als magistraat (*ein oberckeit*) aanvaarden, als hij daartoe geroepen wordt? Nee, want Jezus wees hen terug, die Hem tot koning wilden maken. 'Zoals ons Hoofd, Christus, jegens ons gezind is, zo moeten de leden van het lichaam van Christus ook Hem gezind zijn, opdat er geen scheuring in het lichaam komt.'<sup>6</sup> De carrière van de mens Jezus van Nazareth en zijn leer zijn dus niet van elkaar te scheiden; samen vormen ze de openbaring. Verklaringen als deze over Jezus werden in 1527 niet door de overheden of de theologen van de officiële kerken opgesteld. Alleen in Nederland ontwikkelden de dopers hun eigen 'christologie', in de technische zin van het woord, als een

theorie over Jezus' menselijkheid.<sup>7</sup> Als er al zoiets bestaat als een karakteristieke doperse theologie, dan heeft die zeker te maken met dit centraal stellen van Jezus en van de navolging. Voor de dopers gaat het bij die laatste term niet zozeer om contemplatie, maar om het gemeenschappelijk delen van de liefhebbende, lijdende vorm van leven.

## Twintigste eeuw: drie brandpunten

In onze eeuw werd de blijvende uitdaging van Jezus zichtbaar rond drie gevoelige brandpunten. Geen van deze vragen wordt opgehelderd door een specifiek beroep te doen op Nicea of Chalcedon. Toch werkt de centrale kwestie uit die oude discussies, namelijk de vraag van de normativiteit van Jezus, mogelijk door in deze andere vormen.

### a) Op zoek naar de 'historische' Jezus

Sedert August Hermann Reimarus († 1868) hebben academische theologen in het Westen herhaaldelijk geprobeerd op een 'historisch' verantwoorde wijze greep te krijgen op de werkelijke gebeurtenissen die de grondslag van de evangelieverhalen vormen. Albert Schweitzer markeert een omslag in deze onderneming van het intellect. Met hem eindigt de fase, waarin kon worden aangenomen dat, *als* de werkelijke Jezus (van vóór de evangeliën) kon worden gevonden door middel van de gebruikelijke instrumenten van de historici, te weten documentatie, analogie en wetenschappelijke twijfel, deze Jezus dan de christelijke morele visie, die wij zelf de beste achten, zou ondersteunen. Helaas bleek Schweitzers historische Jezus te profetisch te zijn om de 'essentie van het christendom' in de zin van Harnack te onderbouwen. Niettemin komt de vraag steeds terug. Elke generatie van wetenschappers kondigt zijn eigen 'nieuwe zoektocht' of 'nieuwste zoektocht' aan. In de afgelopen jaren hebben zo'n dertig tot veertig voornamelijk Amerikaanse geleerden, die een 'Jezus werkgroep' vormen, discussies gehouden en gestemd over de vraag welke evangeliewoorden naar hun oordeel authentiek zijn.<sup>8</sup> Dit is niet de plaats om zulke studies inhoudelijk na te gaan. Voor ons doel is van belang het merkwaardige feit dat geleerden doorgaan zich druk te maken over de historiciteit van Jezus alsof die er toe doet, nadat het hele gilde van wetenschappers zich heeft losgemaakt van elke betrokkenheid bij de klassieke christologische categorieën en van elke godsdienstige betrokkenheid bij Jezus als leraar of als Heer. Op de een of andere manier gaan zelfs die geleerden, die het meest sceptisch zijn over de juistheid van een naïef biblicisme en die de grootste verbeeldingskracht hebben bij hun eigen reconstructies, er nog steeds vanuit, dat het niet alleen de moeite waard is van alles uit te vinden over deze Jezus, die ooit in het verleden echt leefde

en stierf, maar dat Hij in zekere zin nog 'gelijk' had ook. Ze beschrijven de Jezus uit het verleden allemaal zo, dat ze het met Hem eens zijn en Hem empathisch kunnen interpreteren. Dat feit op zichzelf is theologisch gezien een belangwekkend mysterie.

### b) Nieuwe vormen van gnosticisme

Helemaal aan de andere kant van het huidige intellectuele spectrum vinden we nieuwe vormen van gnosticisme, die van 'Christus' een code maken om het speculatieve zelfvertrouwen van onze cultuur aan te duiden en daaraan een zekere rechtsgeldigheid te verschaffen. Dat is op verschillende wijzen, heel persoonlijk, briljant en bevestigend, gedaan door Paul Tillich, Teilhard de Chardin en onlangs door Matthew Fox. Nog minder dan hierboven kan ik recht doen aan de *inhoud* van wat deze denkers schreven. Voor ons is belangrijk dat er *iets* te vinden is in dit Messiaanse scharnier van onze geschiedenis, dat deze gnostici niet willen verzaken, ondanks hun verrekend relativeren van alles wat Jezus betekende: zijn jood-zijn, zijn radicaliseren van de thora, zijn geweldloos uitdagen van de menselijke heerschappij, het breken van het brood met zijn volgelingen en zijn lot. Ze willen iets 'christologisch' claimen, om zichzelf te bevestigen.

### c) Hernieuwd beroep op de normativiteit van Jezus

Er is een twintigste-eeuwse tegenhanger van wat Michael Sattler deed in 1527, of van wat Tertullianus bepleitte voor Constantijn. De taak om serieus ethisch te getuigen, met een hernieuwd speuren naar de sociale werkelijkheid van de eerste eeuw, als een verdediging tegen zowel gnosticisme als Constantijns 'realisme', is nooit voltooid. In elke generatie moet die taak opnieuw worden uitgevoerd. Deze hernieuwde poging tot hervinden is ook een vorm van 'nieuwste zoektocht'. Het is geen produkt van de trends die onder a) en b) beschreven zijn, maar het heeft in kritische zin daar wel mee te maken. Het geeft met name een antwoord op het 'realisme', de school van sociale ethiek, die onder die zelfgekozen naam bekend werd door Amerika's grootste theoloog van het midden van onze eeuw, Reinhold Niebuhr.

Niebuhr formuleerde zijn idee van zedelijke verantwoordelijkheid opzettelijk om de belangen van de samenleving te dienen, dat wil zeggen, de belangen van de leidende klassen in de westerse democratische samenlevingen. Dat deed hij tegen wat hij zag als een naïef christologisch appèl van het liberale protestantse pacifisme, dat hij zelf vroeger had omhelsd. Om zichzelf vrij te maken *voor* 'realistisch' en 'verantwoordelijk' leiderschap in de oorlogen die het Westen eerst tegen het nazisme voerde, en toen tegen het

stalinisme, moesten christenen zichzelf eerst bevrijden van hun loyaliteit aan het jood-zijn en de geweldloosheid van Jezus. Reinhold Niebuhr verschilde in zoverre van de meeste antipacifistische polemisten voor hem, zowel in katholieke als in protestantse kerken, dat hij de historische juistheid erkende van de wijze waarop de pacifisten de Jezus van de evangeliën interpreteren. Tolstoj en de anabaptisten hebben, aldus Niebuhr, Jezus correct begrepen. Ze hadden het echter mis toen ze dachten dat iemand Jezus in onze wereld kan navolgen. Niebuhr hield dat voor zowel onmogelijk als onwenselijk.

Mijn boek *The Politics of Jesus*<sup>9</sup> wilde een antwoord geven op die uitdaging. Ik probeerde aan te tonen dat serieus lezen van het Nieuwe Testament niet toelaat Jezus' leer of voorbeeld als onrealistisch terzijde te schuiven. Iedereen is vrij om Jezus niet te volgen, als men niet bereid is zijn of haar brood te delen, of zijn en haar vijanden lief te hebben. Maar het is niet eerlijk om die afwijzing te rechtvaardigen met het argument dat zulke kostbare handelwijzen politiek niet realistisch zijn.

Sindsdien is een school van bijbelse theologie ontstaan die zichzelf 'sociologisch' noemt; men leest de evangeliën met meer aandacht dan tevoren voor het sociale proces dat de grondslag vormt van de oorsprong ervan.<sup>10</sup> Deze ontwikkelingen versterken mijn standpunt. Als we, met Chalcedon (451) beamen dat Jezus' waarachtig God zijn niet te scheiden is van zijn waarachtig mens zijn, kunnen we dan de noodzaak ontkennen om alle beschikbare menselijke disciplines, en niet slechts de literaire, te gebruiken zodat we zoveel van Hem te weten komen als mogelijk is? De meeste sociologisch georiënteerde historici voelen zich niet verplicht jegens Chalcedon, en vele 'orthodoxe' Chalcedon aanhangers denken dat hun geloofsbelijdenis hen ontslaat van de zorg om de details van de samenleving uit de eerste eeuw. Ik suggereer dat beide partijen fout zijn. Elke component levert meer waarde op in samenhang met de andere.

Als er al een specifiek doperse identiteit is die met haar eigen geluid deel kan nemen aan het oecumenische gesprek, dan is het niet die van de stedelijke cultuur van de elite uit de Gouden Eeuw van Amsterdam, en evenmin de hechte plattelandscultuur die voor sommige Noord Amerikaanse Mennonites rond het midden van onze eeuw een romantisch doel vormde. Die identiteit zou horen te zijn: het in elke tijd hernieuwde appèl op de normativiteit van Jezus' woorden en weg, als Gods sleutel voor de wereld. Hoe draagt dit alles bij tot het gesprek in dit nummer van *Wereld en Zending*? Mijn stelling is dat het hervinden van een meer evangelische christologie, die zich minder verlaat op de formules van Nicea en Chalcedon en meer op de joodse taal van onze oorsprong, mogelijk enig nieuw licht kan werpen op een heroverweging van de taal van de christelijke zending. Lang geleden heb ik gesteld<sup>11</sup> dat het erfgoed van 'Constantijn' als keizerrijk de christelijke zending een fatale handicap bezorgd heeft. Men zou kunnen aanvoeren, dat

de horigheid aan Hellenistische *denkpatronen*, welke de kerk in dezelfde periode overnam, eveneens een belemmering zijn geweest. Ik heb hierboven al gezegd dat ik vind, dat men de juistheid van waar het in Nicea en Chalcedon om draaide, best kan beamen. Beide concilies kunnen in het licht van de intellectuele uitdagingen van hun eigen tijd heel goed een geldige inculturatie hebben vertegenwoordigd. Maar dat beamen betekent nog niet dat men van deze post-Constantijnse formuleringen normatieve vertrekpunten kan maken, vanwaar men naar de rest van de wereld kan gaan.

Zou de islam de strijd lustige vorm hebben aangenomen die het in sommige gebieden kreeg, als de trinitarische taal van het Romeinse imperialisme, en later van de kruistochten niet zo gemakkelijk uitgelegd had kunnen worden als verzaken aan het monotheïsme? Zouden de missionaire ontmoetingen met de wereld van de Hindoes, of met traditionele godsdienstige culturen, een andere vorm hebben gekregen, als de evangeliëteksten als springplank hadden gediend, en als de ontologische definities van *physis* en *ousia* en *hypostaseis*, essenties en personen, minder centraal hadden gestaan in de boodschap?

Ik suggereer niet dat het evangelie zonder Nicea en Chalcedon gemakkelijker aanvaard zou zijn in andere 'werelden', klassieke dan wel moderne.<sup>12</sup> Het evangelie kan niet anders dan aanstootgevend zijn. Maar is het *skandalon* wel op de juiste plaats? Acceptatie te gemakkelijk maken zou wel eens het grootste gevaar kunnen zijn. De Brahmaan mist wellicht de kern van de messianiteit als hij de trinitarische ontologie beschouwt als een nieuwe en interessante vorm van het spel dat de Vedanta speelt.<sup>13</sup> De sjamaan zou het *ex opere operato* aspect van de katholieke doop, of de mis, of de status van de priester die nodig is om ze mogelijk te maken, kunnen zien als een nieuwe en interessante wijze om de wereld van de geesten te beïnvloeden. De Heilige Geest als een analogie te beschouwen van heidense religiositeit gaat helemaal terug op Simon de tovenaars in Handelingen 8. Te gemakkelijk aanvaard worden zou daarom wel eens even slecht voor het evangelie kunnen zijn als 'uitheems' lijken. Op die wijze is het wellicht verkeerd, dat zendingsbewegingen het zich door gebrek aan evangelisch houvast 'gemakkelijker' maken, opdat de boodschap maar 'vertaald' kan worden in meer aangename, doch minder getrouwe vormen.

Als we als freewheelende moderne intellectuelen, slordig in het definiëren van termen, met 'christologie' een '-logie' bedoelen, die in elke tijd toegesneden is op één wereld, dan zouden elke generatie en elke context in ieder geval creatieve herformuleringen mogen verwachten, evenzeer in hun intellectuele leven als in hun viers of in hun ethos. Maar wat voor waarheid kunnen ze dan claimen? Aan de andere kant, omdat en voorzover we erkennen dat *christos* betekent: *masjiach*, kunnen we nooit ons denken of leven loskoppelen van de joodse achtergrond van de gebeurtenissen uit de

eerste eeuw, die we vieren als Pasen en Pinksteren. Daardoor immers gingen mensen de titels *masjiach* en *kyrios* toepassen op een rebellerende rabbi, die door het Sanhedrin was opgejaagd en door de Romeinen net was vermoord. De correcte basis voor *zending* is een correcte 'jezologie'. Als we daar beginnen, kan de christologie wel voor zichzelf zorgen.

vertaling: Alle Hoekema

- 1 In mijn *Preface to Theology: Christology and Theological Method*, Elkhart, 1981, 120vv.
- 2 Catherine Mowry LaCugna, *God For Us*, San Francisco: Harper, 1991.
- 3 Zie het 'trinitarische' argument dat door Helmut Richard Niebuhr gebruikt is ten behoeve van zijn manier om Jezus te relativeren. Ik heb een en ander beschreven in mijn artikel 'How Richard Niebuhr reasoned', in Glen Stassen (ed), *Authentic Transformation*, Nashville: Abington Press, 1996 (verschijnt binnenkort).
- 4 De verklaring van Schleithelm is in vertaling uitgegeven als *Broederlijke Vereniging*, nr. 1 uit de serie *Diverse Stemmen*, uitgave Doopsgezinde Historische kring, Amsterdam, 1974 (met toelichtingen van H.W. Meihuizen, J.A. Oosterbaan, H.B. Kossen).
- 5 De technische term voor het sociale welzijn was 'liefde' in de debatten uit die tijd. Zie mijn *Täuferium und Reformation im Gespräch*, Zürich, EVS Verlag 1968, 44vv.
- 6 *Broederlijke Vereniging*, 20. De 'gezindheid van Christus' als model voor de 'gezindheid' van de discipelen verwijst waarschijnlijk naar Fil. 2:2 en 5. Het gaat in dit artikel dus niet om een naïef biblicisme.
- 7 Of de morele relevantie van het beroep op de mens Jezus in de Schleithelm-artikelen nog versterkt wordt door de speciale interpretatie van de incarnatie, zoals die door Melchior Hofmann is uitgewerkt, en door Menno Simons is voortgezet, kan beter worden toegelicht door Sjouke Voolstra, die van deze incarnatieleer een welwillende uitleg geeft in zijn dissertatie *Het Woord is vlees geworden. De Melchioritisch-Menniste incarnatieleer*, Kampen, Kok, 1982.
- 8 De vorm van de zoektocht ondergaat momenteel een verandering doordat men nieuwe 'evangelieën' toevoegt aan de canonieke vier. Deze werkgroep is er in geslaagd veel aandacht van de seculiere pers te krijgen. Een zeer goed kritisch overzicht van het werk van de genoemde werkgroep geeft Luke Timorhy Johnson, *The Real Jesus*, San Francisco: Harper, 1996. Naast het collectieve project zijn oriënterende in-

- dividuele bijdragen te noemen van Burton Mack en John Dominic Crossan, die het *genre* typeren, alsmede serieuzere geschriften van Raymond Brown, Marcus Borg en John Meier.
- 9 Grand Rapids: Eerdmans, 1972, herziene uitgave 1994. Nederlandse vertaling als *De politiek van het kruis*, Baarn: Ten Have, 1974.
  - 10 Zie de werken van Gerd Theissen, Richard Horsley, John Elliott en Ched Meyers.
  - 11 In 'The Disavowal of Constantine: An Alternative Perspective on Interfaith Dialogue', oorspronkelijk 1976; herdrukt in *The Royal Priesthood*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 243-261.
  - 12 Ik neem 'modern' op in het bereik van onze *zending*, ofschoon ik oog heb voor mensen als Newbiggin, die ons eraan herinneren, dat wij vandaag de dag omgeven zijn door een wereld van ongelof, die niet minder vrees inboezemt dan het hindoeïsme waar Carey heenging, of dan de 'wilden' die zo'n groot stuk van de protestantse zendingsideologie vulden.
  - 13 Zie Raimundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London: Barton, Longman, Todd, 1964 en Maryknoll: Orbis, 1981; *Kerygma und Indien*, Hamburg: Reich, 1967; *The Cosmotheandric Experience*, Maryknoll: Orbis, 1993.

**Dr. John Howard Yoder** promoveerde in Basel op een studie over de geloofsgespreken tussen de dopers en de (hervormde) reformatoren. Van 1959-1970 was hij in dienst van de Mennonite Board of Mission, eerst als assistent-secretaris voor zending overzee, later als theologisch adviseur. Hij doceerde vervolgens systematische theologie, ecclesiologie en missiologie aan de Associated Mennonite Biblical Seminaries te Elkhart, Indiana en is vanaf 1977 hoogleraar aan de University of Notre Dame du Lac, Notre Dame, Indiana, USA. Hij is de auteur van o.a. *Karl Barth and the Problem of War* (1970), *The Politics of Jesus* (1972), *The Priestly Kingdom* (1984) en *The Royal Priesthood* (1994).

---

## Christologie en historische Jezus

Eboussi (Kameroen) en Udoh (Nigeria)

---

### I. EBOUSSI BOULAGA, KAMEROEN

Eboussi Boulaga heeft in bepaalde kerkelijke kringen zijn krediet verloren. Hij heeft de Jezuïetenorde, het priesterschap en, voor zover je dat op basis van publikaties kan beoordelen, ook de theologie vaarwel gezegd. Toch valt er bij hem veel te halen. In voetnoten van allerlei Afrikaans-theologische publikaties tref je nog regelmatig verwijzingen naar zijn boeken en artikelen. Zijn theologisch werk zelf is van dien aard dat het onderweg, om met Kierkegaard te spreken, menig ruiter uit het zadel wipt. De lezer moet het verdienen om met hem van gedachten te wisselen. Zijn verhandelingen geven hun inhoud meestal niet in één keer prijs. Voor wat betreft de christologie geldt dat in ieder geval.

Je vindt zijn hoofdgedachte over dit centrale thema in zijn boek *Christianisme sans fétiche*, in de Verenigde Staten vertaald met *Christianity without fetishes*.<sup>1</sup> Die meervouds 's' in de Engelse titel zal een attente lezer niet ontgaan. Wie aanvankelijk gul dacht dat een 's'-je meer of minder er niet toe doet zal na lezing van het gehele werk het neuriën staken. Wat Eboussi namelijk in dit boek onder meer wil aantonen, is dat de missionerende kerk Afrika betrad met een *scherp omlinjnde* kennis van God. Zij beschikte over een gedetailleerd signalement van de Schepper. Doopleerlingen moesten zich via een systeem van bondige vragen en antwoorden een nauwkeurig beeld vormen van God. Geamuseerd schreef de missionaris naar huis dat menig neofiet er weliswaar in geslaagd was deze formuleringen te reproduceren, maar tegelijk zijn toevlucht blééf nemen tot apert inadequate rituele voorwerpen, *fetisjen* genoemd. De doopleerling getuigde op die manier van gebrek aan inzicht in de ware God.

Welnu, Eboussi betreurt dat de Noordatlantische kerk haar eigen traditie van een schuchtere *theologia negativa* vergeten schijnt te zijn. In die mystieke benadering werd God als de ongreepbare en onuitsprekelijke, de geheel

Andere beleden. God is immers niet hanteerbaar, men kan niet over Hem beschikken, Hem plaatsen. Definiëren is jegens God misplaatst. Vandaar werd die mystieke schroomvalligheid wel *apophtegmatistische* theologie genoemd: een theologie, en ook een catechese waarin niet beleerd wordt, maar waarin men 'zwijgend' Gods allesontstijgende grootheid belijdt. De mens kan niet over God beschikken. Wie de ongreepbaarheid van God uit het oog verliest 'hanteert' God, maakt van Hem een fetisj.

Eboussi draait de rollen om. Nadat de missionerende kerk bezorgd het hoofdschudde over het Afrikaanse fetisjisme verwijt de Afrikaanse theoloog de westerse kerk haar fetisjisme. Hij bepleit daarom een christendom dat zich niet langer tracht te profileren als de *weter*, maar als een *zoeker*. Pretenderen over Godskennis te *beschikken* en dientengevolge de hand op Hem te kunnen leggen is fetisjisme.

De *vertaler* van Eboussi's boek suggereert met het woord *fetisjen* in zijn Engelse titel dat de Kameroense auteur het wil hebben over een christendom dat de periode van de houten beeldjes, kleipoppetjes of dierenbotjes, kortom, van de Afrikaanse fetisjen, definitief de rug toekeert om zich in de loepzuivere en leerstellige definiëringen van God te verdiepen. De *auteur* zelf daarentegen verwijt de binnengekomen westerse kerk dat zij zich als *weter* en dus als beschikker óver, beheerder van het goddelijke presenteert. Eboussi rehabiliteert de mythe: de mens moet zich immers behelpen als hij de Transcendente wil benoemen.

### Titels

Het is hier niet de plaats om Eboussi's boek in zijn verdere verloop uitvoerig aan de orde te stellen. Ik beperk mij tot zijn behandeling van de christologie. Die krijgt reliëf wanneer men ze benadert tegen de achtergrond van het christologisch tableau dat naar ik meen door de meerderheid van de Afrikaanse theologen gepresenteerd wordt.

Voor zover ik weet, investeert een groot deel van de Afrikaanse theologen die zich met christologie bezighouden, in het promoten van nieuwe *titels* voor Jezus. Hij wordt aanbevolen als de belangrijkste Voorouder, de Genezer, het Opperhoofd, de Initiatie-leider,<sup>2</sup> als Mudzimu of Mondhoro.<sup>3</sup> Principieel is er niets op tegen deze weg te bewandelen. Bij Paulus vind je diverse titels voor Jezus, maar ternauwernood verwijzingen naar diens lotgevallen en ontmoetingen, diens stellingnamen of zelfs diens woorden. De Afrikaanse theologen die de *titulatuur* van Jezus willen aanvullen, bevinden zich dus in goed gezelschap. Toch kan ik mij niet altijd aan de indruk onttrekken dat zij met het bedenken van nieuwe titels voor Jezus (die zij dan trouwens vooral met de titel Christus aanduiden, niet met zijn eigen naam Jezus) evenzoveel

eieren van Columbus in omloop brengen. Het spaart een hoop werk! Zo schrijft de Nigeriaanse theoloog Amuluche Gregory Nnamani: Het beeld van de Voorouder is zoets als een paradigma geworden voor de Afrikaanse christologie, een sleutelbegrip waarmee theologen met succes de persoon van Christus en de natuur van God, maar ook andere kwesties zoals heil, dood en leven kunnen bediscussiëren.<sup>4</sup> Het doen en laten van Jezus in de kuststreek van het meer van Genezareth lijkt een entr'act, een tussenspel, een intermezzo.<sup>5</sup>

De Synoptische evangelies bevatten een aantal uitspraken van Jezus, alsook reminiscenties aan zijn optreden en zijn daarop volgende liquidatie. Het opvallende van de aanpak van de Kameroense theoloog Eboussi is nu juist dat hij *daarbij* aansluiting zoekt. Daarmee wordt uiteraard de rest van het Nieuwe Testament niet uitgeschakeld of irrelevant verklaard. Maar Eboussi stelt duidelijk een *prioriteit*. De interactie van Jezus met zijn eigen context is de focus van waaruit een verdere uitwerking geïkt moet worden.

Ik parafraseer nu eerst de gedachtengang van Eboussi.

## Ontgrenzing

Jezus is jood(s). In die context heeft Hij zijn door ons christenen als normerend beschouwde leven geleefd. Hij ontwerpt geen nieuwe religie. Wel ontdoet Hij de overheersende interpretatie van de levensbeschouwing die Hij deelt met zijn omgeving van een aantal stolsels en barricades. In de bewaard gebleven bondige uitspraken (Logia) van Jezus en in de oudste versie van de evangelies tref je de echo van die moedige stellingnamen. Karakteristiek voor die positiebepalingen is zijn hameren op 'ontgrenzing', zijn verzet tegen 'buitensluiting'. Het klinkt wat paradoxaal: enerzijds leefde Jezus in trouw aan zijn context (Hij was belijdend jood), anderzijds sloeg Hij voortdurend bressen in wat toonaangevende kringen van het eigentijdse jodendom aan discriminerends hadden verordend. De barrières tussen man en vrouw, meester en slaaf, rijk en arm, geleerde of ongeletterde, stipte of zondaar brak Hij open. De sabbat is er voor de mens. Rituele reinheid is relatief. God moet je in geest en waarheid aanbidden, en dat kan eventueel zonder Jeruzalem of Garizim. Commercie hoort niet in de tempel thuis. Geen Mammon aanbidden. God kan uit stenen kinderen van Abraham verwekken. Karakteristieke 'ontgrenzende' uitspraken van Jezus vormen de kern van de 'Logia', terwijl de oudste versie van onze evangelies Jezus' levenswijze (geweldig Godsvertrouwen, onthecht, moedig interveniërend, leerlingen vormend) en vooral zijn botsing met invloedrijke leiders van zijn gemeenschap ter voorbeeldige herinnering bewaart. Het proces en de terechtstelling van Jezus horen bij die oer-traditie. Deze overgeleverde elementen dienden ter motivering van de inmiddels gegroeide groep adept-

ten die na Jezus' dood tot de overtuiging zijn gekomen dat hij *lééft*. In het licht van deze nieuwe overtuiging (Paasgeloof) propageren zij Jezus' woorden en daden, die zij 'posthuum' opnieuw interpreteren en expliciteren.<sup>6</sup> Jezus was niet een 'globale' jood, jood bij toeval. Zowel Eboussi als bijvoorbeeld de Aziatische theoloog A. Pieris,<sup>7</sup> wijzen er op dat Jezus *zó* praktizerend jood was dat Hij zich bijzonder interesseert voor de optiek van Johannes de Doper, een richting binnen het jodendom van Zijn dagen. De evangelies achten het van belang de opties van Johannes de Doper expliciet door te geven, omdat die *Jezus' keuze* typeerden (honing en sprinkhanen als voedsel, geen dubbele kleding, bankieren zonder woeker, samen delen, militairen die niet afpersen). Eboussi herinnert er ook aan dat de evangelies niet onvermeld laten dat Jezus geen pogingen onderneemt om niet-joden te bekeren (proselitisme). Wel worden heidenen of Samaritanen zonder vooroordelen, zij het met enige terughoudendheid, onthaald. Jezus' universaliteit was '*un particularisme qui se dépasse*'.

Ook in de levensinterpretatie die Jezus propageert blijft God *verborgen*, benadrukt Eboussi. Het gaat Jezus om een 'anthropologie pour Dieu'. Jezus 'onthult' niet, maar wijst een 'weg'. Over God kan de mens alleen maar in grote bescheidenheid spreken, in omtrekkende bewegingen. Daarom wordt de *mythe* niet afgeschaft, maar is die behulpzaam. Waar het om God gaat is het altijd 'behelpen'. Wie besmuikt licht om Afrikanen die zich tegenover de Transcendente tevreden stellen met mythen is, wellicht zonder het te beseffen, hoogmoedig en meent dat hij over God kan beschikken. De mythe brengt bescheidenheid bij.

Jezus' religie was: joods. De religie van de eerste volgelingen van Jezus, ook na diens dood, was: joods. Toen niet-joden toetraden begonnen sommige volgelingen van Jezus te eisen dat zij ook joods moesten worden. Dat werd formeel en uitdrukkelijk afgewezen (zgn Concilie van Jeruzalem). Ieder mocht zijn eigen etnische solidariteit behouden. Eboussi verbindt daar de conclusie aan dat dat blijft gelden voor alle etnische religies. De levenswijze en de opties van Jezus kunnen *binnen de context van alle religies* worden beleefd, op voorwaarde dat men die 'etnische' religies kritisch-solidair benadert, zoals Jezus de zijne heeft benaderd: het menslievende erin versterkend, het verstikkende en discriminerende erin bestrijdend. Nogmaals, het gaat om een 'anthropologie pour Dieu'. Helaas heeft het officiële wereldchristendom zich ontwikkeld in een goeddeels gedescarnerde, gelijkschakelende westerse richting. Het heeft zo een 'mom' van intolerant universalisme gekregen. Geen Parthen, Meden of Elamieten meer... Het staat iedere *échte* inculturatie in de weg, ook al neemt het tactisch dat woord in de mond. 'Het is nog een heel eind gaans alvorens het een Taoïst, een Hindoe, een Boeddhist of een Animist gegeven zal zijn in goed geweten christen te worden.'<sup>8</sup> Geloof kan geen *exotische* enclave zijn in je eigen samenleving. Dat heeft



Eboussi onderstreept in zijn studie over de religie van Jezus van Nazareth. Voor de Kameroense theoloog houdt christelijk geloof in dat men, tot welke culturele groep men ook behoort en van welk tijdperk of werelddeel men ook is, in een interactie met de eigen samenleving leeft op de wijze van (of: volgens het model van) Jezus van Nazareth. De in het Nieuwe Testament aan Jezus gegeven *titels* moet men als secundair beschouwen. Zij zijn zeker niet irrelevant, maar mogen pas ter sprake komen *nadat* de interactie van de mens Jezus met zijn eigen historische context in reliëf is gebracht. Men moet dus altijd eerst 'stroomopwaarts van de dogma's' zoeken.

De vraag die Eboussi open laat, althans niet uitdrukkelijk aan de orde stelt, is die naar de betekenis van het Oude Testament. Er zijn Afrikanen (geweest) die suggereerden dat zij hun eigen 'Oude Testament' hadden: de religie van de voorvaders. Ook het Oude Testament biedt een 'anthropologie pour Dieu', een 'Weisung', een gids voor onderweg. Jezus interpreteert op zijn beurt de thora en komt daarbij in botsing met de religieuze leiders van zijn dagen. Men kan Hem niet begrijpen zonder het Oude Testament.

## Jezus een allochtoon?

Voor Eboussi wil Jezus geen veroveraar zijn die de vele culturele kavels die onze planeet rijk is, wil ontakelen en vervangen door een uniforme en uitgewerkte religie met een standaard ritueel. Hij is en blijft jood, maar wel kritisch. Precies die kritische instelling, of liever, de criteria waarmee Hij de religieuze cultuur van zijn eigen samenleving bevroeg, is de kern van zijn boodschap. Daarbij komt de unieke innigheid waarmee Hij zich tot de transcendente God Vader verhield. Op het zogenaamde Concilie van Jeruzalem (Handelingen 15) heeft men, veertig jaar na zijn dood, erkend dat men volgeling van Jezus kon zijn zonder tot het jodendom over te gaan. Daarmee werd niet bedoeld dat het uitgewerkte religieuze systeem van de autochtone hoofdbevolking van Palestina plaats maakte voor een eigenstandig *nieuwe* geïnstitutionaliseerde religie, namelijk christendom, dat de joodse religie dus was opgevolgd. Alleen: Grieken behoeften niet jood te worden om leerling van Jezus te zijn. Het is een misverstand om Jezus posthuum te 'ontjoden' en van hem het eerste lid te maken van een nieuwe religie, namelijk het christendom. Dat is wat Eboussi beweert. Jezus is uniek. Als een zuurdeeg kan Hij de vele levensbeschouwingen waarmee de mensheid in de loop van de geschiedenis zich een weg heeft gebaand van binnenuit oriënteren, richten.

## II. ENYI BEN UDOH, NIGERIA

### Jezus als Gast in Afrika

De Nigeriaanse theoloog Enyi Ben Udoh, presbyteriaan, is bekommerd om de 'civiele status' van Jezus in de Afrikaanse samenleving. Uiteraard niet vanuit de gezichtshoek van een ambtenaar van de vreemdelingendienst. Zijn dissertatie *Guest Christology: an interpretative view of the Christological problem in Africa*<sup>9</sup> biedt om zo te zeggen een christologische pastoraal. Voor velen in zijn land is Jezus een vreemdeling gebleven, een buitenstaander. Zijn status is die van een illegaal. Hij werd er geïntroduceerd als een buitenlandse opzichter.<sup>10</sup> Jezus als allochtoon. In Afrika werd Hij geïntroduceerd als een commandant, vanuit een verre hoofdstad via zaakwaarnemers een organisatie leidend, zonder iets van het gewone volk te weten. Een agressieve vreemdeling dus.

Udoh heeft van zijn studie geen opiniepeiling gemaakt. Hij onderzoekt veeleer de positieve aspecten van het vreemdeling-zijn in een Afrikaanse samenleving. Hij vermoedt dat de introductie van het christelijk geloof in zijn continent gediend is met een activering van de traditionele vreemdelingenstatus.

Onder bepaalde voorwaarden kan in Afrika een vreemdeling een plaats krijgen binnen de gemeenschap. De samenleving is daar namelijk niet hermetisch gesloten, maar bezit het vermogen zich uit te breiden, zich open en inclusief op te stellen. Niet alleen brengt de Afrikaanse gemeenschap levenden en doden, ongeborenen en adulten, mens en natuur bij elkaar, zij kan ook vreemdelingen opnemen. To be is to belong (p. 184). Wil de allochtoon opgenomen worden in de gemeenschap dan moet hij een verrijking of aanvulling betekenen, een *transformational energy* bezitten, die in de ontmoeting geactiveerd wordt. Daarom heeft de dorpsamenleving ceremonieën voortgebracht die een gast kan omvormen tot een nuttig gast-lid van de clan.

In Afrika vindt men zowel de islam als het christendom als de traditionele religies. De eerste twee zijn gast-religies. Zij hebben als middelpunt historische figuren, Jezus en Mohammed, en zijn sterk geïnstitutionaliseerd. De traditionele Afrikaanse religie<sup>11</sup> kent geen profeet of messias. Zij is dagelijkse en gedecentraliseerde activiteit, kent geen tekst, geen stichters, heeft geen behoefte aan een formele ambtsopleiding maar kent bevoegdheid toe aan de familie.

Udoh beperkt zich tot het christendom. Uitgangspunt is dat Jezus in Nigeria een vreemdeling is. Het beeld dat de Nigeriaan van Hem heeft staat grotendeels op rekening van blanke zendelingen en missionarissen die, net

als de traditionele dorpsomroeper, niet nagecheckt mochten worden. Het gevolg van deze wijze van propageren is dat het gemiddelde kerklid Jezus als een vreemdeling beschouwt, in weerwil van de inspanning van de officiële kerken die Hem propageren als Soeverein, als Heer. Dat houdt uiteraard een bepaalde aanpak in. De binnenvallende kerk streefde er naar de plaatselijke traditionele waarden te vervangen door christelijke geboden en stimuleerde het individualisme. De bevolking werd benaderd als een onmondige menigte. Hetgeen niet wegneemt dat, ook in de taxatie van de bevolking, de christelijke kerken een grote bijdrage hebben geleverd tot de verbetering van de gezondheidszorg en het onderwijs sterk hebben bevorderd.

Wanneer de mensen in Nigeria Jezus in eerste instantie als een vreemdeling zouden zien, als iemand die 'geen steen heeft om zijn hoofd op te leggen', wanneer de Nigerianen dus zichzelf zouden zien geplaatst in de rol van gastvrije familie, dan zouden zij zichzelf niet als vreemdelingen in hun eigen huis behoeven te beschouwen. Het zijn dan zij die de onwennige vreemdeling rondleiden in hun wereld. Zij komen hem in zijn hulpeloosheid tegemoet, hij wordt opgevangen, hij geniet zelfs als gast voorrechten die niet aan de eigen mensen ten deel vallen. Hij wordt beschouwd als een zegen. Voor zowel de gast, als de gastvrije familie openen zich nieuwe mogelijkheden tot zelfbepaling en tot deelname.

Jezus kan, aldus ontvangen, van gast uitgroeien tot verwant. De verhalen van zijn wederwaardigheden en keuzes kunnen loyaliteit en begrip wekken. Jezus suggereert een bepaald beeld van de Vader. Zijn eigen nieuwe 'titel' behoeft niet op voorhand vast te staan. Het is voorbarig, daar nu al mee aan te komen. Titels veronderstellen een lange levensloop. In het Nieuwe Testament zelf stuit men weliswaar al op titels, zoals Redder of Heer. Die dragen de sporen van hun geografische en etnografische herkomst. Maar die titels prematuur in Afrika opdringen zou Jezus kunnen vervreemden van de normale menselijke ervaring, aldus Udoh (o.c. p. 244 vv). Je kunt niet vooraf voorspellen wat zijn geëigende titel zal zijn. Zijn aanwezigheid als gast brengt een verandering teweeg en betekent een nieuw begin, iets nieuws. De status quo is niet (langer) heilig. Aan Jezus biedt dit ingroeien in de nieuwe verwantschap de gelegenheid zijn macht en zending gestalte te geven in een nieuwe cultuur. Daarbij moet men niet vergeten dat voor het vervullen van een leidersfunctie het lidmaatschap van een groep voorwaarde is. Het behoren tot de groep biedt niet alleen de mogelijkheid inheems te zijn of te worden, maar ook *dissident*. Je moet tot de groep behoren om de status quo te kunnen veranderen. Dat geldt dus ook voor Jezus in Nigeria.

De leden van een verwantschapsgroep kunnen in verschillende stadia zijn in hun relatie tot Jezus. Eenvormigheid te verwachten is idealistisch. Er bestaan

gradaties binnen de groep mensen die Jezus als een verwant is gaan beschouwen. Voor sommigen is de ontvankelijkheid voor Jezus als *gast* groter dan die voor een Jezus-*Leider*. In het algemeen geldt, aldus Udoh, dat de kerk in haar benadering van mensen van andere religies meer inclusief moet zijn en hen als partners zien.

Eigenlijk is de gast-christologie van Udoh dus minder een christologie dan een pastoraal betoog. Hoe kunnen Afrikaanse mensen het beste kennis maken met Jezus? Hoe introduceert men Jezus het meest effectief bij de Ibo's of de Yoruba's? In tegenstelling tot de tabula rasa benadering van de eerste evangelisatie, waarbij de missionaris of zending aan volslagen onkundigen het ABC van de enig ware religie komt brengen, presentere men Jezus als een vreemdeling die zich in dit bepaalde deel van Afrika zou willen komen vestigen. Het uitgangspunt moet daarbij zijn de samenleving zoals die daar wordt aangetroffen. Daarbij wordt aansluiting gezocht. Het nieuwe en onverwachte dat de gast inbrengt wordt welwillend overwogen. Die nieuwe impuls is verrijkend en omvormend.

## De 'historische' Jezus

Eboussi bepleit eveneens een grote eerbied voor de religie die de mensen bij de introductie van Jezus al belijden. Jezus zelf wordt in de evangelie-traditie gepresenteerd als iemand die kritisch trouw is aan zijn *eigen* religieuze context maar die zich ook behoedzaam opstelt tegenover bijvoorbeeld een 'andersdenkende' Syro-Fenicische vrouw. Jezus propageert, in de woorden van Eboussi, 'une anthropologie pour Dieu', en geen nieuwe religie.

Zowel bij Eboussi als bij Udoh richt de aandacht zich dus niet in eerste instantie op de introductie van een nieuw geheel aan riten en plechtigheden, maar op de impuls van Jezus tot kritische vernieuwing van de *plaatselijke* samenleving. Beiden, Eboussi en Udoh, trachten de concentratie van Jezus op de eigen gemeenschap over te nemen, zich eigen te maken.

Het zal voor de professionele begeleiders van het inburgeringsproces van het christendom van groot belang zijn de evangelies, vooral de eerste drie, grondig te kennen. Met name de aanpak van deskundigen die zich inlaten met de 'historische Jezus', zal hierbij een onmisbare steun zijn. Met het blote oog kan men de contouren van Jezus' interventies in zijn eigen leefmilieu niet onderscheiden. Alle Nieuwtestamentische geschriften zijn afkomstig uit gevestigde christengemeenschappen.<sup>12</sup> Het behoeft geen betoog dat ook de serieuze poging om zo dicht mogelijk te komen bij de interactie van Jezus met zijn onmiddellijke omgeving, een reconstructie is in functie van de pastorale behoeften van toenmalige christelijke gemeenten. Er blijft een afstand tussen Jezus en de oudste bronnen die ten grondslag hebben gelegen

aan de redactie van het oudste evangelie. Dat impliceert uiteraard geen waardevermindering. Maar gebruikmakend van de gestileerde herinneringen van de oudste christengemeenschappen probeert de geoefende en geschoolde lezer de in omloop gebrachte losse uitspraken van Jezus (de 'logia') te ziften uit de aangeklede toepassingen die deze christelijke diaspora-groepen hebben nagelaten. Op dezelfde manier kunnen ook een aantal 'biografische' gegevens van Jezus met vrij grote zekerheid worden achterhaald.

De liturgische galm die zoveel bekende teksten omgeeft moet telkens voorlopig worden weggedraaid, zodat achter de gewijde ruimte, waarmee deze teksten haast onlosmakelijk verbonden zijn, het profane dagelijkse leven weer tevoorschijn kan komen. Want dáárbinnen moet Jezus' interactie met zijn samenleving gelokaliseerd worden. En die interactie is normatief en heeft de identiteit van Jezus gestempeld. Wie *meteen* de gewijde ruimte binnengaat, rituele gewaden aantrekt en een hymne aanheft, vervluchtigt de indruk die Jezus gemaakt heeft en moet maken.

Het is in het kader van dit artikel ondoenlijk, zelfs op verkleinde schaal, de oogst te presenteren die gepubliceerde studies naar de 'historische Jezus' zouden kunnen opleveren. Bovendien kan ik mij niet in de plaats stellen van de *Afrikaanse* theoloog. De studie van de historische Jezus vraagt geduldig en minutieus handwerk. Maar ook het na-lezen van publikaties geschreven door dergelijke 'handarbeiders' vergt een speciale inspanning, die verschilt van die welke vereist wordt bij het aanschouwen van wijds panorama's en constructies. Een studie van de historische Jezus, als basis van een christologie, onthult geen nieuwe feiten, maar verhindert wel dat men over de evangelietekst heen leest. Al die pericopen zijn zo vertrouwd geworden, en roepen bovendien door hun liturgisch gebruik een dusdanig sacraal kader op dat ze zich hebben losgemaakt van de Jezus die ons leven deelde. Wie zich ongeduldig op de postpascale hoogheidstitels van Jezus stort om daar Afrikaanse equivalenten bij te zoeken, loopt groot gevaar de grondslag voor elke titelverlening uit het oog te verliezen. Je krijgt dan een Christus zonder Jezus. Jezus, de onbehuisde, die het sabbatgebod her-interpreteert, de reinheidsvoorschriften doorprikt, het oog-om-oog opruimt, God liefhebben koppelt aan het liefhebben van de naaste; die in een concrete samenleving met allerlei maatschappelijke beslommeringen zijn weg zoekt, die risico's neemt en zich tegen gevestigde standpunten keert zodra die ten koste gaan van medemensen zonder verweer, die wettisch denken bestrijdt, de privileges van een mannenwereld ondergraaft, en die ook kritisch-religieus is: die Jezus komt dan niet in het vizier.

Als de paar boerenplaatsjes bij het meer van Galilea een 'steden' driehoek waar je in vier à vijf uur omheen kunt lopen niet meer in beeld komen, als de aandacht niet meer uitgaat naar de bewoners die onder de druk leven

van belastingen, schulden, ondervoeding, mentale en lichamelijke ziekte, discriminerende cultische onreinheid, onderdrukking, vrouwendiscriminatie, als Jezus niet meer in verband gebracht wordt met dergelijke problemen telkens als hij het heeft over Gods heerschappij, als hij niet meer geassocieerd wordt met een kind met polio, een familielid dat blind is of een demente dorpsgenoot die bij grafmonumenten rondspookt, dan gaan de verheven titels een eigen leven leiden en wordt Jezus door sacraal eerbetoon aan het oog onttrokken. Jezus had geen absolute eerbied voor protocol. Hij bestreed de bekoring van de samenleving om hardnekkig grenzen te trekken, hiërarchieën op te richten, discriminatie te verdedigen. Hij verwierp de korban praktijk, vervangt het verbod op doodslag door een verbod op 'toornig worden'. Hij at met als corrupt bekend staande douane-beambten en met zondaars. Niet incidenteel. Dat was tekenend voor Hem. De evangelies hebben dit gehele werkterrein van Jezus niet voor niets onder de aandacht van de oudste christengeneraties gebracht. Zij herinnerden er aan, niet omdat die ontmoetingen en confrontaties nu eenmaal hadden plaats gehad, maar omdat ze *significant* waren voor het streven van Jezus. Ze hebben, met het oog op de koersbepaling van de oudste christengemeenschappen, deze ontmoetingen *geselecteerd* en geredigeerd. Tenslotte: de verwerping van Jezus en zijn wrede terechtstelling behoren eveneens tot het imponerende beeld. Het conflict met zijn maatschappij kon Hij niet uit de weg gaan. Dat moeten zijn volgelingen voor ogen houden.

Jezus' religie was joods, intervenieerde dus in zijn samenleving. Het is daarom ook dat dit tientallen jaren later werd opgenomen in de stimulerende levensschets die ten behoeve van de inmiddels ontstane christengemeenschappen geredigeerd werd. Une anthropologie pour Dieu (Eboussi), een maatschappijleer in het voetspoor van Jezus. Een persoonsbeschrijving van de allochtone gast Jezus (Udoh). In de eigen, Afrikaanse samenleving zich door Hem laten stimuleren zal de eerste stap zijn naar een Afrikaanse christologie. Pas dan<sup>13</sup> kan alles in het slot vallen: de uitdaging die de eigen dorps- of stadsgemeenschap stelt, maar ook bijvoorbeeld de adequate betekenis van de nieuwtestamentische titels voor Jezus, en van de eucharistie.<sup>14</sup> Onmiddellijk of te vroeg beginnen met het aanleren van de hymnen, het inoefenen van de rubrieken, een afrikanisering van de titulatuur, het zal slechts transcriberen zijn, een manipuleren van lettertekens. En vooral: een narcose.

1 De Franse editie verscheen bij Présence Africaine, Paris, 1981 en telt 220 blz., de Amerikaanse bij Orbis Books, Maryknoll, New York, 1984, 238 blz.

2 Zie *Der Schwarze Christus. Wege Afrikanischer Christologie*. Herder 1989. Frans origineel: *Chemins de la Christologie Africaine*. Desclée, Paris 1986. Mijn reserve tegenover de voorkeursbehandeling van de 'titel-Christologie' door veel Afrikaanse theologen houdt niet in dat bijdragen zoals in deze bundel mijns inziens van weinig waarde zouden zijn. Een studie zoals 'Jésus guérisseur?' (Cécé Kolié, Guinée) in deze bundel is zeer lezenswaard.

3 Zie J.W. Zvomunondita Kurewa, 'Who do you say that I am?', in: *International Review of Missions* 69, n. 274, april 1980, p. 182-188. Achtereenvolgens vermeldt hij als titels voor Jezus: onze broeder, ons zoenoffer, onze bevrijder, en, voor het Shona gedeelte van Zimbabwe, Mudzimu en Mhondoro. Mudzimu is een voorouderlijke geest, Mondhoro is beschermer-bevrijder. In het algemeen neemt het geven van voorbeelden uit het Afrikaans repertoire meer plaats in dan de inspanning zich theologisch een weg te banen naar een geïncultureerde theologie. Zoals men na de onafhankelijkwording Europese namen van steden verving door Afrikaanse namen (Fort Lamy werd Ndjamena, Dolisie werd Loubomo, Leopoldville Kinshasa) vervangt men nu, middels een kleine handgreep, de titels van Jezus. Messias was Hebreeuws, Christus was Grieks, Mudzimu is Shona. Een handomdraai, geen geduldige theologische 'Kleinarbeit'. Udoh merkt op dat de aanduiding 'Jezus onze broeder' in sommige matrilineaire samenlevingen vervangen zou moeten worden door 'Jezus onze oom'.

4 The image of an ancestor has thus become something like a paradigm for African Christian theology, a key theme on which theologians can fruitfully discuss the person of Christ and the nature of God, as well as other issues like salvation, death and life.' A.G. Nnamani, *The paradox of a Suffering God*, P.Lang, Frankfurt, 1995, p. 336. Nnamani spreekt over God als de Great Ancestor, Bénézet Bujo over Jezus als de Proto-Ancestor en Charles Nyamiti over Jezus als de Broeder-Ancestor. O.c. p. 337 en p. 341.

5 De dood, je mag er aan toevoegen: om het even welke, behalve zelfmoord is volgens een Afrikaanse opvatting een beslissende, een kwalitatieve voorwaarde voor het voorouderschap. Dus Jezus' sterven om het even hoe, om het even ten gevolge waarvan, verleende Hem aanspraak op het predikaat 'voorouder'. Een andere, voor ons westerlingen toch vreemde discussie met Nyamiti gaat over gradaties in de 'kenosis', de ontlediging van Christus. Volgens Nyamiti was die kenosis het grootst toen Jezus een baby was. Naarmate Jezus ouder werd nam die kenosis af, tot Hij bij zijn dood de volle wasdom had bereikt. Nnamani verstaat onder kenosis het zichzelf restloos geven. En dan is de hoogste kenosis van Jezus zijn kruisdood. O.c. p.344, vtn. 116. Nyamiti spreekt, zoals boven al werd gesignaleerd, ook nog over de Brother-Ancestor: de Logos, en de Parent-Ancestor: God de Vader.

In het tijdschrift *RICAO* (Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidjan), n. 10, 1995, p.69-85, trof ik een artikel over de historische Jezus, van de hand van een Europese docent, J.M.Guillaume: 'Répères chronologiques dans la vie de Jésus'.

6 Voor wie een goed boek van een zeer bekwame exegeet over de 'historische' Jezus wil raadplegen beveel ik bijzonder aan: Joachim GNILKA, *Jesús von Nazareth. Botschaft und Geschichte*. Herder, Freiburg 1995 (pocket editie van boek uit 1993). Veel radicaler is het werk van de Amerikaan John Dominic Crossan, *The historical Jesus. The life of a mediterranean Jewish peasant*. St. Francisco, Harper Collins, 1991. Paperback editie in 1992.

7 A. Pieris, 'The Buddha and the Christ: mediators of liberation', in: J. Hick & P. Knitter (eds.), *The myth of christian uniqueness*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, p. 162vv.

8 Over een meervoudig lidmaatschap van diverse godsdiensten, zie ook Schillebeeckx: 'Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus', in *Tijdschrift voor Theologie* 30(1990)3, 262 en 273. Ook bij A. Pieris vindt men een pleidooi voor een 'communicatio in sacris' tussen christendom en andere religies, cfr The Buddha and the Christ ..., o.c. p. 165.

9 Enyi Ben UDOH, *Guest Christology: an*

*interpretative view of the Christological problem in Africa*. Princeton University 1983. Dissertatie, uitgegeven in Ann Arbor 1986.

10 Jesus Christ was introduced as and still remains the stranger-boss. ... As a result of the missionary portrait of him in Nigeria, Christ's image as self-assuming, domineering and violent alien is quite alive. o.c. p. 91.

11 De wijze waarop de islam zich in Afrika heeft gepropageerd en zich nog steeds verder verspreidt valt buiten de optiek van Udoh's dissertatie.

12 Het oudste document is de Eerste Brief aan de christenen van Thessalonika die gedateerd wordt in de jaren vijftig van onze jaartelling. Het Markus Evangelie stamt uit de zeventiger jaren, dat van Matteüs en Lukas uit de jaren negentig. Bouwstenen voor de Synoptische evangeliën stammen uit eerdere perioden, zoals een geordende verzameling uitspraken van Jezus en een relaas van Jezus' lijdensweg, beiden uit de jaren vijftig. J.D. Crossen, o.c., p. 427-431.

13 De gebruikte tijdstermen 'eerst' en 'pas dan' behoeft men niet per se te verstaan als een chronologie. Udoh suggereert

wel de mogelijkheid van niveaoverschillen: een grotere of minder grote verbondenheid met de gast Jezus.

14 'Wanneer gij uw gaven op het altaar legt en u daar herinnert dat uw broeder iets tegen u heeft, laat uw gaven dan achter bij het altaar en ga u eerst met uw broeder verzoenen. En kom dan terug om uw gave te offeren' (Mt 5,23). De relatie tot God is niet los te maken van de relatie tot de medemens. Vandaar: de sabbat is er voor de mens. Nu horen we dat de eredienst waardeloos wordt als in het dagelijks leven medemens worden uitgesloten. De rabbijnen hadden al gezegd dat een cultische offerceremonie onderbroken moet worden als men zich herinnert een onvreemd eigendom nog niet te hebben terugbezorgd. Jezus grijpt dieper: in het niet-waarneembare, het innerlijk.

Drs. J. Heijke was van 1974 tot 1991 verbonden aan de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen als docent van de vakgroep missiologie, afdeling Afrika.

## Nog éénmaal Christus onze voorvader

In een boek dat dateert van 1979<sup>1</sup> heb ik geprobeerd het geloof van de Akan in Jezus, de Christus, de Heer en de Heiland te plaatsen in het kader van de visie van de Akan<sup>2</sup> op hun voorvaderen. In dit artikel wil ik daar nog eens op terugkomen. Aangezien de eerste versie van het artikel van destijds al geschreven was omstreeks 1973, heb ik sindsdien kennis kunnen nemen van publikaties over hetzelfde thema van andere Afrikaanse theologen zoals Nyamiti en Bujo.<sup>3</sup> Er is ook kunst gekomen met als thema: Christus de voorvader. Zo vertelt bijvoorbeeld Fr. Jarrett-Kerr hoe een schilderij van Christus als voorvader, dat in een Afrikaans zendingshospitaal hangt, in brede kring werd gezien als de belangrijkste reden van het medisch succes van dat ziekenhuis.<sup>4</sup>

Bij al deze pogingen gaat het ten principale om de aard van de theologie, dus om de aard van het spreken over God. Theologie is altijd een tweede stap, in die zin dat theologie probeert een ervaring systematisch te verwoorden, in dit geval die betreffende Jezus Christus. Afrikaanse kerken zijn de erfgenamen van religieuze overtuigingen en theologische concepten die tot stand gekomen en gemunt waren in het Noordatlantische deel van de wereld. Dat is een logische consequentie van het feit dat de zendingsbeweging liep van noord naar zuid en van west naar oost. Maar hoe belangrijk deze ontwikkeling ook is, Paulus heeft gelijk wanneer hij schrijft: 'Ik heb echter niet tot u kunnen spreken als tot mensen, die zich door de Geest laten leiden, maar tot mensen die nog aards denken en nog kinderen zijn in het christelijk geloof. Ik heb u melk moeten geven, geen vast voedsel, dat kon u nog niet verdragen (1 Cor. 3:1-2).' Terwijl dergelijke taal de indruk kan wekken van een breuk in de continuïteit, is er in feite een continuïteit met de eigen traditie. Een belangrijk aspect van de ontvangen noordelijke en westerse concepten is dat deze behoren tot de voorlaatste traditie, die eigen ervaring en cultuur gebruikt heeft om de eigen geloofstraditie inhoud te

geven. Zo gezien zijn zelfs deze concepten contextuele verwoordingen die de bijbelse gegevens van de ervaringen van de eerste volgelingen uit de gemeenschap van Jezus proberen te begrijpen. Zo vormt de bijbelse beschrijving van de ontmoeting met Jezus van Nazareth, de gekruisigde, de opgestane en de ten hemel gevaren Heer, de allereerste belijdenis ten aanzien van zijn persoon. Natuurlijk is het duidelijk aantoonbaar hoe verschillend gemeenschappen in Jeruzalem, Galilea, Rome, Ephese, Galatië, enz., hun confrontatie met Jezus ervaren hebben.

Wij kunnen leren van de wijze waarop de jonge kerk de ontmoeting met Jezus in de lengte en in de breedte heeft proberen te verwoorden. Natuurlijk staan de bijbelse gegevens voorop, omdat zij immers het verslag zijn van de eerste getuigen en bekeerlingen die Jezus op de een of andere manier ontmoet hebben. En vandaag is het aan de Afrikanen om hun eigen weg te gaan met de traditie van de eerste ervaringen met Jezus de Christus. Alleen deze Afrikanen kunnen dat alleen maar doen op basis van de situatie waarin zij zich bevinden, precies zoals de schrijver van het vierde evangelie Christus in een eigen speciale context heeft ontmoet, die op zich ook weer anders en aanvullend was op de wijze waarop Paulus reageerde.

De Afrikaan is om zo te zeggen niet een lege schaal die erop wacht om gevuld te worden met informatie over Jezus. De 'homo africanus' ontmoet Christus op een moment dat hij al een visie op de wereld heeft, die naar voren komt in spreekwoorden, gezegden, raadsels, verhalen en andere voorbeelden van de Afrikaanse mondeling overgeleverde literatuur. Deze culturele bron helpt, samen met de hedendaagse ervaring van Christus en de kerk als het lichaam van Christus, bij het uitbouwen van een eigen volkstheologie. Door deze weg te gaan, stem ik in met een inzicht dat al teruggaat tot de jonge kerk, en klassiek verwoord is door een andere Afrikaan, Augustinus, de bisschop van Hippo in Romeins Noord-Afrika, die gezegd heeft: 'Wij leren over God uit de bijbel en uit ervaring.' De Afrikaanse ervaring heeft een legitieme plaats en rol in de opbouw van theologie in Afrika.

Daarom pleit ik ervoor dat de christelijke boodschap begrepen kan worden door terug te gaan naar de culturele levenssfeer van de Afrikaan, in een poging om die levenssfeer in zijn ware aard te verstaan. In dat proces wordt geprobeerd om via de weg van begrip voor de religiositeit van de Afrikanen tot het christelijk verhaal van Afrika te komen. Iemand uit de eerste generatie theologen uit West-Afrika heeft eens geschreven: 'Een theologia africana, die gebaseerd is op gezonde filosofische redeneringen, (moet) een diepgaand onderzoek (zijn) in de context van het traditionele geloofsdenken, met het oog op het bouwen van bruggen waarlangs het evangelie effectief overgebracht kan worden naar de volken van Afrika.'<sup>5</sup> Een van die bruggen is de verering van de Akan van hun voorvaderen.

Maar alvorens aandacht te besteden aan dat idee van de voorvaderen, moet

ik nog een punt noemen waar Sawyerr over spreekt. Hij zegt: 'Theologie is niet de logos – het woord – van de mens over God. Vanwege de incarnatie van de Logos is theologie niet in de eerste plaats wat de mens op een abstracte manier over God denkt, maar wat God gedaan heeft en doet voor de mensen.' Dus, wat ook onder woorden gebracht wordt, het concept is niet een abstract verhaal, maar de beschrijving van een ontmoeting die mensen gehad hebben, en verder moet er ook altijd een element in zitten van nog niet, een element van het transcendente dat boven elk beeld omtrent God en Christus uitgaat. In dat opzicht is elke christologie een geloofsbelijdenis. Belijdenis heeft te maken met spreken, met woorden, met taal, met verkondiging en nog meer. Daarom stelt Paulus: 'Wij verkondigen een gekruisigde Christus (1 Cor. 1:23; 2:2).' Maar zoals bekend werd die verkondiging bewaard en kreeg die gestalte in de eredienst van de geloofsgemeenschap. Daarom is de eredienst een machtige vorm van christologische verkondiging. Het is belangrijk dit punt vast te houden, vooral wanneer we denken aan het feit dat de meerderheid van de Afrikaanse gelovigen niet kunnen lezen of schrijven. Daarom is kunst (zie Jarrett-Kerr hierboven), en orale literatuur, en eredienst zeer belangrijk om de christologische getuigenissen van de kerk van Afrika waar te nemen. Daarom heeft de Afrikaanse wereldbeschouwing een kritische plaats in het formuleren van de theologie. Voor we ons daarmee bezig gaan houden moet eerst ook nog iets meer gezegd worden over theologie. Christologie is het hart van de verkondiging van het evangelie. Op aarde hebben veel grote mensen rondgewandeld. Maar mensen zijn zo gegrepen door de speciale persoonlijkheid van Jezus van Nazareth, dat ze Hem boven alle andere mensen geplaatst hebben. Zelfs als de Afrikaanse wereldbeschouwing ons kan helpen om Jezus te beschrijven, moet er wel een verschil blijven. En inderdaad, zijn bijzondere persoonlijkheid maakte zijn leven en werk anders. Het is niet mogelijk dat de Afrikaanse wereldbeschouwing en het verhaal van Jezus precies op elkaar zouden aansluiten. Er is een verschil dat in theologisch denken is aangeduid met het begrip 'uniciteit' van Christus, als omschrijving van een kwaliteitsaspect dat wij niet in staat zijn aan te geven. Daarom mogen wij zeggen dat de eredienst een centrale christologische bevestiging is geworden, die ons wijst op de uniciteit van deze historische persoonlijkheid.

Verder is er in de hedendaagse theologie onderscheid gemaakt tussen christologie, soteriologie en ecclesiologie. Deze differentiaties zijn nuttig maar hebben wel met elkaar te maken. De uniciteit van de persoon van Christus bestaat in ieder geval voor een deel uit de heilzame betekenis die er gegeven is aan zijn leven, werken en dood. En dus, zegt Paulus: 'wat wij verkondigen is een gekruisigde Christus. Dat is voor de joden een ergernis, voor de Grieken een dwaasheid, maar voor wie geroepen zijn, joden zowel

als Grieken, is Christus Gods kracht en Gods wijsheid (1 Cor. 1: 23-24). Op dezelfde wijze is een van de oudste omschrijvingen van de eerste gemeente 'lichaam van Christus'. Christus is fysiek van de aarde verdwenen in een gloed van glorie, maar Hij gaat door in de kerk. Wanneer we spreken over het vandaag ervaren van Christus, is dat voor een deel bemiddeld door de gemeenschap der heiligen. Daarom beïnvloeden christologie, soteriologie en ecclesiologie elkaar. Daarom durven wij te zeggen dat de christologie vaak gedwongen wordt tot dienstbaarheid aan de soteriologie en de ecclesiologie, die op hun beurt hun betekenis ontleen aan de bijzondere persoonlijkheid van Jezus van Nazareth.

Deze opmerking over de onderlinge beïnvloeding van christologie, soteriologie en ecclesiologie zegt iets over de kennisleer (epistemologie) en de zijnsleer (ontologie) van de eerste gemeenschappen, speciaal de Semitische. Iemand of iets kennen, of iemand zijn, is geen abstracte zaak, niet een soort metafysische status: het is een relatie en een activiteit. Zoals de bijbel het zegt: 'Aan hun vruchten zult gij hen herkennen.' Op dat niveau is de kennisleer en de zijnsleer van de 'homo africanus' niet anders dan de Semitische en de bijbelse: 'zijn' betekent religieus en geestelijk zijn. De homo africanus kan de werkelijkheid niet zinnig interpreteren zonder rekening te houden met de wereld van de geesten. En verder zijn die kennisleer en die zijnsleer een gemeenschapszaak. Wij ervaren God/Christus en wij kunnen God/Christus kennen door de confrontatie met de levens van zijn leerlingen (de kerk) en hun activiteiten. We durven hierbij een andere 'Afrikaan' te citeren: Albert Schweitzer (1875-1965) een Elzasser, die musicus, theoloog en arts was en een groot deel van zijn leven in Lambarene in Gabon werkte. Schweitzer heeft geschreven<sup>7</sup>: 'Hij komt tot ons als de Onbekende zonder naam, zoals destijds aan de oever van het meer, waar Hij zich tot mannen richtte, die Hem niet kenden. Hij spreekt tegen ons dezelfde woorden: "Volg Mij", en zet ons aan het werk met de opdracht die Hij in onze dagen moet vervullen. Hij draagt op. En aan degenen die Hem gehoorzamen, of ze nu wijs of beperkt zijn, zal Hij zichzelf openbaren in de inspanningen, de conflicten en het lijden dat zij zullen doormaken in gemeenschap met Hem, en als een onuitsprekelijk mysterie zullen zij in hun eigen ervaring leren wie Hij is.'

Hoe dan ook, de persoon van Jezus heeft twee fundamentele kanten: de menselijke en de goddelijke. Zijn menselijkheid is manifest door zijn onderstrepen van familiebanden en broers, zijn rondlopen in Galilea en Judea, zijn botsing met de religieuze leiders en tenslotte door zijn kruisiging na een rechtszaak. Jezus was een historische figuur, die zeer menselijk was en emoties toonde. Zijn goddelijkheid komt ook naar voren: iets van het bovennatuurlijke, het buitengewone manifesteerde zich op bepaalde momenten van zijn leven; zijn opstanding en hemelvaart wijzen in dezelfde

richting. Ik durf te stellen dat zijn blijvende aanwezigheid in en door de kerk misschien wel de duidelijkste demonstratie is van zijn goddelijkheid.

Dat mag allemaal waar zijn maar elke poging om de betekenis van Jezus de Christus uit te drukken moet een proberen zijn om met de plaatselijke hulpmiddelen de menselijkheid en de goddelijkheid van Jezus duidelijk te maken aan historisch bepaalde mensen vanuit het historisch bepaald geloof.

## Voorvaderen

De spirituele en religieuze kennisleer en zijnsleer, die ik hierboven vermeldde, hebben een bijzondere uitdrukking gekregen in de verering van de voorvaderen.

De gemeenschap, of het nu de familie of de clan is, bestaat uit de levenden, de doden en degenen die nog niet geboren zijn. De doden, die hun weg bij ons afgelegd hebben en overgegaan zijn, ofwel verder gegaan zijn, zijn de voorvaderen, de levende doden van wie geloofd wordt dat zij in staat zijn de gang van zaken in het bestaan van de levenden ten goede of ten kwade te beïnvloeden. Als zodanig zijn zij de levende doden met wie de levenden communiceren.

Niet iedereen wordt voorvader; de naam is van toepassing op diegenen die tijdens hun leven op aarde moed getoond hebben, of op andere wijze excelleerden. Zij mogen dan lichamelijk dood zijn, maar ze worden geacht om verder te gaan als geest in een machtiger en bekwamer positie, en in het waar maken van die status waarbij ze zelfs eigenzinnige afstammelingen kunnen berispen. De vaders en moeders die een clan gesticht hebben en de heersers/chefs die de glorie, de veiligheid en de vrede van de stam vergroot hebben, vormen een speciale categorie van voorvaderen. De chef van de stam gaat in het huis met de zetel iedere tweeëndertig dagen een offer brengen aan de voorvaderlijke geesten. Dit heet 'Akwasidae' of 'Akwakudae'. Ook zijn er stamfeesten, zoals 'Odwira', waarop de voorvaderen geëerd worden. Bij dat soort gelegenheden worden gebeden uitgesproken aan de voorvaderen met vragen om materiële zegen en protectie, dat wil zeggen bescherming tegen ziekte en dood, beden om een lang leven, om kinderen, om voorspoed bij ondernemingen en inspanningen, om de overwinning op vijanden, om bescherming tegen boze geesten, om zegen over de uitsprekers van goede wensen en om bescherming tegen boze wensen van anderen. De rituelen en de inhoud van deze gebeden heeft zendingen ertoe gebracht deze omgang met de voorvaderen af te wijzen als zijnde bijgelovige voorvaderverering.

Maar er zijn twee elementen in deze rituelen voor de voorvaderen die een belangrijk verhaal vertellen. Ten eerste, wat de groep betreft richt de 'celebrant' vóór het plengoffer wordt uitgegoten de ogen en het offer naar

de hemel in dankbaarheid jegens het Hoogste Wezen. De uitleg daarbij is dat de voorvaderen belangrijke en grote broeders en zusters zijn in het huishouden van God en dat het Opperwezen zó groot is, dat Hij niet direct benaderd kan worden maar alleen via de oudere broeders en zusters aan Gods hof.

Het tweede element is het woord dat gebruikt wordt om de houding van de levenden tegenover de voorvaderen aan te geven. Dat woord is in Akan 'som'. Wij 'som' de ouderen en onze eigen ouders. In dit verband betekent 'som' respecteren, vereren en eren. Datzelfde woord wordt gebruikt als het gaat om de houding tegenover de geestelijke wezens, namelijk de voorvaderen (som mpanyimfo); de goden (som abosom), het Hoogste Wezen (som Nyame). Het is mogelijk dat we er niet goed aan zouden doen dit meteen te veroordelen als het aanbidden van de voorvaderen als afgoden. Het punt is de relatie tussen respect, eerbied, verering en aanbidding. Misschien moeten we het wel zien als een teken van eerbied, dat gevoeld wordt door publieke rituelen en vieringen.

Hoe dan ook, de rite van devotie jegens de voorvaderen betekent een heel aantal dingen.

Allereerst toont het de ongebroken familierelatie tussen de doden en hun nog levende afstammelingen; het is een vieren van banden van verwantschap.

Daarom is het, ten tweede, een uitdrukking van de gemeenschap tussen de levenden en de doden, en dus gericht op harmonie tussen hen en op de handhaving van de gevoelens van gemeenschap.

Ten derde is het plengoffer bedoeld om de geest van verzoening te versterken.

Ten vierde heeft het instituut van voorvaderverering ook tot doel om de uitgebreide familie van de voorvaderen en hun nageslacht bij elkaar te brengen in een gezamenlijke maaltijd, waardoor de goede relaties binnen de familie hersteld worden.

Hoe kan dan dit alles ons helpen in ons streven om de taal van de voorvaderen te gebruiken om de christologie te verhelderen?

Ten eerste, Jezus belijden als voorvader houdt de bevestiging in van het willen aanmoedigen van mensen om zo volmaakt te zijn als hun Hemelse Vader, of om te zijn en te leven naar het beeld en de gelijkenis van Christus. Net als onze voorvaderen, heeft onze voorvader Jezus een weg gebaad die wij ook geroepen zijn te gaan.

Ten tweede, als er voorvaderen bestaan en zijn (en er zijn voorvaderen!) dan is Jezus als hun chef onze grote voorvader. Dat is de reden waarom ik in een vorige publikatie de term 'Nana' heb gebruikt, die een erenaam is voor chefs en voor alle voorvaderen. Akan-chefs hebben erenamen, die de veelzijdige



## Het kruis van een gekruisigd volk

**Het belangrijkste religieuze symbool van Latijns-Amerika is het kruis. Het staat op bergen en in dalen, het hangt in kerken en openbare ruimtes. Vóór de aanvang van een bepaalde activiteit, een reis of een sportief evenement wordt een kruis geslagen. Het kruis wordt vereerd in vieringen, feesten en processies. Vraag is of het hierbij gaat om het kruis als fetisj of afgod, of als teken van Godsgeloof. Weerspiegelt het kruis berusting in het lijden of is het een symbool van leven?**

Samen met andere christelijke elementen is het teken van het kruis opgenomen in de cultuur en religiositeit van de oorspronkelijke bewoners van Latijns-Amerika. Het kruis speelt een belangrijke rol in de traditionele geneeswijze van het volk, bij rituelen die verbonden zijn met landbouw en veeteelt, bij het omgaan met de doden en met goede en kwade geesten en bij toverij. Het kruis wordt gebruikt als een beschermende kracht die de mens verdedigt tegen het kwaad en het leven beschermt. In die zin verbindt het symbool van het kruis het christendom met de culturele erfenis van de Indianen.

Het kruis verwijst ook naar de natuur en de arbeid, vooral op het platteland en in mindere mate in het stedelijk milieu. Het kruis biedt bescherming tegen droogte en vorst, tegen ziekten en epidemieën, tegen honger en werkloosheid. Het kruis zorgt ervoor dat er productie is en dat de arme kan bestaan. Daarom wordt het geplant op akkers en hangt het in fabrieken en werkplaatsen. Bovendien zijn belangrijke vieringen rond het kruis verbonden met de landbouwcyclus, in mei wanneer er geoogst wordt en in september, de zaaitijd. Met die feesten wordt uitgedrukt dat God de natuur in dienst stelt van de arbeider.

Het kruis heeft ook een belangrijke sociale functie. Het leven van de persoon

aard van hun leiderschapsrol accentueren. 'Osagyefo' is degene, die zijn volk redt, vooral in een oorlogssituatie.<sup>10</sup> 'Kasapreko' is degene, die eenmaal spreekt, dat wil zeggen, dat hij zich aan zijn woord houdt. Toegepast op Jezus zou het iets zijn van: Onze Heer Jezus is een veilige sterkte. 'Kantamanto' is degene die doet wat hij gezworen heeft te doen. Deze Jezus zou de betrouwbare zijn.

Een chef heeft een 'dubbel draaipunt' naar twee kanten van de samenleving, in die zin dat hij tegelijk de wereldse leider is én de geestelijke spil van de samenleving. Jezus 'Nana' noemen, is dit aspect van dubbel draaipunt aangeven. Christus is het hoofd en het centrum van de sociologische gemeenschap, genaamd kerk. Als zodanig verdient Hij respect. Maar Hij is ook het spirituele centrum van de samenleving. Als zodanig is 'Nana' Christus het punt van identificatie van de gemeenschap als Gods volk.

Toch is er enig verschil. Deze Voorvader is uniek, in die zin dat Hij gezien moet worden in de context van het trinitarisch Godsbegrip. Deze Naam maakt deel uit van de gemeenschap van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Gemeenschapsbewustzijn is een sine qua non als het erom gaat Jezus te belijden als voorvader. Alleen, het is een gemeenschap, die per definitie verheven is tot een gemeenschap met de Vader, de Zoon en de Heilige Geest.

1 John S. Pobee, *Towards an African Theology*, Nashville 1979: 81-98.

2 De Akan is een volk in Ghana waar ongeveer 40 procent van de bevolking toe behoort. Er zijn verschillende stammen, die zij het met dialectverschillen grotendeels dezelfde taal, het Akan spreken. Vanwege hun ontmoeting dan wel botsing met de Noordatlantische opmars in Afrika zijn drie Akanstammen het meest bekend in de Noordatlantische wereld namelijk de Fanti's uit het kustgebied (centra o.a. Cape Coast, Elmina, Saltpong), de Akwapim (o.a. in Aburi, Akropong) en de Asante (o.a. in Kumasi)

3 Charles Nyamiti, *Christ our Ancestor*, Gweru Zimbabwe 1984.

4 Martin Jarrett-Kerr, *African Pulse*, Londen 1961:36.

5 Harry Sawyerr, 'What is African Theology?' in: *The Practice of Presence. Shorter Writings of Harry Sawyerr*, ed. John Parratt, Grand Rapids, 1996: 96.

6 ibid. 97

7 Albert Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, New York 1968.

8 zie noot 5, blz. 37.

9 J.B. Danquah, *Ancestor, Heroes and God. The Principles of Akan-Ashanti Ancestor-Worships and European Hero Worship*, Kibi Gold Coast - Ghana 1938; K.A. Opoku, 'Aspects of Akan Worship' in *The Black Experience in Religion*, ed. E. Lincoln, New York 1974; D. Fait. 'The Place of Libation in Konkomba Ritual' in *Bulletin of de I.F.A.N.*

10 John. S. Pobee, *Kwame Nkrumah and the Church of Ghana 1949-1966*, Accra Ghana 1988: 143.

**Dr. John A. Pobee**, een anglicaans geestelijke uit Ghana, is stafid van de Afdeling voor Eenheid en Vernieuwing van de Wereldraad van Kerken in Genève.

Hij was voorheen respectievelijk professor, hoofd van de afdeling godsdienstwenschappen en rector van de 'Faculty of Arts' van de Universiteit van Ghana.

Zijn meest recente publicaties zijn: *Politics and Religion in Ghana*, Accra Ghana 1991.

*Christian Faith in an African Context*, Gweru Zimbabwe 1992.

en van de gemeenschap staat in het teken van het kruis, vanaf de geboorte tot aan de dood. In de processies van de Goede Week drukt het kruis het wezen uit van een lijdend volk dat gelooft in de God van het kruis. Daarnaast zijn er talloze feesten rond het kruis met muziek, zang en dans waarin heel de gemeenschap participeert en die een tegenwicht vormen voor droefheid en dood. Het kruis is dus niet louter een geïsoleerd cultuur-object. Het is verbonden met de zorgen en de centrale momenten in het leven van de armen. Het kruis is een symbool van leven en niet van onderdrukking. Om dat beter te begrijpen moeten we eerst een blik werpen op de geschiedenis.

## Kruis en geweld

In Amerika heeft het kruis een belangrijke rol gespeeld bij de koloniale onderwerping. Met het kruis werd de aanval geopend op het 'heidendom' van de Indianen. Dat had niet enkel de vernietiging van de religie tot gevolg, maar ook van de cultuur en de maatschappelijke orde van de armen van die tijd. De Spaanse missionarissen waren ervan overtuigd dat er geen beter middel bestond om de duivel te verdrijven, die de Indianen zo lang in duisternis gevangen had gehouden, dan het kruis van Christus. Daarom werden kruisen geplaatst op bergtoppen en kruispunten, langs wegen en op plekken waar vroeger de 'huacas' of heilige stenen hadden gestaan. Vervolgens werd de Indianen geleerd hoe zij het kruis moesten vereren. Zo werd in de Andes de verering van de heilige stenen vervangen door de verering van het kruis als onderdeel van een proces van materiële en culturele plundering, en werd het kruis de religieuze uitdrukking van verovering en koloniale onderdrukking. Tegelijkertijd is er sprake geweest van een vorm van syncretisme en herinterpretatie. Daardoor kreeg het kruis, door de veroveraars gepresenteerd als teken van heil en door de veroverden ervaren als instrument van verwoesting, langzaam maar zeker een beschermende betekenis, net zoals de heilige stenen vroeger. Gaandeweg heeft het kruis zo een plaats gekregen in de culturele wereld van de Indianen.

Als gevolg van het proces van herinterpretatie en geleidelijke toeëigening wordt het kruis door de huidige bewoners van de Andes als een teken van Gods bescherming beschouwd, net zoals de heiligen dat zijn. Het kruis biedt bescherming en de mens dankt God in de vorm van het Heilig Kruis. Het Heilig Kruis wordt gevraagd hulp te schenken in de landbouw, in het gezin, in de contacten met vrienden en in de gemeenschap. In de godsdienstige beleving van het volk spelen beelden en vieringen die het lijden van Christus uitdrukken – met daarbij het kruis als centraal symbool – de hoofdrol. Dat heeft enerzijds te maken met het middeleeuwse en barokke beeld van Christus dat door de Spanjaarden werd meegebracht, maar ook met het

lijden in het leven van de armen. Het kruis is de concrete uitdrukking van het lijden van iedere dag. Toch heeft dat lijden niet het laatste woord, omdat de armen geloven in God en in het Heilig Kruis. Dat geloof stelt de heersende cultuur onder kritiek, die probeert het lijden van de armen toe te dekken of te rechtvaardigen.

Het kruis betekent voor de armen niet alleen bescherming tegen de dood in haar vele verschijningsvormen, maar is ook bron van vreugde. Veel met het kruis verbonden feesten bewijzen dat. Het kruis wordt dan versierd met bloemen, vruchten en prachtig gekleurd papier. Daarmee drukken de armen hun dankbaarheid uit, hun blijdschap om het samen-zijn, hun geloof in de verrijzenis. Voor hen is het kruis heel concreet een bescherming en een zegen. Daarmee staan de bewoners van de Andes in de christelijke traditie van een God die redt van de dood en die de armen die in Christus geloven en zijn kruis dragen, leven in overvloed schenkt.

## Ambivalente verering van het kruis

De wijze waarop de bewoners van de Andes zich het christelijk symbool van het kruis hebben toegeëigend, vertoont ook een aantal contradicties en ambivalente elementen, die soms met leven, hoop en bevrijding van doen hebben, dan weer met vervreemding, manipulatie en dood. Zo wordt het kruis als universeel symbool vooral vereerd door arme boeren, Indianen die het slachtoffer zijn van de 'vooruitgang', mensen die door het systeem uitgerangeerd worden, vrouwen die er alleen voor staan en zieken, kortom, personen zonder invloed of aanzien. Het zijn de armen waar God een voorkeur voor heeft en die onderscheiden zijn van de machthebbers, die vaak uit zijn op religieuze legitimatie. Van de andere kant moet worden geconstateerd dat de organisatie van de verering van het kruis regelmatig wordt aangewend om prestige te verwerven en macht over de armen te krijgen. Voorts is er in sommige bedevaartsoorden sprake van een 'privé-verering' van het kruis, wat een inbreuk vormt op de gemeenschapstradities van de armen. In de mate dat de verering van het kruis een meer individueel karakter krijgt, worden de maatschappelijke tegenstellingen toegedekt. Het kruis wordt dan beschouwd als een bescherming voor arm en rijk, maar het zijn de rijken die met de 'goddelijke bescherming' aan de haal gaan. Het kruis biedt bescherming tegen de dreigende krachten van de natuur, tegen ziekten en tegen de geest van de doden. Het kruis beschermt ook tegen diefstal, ongelukken, ruzie en verdeeldheid. Het is alsof de nadruk ligt op bescherming tegen mysterieuze krachten die ernstige maatschappelijke gevolgen hebben. Wat daarbij opvalt is het ontbreken, of de geringe betekenis van het historisch karakter van het kruis. Het kruis wordt niet

gezien als bescherming tegen racisme en economische of ideologische onderdrukking. Toch kan het kruis, in de mate dat het beschermt tegen concreet kwaad, en de culturele eigenheid en de materiële belangen van de armen centraal stelt, een element van verandering worden. De grote uitdaging voor de evangelisatie bestaat erin de beschermende kracht van het kruis een historisch karakter te geven.

Het kruis dient om te voorzien in basisbehoeften: een goede oogst om te eten te hebben, gezondheid om te kunnen werken, bevrijding van angst en ongelukken, eenheid en samenwerking binnen de groep, verbondenheid met de doden. In die zin geeft het kruis de armen concreet hoop op een beter leven. Van de andere kant kan de bescherming van het kruis gezocht worden om macht over anderen te krijgen. Dat gebeurt bijvoorbeeld op feesten die georganiseerd worden door vermogende personen en waarbij het kruis in processie wordt rond gedragen. Aan het eind van de processie wordt het kruis dan in het huis van die personen geplaatst, waardoor zij hun macht en aanzien proberen te versterken. Hetzelfde vindt soms plaats bij officiële gelegenheden en militaire ceremonies, waarbij de autoriteiten zich onder het teken van het kruis plaatsen.

Het kruis kan ook straffen. Zo'n straf wordt doorgaans toegeschreven aan religieuze overtredingen: wanneer een belofte niet wordt nagekomen, geen geloof gehecht wordt aan de kracht van het kruis of kinderen niet worden gedoopt. Natuurrampen, ziekten en zelfs armoede kunnen uitgelegd worden als 'straf van God'. Daarbij is het niet duidelijk of deze opvatting het gevolg is van een repressieve pastoraal of van een sacrale kijk op de wereld van de Indianen.

## Niet het kruis maar de gekruisigde

De blijde boodschap betreft niet het kruis maar de gekruisigde en zijn God. De kerk verkondigt de dood van de historische Jezus en zijn verrijzenis. De kracht van Gods liefde geeft leven aan de onderdrukten en bevrijdt hen van de zonde in al haar verschijningsvormen. In de Andes heeft het kruis zijn historisch karakter verloren, met de verduistering van een bevrijdende God als gevolg. Het kruis wordt beschouwd als een heilig voorwerp, dat soms de machthebbers legitimeert. Daarnaast wordt zelden of nooit verwezen naar Jezus en naar de 'doortocht' van zijn volk. Toch zijn er ook duidelijk tekens die wijzen op een 'paas-ervaring' van de gekruisigden van nu. Vanuit de levende traditie van de armen en niet vanuit bevrijdende ideeën vindt er op veel manieren een bevrijdende evangelisatie plaats.

Op de eerste plaats wordt God in de vorm van het kruis aangeroepen als vader of 'vadertje'. Door middel van het kruis drukt het arme volk zijn liefde

en vertrouwen in God uit. En dat ondanks de situatie van maatschappelijke onderdrukking. Dat is een paas-spiritualiteit van mensen die in vrijheid kinderen van God willen zijn. Voorts kenmerken vieringen rond het kruis in de Andes zich door de hechte band tussen de deelnemers. Daardoor wordt de eenheid binnen gezinnen, de gemeenschap en binnen de wereld van de armen als zodanig versterkt. Bovendien verstevigen de vieringen onderlinge samenwerking en wederkerigheid, waardoor vormen van isolement en tegenstellingen doorbroken worden. Dat neemt niet weg dat er nauwelijks besef is dat de armen met Christus gekruisigd zijn en met hem verrijzen.

Vieringen rond het kruis staan ook in het teken van dankbaarheid en blijdschap. Vooral na de oogst wordt de vreugde uitgedrukt in muziek, dans en overvloedig eten en drinken. Daardoor worden egoïsme en verdriet, kenmerkend voor een situatie van onderdrukking, doorbroken en wordt vooruitgelopen op de vreugde van het Rijk dat de armen is toegezegd. Tot slot zijn er de processies en bedevaarten die worden ondernomen 'om de Heer te vergezellen' en zijn kruis te dragen. Steeds gaat het kruis voorop. Op die manier wordt de eigenheid van Gods volk versterkt dat vanuit het lijden op weg is naar het leven.

## Leerlingen van Jezus

De verering van het kruis heeft zin in de mate dat de armen in hun dagelijks leven leerlingen worden van Christus en met Hem uit de dood overgaan naar nieuw leven. Jezus nodigt niet uit om het kruis te vereren, maar om Hem te volgen omwille van het Rijk. Daarvoor is het nodig de geschiedenis ernstig te nemen; die is vol conflicten maar draagt ook de kiem van bevrijding in zich. Zo hebben de eerste gemeenschappen van leerlingen het begrepen, die temidden van vervolging en minachting getuigenis aflegden van de God van het leven. Zo wordt het ook uitgedrukt door een boer uit de Andes op het feest van het kruis: 'Hoezeer zou ik wensen dat we allemaal zouden zijn als Christus. Dat is de hoop die wij hebben. Wie geen hoop heeft leeft als een dier, maar met hoop kan een volk opstaan. Daarvoor moeten we werken en blijven strijden. Wij hopen ook dat Christus blij en tevreden met ons is.'

Samenvattend kunnen we zeggen dat het geloof en de vieringen rond het kruis in de Andes gekenmerkt worden door een tegengestelde dynamiek. Enerzijds maken de armen zich de heilzame bescherming van God eigen door een houding van kinderlijke dankbaarheid en een praktijk van solidariteit en feestelijk samen-zijn. Van de andere kant is het kruis ontdaan van zijn historische betekenis, waardoor het een sacrale macht kan worden die de onderdrukking van de armen legitimeert of oproept te berusten in

'straffen van god' of lijden. Daarom is het van belang dat de verering van het kruis in de Andes een nieuwe betekenis krijgt. Dat geschiedt wanneer de armen in hun leven van iedere dag Christus volgen door de onderdrukking onder ogen te zien, zich in te zetten voor de gemeenschap, te strijden ook al kost dat je leven en vooral door dankbaar het kruis te vereren van de Heer die hen beschermt.

Auteur: Diego Irrarázaval, Chileens theoloog, nauw betrokken bij het debat over de relatie tussen cultuur van de Andes en theologie. Huidige functie: medewerker van het Centro de Estudios Aymara – IDEA – in Puno, Peru.

Vertaling Mario Coolen

Rinske Nijendijk-Crossen

---

## Het christocentrisch denken van M.M. Thomas

---

De invloed van kerk en christelijk geloof wordt minder in de westerse wereld. In India is het christelijk geloof altijd een minderheid geweest. M.M. Thomas, een christen uit India, geloofde evenwel dat vanuit het christelijk geloof een onmisbare bijdrage geleverd kan worden aan de opbouw van zijn land. Al werkend en reflecterend, ontdekte hij begrippen, die in zijn context van onmisbare waarde zijn. Begrippen, gecentreerd in Christus, gericht op humanisering van de wereld. Wellicht kan Thomas' methode ons te denken geven met het oog op onze context.

### Wie is M.M. Thomas?

M.M. Thomas is vooral bekend geworden als voorzitter van het Centraal Comité van de Wereldraad van kerken van 1968 – 1975. In deze periode emancipeerde de Wereldraad van een vooral westerse, protestants-christelijke raad van kerken naar een werkelijke 'Wereldraad van kerken' middenin de wereldproblematiek. Voor sommigen was deze ontwikkeling een teken van geloofsverval. Voor Thomas is het de enige manier om Christus-getrouw de zendingstaak in de wereld te kunnen vervullen.

Thomas stelt zich altijd voor als niet-theoloog en benadrukt, dat hij zijn visie geeft vanuit een Indiaas perspectief. Zijn internationale contacten en studies hebben van hem echter een zeer bijzondere leke-theoloog gemaakt.

Thomas werd in 1916 geboren aan de zuidwestkust van India. In deze streek is het christendom een behoorlijk grote minderheid. Zijn kerk, de Mar Thoma kerk, staat in de Syrisch-orthodoxe traditie. De eeuwenoude Syrische kerk in India was in de loop de eeuwen een soort eigen kaste geworden, een

ingekapseld 'onderdeel' van de Hindoe-cultuur. Onder invloed van Britse zendelingen in de vorige eeuw zijn aanzienlijke veranderingen opgetreden. De taal werd de volkstaal, het Malayalam. De leer werd gecentreerd op Jezus Christus als bron van persoonlijk heil, in voor calvinisten vertrouwde termen.

Onder westerse invloed kwam er in de Indiase cultuur aandacht voor de menselijke persoon. Dit werkte door in het hindoeïsme. Hervormingsbewegingen ontstonden, de zogenaamde 'Indiase Renaissance'. Deze door westerse invloed uitgelokte Indiase renaissance bewerkte in de Mar Thoma kerk besef van verantwoordelijkheid voor de achtergestelden. Zo gingen religieuze en sociale hervorming hand in hand. In deze sfeer kwam Thomas tot een persoonlijk geloof gecombineerd met sociale inzet.

Zijn studententijd bracht hem in dialoog met andersdenkenden. Samen werken zonder Christus te verloochenen was voor hem een uitdaging. Thomas bestudeerde in dat kader de Indiase geschiedenis en de Indische nationalistische beweging. Hij bezon zich op democratie en marxisme en verdiepte zich in de bijbel, de theologie en de christelijke sociale ethiek. Aanvankelijk dacht hij het meest in de lijn van Gandhi, later gebruikte hij de marxistische analyse.

Via de Students Christian Movement kwam Thomas in de internationale oecumenische beweging terecht. Hij organiseerde studiebijeenkomsten over de snelle sociale veranderingen in Azië. Deze uitdagingen bracht hij binnen in de Wereldraad van kerken.

In India bleef hij politiek actief, bijvoorbeeld in de lobby voor godsdienstvrijheid.

Hij leidde jarenlang het Christelijk Instituut voor de Studie van Religie en Samenleving (CISRS) in Bangalore. De taak van dit instituut is de ontwikkelingen in religie en ideologieën te bestuderen met het oog op de opbouw van India en de taak van kerk en zending daarin. Thomas ontving eredoctoraten van de universiteiten van Serampore, Leiden en Uppsala.

Sinds 1976 leidt hij een teruggetrokken leven. Hij schrijft bijbelcommentaren in het Malayalam en ondersteunt basisgroepen van armen. Zo bepalen nog steeds evangelisch geïnspireerde sociale actie en gelovige bewustmaking Thomas' leven. Een belangrijk historisch moment is de onafhankelijkheid van India in 1947. M.M. Thomas is dan actief in de sociale beweging. Hij stimuleert de kerken om positief mee te werken aan de opbouw van het nieuwe India.

## De kern van Thomas' christologie

Thomas doet dit vanuit zijn geloof in Christus, als Gods zelfgevende liefde

in persoon. God, uit op gemeenschap met mensen, wekt de mens op tot wederliefde en zo tot echt menszijn. De mens is vrij om op Gods liefde te antwoorden. Door onwetendheid en zonde gaat de mens tot zijn eigen onheil niet op Gods aanbod in.

Het is Christus, die via de weg van het kruis, de mens verlost uit deze tragiek en het de mens mogelijk maakt de weg tot het ware menszijn te gaan. Deze weg betekent dat de mens zelf kanaal voor Gods liefde tot de wereld wordt en is ook voor de mens een kruisweg. In deze manier van denken is Thomas duidelijk beïnvloed door Gandhi.

In de praktijk gaat de kerk echter al te vaak de weg van het eigenbelang. De marxistische analyse helpt Thomas dit te ontmaskeren. Zonde is niet enkel onwetendheid, het is ook verzet.

Thomas ziet de geschiedenis als een dialoog tussen menselijke vrijheid en goddelijke genade. Gods genade geeft de mens menselijke persoonlijkheid en persoonlijke gemeenschap, maar de mens verraadt dit hoge doel steeds weer. Zo staat de geschiedenis voortdurend onder spanning: aan de ene kant de bestemming van de mens, aan de andere kant het verraad daarvan door de mens.

De gemeenschap waartoe de mens geroepen wordt, krijgt vorm in de sociale organisatie. De kerk heeft de taak die sociale organisatie in de spanning tussen roeping en verraad, profetisch-kritisch te begeleiden. De sociale organisatie moet de menselijke waardigheid en vrijheid waarborgen, maar dreigt zichzelf tot hoogste doel te maken en zo te onttaarden in haar tegendeel. Uiteindelijk zijn gerechtigheid en menselijke waardigheid begrippen, die pas volledig waar zullen zijn in het Rijk Gods (eschatologische begrippen).

Voor het bereiken van sociale gerechtigheid is macht nodig. Macht dreigt te corrumperen. De kerk, die weet van zonde en van de uiteindelijke voltooiing van ons streven naar gerechtigheid door God, kan met de nodige solidariteit dit proces van sociale organisatie kritisch volgen.

Thomas kenmerkt de situatie in Azië en Afrika na de tweede wereldoorlog met het woord revolutie. Internationaal worden koloniën onafhankelijk en staan voor de taak een eigen natie op te bouwen. Maar de culturele ondergrond daarvoor, vanouds de eenheid religie, staat en maatschappij, is uiteengevallen, met grote gevolgen voor het zelfbewustzijn van mensen en groepen mensen.

Men staat voor de zware taak politieke structuren te ontwikkelen die stabiliteit geven, economische structuren die armoede uitbannen en sociale structuren die, in plaats van de oude vaak knellende en onderdrukkende communale patronen, individuele vrijheid en sociale gelijkheid kunnen waarborgen.

Voor dit alles is een nieuw gezamenlijk fundament nodig. Religie is daarbij niet langer het dwingend geheel van sociale controle en discipline (de oude eenheid religie-cultuur), maar de inspiratiebron om als mens deel te nemen aan een open, seculaire samenleving, delend met anderen.

Christenen moeten actief bezig zijn in het bouwen aan die nieuwe open cultuur. Hier is in deze veranderde situatie een relevante plaats voor hun getuigenis. Want in het opbouwen van een nieuwe natie gaat het om de aard en het doel van de mens.

Christus is uit op het mensworden van de mens. In de nieuwe vraag naar de mens ziet Thomas Christus als Heer der geschiedenis aan het werk. Het evangelie heeft dergelijke processen losgemaakt. In die op te bouwen open cultuur kan de kerk getuigen van het menszijn in Christus, kan ze kritisch letten op ontsporingen, wetend dat Christus uiteindelijk de overwinnaar is van de kwade machten.

## Heil in termen van humanisering

Zo is voor Thomas de Aziatische revolutie ook een soort voorbereiding op het evangelie, want er worden fundamentele vragen gesteld over de mens en zijn bestemming, over vrijheid en verantwoordelijkheid, over geschiedenis. Voor het eerst in de Aziatische wereld- en levensbeschouwing zijn er vragen ontstaan waarin men komt voor de keus voor of tegen Christus.

Thomas vindt dat het heil in Christus in deze context het best onder woorden kan worden gebracht met de term 'humanisering'. Uiteindelijk wordt die van God gegeven, maar het is wel het doel dat ons nu inspireert. De weg naar dat doel kunnen we niet op eigen kracht gaan, maar kan slechts gegaan worden door de gemeenschap van mensen die beseffen uit vergeving te leven. Het is hun taak mee te werken aan goede sociale structuren.

In de Aziatische revolutie wordt de humanisering bedreigd door godsdienstige groepsbelangen enerzijds en door dictatoriale, zichzelf overschattende ideologieën anderzijds. Hier kan de kerk getuigen van het belang van verzoening en van de grond van het menselijk bestaan uit vergeving.

Doel van de zending der kerk in deze situatie is dus meewerken aan 'humanisering' en Christus is daarvan de oorsprong en de vervulling. Zo is humaniteit bij Thomas een christocentrisch begrip met een sterk eschatologische lading.

Ten diepste is de mens een spiritueel wezen. Hij is het enige levende wezen dat kan reflecteren op zijn bestaan en het hogere levensdoel ervan vorm geeft in zijn religie, maar ook in de levensstructuren die hij opbouwt.

Bij alle veranderingen staat Azië ook voor de taak om de nieuwe sociale idealen te onderbouwen met een nieuwe cultuur-eigen fundering. Wil er

een stabiele maatschappij kunnen ontstaan, dan moet die gedragen worden door een zeker gemeenschappelijk levensideaal. Dit kan niet de oude traditionele cultuur zijn, maar evenmin de westerse. Nodig is een cultuur die de oude Indiase waarden combineert met de nieuwe, door westerse invloed gestimuleerde waarden. Aandacht is nodig voor een betere levensstandaard van allen, voor een rationele levensordening (in plaats van het oude fatalisme), voor morele integriteit en voor garanties tegen corruptie door macht.

Dit proces van culturele vernieuwing is al gaande sinds de vorige eeuw. De oude religies kwamen tot een nieuw ontwaken en seculaire ideologieën kregen invloed in de oude culturen. Op zoek naar dit nieuw cultureel fundament hebben ook christenen in dialoog met hun niet-christelijke landgenoten hun bijdrage te leveren. Het is een dialoog over de bestemming van het menszijn en juist daar heeft Christus wat te zeggen. Sterker, dit proces is door het evangelie zelf op gang gebracht.

Thomas, die zichzelf theologisch plaatst in de lijn van Barth en Kraemer, meent dat Kraemer niet het goede instrumentarium gevonden heeft om de ontwikkelingen in de oosterse culturen te evalueren. Terecht waarschuwt Kraemer voor het vermengen van religies op het niveau van 'het goddelijke'. Maar Thomas betoogt dat de oosterse religies niet langer de religieus-culturele eenheid zijn die Kraemer erin zag. Op cultureel niveau zijn er grote veranderingen gaande. Kraemer is volgens Thomas uitsluitend bezig te onderscheiden tussen God en afgod, maar voor de culturele dialoog is het onderscheid nodig tussen humaan en inhumaan. Het zoeken naar het humane mag gewaardeerd worden als een partieel, maar echt antwoord aan God. In de vragen naar de humaniteit klopt God aan de deur van Azië. Kraemer is bezig met de laatste uiteindelijke vragen in de religie, en op dat terrein is vermenging ongeoorloofd. Maar de dialoog in Azië speelt zich af op het culturele niveau van de voorlaatste vragen, de vragen naar het menselijke. Hier mag en moet de kerk meewerken aan het opbouwen van een volkseigen cultuur, waarin een voller, menswaardiger leven mogelijk is, een cultureel syncretisme.

## Christocentrisch syncretisme, christocentrisch secularisme

De kerk moet leren onderscheiden tussen een religieus syncretisme, dat afgewezen moet worden, en een cultureel syncretisme, dat noodzakelijk is. Op het gebied van het cultureel syncretisme is de ware menselijkheid, zoals gegeven in de persoon van Jezus Christus, criterium om te onderscheiden

tussen humaan en inhumaan. Dit is de eerste betekenis van de woorden die Thomas gebruikt bij het spreken over een noodzakelijke nieuwe cultuur: christocentrisch syncretisme en christocentrisch secularisme.

In zijn hoofdwerken, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, *The secular ideologies of India and the secular meaning of Christ*, en in *Man and the universe of faiths*, onderzoekt Thomas de religieus-culturele en seculair-culturele stromingen op de vraag naar de mens en zijn maatschappij. In dialoog met deze denkrichtingen is het voor het behoud van de menswaardigheid van belang, dat de kerk wijst op de mens als beeld van God, op de realiteit van de mens als gevallen schepsel, op Jezus Christus als bron van vernieuwing, en bezig blijft mens en maatschappij kritisch te doorlichten vanuit hun absolute toekomst in het Rijk Gods.

Wanneer Thomas in zijn boek *Man and the universe of faiths* de veranderingen in de religies en ideologieën wereldwijd doorlicht, blijft het christendom als religie niet onbesproken. Thomas onderscheidt wereldwijd twee religieuze hoofdstromingen. De eerste stroming, de joods-christelijke-moslim traditie, ziet de geschiedenis als de sfeer van Gods openbaring. De tweede stroming, Afrikaanse, Indiase en Chinese levensbeschouwingen, zien het heil als een kosmische harmonie van natuur, mensen en goden. De eerste stroming noemt Thomas messiaans, de tweede unitief.

In de messiaanse religies onderscheidt Thomas tussen het messianisme van de veroverende koning en het messianisme van de lijdende knecht. Het eerste messianisme heeft furor gemaakt in 'theocratieën', de bolwerken van 'godgewild-' of 'eigen-' gelijk, zoals de Europese mogendheden, de Arabische landen of de communistische staten lieten en laten zien. Maar dit soort messianisme is levensgevaarlijk. Deze 'religies' moeten onder kritiek van de lijdende Messias komen, de Messias die zichzelf geeft in liefde.

De unitieve religies zijn door de moderne tijd binnen de kring van het messianisme gekomen. Er is besef ontstaan van geschiedenis met daarin de menselijke eigenheid, waardigheid en verantwoordelijkheid. Maar vaak was dit een messianisme van de soort 'veroverende koning'. De desintegrerende werking van dit messianisme doet velen terugverlangen naar de oude unitieve visie ten koste van de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid. Het richten op de lijdende Messias kan in de cultuur de dynamiek bewaren, gecombineerd met een kritisch oog voor het gevaar van een veroverend messianisme.

Thomas ziet als de oudste kern van het christelijk geloof, de belijdenis van Jezus Messias als de nieuwe mens, door wie een nieuw menszijn geschapen is naar het beeld van God (Col.3,10). Hij is de nieuwe Adam, door wie de mensheid verzoend wordt met God en de hele schepping vervolmaakt wordt. Hij draagt de beweging van de Geest, tot mens en schepping voleindigd worden in Gods Rijk.

Deze boodschap vraagt voor de moderne tijd herbezinning op het scheppingsproces. Voor Thomas is dit een voortdurend proces met steeds weer schepping en val, maar verzekerd van de verlossing in Jezus Christus. Een voortgaand proces, maar ook een proces dat voortdurend oordeel en herschepping behoeft door de Geest.

In dit proces liggen kerk en wereld als concentrische cirkels rond het middelpunt Christus. De kerk is de kern, zij die het centrum, Jezus Christus erkennen. Haar taak is om ook voor anderen Christus te 'ont'-dekken als de verzoening en het heil waar zij naar op zoek zijn. In continuïteit met de kern bestaat er een grotere gemeenschap in de Messias, namelijk van allen die impliciet op Hem antwoorden. Er is wel een fundamenteel onderscheid tussen kerk en wereld, maar de grens is niet duidelijk te trekken. Criterium van kerkzijn blijft de historische Jezus, zijn leven, dood en opstanding.

In de inzet voor een seculaire (niet door godsdienst overheerste) gemeenschap blijkt de geloofwaardigheid van de kerk als nieuwe gemeenschap in Jezus Christus. Die gemeenschap overschrijdt principieel alle ras, cultuur en religie. Voor de seculaire mensengemeenschap is het Rijk Gods als uiteindelijke mensengemeenschap een richtinggevend en kritische notie. Door dit te tonen, kan de kerk meewerken aan een christocentrisch secularisme. In deze dialoog met haar context, ontkomt de kerk niet aan het ontwikkelen van een theologie van de religies en van een religieus pluralisme. Het beste uitgangspunt bieden daarvoor, volgens Thomas, Barth en Kraemer. Dezen leggen nadruk op de transcendentie van het Woord Gods, Christus, over alle religies. De mens is en blijft een religieus wezen en zal uit zichzelf altijd weer tot religie-naar-eigen-makelij vervallen. Ook het christendom deelt in dat euvel. Alle religies vallen zo onder het kritisch oordeel van Christus en worden door Hem van binnenuit veranderd, op Hem gericht. Alle religie en alle ideologie heeft dat nodig. Menselijke religiositeit van elke soort richten op Christus als lijdende Messias, noemt Thomas christocentrisch syncretisme. Het Nieuwe Testament doet niet anders dan Christus centraal stellen in termen van de omringende religies. Ook in het Oude Testament gaan eigenschappen van Baäl op God de Heer over. We hoeven dus niet bang te zijn om in taal van de religies Christus tot uitdrukking te brengen. De kerk moet af van haar angst voor syncretisme. Sterker, Thomas acht christocentrisch syncretisme een theologische taak en noodzaak.

De oproep van Thomas aan de kerk, om Gods heilswerk in de wereld te ontdekken en daarbij aan te sluiten, roept de vraag op, of de kerk nog een eigen plaats en functie heeft in Gods heilswerk. De gedachten van Thomas op dit terrein zijn voornamelijk ontstaan, uitgelokt door het gesprek met medechristenen. Ze zijn slechts als accenten, verspreid over verschillende lezingen, te vinden.

Fundamenteel is zijn visie dat kerk niet staat tegenover wereld, met als



zendingstaak mensen uit de wereld tot Christus te trekken, maar dat kerk en wereld in Christus hetzelfde middelpunt hebben. Activiteiten van de kerk moeten vanuit het middelpunt Christus gericht worden op de mensenwereld. Zo is de kerk er in Christus' naam voor de wereld. En zoals de eucharistie het sacrament der gemeenschap met Christus is, zo moet de kerk in de wereld strategieën ontwikkelen om tot wereldgemeenschap rond Christus te komen. De kerk is de eerste vrucht van de nieuwe mensengemeenschap in Christus, en moet als voorbode temidden van de mensen staan. De kern van de kerkelijke gemeenschap is de eucharistie, de gemeenschap van hen, die nu al vieren wat anderen nog verborgen is, het heil in Christus.

Thomas stelt dat de gemeenschap rond Christus meer is dan de religieuze groepering genaamd kerk. Sympathisanten van enkel een Christus-idee worden door Thomas niet geloofsgemeenschap-in-Christus genoemd. Hij wil ook niet naar het oude liberale idee van christendom-zonder-kerk. Maar in India is de kerk een eigen groep met eigen regels geworden. Voor een hindoe is de doop niet zozeer een stap tot Christus, maar veel meer een stap uit zijn eigen religieus-culturele groep naar een andere groep. In plaats van mensen uit hun groep te trekken, wil Thomas Christus in andere religieuze groepen binnenbrengen: Christus-gemeenschappen vormen in de Hindoe-gemeenschap. Al hebben die dan nog niet alle elementen van kerk, ze kunnen toch als legitiem begin van kerk erkend worden.

Met name in dialoog met de Indiase bisschop Newbigin, worden deze gedachten over de kerk explicieter. Newbigin meent dat Thomas en hij verschillende polen van dezelfde zaak benadrukken. Thomas roept de kerk op tot openheid. Newbigin wijst erop dat de gemeenschap rond Jezus legitiem een onderlinge band met vormen en afspraken mag hebben.

Thomas vraagt daarnaast erkenning voor de denkers die Christus partieel erkennen. Ze spreken dan niet over Hem in de vertrouwde termen van Heer en Heiland, maar ervaren Hem wel als bepalend voor hun leven. Deze groepen buiten de kerk hebben toch een diepere erkenning van Christus dan Newbigin toegeeft.

Eigenlijk ligt daar, in de ontdekking van Christus buiten de kerk, Thomas' voornaamste interesse.

## Het christocentrisch denken van M.M. Thomas

De termen, waarin Thomas over Christus denkt, zijn niet zo onbekend. Het nieuwe en uitdagende zit in zijn manier van denken. Thomas denkt vanuit de processen die hij waarneemt in de wereld om zich heen. Hij denkt vanuit de worsteling om daar zijn taak als christen te volbrengen.

Traditioneel denken systematisch theologen vanuit God, via Christus naar

de mens toe. Thomas zet in bij de mens. Dit heeft hem de kritiek opgeleverd, dat hij zich afkeert van God. Thomas antwoordt daarop dat we van God niets anders weten dan Jezus Christus. We kunnen niet spreken van God-op-zich, noch van de mens-op-zich. God en mens zijn ten diepste verbonden in Jezus Christus. Mits gecentreerd in Christus, zijn voor theologisch denken beide startpunten, vanuit God of vanuit de mens, even legitiem. Gezien de huidige wereldwijde vraag naar de mens acht Thomas de inzet bij de theologische antropologie het meest relevant.

Thomas' denken kan daarom het best gekarakteriseerd worden als christocentrische antropologie.

Thomas' visies zijn niet onweersproken gebleven. Vanuit het na-oorlogse Duitsland werd zeer kritisch gereageerd op Thomas' idee, dat Christus uit het wereldgebeuren zou zijn af te lezen. De Barmer Thesen werden in het geweer gebracht. Thomas erkent de risico's, maar meent, dat als we geen mogelijkheid hebben het wereldgebeuren vanuit Christus te evalueren, we ook geen mogelijkheid hebben erin te participeren. Die prijs is te hoog, namelijk het verzaken van onze christentaak. Ziet Thomas Christus aan het werk in de wereldgeschiedenis, in de loop der tijd kreeg hij een steeds kritischer oog voor het menselijk verraad van de, in Christus gegeven, menselijkheid.

Rond de woorden dialoog en syncretisme is de onrust groot. Jammer genoeg is een uitgebreid gesprek met Kraemer hierover uitgebleven. Thomas is niet uit op een dialoog zonder getuigenis, zoals hem uit evangelikale kring verweten wordt. Anderzijds is het woord syncretisme sinds Kraemer zo beladen, dat men zich af kan vragen of het invoeren van deze term niet eerder verwarring wekt, dan dat het verduidelijking geeft. Een cultureel syncretisme is de start, maar later bedoelt Thomas toch meer. Op dit punt is zijn visie nog niet geheel helder.

Op het gebied van de bijbelse en de systematische theologie blijkt dat Thomas gelijk heeft met zijn presentatie als niet-theoloog. Zijn kracht ligt in de maatschappij- en ideologie-analyse. Voor de bijbelse en dogmatische onderbouwing gebruikt hij het werk van anderen. Zo concreet als zijn wereld-analyse is, zo abstract lijkt soms Christus. Hij wil het niet, hij refereert steeds aan de profeten en aan de historische Jezus Christus, gekruisigd en opgestaan, en toch lijkt het soms een Christus-idee te worden.

De grote kracht van het christocentrisch denken van Thomas is het ingaan op de ontwikkelingen van zijn tijd en cultuur. In die context ontdekt hij wezenlijke vragen, die een dialoog met Christus behoeven. Die vragen haalt hij boven. In de veranderende wereld zijn dat de vragen naar de mens en naar de opbouw van een menswaardig samenleven. Klein maar dapper heeft de kerk daarin iets te bieden. Ze wordt opgeroepen niet weg te kruipen in het eigen veilige hoekje, enkel denkend over God. Ze wordt uitgedaagd met

haar boodschap de mensen uitzicht te geven op een menswaardig leven. Thomas brengt dat onder woorden, stelt dat in dialoog met theologen en met zijn eigen context steeds weer bij. Met een Aziatische bescheiden glimlach zou hij ons aanmoedigen die relevante vragen in onze context aan te gaan, christocentrisch.

Voornaamste publikaties van M.M. Thomas:

*The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London 1969

*Salvation and Humanisation*, Bangalore 1971

*Man and the Universe of Faiths*, Madras 1975

*The secular ideologies of India and the secular meaning of Christ*, Bangalore/Madras 1976

*Towards a Theology of Contemporary Ecumenism*, Madras 1978 (verzamelde redevoeringen)

De kritische dialogen met andere theologen wereldwijd, zijn gebundeld in: *Some theological dialogues*, Madras 1977

Rinske Nijendijk-Crossen volgde werkgroepen en colleges van M.M. Thomas in Bochum in Duitsland in 1979-1980; zij studeerde theologie aan de RU in Utrecht;

haar doctoraalscriptie van 1985 had als titel: *Het christologisch denken van M.M. Thomas*; zij is nu part-time predikante in Marssum-Beetgum en Engelum bij Leeuwarden.

Ioanes Rakhmat

## Het geboorteverhaal van Jezus in een islamitisch-Indonesische context

Op 7 maart 1981 publiceerde de Raad van Indonesische Moslim Geleerden – de Majelis Ulama Indonesia (MUI)<sup>1</sup> – een 'fatwa'<sup>2</sup> betreffende de gemeenschappelijke viering van Kerstmis. Deze fatwa werd uitgevaardigd op basis van een aantal observaties van de Raad ten aanzien van sociale praktijken met een godsdienstig karakter van Indonesische moslims, gerelateerd aan de viering van Kerstmis door Indonesische christengemeenschappen. Hoewel mogelijk de deelname van veel Indonesische moslims aan de viering van Kerst vóór deze fatwa meer gemotiveerd was door de wens tot sociale relaties en gastvrijheid jegens medeburgers dan vanwege godsdienstige redenen, beschouwde de Raad deze deelname van moslims aan de christelijke viering van Kerstmis als 'haram', dat wil zeggen als strikt verboden godsdienstige praktijk.

Hoewel de fatwa op 30 april 1981 weer werd ingetrokken na een ontmoeting tussen de MUI en de toenmalige Minister van Godsdiens van de Republiek Indonesia (gehouden op 23 april), kon deze intrekking het permanente belang en de principes van deze fatwa niet doen verdwijnen. Als een protest tegen de druk van de Indonesische regering, die in dit geval geresulteerd had in het intrekken van de fatwa,<sup>3</sup> en als een getuigenis van de volharding en de religieuze ijver van moslim geleerden en leiders, kwamen twaalf jaar later, op 21 december 1993, een aantal prominente moslim geleerden en leiders samen met een brief aan de moslims, waarin de mensen werden aangespoord om de fatwa toch in naam van de islamitische leer en eredienst te respecteren.<sup>4</sup> Daarmee wordt duidelijk dat vijftien jaar nadat de fatwa is uitgevaardigd, de leerstellige uitspraak van de Raad ten aanzien van Kerstmis nog altijd aanvaard wordt en godsdienstig bindend is voor de Indonesische moslims in het algemeen.

Op basis van de vele koranverzen en de hadith van de Profeet, die geciteerd worden als uitgangspunten voor de fatwa, is het duidelijk dat de christelijke

leer ten aanzien van de goddelijkheid ofwel het goddelijk zoonschap van Jezus en van de drie-eenheid, de leerstukken zijn die de Raad zonder enig compromis wilde afwijzen.<sup>5</sup> Daarmee is ook duidelijk dat in de ogen van de Indonesische moslims in het algemeen en van de Indonesische moslim geleerden en leiders in het bijzonder, Kerstmis de viering van de geboorte van Jezus als de zoon van God is, en niet de viering van de geboorte van de menselijke Isa al-Masih, één van de door God gezonden profeten en apostelen, waarvan de koran getuigt.

Ongetwijfeld weten de Indonesische moslims dat de koran meer dan één versie heeft ten aanzien van de geboorte van Jezus. Echter in de conclusie van het langste verhaal in de koran over de geboorte van Jezus, (Soerat 19:34), die mogelijk later geopenbaard is of ertussen gevoegd in het originele oudere verhaal, heeft het verhaal van Jezus' geboorte de functie van een afwijzing van de gelijkstelling van Christus en God van de christenen. Dit verklaart waarom de bijbelse kerstverhalen, zoals die traditioneel geïnterpreteerd en gespeeld worden door de christengemeenschappen tijdens hun vieringen van Kerst door moslims verstaan worden als een getuigenis van het goddelijke zoonschap van Jezus en zelfs van de drie-eenheid. Tegen deze achtergrond is het naar mijn overtuiging een dringende opdracht voor Indonesische theologen om aan de ene kant na te denken over de bijbelverhalen van de geboorte van Jezus en terug te gaan naar de oorspronkelijke betekenis in hun verhalende en sociaal-historische context. Is de achtergrond van de goddelijkheid van Jezus Christus en zelfs de drie-eenheid door de eeuwen heen door moslims en christenen verondersteld bij het vertellen van het geboorteverhaal? Anders gesteld: wat zeggen zij ten aanzien van de verhalende en sociaal-historische context? Aan de andere kant kunnen theologen moslims uitnodigen om sommige andere verrijkende aspecten te ontdekken in het verhaal van Jezus' geboorte in plaats van zich alleen te concentreren op de concluderende commentaren.

Ik wil dus twee dingen proberen: ten eerste om de bijbelse verhalen van Jezus' geboorte te begrijpen in hun verhalende en sociaal-historische context, los van christelijk-dogmatische veronderstellingen, die al heel lang door christelijke kerken met die geboorteverhalen verbonden zijn, en ten tweede om het verhaal in de koran over de geboorte van Jezus te verstaan als een heilig verhaal, zonder aandacht te schenken aan de gebruikelijke commentaren, die gewoon bedoeld zijn om 'sjirk' oftewel polytheïsme af te wijzen (waar christenen ook niet achter staan). Het is mijn oprechte hoop, dat deze tweeledige inspanning een christologische bijdrage kan betekenen in onze Indonesisch-islamitische context, vooral waar het gaat om het opnieuw vertellen van de bijbelse verhalen van Jezus' geboorte, die een rol spelen in elke kerstviering.

## Jezus' geboorteverhaal volgens de koran

Voor wij overgaan op het verhaal in de koran van de geboorte van Jezus – die in de koran Isa heet –, moeten we eerst aandacht vragen voor een paar verzen over de aankondiging in de koran. Laten we luisteren naar de stem van de hemelse boodschapper, die tot Maria – ze heet in de koran Marjam – kwam, om haar aan te zeggen dat zij zwanger zou worden en het kind Isa zou baren.

Hij zei: Maar ik ben de gezant van jouw Heer om jou een reine jongen te schenken. Zij zei: Hoe zou ik een jongen krijgen, terwijl geen man mij aangeraakt heeft; en ik ben geen onkuise vrouw. Hij zei: Zo is het. Jouw Heer heeft gezegd: het is voor mij gemakkelijk. En het is opdat wij hem tot een teken voor de mensen maken en uit barmhartigheid van Ons. En het is een beslissing, die gevallen is. (Soerat 19:19-23)<sup>8</sup>

Marjams spontane reactie op de aankondiging van de engel geeft aan dat ze nog maagd was toen de goddelijke aankondiging (dat ze een heilige zoon zou krijgen) aan haar gedaan werd. Terwijl ze tot dan nog geen seksueel contact met een man gehad had, was de maagd Marjam voorbestemd om zwanger te worden en het kind Isa te dragen.<sup>9</sup> Dat dit moest gebeuren kwam alleen maar door het ingrijpen van 'het duidelijke en almachtige woord van God'.<sup>10</sup>

'Wees', en het is' (Soerat 3:47). God blies Zijn geest in haar lichaam (Soerat 21:91 en 66:12).<sup>11</sup> God had Marjam verkoren boven de vrouwen van alle naties (Soerat 3:42) om de moeder van Jezus te worden. In antwoord op dit goddelijk bevel was Marjam onderdanig en boog eerbiedig (Soerat 3:43). Zij staat model; zij demonstreert hoe mensen zijn die onderdanig zijn aan God. (Soerat 66:12) Zij was uniek in die zin dat zij een zoon droeg die de vrucht was van een speciaal wonder, zonder tussenkomst van de gewone fysieke bevruchting. Daardoor werd zij samen met haar zoon 'tot een teken voor de wereldbewoners' (Soerat 21:91). Maar dit betekent niet dat zij meer dan menselijk is.<sup>13</sup>

Toen deze menselijke Marjam zwanger werd trok ze zich terug op een plaats ver weg. Zo begint de langste versie in de koran van het geboorteverhaal van Isa. (Soerat 19:22 – 33/34)

Hier volgt de complete tekst:

*Dus werd zij zwanger van hem en trok zich met hem terug op een afgelegen plaats. Toen maakten de weëën dat zij naar de stam van de palm ging. Ze zei: 'Ach was ik maar eerder gestorven en was ik maar volstrekt in vergetelheid geraakt.' Maar hij riep haar van onder haar vandaan: 'Wees niet bedroefd, jouw Heer heeft onder jou een beekje geplaatst. En schud de stam van de palm naar je toe dan zal zij verse rijpe*

*dadels op je laten vallen. Eet en drink dan en wees goedsmoeds en als jij iemand van de mensen ziet, zeg dan: Ik heb aan de Erbarmer de gelofte gedaan mij te onthouden en dus zal ik vandaag met geen mens spreken.' Toen kwam zij met hem bij haar mensen, terwijl zij hem droeg. Zij zeiden: 'O Marjam, jij hebt echt iets ongehoords gedaan. Zuster van Haroen, jouw vader was geen slechte man en jouw moeder was geen onkuis vrouw.' Maar zij wees naar hem. Zij zeiden: 'Hoe kunnen wij spreken met iemand, die nog een kind in de wieg is?' Hij zei: 'Ik ben Gods dienaar. Hij heeft mij het boek gegeven en mij tot profeet gemaakt. En Hij heeft mij gezegend waar ik ook ben; Hij heeft mij de salaat en de zakaat opgelegd zolang ik leef en ook om plichtsgetrouw te zijn jegens mijn moeder en Hij heeft mij niet tot een ellendige geweldenaar gemaakt. En vrede zij met mij op de dag dat ik geboren werd, op de dag dat ik sterf en op de dag dat ik weer tot leven wordt opgewekt'. Dat is Isa de zoon van Marjam, het woord van de waarheid waaraan zij twijfelen. God is niet zo dat Hij zich een kind neemt. Geprezen zij Hij. Wanneer Hij iets beslist dan zegt Hij er slechts tegen: 'Wees' en het is.*

Het verhaal is hartveroverend. Na veel geleden te hebben door geboorteweën, werd Marjam, het model van de toegewijde mensheid, geconfronteerd met nog een zeer nare situatie. Het verhaal plaatst Marjam duidelijk in de moeilijke en machteloze positie van op wonderbaarlijke wijze zwanger te zijn van een kind zonder een vader, met als gevolg dat ze beschuldigd wordt van onreinheid door haar eigen volk, de blinde en ongelovige joden, die zagen dat zij de nieuwgeborene Isa droeg. Machteloos en toch vroom, nam Marjam haar toevlucht tot God. En zo kon het gebeuren dat ter verdediging van zijn moeder, die beloofd had om te zwijgen, het kind Jezus op miraculeuze wijze grote woorden sprak, waarmee het duidelijk zijn door God gegeven missie naar voren bracht, en triomfantelijk Marjam rechtvaardigde en van blaam zuiverde door zijn eigen wonderen.<sup>14</sup> Op deze wijze bevrijdde hij haar van gevangenschap en van een onterecht uitgesproken beschuldiging. Met deze daad van het kind Jezus werd gedemonstreerd hoe God aan hem goddelijke en wonderbaarlijke macht had gegeven.<sup>15</sup> De dienstbaarheid van Jezus, zijn functie zowel van de door God benoemde drager van openbaring, alsmede als profeet, zijn plaats als de door God gezegende, dat alles werd voor het eerst getoond en verkondigd al op het moment van zijn geboorte, toen hij de onrechtvaardig behandelde toegewijde menselijkheid, zoals die exemplarisch naar voren kwam in de persoon van Marjam, verdedigde en bevrijdde. Zo werd zij voor altijd een 'teken voor de mensen en een genade van God' (Soerat 19:21). Kort gezegd, getuigt het koranverhaal van de geboorte van Jezus als een heilig persoon, die beschikt over grote goddelijke macht om goddelijke menselijkheid die onrechtvaardig wordt behandeld, te verdedigen.

Tot zover heb ik het gewaagd mijn verstaan en mijn interpretatie weer te

geven van het koranverhaal over Jezus' geboorte. Het is belangrijk te noteren dat mijn interpretatie de steun heeft van twee zeer bekwame Indonesische moslimgeleerden uit onze dagen. Gebonden aan zijn verstaan van Jezus' geboorte als een gebeurtenis die een bewijs en een teken is van de almacht van God, stemt Nurcholis Madjid in met een kerstboodschap van Hashemi Rafsanjani, de president van de Islamitische Republiek van Iran, die gaat over het bevorderen en het tot stand brengen van gerechtigheid, en het zoeken van vitaliteit en kracht in godsdienstige opvattingen over heil, om voor altijd de weg voor de mensheid vrij te maken in de richting van het eeuwige geluk.<sup>16</sup> Hier is Madjids islamitische interpretatie van Kerstmis gericht op het thema van sociale gerechtigheid en menselijk leven in alle volheid, en daarmee een bekrachtiging en ondersteunen van wat ik hierboven gesteld heb. Als het gaat om de huidige Indonesische discussie over de kerstviering in verband met de islamitische geloofsleer en godsdienstige praktijk onderstreept Quraish Shibab, dat zowel Jezus als de profeet Mohammed gekomen zijn om de machteloze mensheid te bevrijden van geestelijke armoede, onwetendheid en onderdrukking.<sup>17</sup> Komt dit bevrijdend verstaan van het verhaal in de koran van de geboorte van Jezus overeen met de bijbelse boodschap over de geboorte van Jezus?

## Jezus' geboorteverhalen in de bijbel

De geboorteverhalen bij Lucas en Matteüs bevatten niet de theologische vooronderstellingen die gebruikt kunnen worden om er de traditionele idyllische kerstvieringen uit te halen, die verkondigen dat Jezus van Nazareth God is, of de pré-existente en eeuwige Zoon van God, die nu geïncarneerd is, de goddelijke redder van de wereld en de schenker van eeuwig leven, zoals die gesymboliseerd wordt in de altijd groene kerstboom.<sup>18</sup> De christelijke kerk is er verantwoordelijk voor dat, vanaf het begin tot in onze dagen, het getuigenis van de proloog uit het Johannes evangelie over de pré-existente zoon van God, die vlees werd, gekoppeld is aan de verhalen van Lucas en Matteüs over de geboorte van Jezus, die op zich geen enkele verbinding hebben met deze 'hooggestemde christologie' van Johannes. Immers, behalve het getuigenis van de evangelist Johannes over Johannes de Doper als de voorloper van de Messias (Joh. 1:19-23), hebben wij geen directe Johanneïsche teksten waaruit wij de traditionele kerkelijke en idyllische kersttradities kunnen halen. In het belang van het definiëren van de boodschap in de bijbelse geboorteverhalen, los van christelijk dogmatische veronderstellingen, is het daarom verhelderend om de verhalen van Lucas en Matteüs te bekijken in hun sociaal-historische context. Daarbij kan ik niet bij de details stilstaan, maar wil ik eenvoudigweg de nadruk leggen op

de grote lijn.<sup>19</sup>

De verhalen over de geboorte van Jezus dienen geplaatst te worden in het decor van de algemene spanning die er was tussen de Romeinse keizerlijke overheersing en het onderworpen Palestijns-joodse volk. Daarbij was de schatplicht, die Rome oplegde, van cruciaal en kritisch belang.<sup>20</sup>

Schatplicht en belasting waren bedoeld als een middel om de onderworpen bevolking te kleineren, maar ook als een financiële bron om vrede te handhaven in de 'oikoumene' onder het Romeinse Imperium door het keizerlijke apparaat te financieren. Een Romeins generaal, die de joodse opstand van 66-70 had onderdrukt, heeft tegen de joden gezegd: 'Hoewel wij vaak geprovoceerd zijn, hebben wij het recht van verovering alleen gebruikt om jullie de kosten op te leggen van het handhaven van de vrede. Immers, de rust onder volken kan niet gehandhaafd worden zonder legers, en legers niet zonder soldij, en soldij niet zonder belasting' (Tacitus Historiae 4:74). Hier wordt het betalen van belasting gekoppeld aan het brengen en handhaven van vrede en welvaart.

In de ogen van de Romeinen en van alle volken van het oostelijk bekken van de Middellandse Zee, was de 'Pax Romana', de Romeinse vrede, voor het eerst gerealiseerd toen Keizer Augustus de slag bij Actium had gewonnen. Door zijn overwinning bij Actium kon Keizer Augustus vrede en rust brengen in de wereld. Het rijk dat hij stichtte was 'heil' en hijzelf was de 'heiland'. Als de keizerlijke heilbrenger, stond hijzelf of zijn opvolger in hoge ere en werd hij als een god vereerd. De meest duidelijke illustratie van de keizerverering als heiland en brenger van vrede en heil is de inscriptie van een decreet van de provinciale assemblee van Asia, dat dateert van 9 na Christus.<sup>21</sup>

*'De meest goddelijke Keizer... die wij gelijk moeten stellen met het begin (archè) van alle dingen... Keizer... die geluk voor allen betekent als begin van leven en vitaliteit... alle steden aanvaardden unaniem de geboortedag van de goddelijke Keizer als het nieuwe begin van het jaar... Waarbij de Voorzienigheid, die ons hele bestaan bestuurt... de volmaaktheid in ons leven tot een climax heeft gebracht door ons (de keizer) Augustus te geven, door wie de Voorzienigheid het welzijn van de mensen versterkt, en die naar ons en onze nakomelingen gestuurd als een redder, een einde gemaakt heeft aan oorlog en die alle dingen op orde heeft gebracht... en... tenslotte is de geboortedag of de god Augustus voor de hele wereld geworden tot een beginpunt van Goed Nieuws (evangelion) over hem (en daarom laat een nieuw tijdperk aanvangen bij zijn geboorte).'*

Behalve dat ze genooddaakt werden om belasting te betalen als een Romeins middel tot vernedering, moest het onderworpen Palestijns-joodse volk ook nog eer betuigen aan de keizer als goddelijke redder.

Tegen deze achtergrond getuigen de vijf beginverzen van het geboorteverhaal bij Lucas (hst. 2:1-5)<sup>22</sup> van de machteloosheid van het joodse volk in de

eerste eeuw na Christus. Het decreet van de keizer van de volkstelling, waarbij allen naar hun voorvaderlijke geboorteplaats, of de plaats waar ze vandaan kwamen, moeten gaan, illustreert het hele systeem van overheersing en exploitatie. De volkstelling werd gehouden met oog op het innen van belasting.<sup>23</sup>

In deze situatie van sociaal economische en politieke overheersing en onderwerping werd een kind verwacht. Wie was dit kind? Aan de verschrikte herders op het veld legde de Engel het zó uit in Lucas 2:10-14. :

*'Wees niet bang. Luister ik breng jullie groot nieuws dat het hele volk erg blij zal maken. Zojuist is in de stad van David voor jullie een redder geboren: Christus de Heer. Hieraan kun je hem herkennen: je zult een kindje vinden dat gewikkeld is in doeken en in een voederbak ligt.*

*Plotseling was er bij de engel een grote groep andere engelen uit de hemel. Zij prezen God en zeiden: Eer komt toe aan God in de hoge hemel en vrede op aarde aan de mensen, die in Gods gunst staan.'*<sup>24</sup>

Tegenover de viering van de geboortedag van de God en Heiland Augustus in de keizercultus als 'goed nieuws voor de hele wereld', presenteert Lucas de geboorte van het kind Jezus als 'groot nieuws dat het hele volk erg blij zal maken'. Niet keizer Augustus maar het kind Jezus is de Heiland. Niet de Pax Romana, maar de vrede van God door de geboorte van het kind Jezus, zou gaan zegevieren bij de armen en onderdrukten. Zelfs zou de macht van hemelse legers de plaats innemen van de sterkte van de Romeinse strijdkrachten. Keizer Augustus zal als god onttroond worden door het kind Jezus, de Heer. Zo ziet Lucas Jezus in directe confrontatie met de keizer. Het verhaal van de geboorte van Jezus is het verhaal van de bevrijding van het onderworpen Palestijns-joodse volk van de rijke supermacht, het Romeinse imperium. En de maagd Maria wordt beschreven als een moedige en toegewijde vrouw, die al vooruitliep op de geboorte van de bevrijder van haar volk in haar lofprijzing, die een lied van bevrijding is (in Lucas 1: 48-55): *'Voortaan zullen jong en oud mij gelukkig prijzen omdat de machtige God grote dingen voor mij heeft gedaan... Hij heeft zijn kracht getoond; de hoogmoedigen uiteengejaagd, hun plannen verijdeld, de machtigen van hun voetstuk gestoten, maar de geringen heeft hij verheven. Wie honger leden, heeft Hij met alle goeds overladen, maar wie rijk waren heeft Hij met lege handen weggestuurd.*

*Zoals hij onze voorouders had beloofd is hij zijn dienaar Israël te hulp gekomen om zijn barmhartigheid te bewijzen aan Abraham en zijn nakomelingen, voor altijd en eeuwig.'* Maar de joden moesten bevrijd worden van de Romeinse vazallen, of die nu joods of halfjoods waren, en hun handlangers. Het geboorteverhaal bij Matteüs toont de hardheid en de wreedheid van een zich bedreigd voelende vazal-onderkoning van de Romeinen en zijn handlangers tegenover het kind Jezus, een nieuwe koning van de joden, die door de hemel aangewezen was (Matteüs 2: 1-16).

Het feit dat Herodes inlichtingen moest vragen bij de hogepriester en de schriftgeleerden, die allemaal zijn medeplichtigen waren door op een onwettige basis dienst te doen in zijn tempel, omtrent de plaats waar de gezalfde geboren zou worden, geeft aan dat hijzelf beslist niet de door God beloofde en gezalfde koning der joden was. Toen hem verzekerd werd dat er spoedig in plaats van hemzelf een andere nieuwe koning der joden zou komen, schrok deze onwettige koning Herodes ongetwijfeld heel erg en 'met hem heel Jeruzalem', dat wil zeggen, 'de leidende stad, die de rest van het volk politiek beheerste en economisch exploiteerde met behulp van de tempelinstituten en het hogepriesterschap'. (25) Zij voelden zich allemaal zeer bedreigd door de wettige koning, het kind Jezus, wiens komst al voorzegd was door de profeet. De kindermoord die hierop volgt, bevestigt duidelijk het gewelddadige en tirannieke koningschap van Herodes tegenover het bevrijdende koningschap van de nieuwe koning der joden, die door God gezalfd was. Samenvattend kan men stellen, dat voor het joodse volk, dat haar trouw alleen op God richtte, de overgave aan de sociaal-economische en politieke overheersing en onderwerping van het Romeinse Imperium verraad betekende tegenover deze God. Of andersom geredeneerd: onderwerping aan Gods soevereiniteit brengt een voortdurend en diametraal verzet met zich mee jegens de vreemde veroveraar en zijn vazallen en collaborateurs. Het geboorteverhaal van Jezus in de bijbel is de uitdrukking van de joodse relatie met de enige en unieke God en van de voortdurende strijd van de sociaal-economisch en politiek overheerste joden om volledig bevrijd te worden van elke onderdrukking.

## Conclusie

Terugkomend op de vraag over de mogelijkheid de verhalen van de koran en de bijbel over de geboorte van de Messias bij elkaar te brengen, onderstreep ik het feit dat beide verhalen, ondanks de overduidelijke verschillen, bij een uiteindelijke analyse uitdrukking geven aan dezelfde menselijke inzet voor sociale gerechtigheid en leven in alle volheid, waar Jezus en zijn moeder op gericht waren. Wanneer deze opvatting over de boodschap van de geboorte van Jezus in de koran en in de bijbel oprecht aanvaard zou worden door de Indonesische moslims en christenen, zou naar mijn overtuiging de relatie tussen moslims en christenen in Indonesië in hoge mate bevorderd en ontwikkeld kunnen worden ten voordele van beide groepen als een oprechte en goddelijke Indonesische vorm van humaniteit. Op vele plaatsen en op vele momenten heeft deze Indonesische goddelijke humaniteit te lijden gehad van wrede en onrechtvaardige sociale, economische, politieke en door de omgeving bepaalde omstandigheden en vooroordelen. Het is te hopen

dat Indonesische moslims en christenen de noodzaak inzien om hand in hand hun gezamenlijke opdracht inhoud te geven om de boodschap van de komst van Jezus de Messias, Isa al-Masih, te leren zien als een expressie van bevrijding.

(vertaling Y. Schaaf en K. Steenbrink)

1 De Raad is gesticht in 1975 met als doel het versterken van de eenheid en solidariteit onder moslim-gemeenschappen en om de islam te vertegenwoordigen bij de overheid.

2 Autoriteit bezittend voorschrift/wet ten aanzien van islamitische godsdienstige aangelegenheden. Karel Steenbrink geeft de volgende beschrijving: Het ging in de hele zaak niet alleen om Kerstmis en de relatie tussen moslims en christenen. De Minister van Godsdienstzaken Alamsyah beschuldigde Hamka (destijds de algemene voorzitter van de MUI die aftrad in een brief van 19 mei 1981 I.R.) te handelen tegen de staatsideologie de Pancasila, terwijl Hamka de regering ervan beschuldigde zich te bemoeien met de godsdienst én van pogingen om van de Pancasila de nieuwe staatsreligie te maken. Zie Karel Steenbrink, 'Indonesian Politics and Muslim Theology of Religion 1965-1990', in *Islam and Christian - Muslim Relations* Vol 4, No 2, Dec. '93, Birmingham, blz. 236-237.

4 Zie 'Surat Natal dari Istiqlal', *Tempo* no 44, Th. XXIII, jan 1994, blz. 35.

5 Voor de behandeling van alle standpunten van de Raad in deze zaak zie: *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta, Pustaka Panji Mas 1984, blz. 81-89.

6 Zie Olaf Schumann, *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan* ingeleid door Djohan Effendi en Th. Sumartana Jakarta Geramedia, 1993, blz. 120.

7 Het is bekend dat de moslimvisie op het goddelijk zoonschap van Jezus en ook de triniteit behoorlijk verschilt van die van de christenen. Voor verdere discussies hierover zie: Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, London 1965, herdrukt in 1976, blz. 126-141. Olaf Schumann, *Pemikiran Keagamaan*, hst. 3, blz. 106-148.

Vergelijk ook A. Yusuf Ali's korte com-

mentaar op Maria's maagdelijke geboorte in *The Holy Qur'an*, vertaald en becommentarieerd door A. Yusuf Ali, International Islamic Propagation Center, 4e editie 1993, blz. 134 noot 382 en blz. 1574 noot 5552.

8 Soerat 19 heeft de langste versie van de aankondiging en van de geboorte van Jezus. Een andere plaats is Soerat 3:41-46. En een deels parallelle tekst heeft Soerat 3:59-62.

Alle koran-teksten in het Nederlands komen uit 'de Koran' vertaald door Fred Leemhuis, Wereldvenster 4e druk 1990.

9 Voor de discussie of de hele koran de maagdelijke geboorte van Jezus leert, zie Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, blz. 69-74. Maulana Muhammad Ali verwerpt de maagdelijke geboorte. Zie zijn commentaar op Soerat 3:43 in *The Holy Qur'an*, arabic text, english translation and commentary by Maulana Muhammad Ali.

10 Parrinder, zie 9 blz. 69.

11 A. Yusuf Ali *The Holy Qur'an Translation and Commentary*, blz 1574 noot 5552

12 Maulana Muhammad Ali's commentaar hierover staat in *Qur'an Suci*, blz. 1441 noot 2525

13 A. Yusuf Ali *Translation and Commentary*, blz. 134 noot 382.

14 Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, blz. 79; A. Yusuf Ali *Translation and Commentary*, blz. 773 noot 2482; blz 843 noot 2748, blz. 882 noot 2906.

15 Zie Muhammad Al-Mutawalli Asy Sy-a'rowi, *Mukjizat Al-Quran*, Surabaya, Bungkul Indah 1995 blz. 512-513; vertaald uit het Arabisch.

16 Nurcholis Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, uitgegeven door Elza Peldi Taher met een inleiding van Goenawan Mohamad, Jakarta Paramadina 1995, blz. 220-223. Rafsanjani's kerstboodschap is gepubliceerd in een krant uit Iran: 'Kayan al-'Arabi' van 6 januari 1990 en voor

een deel geciteerd in Madjids boek.

17 Quraish Shibab, *Membumikan Al-Quran. Fungsi dan peran Wabyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung Mizan 11e uitgave 1995, blz. 370-373.

18 Voordat de kerstboom een plaats kreeg in het kerstfeest als symbool van de eeuwige Heiland, 'het licht van de wereld' die eeuwig leven zal brengen, werd de boom vereerd door Keltische en Teutoonse stammen in vóór-christelijk Noord-Europa als een belofte dat de zon zou terugkeren na de winterse zonnestilstand en als een symbool van eeuwig leven. In 274 werd de 25e december het feest van de onoverwinnelijke zon (sol invictus) als een heidense Romeins feest. De eerste melding van 25 december als de geboortedag van Jezus staat in de Philocalische Kalender, die in 354 samengesteld werd, die meldt dat die geboortedag in Rome gevierd werd in 336. Daarom moet de kerk van Rome kort vóór 336, toen men niet in staat bleek om het heidense feest afgeschafte te krijgen, het feest van de geboorte van de 'rechtvaardige zoon' hebben gechristianiseerd. In de dagen van de reformatie begon Luther in Duitsland Kerstmis te vieren. De altijd-groene boom werd als een symbool van eeuwig leven van de heidenen tot het symbool voor de Heiland en daarmee een integraal onderdeel van de viering van zijn geboorte. Zie Mircea Eliade ed. *The Encyclopedia of Religion*, New York-Londen, 1987, vol 3, blz. 460-461 (Christmas); J.D. Douglas ed. *Dictionary of the Christian Church*, Grand Ra-

pids 1974 herzien 1978 blz. 223.

19 Het gaat mij om het verhaal zelf. Zie voor de vragen betreffende de historische accuratesse etc. Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, New York 1979.

20 Dit inzicht en het zicht op de sociale context in het algemeen heb ik te danken aan: Richard A. Horsley, *The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context*, New York 1989 blz 33.

21 Geciteerd bij Horsley, blz. 27.

22 Alle Nederlandse bijbelcitataten zijn uit 'Goed Nieuws voor U' Haarlem, uitgave van 1983

23 Horsley: blz. 36

24 Ten aanzien van de maagdelijke geboorte zie Raymond E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York 1973, blz 21-68.

25 Horsley : blz. 50.

**Joannes Rakhmat** doceert aan de Theologische Hogeschool van Jakarta Nieuwe Testament en nieuwtestamenteisch Grieks.

Hij is predikant in de GKI van West Java. Hij werkt aan een proefschrift over een nieuwtestamenteisch onderwerp aan de 'South East Asia Graduate School of Theology'. Hij heeft een aantal theologische boeken uit het Engels in het Indonesisch vertaald.

Karel Steenbrink

---

## Communicatie over Christus in een islamitische context

---

Johannes van Damascus (ong 650- gest. vóór 754) was de zoon van een Arabische christen, minister van financiën aan het islamitische kalifaat dat sinds 660 in Damascus was gevestigd. In navolging van zijn vader kreeg hij een positie aan dit hof, tot hij zich rond 700 te Jeruzalem terugtrok en zich aan theologie en kerkelijke zaken ging wijden. Hij had dus een excellente voorbereiding om als christen de communicatie met moslims aan te gaan. Hij was goed ingewijd in de interne christelijke polemieken. Daarin verdeedigde hij de waarde en functie van de iconen. Hij polemiseerde goed en graag. In zijn grote werk *Over de Ketterijen* gaat hij van de ketterijen van Nestorius en Arius naadloos over tot 'het bijgeloof der Ismaelieten', ook wel Saracenen of navolgers van Mamed (Mohammed) genoemd. De Jezus-leer van de Mohammed wordt er weergegeven en elementen ervan worden bekritiseerd: '...Hij zegt, dat de Christus het Woord Gods is, en Zijn Geest, schepsel en dienaar, en dat hij zonder sperma geboren is uit Maria, de zuster van Mozes en Aäron. Want, zo zegt hij, het Woord Gods en de Geest kwamen binnen bij Maria en zij baarde Jezus, die een profeet en dienaar Gods was. En dat de joden... Hem wilden kruisigen en nadat zij Hem hadden gearresteerd, kruisigden zij zijn schaduw, maar Christus zelf was volgens hun zeggen niet gekruisigd en stierf niet, want God nam Hem tot Zich in de hemel omdat Hij Hem liefhad... En wij zeggen ook tot hen: Waarom noemen jullie ons vereerders van andere goden, terwijl jullie zelf toch ook zeggen, dat Christus het Woord en de Geest van God is? Want het Woord en de Geest zijn niet te scheiden van de Ene in wie de oorsprong is...' (Sahas 1972:133 en 137). Met dit en soortgelijke werken heeft Johannes van Damascus de toon gezet voor bijna veertien eeuwen theologie na hem: de onmiskenbare gelijkenissen worden weergegeven, maar in een adem worden meteen de twee grootste verschillen aangegeven en aangedikt. Op het gebied van het incarnatie-geloof zouden de moslims de leer van Arius volgen:



Jezus als een verheven mens, profeet, maar niet meer dan dat! Op het gebied van de kruisiging zouden zij het docetisme of monofysitisme aanhangen, die eigenlijk alleen Jezus' godheid erkenden en aan zijn mensheid juist geen betekenis toekenden, en daarom de fysieke kruisdood niet aan het echte Woord van God konden laten gebeuren (zoals ook de fysieke zwangerschap van Maria werd gereduceerd tot 'heel even').

De enige 'speciale eer' die de islamitische traditie nog kreeg toebedeeld, was het om temidden van de christelijke ketterijen te mogen optreden in de overzichten van verkeerde leerstellingen, die zo menige bladzijde van theologische traktaten hebben gevuld. Uit die lange geschiedenis wil ik nog slechts een enkel voorbeeld geven. De grote jurist Hugo de Groot schreef tijdens zijn gevangenschap te Loevestijn (1619-1621) een uitvoerig gedicht, *bewijs van de Ware Godsdienst*. Hij heeft hierin een passage over de islam:

'Om nu beter te weten welk van beide wetten  
is beter, wilt vooreerst op beide brengers letten.  
Gij zelf den onzen noemt: Gods Wijsheid, Woord en Geest,  
Daar Mahomet alleen is een bloot mens geweest.  
Den onze had geen mens, zo gij bekent, tot vader,  
daar Mahomet kwam voort gelijk wij allegader.  
Den onze, zo gij zegt, niet uwen Mahomet,  
was de Messias beloofd in d' oude wet.  
Den onze was altijd heel rein en vroom van leden,  
daar Mahomet heeft roof en overspel bedreven.  
Den onze is gevoert ten hemel als gij zegt,  
daar Mahomet alsnog in 't graf besloten ligt.'  
(Cf. Steenbrink 1992:36)

De verhoudingen tussen islam en christendom gaan gebukt onder de last van de grote nabijheid, grote verwantschap. Een sterke en lange traditie van christelijke theologie heeft daarin de verschillen uitvergroot, herhaald, uitgebouwd en opnieuw geformuleerd: de voorbeelden uit de moderne tijd, die hieronder gegeven worden, moeten steeds tegen deze achtergrond gelezen en begrepen worden.

## De bevestiging van de confrontatie

Op de landelijke bijeenkomst van de 'liberaal-katholieke' 8-Mei-Beweging, 16 mei 1996 in Den Bosch, sprak Bisschop Tiny Muskens van Breda naast vele vriendelijke woorden toch ook namens de gezamenlijke bisschoppen van Nederland viermaal een onaanvaardbaar uit over standpunten van deze beweging. Een ervan betrof de praktijk 'dat Jezus slechts als één van de grote profeten wordt voorgesteld'. Hij zit hiermee op één lijn met de evangelikale

Pakistaan Michael Nazir Ali, die verklaarde dat de 'radicale' theologen in het Westen Jezus' menselijkheid zo benadrukt hebben, dat zijn godheid ofwel verduisterd dan wel ontkend wordt, zodat het besef van incarnatie verdwijnt. 'Hiermee zijn hun ideeën over de persoon van Jezus ongeveer gelijk geworden aan die van orthodoxe moslims. Deze laatste beweren dan ook met recht dat er een grote affiniteit is tussen hun eigen overtuiging en deze 'radicale' theologen (Nazir Ali:207).'

Eenzelfde verzet tegen te gemakkelijke overeenstemming tussen christenen en moslims is te lezen in de nota *Christenen, moslims en de communicatie van het evangelie. Een bijdrage tot verdere bezinning*, opgesteld door de Nederlandse Zendingsraad en op 16 juni 1995 door de generale synode van de Nederlandse Hervormde Kerk aanvaard. Deze nota van 8 pagina's beklemtoont dat dialoog en missie/zending elkaar aanvullen, dat de zendingsopdracht blijft gelden, dat de missionaire dialoog geen grootste gemene deler moet opleveren, maar trouw aan het wezen van het Christendom inhoudt. Voor de verwoording daarvan doet deze nota al vanaf het begin stevig beroep op typisch binnenkerkelijke terminologie, met name over de hoogheid van Jezus. Op blz. 2 wordt gesproken over 'de zending van God in deze wereld, die in zijn zoon Jezus Christus zijn beslissende moment beleefde...', op blz. 3 over 'de oproep om Jezus te belijden als Heer der wereld'.

Zulke christelijke geloofs-woorden maken geloofs-communicatie wel erg moeilijk. Koran soera 112 luidt: *Zeg: God is één. God, de eeuwige. Niet heeft Hij verwekt, niet is hij verwekt en niet is één aan Hem gelijkwaardig*. Volgens de meest aanvaarde huidige exegese is dit niet gericht tegen het christendom, maar tegen het oud-Arabische geloof, waarin aan God/Allah kinderen, vooral dochters werden toegedacht. Deze zouden op een lijfelijke manier zijn verwekt. Als mensen in zo'n geloofstaal zijn opgevoed betekent het spreken over Jezus als *Zoon Gods* een blokkeren van geloofscommunicatie. Omwille van de communicatie van het evangelie kan het dus geboden zijn om een tijdlang zulke termen niet te gebruiken. Per slot van rekening is de vroeg-christelijke bezinning, zoals wij die in de evangeliën onder ons hebben, ook niet bij deze termen begonnen. Eenzelfde overweging kan gemaakt worden bij een uitdrukking als: *Jezus te belijden als Heer der wereld*. Wie dat hoort op de achtergrond van Soera 1:2 *Lof aan God, de Heer der werelden...*, moet wel in de problemen komen. Hoge titels voor Jezus als 'Zoon van God' en 'Heer der Wereld', zijn in het Nieuwe Testament niet de enige, zij worden lang niet in alle geschriften gebruikt en zijn voor niet-christenen gemakkelijk mis te verstaan. Nu kan men natuurlijk wel zeggen dat een synode-stuk gericht is op de eigen kerkleden en dat men daarom terecht zulke taal mag gebruiken. Daar kan men tegenin brengen dat juist een bevestiging en bemoediging van de opdracht tot missionaire communicatie ook een training in die communicatie moet zijn en geen terminologie moet gebruiken

die zeer voorspelbaar de contacten af zal sluiten.

Overigens heeft de Synode van de Gereformeerde kerken in Nederland op 8 oktober 1991 een veel communicatiever rapport aanvaard: 'Oproep en bemoediging inzake ontmoeting van christenen en moslims', waarin vooral de 'gespreksroute' wordt aanbevolen. Blijkens de inleiding op de Engelse vertaling van de hervormde nota [*International Review of Mission*, October 1995:447-452] ging het hier om een correctieve nota, geschreven nadat de zendingraden van Hervormden en Gereformeerden in 1993 met Pinksteren een te 'liberale' oproep tot dialoog hadden gedaan. Al dit soort kerkelijke uitspraken moeten dus in die pendelbeweging tussen benadrukken van verwantschap dan wel van verschil worden begrepen. Ook 1300 jaar na Johannes van Damascus is hier het evenwicht nog niet gevonden!

## Een bescheiden Christologie van zending en ontleding

Bij het begin van de islamitische traditie (Mohammed stierf in 632 CE) hadden de grote christologische en trinitarische concilies al plaatsgevonden, maar de strijd was nog allerminst gestreden. Dit blijkt al uit het hierboven vermelde feit, dat men in de islam zowel Nestorianisme als monofysitisch docetisme meent te moeten terugvinden. Nazir Ali uit Pakistan meent daarom dat het van belang is om dicht bij de probeersels en de diverse formuleringen van die eerste christelijke eeuwen te blijven en die terminologie kritisch te bekijken. Vooral de vertalingen naar het Arabisch en andere talen kunnen hierbij parten spelen. Vanuit de triniteit, de Drie-ene God als eenheid bezien, wordt de Christus een *prosopon* (Grieks) of *persona* (Latijn, lett. masker) uitwendige verschijning van de Ene, onzichtbare God. Deze 'verschijningen' of 'gezichten' van God zijn co-existent en niet opeenvolgend, maar in de heilseconomie kunnen zij wel opeenvolgend aan ons geopenbaard zijn. De vraag is dan, waarom de 'verborgen God' zich op deze wijze heeft gemanifesteerd en wat de meerwaarde is van de christelijke leer ten opzichte van de islamitische, waar de mystici ook zelfs leren, dat God zich op duizenden manieren kan manifesteren (Nazir Ali:208).

Een andere benadering vertrekt vanuit de Christus-leer. In de moslim-traditie komt het beeld van Jezus als zoon alleen maar negatief over. De 112e *soera* van de koran ontkent expliciet deze beeldspraak. In de levensgeschiedenis van Mohammed komt een verhaal voor over een ontmoeting met christenen uit Jemen (Nadjran), die dan vanuit deze ontkenning vragen: 'En wie is dan wel de vader van Jezus?' Tegen deze achtergrond is een debat over het zoonschap onvruchtbaar. Beter is een uitwerking van het 'gezonden' zijn. Koran 4:171 geeft Jezus naast titels als zoon van Maria, Messias, Woord

van God, Geest van God, ook de titel 'Gods Gezondene'. Dit kunnen wij lezen tegen de achtergrond van de Christus-leer van het Johannes-evangelie: 'Hij, die Mij gezond heeft, is met Mij, en laat Mij niet alleen; omdat Ik altijd doe wat Hem behaagt (Joh. 8:29).' Hier ligt voor Nazir Ali een veel duidelijker aanknopingspunt bij het islamitische verstaan. Waarschijnlijk is hier ook duidelijker een verschil aan te geven: 'Het goddelijke is niet alleen aanwezig *met*, maar aanwezig *in*. Goddelijke betrokkenheid is volledig. De paradox in het hart van het evangelie is dat de Zender ook Degene is die gezond is. Deze paradox wordt door de moslims als tegenstrijdig afgewezen. De taak van de Christologie in een islamitische context ligt erin om de moslim te laten zien, dat de incarnatie geen contradictie is. (Nazir Ali:214).' Een andere Pakistaanse theoloog, Charles Amjad-Ali, maakt een verbinding tussen vierhonderd jaar ontluistering en vernedering van de islam door het kolonialisme en de moderne herleving, waarop christenen bescheiden moeten reageren. De incarnatie heeft twee kanten: de *kenosis* of ontleding, wat misschien wel het belangrijkste beeld voor de Christus en zijn kerk moet zijn. Dan is er de *theopoesis* of *theosis*, de vergoddelijking als eindpunt van een transformatieproces, maar dat mogen we niet te gemakkelijk anticiperen. De dogmatische en kerkelijke verfijningen die wij christenen onder elkaar gemaakt hebben om onze confessies af te grenzen, zijn voor de moslims absoluut onbelangrijk. Wij, christenen van Pakistan, hebben niet alleen onze christelijke opdracht tot eenheid (Joh. 17) verloochend, wij zijn ook voorbijgegaan aan de uitdaging van onze context, die ons theologisch, missiologisch, ecclesiologisch en politiek-economisch verder had kunnen brengen. In plaats van deze contextuele uitdaging op te nemen, bleven wij gebonden aan de westerse kerken en hun missionaire structuren en bleven wij van hen afhankelijk. We hebben verzuimd om gezamenlijke inspanningen te verrichten voor de schepping van een eigen theologisch schema (Amjad-Ali: 50). Vanuit de *kenosis* of ontledings-theologie, in combinatie met de beelden van het bescheiden getuigen (*marturion*, begrepen naar het islamitische *shahadat* voor 'geloofsbelijdenis' welke vooral ook getuigenis is) in beelden als 'zout, zuurdesem en licht' moet hieruit een nieuwe christologie groeien.

## Jezus als goeroe: enkele Indonesische voorstellen

Het verhaal van Bima en Dewarutji, waarop Anne Wind in 1956 promoveerde, is een Indonesische toevoeging aan de grote verhalencyclus die in het hindoe-epos, het Mahabharata is samengevat. In deze toevoeging speelt een reus, de grote macho Bima een belangrijke rol. Ondanks zijn superkracht en lichamelijke kwaliteiten is hij geestelijk toch nog maar een nulletje. Hij wil dus in de fijnere leer en de kern van het zijn onderwezen worden, eigenlijk

op het spoor komen van het 'eeuwig leven', het levenswater. Dat is ook de reden dat Wind een vergelijking met Jezus' leer van het levende water geeft. Aanvankelijk verloopt Bima's speurtocht nogal chaotisch: zijn leraar wordt omgekocht door zijn vijanden en dus wordt hij erop uitgestuurd om het water in een diepe put te zoeken. Daar komen twee draken van slangen met vurige koppen uit. Bima doodt ze, houdt ze achter zijn rug en als zijn leraar vraagt of hij het water gevonden heeft zegt hij: 'Nee, maar wel wat anders!' en laat de twee bloedende drakenkoppen zien. De (valse) leraar valt flauw en de aanwezige koning holt zo hard weg, dat hij van schrik en angst struikelt over zijn eigen benen. Na nog wat andere avonturen komt Bima aan het strand van de oceaan. Een heel klein miezerig kereltje komt naast hem staan en stelt hem opdringerige vragen. Uiteindelijk zegt Bima dat hij op zoek is naar het levende water. 'Nou, klim maar binnen via mijn linker oor, dan dalen wij samen tot diep in de oceaan en daar is het!' De grote Bima vernedert zich met tegenzin en verkleint zich ook fysiek met moeite, klimt het oor van het mannetje (Dewarutji) binnen en dan ontvangt hij daar de mystieke lessen over de oorsprong, samenstelling en doel van het heelal, de plaats van de mens daarin en zijn gedragsregels.

Het Dewarutji verhaal bleef in Indonesië populair, ook toen de literaire en politieke top tot de islam was overgegaan. Via wajang-voorstellingen, literaire werken die in paleizen, islamitische studiecentra en markten werden voorgedragen, bleef het voorgedragen worden. Er zijn versies van gemaakt waar het levenswater wordt geïdentificeerd met het water uit de bron Zamzam van Mekka en de reis naar/over de oceaan als de hadji-bedeevaart naar Mekka onder leiding van Henoeh of Khidr, die Dewarutji verving.

Anne Wind gebruikte een van deze geïslamiseerde versies voor zijn proefschrift, en vergeleek deze met de symboliek van het levend water in het Johannes-evangelie. Hij gaat overigens vrijwel voorbij aan de islamitische traditie in dit verhaal en beschouwt het alleen als een voorbeeld van 'Javanisme'. Hier zien we een combinatie die nogal eens voorkomt: de missionaris spant hier samen met bepaalde vormen van moslim fundamentalisme of orthodoxie en verklaart de mystieke aspecten, die zulke sterke papieren hebben in de hele geschiedenis van de islam als niet behorend tot de kern van die religie, ja, eigenlijk alleen te waarderen als een lokale ketterij die niet binnen de islamitische groot-traditie geplaatst zou mogen worden (blz. 11-12). Ik vraag mij af of dit een juiste tactiek is: het is zeker waar, dat er in de mystieke traditie van de islam meer aanknopingspunten zitten voor de christelijke theologie dan in de legalistische variant. Maar dan moeten wij niet met de legalisten mee gaan, die de mystieke tradities helemaal buiten de islam willen sluiten!

Hoe dit ook zij, Wind kiest duidelijk voor een vergelijkende methode:

Wanneer wij vanuit het Evangelie van Johannes prediken, dat het leven, de

verlossing van de dood slechts te verkrijgen is in de relatie tot God, dan zal ook de Javaanse mysticus dit toestemmen en wijzen op Dewarutji. Wanneer wij verkondigen dat woord van Jezus tot Martha: 'Die zal leven, ook al is hij gestorven' (Joh 11:25), dan zal de Javanen dit terstond vertellen met: *urip sadjroning pati*, het leven in de dood, de geliefkoosde uitdrukking, die we in de Dewarutji ook vonden. Wanneer wij zeggen, dat dit natuurlijk, aardse, stoffelijke leven geen *zoa*, echt, waar eeuwig leven is, dan zal de Javanen dit van harte toestemmen. Daarom ging Bima die moeilijke weg: hij zocht het leven (301).

Maar naast de gelijkenissen moet Wind dan ook op de verschillen wijzen, waarbij Dewarutji als 'alleen maar leraar' en Jezus niet alleen aan een levenswoord, maar aan een levensdaad wordt verbonden:

Grote nadruk ligt op de noodzaak van het ontvangen van onderricht, het woord, de aanwijzingen van de ware goeroe. Maar dit 'woord' is een heel ander dan het levenswoord van Christus. Diens woord is onlosmakelijk verbonden met Zijn heilswerk, kruis en opstanding, met Zijn Persoon, de door de Vader gezonden Middelaar. In de Dewarutji gaat het om de inhoud van het woord, het onderricht, de geheimleer door de goeroe meegedeeld. ...Ook in het Evangelie van Johannes is, juist in relatie met *geloven* van *kennen* sprake, maar in dit 'kennen' ligt eveneens een persoonlijke band. Wij kunnen het ook zo zeggen: in de Dewarutji is de relatie tussen het woord en het werk van de Goddelijke Helper in nood, het dianoëtische en het dynamische aspect, losgemaakt en het tweede is geheel uit het gezicht verdwenen. (305-306)

Gedeeltelijk hetzelfde materiaal werd theologisch bewerkt door de Indonesische katholieke theoloog Y.B. Banawiratma, van wie in 1977 een doctoraalscriptie werd gedrukt met de titel: *Yesus sang Guru. Pertemuan Kejawan dengan Injil* [Jezus als goeroe: de ontmoeting van het Javanisme met het evangelie]. Ook hier zien we in de titel al de nadruk op Javanisme liggen en niet op de islam. De eerste belangrijke tekst hier is een leerdicht, *Wulangreh* van de Vorst van Surakarta, Sunan Paku Buwana IV (reg. 1788-1820), de vorst die een humanistische en liberale vorm van islam voorstond, waarom hij ook oudere hindoe-geschriften door de hofschrijvers liet bewerken. Ook de Dewarutji-legende werd door zijn hofschrijver bewerkt. Dit laatste werk vormt, met de *Wulangreh* en alweer het Johannes evangelie de belangrijkste referentie voor de studie van Banawiratma.

Vanuit een analyse van de *Wulangreh* en van de positie van de leraar in de Javaanse cultuur, komt Banawiratma toch tot een andere omschrijving dan Anne Wind. Naast de islamitische functionarissen van de stad, die vooral voor de toepassing van de islamitische regels en voor het juiste ritueel zorg droegen, was er de leraar-kluizenaar. Deze leefde meestal in kluizenarijen op het platteland, omgeven door een aantal toegewijde leerlingen (*santri*) in

een complex dat *pesantren* werd en wordt genoemd. Deze goeroes onderwezen de mystieke leraar, maar waren juist ook vaak het sociale geweten van het rijk en waren ook wel leiders van opstanden tegen een onrechtvaardig bewind. Aan het begin van zijn regering moest Paku Buwana IV ook nog zo'n opstand onderdrukken, maar hij paste zich in zijn latere regering juist aan deze geestelijke en sociale krachten aan. Zowel op geestelijk als op sociaalpolitiek vlak ontstond er een nauwe persoonlijke band tussen leerling en goeroe. De goeroe eist absolute gehoorzaamheid, vertrouwen en toewijding, maar wordt dan ook de bemiddelaar met het goddelijke. Hij onderwijst niet alleen een abstracte leer. Juist door de nauwe en levenslange band leidt de leraar de leerling de kring van het goede en goddelijke binnen. Hierin ziet Banawiratma de gelijkenis met de persoon van Jezus als leraar: Jezus is de goeroe, die goddelijke autoriteit bezit. De leerlingen zijn de gelovigen, die aanvaarden dat Jezus de manifestatie van God is. Deze aanvaarding betekent een persoonlijke band. Door deze band ontvangen de leerlingen eeuwig leven. Deze toewijding is onvoorwaardelijk. Jezus is de enige bemiddelaar tot het heil. Geloof eist trouw. Trouw toont zich in het volgen van het voorbeeld van de goeroe die zichzelf vernederde door gehoorzaam te worden tot de dood, de dood van het kruis. Jezus is de goeroe die de voeten van zijn leerlingen wast en hen tot zijn vrienden maakt (Cf. Van Hooijdonk e.a.: 42).

Ik heb me in dit verband wel afgevraagd wat er gebeurd is met de titel waarmee de leerlingen Jezus zelf aanspraken, namelijk *rabbi*. In maar liefst drie evangeliën (Mt. 23:7-8 en 26:25,49; Mk. 10:51 en Joh. 1:38 en een tiental andere plaatsen) wordt dit Aramese woord in de Griekse tekst overgeleverd. Lucas kent alleen de Griekse 'vertaling' *epistates* (9:33, vgl. Mk 9:5 in het verhaal van de verheerlijking op de berg Tabor). Deze oudste Aramese aansprektitel voor Jezus, in de gewone omgang met hun heer en meester gebruikt door de leerlingen, is in de latere christelijke geschriften in onbruik geraakt. Waarom? G. Kittel's grote encyclopedie zegt hierover: 'de Palestijns-christelijke traditie trad terug ten gunste van de Hellenistisch-christelijke en daarom speelt deze titel van Rabbi zo'n geringere rol dan de andere christologische titels in de christelijke literatuur na de evangeliën' (TWNT VI:966).

In het Oude Testament betekent *Rabb* iets wat hoog is, in plaats of figuurlijk. Dat laatste vinden wij in 2 Kon 25:8, waar het wordt gezegd van een 'bevelhebber' van de lijfwacht van het Iraakse of Babylonische bezettingsleger in Jeruzalem. Pas in de eerste eeuw vóór Christus werd het de geëerde leraar. Rond 700 CE wordt het naast Allah de belangrijkste godsnaam in de koran (als 'Heer', in de Hebreeuwse tijd nog aangeduid met JHWH dan wel Adonai). En wat lezen wij in de Arabische vertaling van de evangeliën? Daar wordt die oorspronkelijke naam van Jezus, door drie evangelisten nog

zo belangrijk geacht dat zij hem in de oorspronkelijk Aramese klank weergaven in hun Griekse geschrift, *rabbi* dus, helemaal weggemoffeld! In de Arabische vertaling van Joh. 1:38 lezen wij voor *Rabbi* het Arabische *mu'allim*, geleerde of leraar, gesecculariseerd en wel, want noch de leraar in het islamitische recht, de *faqih*, noch de mystieke leraar of *murshid* komen hier als pendant van de joodse *rabbi*!

Hoe men verder ook moge denken over deze taalkundige escapades en betekenisveranderingen, er mogen minstens drie conclusies uit getrokken worden: 1) veel christologie gaat na de geboorte van Jezus wel heel gauw over op kruisdood en verheerlijking. Zijn eigenlijke werk als leraar (en genezer) is theologisch vaak erg onderbelicht. De twee genoemde Indonesische studies wijzen daarop; 2) we moeten voorzichtig zijn met het te absoluut blijven hanteren van bepaalde titels, los van hun context. De betekenisveranderingen van het Semitische woord *rabb* wijst hier duidelijk op; 3) de moderne Israël-theologie in veel kerken van West-Europa legt terecht nadruk op het feit dat Jezus 'een jodenman' was en vindt het belangrijk om kennis te maken met de joodse stromingen ten tijde van Jezus. In dit verband dient ook aan de Palestijns-christelijke benaming van Jezus als Rabbi het volle pond gegeven te worden.

## De dialogische confrontaties van Bisschop Kenneth Cragg

De belangrijkste christelijke theoloog van deze eeuw met betrekking tot ons thema is ongetwijfeld de vroegere Anglicaanse hulpbisschop van Jeruzalem, Kenneth Cragg. Deze geleerde en kerkelijk diplomaat wordt wel eens als een Anglicaans evangelikaal afgeschilderd. Op drie punten zou deze schets van zijn theologie kunnen kloppen: enerzijds is hij wat betreft theologische definities zeker aan de vage kant, lijkt hij soms zelfs tegengestelde standpunten te huldigen en dit kan wel als een algemeen beginsel voor vele evangelikalen gezegd worden, die geen al te grote waarde hechten aan consistente en uitgebalanceerde dogmatische systemen. Een tweede punt is dat hoe dan ook de persoon van Jezus en de verlossende waarde van zijn kruisdood bij Cragg steeds centraal staan. In zijn eerste bekende werk, *The Call of the Minaret* (1953), erkende Cragg het probleem van bekeerlingen tot Jezus in bepaalde Arabische landen: zij werden buiten hun familie, clan en maatschappij gezet. Hij pleitte daarom voor een groep 'Jezus-gelovigen' die nog maar niet gedoopt moesten worden en zeker niet bij een formele 'buitenlandse' kerk moesten gaan horen. Maar zij moesten wel hun geloof in Jezus aanhangen! Hij wordt immers door vele moslims ook als een profeet en vaak zelfs als de meest God-nabije erkend! Tenslotte vinden we bij Cragg

wel een kennis van de historisch-kritische exegese, maar gaat hij meestal bewust aan die vragen voorbij.

In zijn geschriften wil Cragg nooit de spanning tussen de christelijke en de islamitische schriftuur opheffen. Hij spreekt zelden over de concrete en actuele contacten met moslims. Naast vermelding van de klassieke auteurs, spreekt hij vooral in de confrontatie van de teksten van bijbel en koran. Juist waar ze elkaar lijken tegen te spreken, wil hij niet de een wegstrepen ten koste van de ander, maar ze op basis van de belangrijkste leerstellingen, welke beide religies gemeen hebben, tot leven laten komen. Van Kenneth Cragg is niet alleen de conclusie van zijn boeken belangrijk, die overigens vanwege de hierboven genoemde reden niet gemakkelijk te geven is. Belangrijker nog is zijn methode van confrontatie zonder gemakkelijke harmonisatie, maar ook zonder de een te laten overwinnen ten koste van de ander.

## Griek met de Grieken

Toen na de verwoesting van Jeruzalem en van het joodse volk in 70 na Chr. ook een belangrijke vorm van christendom, de Palestijnse tak, verdween, gingen ook enkele titels voor Jezus teloor. Niet alleen de titel *rabbi* verdween. Ook de benaming van Jezus als *profeet* (nebi) ging teloor. Oscar Culmann heeft wel gedacht dat het Palestijnse christendom ('die tak van het christendom, die geen invloed meer heeft gehad op de verdere ontwikkeling van deze religie', *The Christology of the New testament* blz. 50) juist via de islam de herinnering aan een belangrijke beschrijving van Jezus' aardse werk levendig heeft gehouden.

Het jonge christendom heeft zich terecht aangepast aan de Griekse taal en cultuur en later ook aan andere talen en culturen. Daarbij vindt er ook steeds een herbronning plaats. De grote belangstelling voor de geschiedenis van de joodse stromingen rond het begin van deze jaartelling getuigen daarvan, zoals zij ook een teken zijn van een poging om de verstoorde band met de 'broeders en zusters van Jezus' weer te herstellen. Vanwege de vele pijnlijke eenzijdigheden uit het verleden is dat geen gemakkelijke taak. Vaak lijkt een dialoog met boeddhisme of hindoeïsme, of met verder van ons afgelegen natuurreligies wel gemakkelijker!

Op een andere, maar vergelijkbare, manier deelt het christendom een lange geschiedenis van nabije vijandelijkheid (andere is er niet; vijanden zijn nooit echt veraf!) met de islam. Een van de eisen van onze tijd is het om het christelijk erfgoed ook te lezen 'alsof men een moslim is', tenminste als we om haar en hem geven. Het is goed te zien dat er een aantal serieuze aanzetten hiertoe reeds gegeven zijn en dat er meer dan voldoende aanknopingspunten voor verdere communicatie liggen.

## Referenties

- \* Charles Amjad-Ali, 'Herausforderungen für die christliche Sendung in Pakistan', in Anton Peter (red.) *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1996:36-51
- \* Kenneth Cragg, *Jezus and the Muslim*, London: George Allen & Unwin, 1985
- \* Piet van Hooijdonk e.a., 'Jezus as Guru. A Christology in the Context of Java (Indonesia)', *Exchange* 39, Dec. 1984 32-57
- \* Alexander J. Malik, 'Confessing Christ in the Islamic Context', in R.S. Sugirtharajah, *Asian Faces of Jesus*, London: SCM Press, 1993:75-84
- \* Michael Nazir Ali, 'Christology in an Islamic Context', in Vinay Samuel & Chris Sogdun (red.), *Sharing Jesus in the two thirds World*, Bangalore: Partnership in Mission-Asia, 1983, 205-228

\* Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden: Brill, 1972

\* Wouter Smit, *De islam binnen de horizon. Een missiologische studie over de benadering van de islam door vier Nederlandse zendingscorporaties, 1797/1951*, Zoetermeer: Boeken-centrum, 1995

\* Karel Sreenbrink, *De Islam bekeken door Koloniale Nederlanders*, Zoetermeer: Boeken-centrum, 1992

\* Anne Wind, *Leven en dood in het evangelie van Johannes en in de Serat Dewarutji*, Franeker: Wever, 1956.

**Dr. Karel Steenbrink** promoveerde in 1974 op een proefschrift over modern islamitisch godsdienstonderwijs in Indonesië. Van 1981-1988 was hij docent aan de Staatsacademie voor Islamwetenschappen te Jakarta en Yogyakarta. Sinds 1989 is hij verbonden aan het IIMO te Utrecht.

## Verlossende verscheidenheid

De ander als uitdaging voor een oecumenische christologie vanuit feministisch perspectief

Wij leven in een tijd van verwarring. Terwijl dertig jaar geleden de verschillende emancipatiebewegingen nog volop in bloei stonden en men ervan overtuigd was samen een betere wereld te kunnen scheppen, zijn wij nu aan het einde van de twintigste eeuw een illusie armer. Nog steeds zijn er oorlogen, nog steeds worden mensen op grond van hun sekse, hun huidskleur, hun economische positie, ook in Europa, tot tweederangs burgers gemaakt. Het geloof in de maakbaarheid van het bestaan met behulp van de rede vertoont ernstige scheuren; misschien ligt het al in scherven. Dit beweren postmoderne filosofen tenminste, die in de afgelopen jaren het vooruitgangsgeloof van de verlichting onder kritiek hebben gesteld. Zij proclameren het einde van de grote eenheidstichtende verhalen en benadrukken het belang van de erkenning van onderlinge onherleidbare verschillen.

Niet alleen op theoretisch niveau is verscheidenheid tot een belangrijk thema geworden, ook in de alledaagse werkelijkheid vieren verschillen hoogtij. Velen ervaren de pluraliteit aan meningen en leefstijlen als een bedreiging van zekerheden, als een verlies van waarden en normen, misschien zelfs als een kwijtraken van de eigen (gelovige) identiteit. Maar wat de één als desoriëntatie en angst ervaart, betekent voor de ander een gevoel van ruimte. Ruimte voor een eigen verhaal, voor vele kleine verhalen, die tot dan toe in de marge stonden, of zelfs helemaal niet gehoord werden.

In dit artikel zal de pluraliteit aan verhalen als een positieve uitdaging voor het spreken over christologie worden beschouwd. Aan de hand van de feministisch-christologische discussie wil ik laten zien dat zogenaamd postmoderne inzichten ten aanzien van verscheidenheid niet van buitenaf aan de theologie worden opgedrongen, maar dat zij zich gaandeweg van binnenuit hebben aangediend en het moderne emancipatie-ideaal radicaliseren.

## Wij vrouwen?

De ontdekking dat elke theologische uitspraak gebonden is aan een bepaalde cultuur waarin een individu en/of gemeenschap leeft, heeft ertoe geleid dat universele waarheidsaanspraken van het christendom, waaronder ook de christologie, onder kritiek kwamen te staan. Vanuit bevrijdingstheologisch perspectief werden uitsluitende elementen in de klassieke leer over Jezus Christus aangewezen. Diegenen, die tot dan toe tot 'de ander' waren gemaakt vrouwen, mensen met een andere huidskleur en uit andere culturen eisten het recht op om vanuit hun eigen geloofservaringen te benoemen wie Jezus Christus voor hen is. God had in Jezus zijn keuze voor de armen laten blijken en de vraag was nu wat deze partijdigheid van God in hun eigen strijd om bevrijding betekende. Vanuit de desbetreffende culturele context werd Jezus als bevrijder van onderdrukking gezien, wat een scala aan Jezus-interpretaties tot gevolg had. Binnen de feministische theologie werd Jezus als de bevrijder van patriarchale onderdrukking gezien.

In 1971 publiceerde de Noordamerikaanse theoloog Leonard Swidler een artikel waarin hij Jezus tot feminist uitriep.<sup>1</sup> Hij beschreef Hem als vrouwvriendelijke man, die radicaal zou hebben gebroken met vrouwvijandige structuren binnen het jodendom. In eerste instantie werd deze 'ontdekking' van feministisch-theologische zijde bejubeld. Bijbelse verhalen, waarin Jezus met vrouwen omging, werden vanuit dit perspectief geïnterpreteerd. Jezus als bevrijder van vrouwen zien, betekende voor hen dat de boodschap van het christelijk geloof ten diepste niet patriarchaal was. Het bood de mogelijkheid het christelijke erfgoed voor hun strijd om gelijke rechten op te eisen om zo kerk en theologie van binnenuit te veranderen. Met behulp van een hermeneutiek van de argwaan legden zij patriarchale elementen in de geschiedenis van het christendom bloot en zochten binnen en buiten de bijbelse canon naar alternatieve tradities, waarin sporen van gelijkheid voor vrouwen en mannen te vinden waren.

Maar de euforie over de feministische man Jezus duurde niet lang. Joodse vrouwen wezen erop dat ook feministische theologen met deze visie op Jezus in de valkuil van het christelijk anti-judaïsme waren gestapt. Om het unieke van Jezus in de omgang met vrouwen te benadrukken hadden ook zij het jodendom als sjablonen gebruikt. Het christendom werd als nieuw en vrouwbevrijdend beschouwd, terwijl het jodendom oud en patriarchaal zou zijn geweest. Of er ook binnen het jodendom een dergelijke visie op vrouwen te vinden was, deed er niet toe. Net als binnen de klassieke theologie probeerden ook feministische theologes, met behulp van het denken in contrasten, hun christelijke identiteit in de man Jezus Christus te funderen, door zich af te zetten tegen 'de anderen'.<sup>2</sup>

De kritiek van joodse vrouwen maakte pijnlijk duidelijk dat ook feministische theologes te vanzelfsprekend van een universeel 'wij vrouwen' waren uitgegaan, zonder zich de contextuele beperkingen van hun eigen theologisch spreken te realiseren.<sup>3</sup> Door de interventie van 'de anderen' moest het 'wij vrouwen met onze ervaringen van onderdrukking en bevrijding' wijken voor een verscheidenheid aan vrouwenervaringen. Er ontstond ruimte voor verschillende verhalen van vrouwen, waarin vandaag de dag tot uitdrukking komt wat in hun concrete situatie onheil en heil betekenen. Deze verhalen vormen het hermeneutische uitgangspunt voor een kritische re-visie van de christologie. Een voorbeeld van deze niet-westerse interpretatie van christologie vanuit feministisch perspectief is te vinden bij de Koreaanse theologe Chung Hyun Kyung.

### Contextualiteit en relationele pluraliteit

Met haar optreden tijdens de conferentie van de Wereldraad van Kerken in Canberra (1991) werd Chung Hyun Kyung in een klap beroemd en berucht. Chung riep in haar performance de geesten aan van diegenen die in de geschiedenis onrecht is aangedaan. Zij riep de geest van Hagar, van Uria, van Jeftha's dochter, van Jeanne d'Arc en van de vele anderen aan, die het slachtoffer van kolonialisme, fascisme, racisme en seksisme zijn geworden. En ook van mensen die hun gevecht voor vrijheid voor hun volk met hun leven moesten betalen zoals Mahatma Gandhi, Steve Biko, Oscar Romero en de studenten op het plein van de hemelse vrede in Peking. Zij riep de geest aan van de uitgebuide aarde, van de verontreinigde lucht. Haar opsomming eindigde met het aanroepen van de geest van Jezus: 'Kom, geest van de bevrijder, onze broeder Jezus, die werd gefolterd en gedood aan het kruis.'<sup>4</sup>

Chung legde uit dat men in Korea gelooft, dat mensen die een onrechtvaardige dood zijn gestorven *han*-geesten worden. Vervolgens is het de verantwoordelijkheid van de levenden, naar deze *han*-geesten te luisteren en het onrecht dat deze mensen werd aangedaan te herstellen. Deze *han*-geesten zijn volgens haar de iconen van de Heilige Geest en vervullen de functie de stem van de Heilige Geest te laten klinken. Op deze manier laten zij de weg zien die van de machten des doods wegleidt, weg van de idealen van de vooruitgang, van de dwang om te willen bezitten, van afgunst en tweedracht. Zij wijzen de weg naar de heiligheid van de schepping en naar het behoeden van het leven. Deze weg noemt Chung, in aansluiting aan de Koreaanse Minjung theoloog Suh Kwang Sun, de 'politieke economie van het leven'. Deze economie propageert niet het individualisme als hoogste goed, maar heeft zich tot wederkerigheid bekeerd. Niet een antropocentri-

sche wereldvisie en het daarmee verbonden dualisme van lichaam en geest, natuur en cultuur staan hierin centraal. Haar fundament is gebaseerd op relationaliteit, die vanaf het begin van alle leven is en die de wederzijdse verbondenheid van mens en kosmos door mee-voelen en mee-lijden benadrukt.

Het beeld dat zij met deze houding en met het werk van de Heilige Geest associeert, komt voort uit de volksreligiositeit van Oost Aziatische vrouwen en wordt belichaamd in de godin van de wijsheid en de geborgenheid *Kwan In*. *Kwan In* is een *bodhisattva*, een verlicht wezen. Ongestoord zou zij in het nirvana kunnen ingaan, maar zij blijft vrijwillig op de aarde uit medelijden met alles wat lijdt. Haar doel bestaat erin verlichting te brengen. Haar wijsheid is helend en zij geeft al wat leeft de kracht om naar de oever van het nirvana te zwemmen. Zij wacht totdat de gehele kosmos, mensen, vogels, bomen, lucht en water verlicht zijn, om vervolgens samen in het nirvana, in eeuwige wijsheid en geborgenheid te leven. Zou dit beeld, zo vraagt Chung, misschien een vrouwelijk beeld voor Christus kunnen zijn, de eerstgeborene, die voorgaat en anderen meeneemt?

Het hermeneutisch uitgangspunt voor Chung, en naar haar eigen zeggen ook het eindpunt van haar hermeneutische cirkel, zijn de historische ervaringen van Minjung-vrouwen in de Koreaanse context. Chungs hermeneutische stappen leiden via het kritische bewustzijn, dat de overheersingsideologie blootlegt, tot een kritische selectie van datgene wat vrouwen in de verschillende religieuze tradities en politieke ideologieën als bevrijdend en belangrijk ervaren. Hiertoe behoort ook het selectieve gebruik van geschriften uit verschillende tradities, waaronder het oude en nieuwe testament. Zelf omschrijft zij haar hermeneutiek als volgt:

'Ik probeer niet de Godservaring van Koreaanse vrouwen op een traditionele manier te verwoorden vanuit een bijbelse of orthodoxe positie. In plaats daarvan wil ik de Koreaanse vrouwenervaring in onze culturele context van lijden en leven-geven benoemen. Ik maak daarvoor op een organische manier gebruik van onze traditionele symbolen en metaforen. Daarna probeer ik verbanden te leggen tussen Koreaanse vrouwenervaringen en de christelijke traditie.'<sup>5</sup>

Omdat de meeste vrouwen in Korea niet christelijk zijn, en daardoor hun verlangen naar bevrijding en hun ervaring van onderdrukking niet in christelijke symbolen uitdrukken, gebruikt Chung bij haar zoektocht naar een bevrijdende theologie ook symbolen en rituelen die zij tegenkomt in de levensverhalen van Koreaanse vrouwen. Zo worden bijvoorbeeld de verhalen van haar twee moeders, van de vrouw, die haar baarde en van wier existentie Chung tot voor kort niet op de hoogte was en van de vrouw bij wie zij opgroeide tot bronnen van christologie.

In haar artikel 'Naakt dansen en wegdromen'<sup>6</sup> analyseert zij de situatie van

deze twee vrouwen hun maatschappelijke, persoonlijke en religieuze posities, hun gemeenschappelijkheden en hun verschillen. Chung rubriceert deze ervaringen niet, noch probeert zij deze in het begrippenkader van sociologisch-theologisch onderzoek te persen. Zij vertelt deze verhalen reflecterend, waarbij zij probeert zich met de desbetreffende vrouw te identificeren. Op deze manier schrijft zij hun *sociale biografie*.<sup>7</sup> Het narratieve aspect staat hierbij op de voorgrond en haar directe betrokkenheid laten biografie en theologie in elkaar vloeien, zonder dat deze elkaar opheffen. In de verhalen van haar moeders neemt de orale traditie van de gemeenschap van vrouwelijke sjamanen een belangrijke positie in. Chung schrijft hierover:

'Sjamanen zijn sterke vrouwen, 'organisch intellectuelen', gewonde genezers, duiveluitdrijfsters, actrices, mooie, attractieve, sensuele vrouwen. Het best zijn zij als priesteressen bekend, die tussen de doden en de levenden bemiddelen. In de gemeenschap van de Minjung-sjamanen bestaan geen hiërarchische structuren, ook hebben zij geen kerkgebouwen. Sjamanen behandelen mensen thuis of in hun eigen huis. Er bestaan geen orthodoxe teksten binnen het sjamanisme.'<sup>8</sup>

Vrouwelijke sjamanen helpen Minjung-vrouwen hun psychisch en fysiek lijden te helen en hun gebrokenheid te transformeren. Zij vergelijkt deze transformatie van het *han* door sjamanen met de handelingen van Jezus, die boze geesten uitdreef, zieken en bezetenen genas. Net als *Kwan In* zijn deze sjamanen voor Chung een vrouwelijk beeld van Christus.

Niet dogmatisch abstracte vragen naar de eenheid van de kerk, naar de uniciteit van Jezus, de autoriteit van de bijbel of de kerkelijke traditie, zijn hierbij de belangrijke vragen. Voor de nog te ontwikkelen theologie zijn niet deze vragen normerend, maar de leven-gevende spiritualiteit, die Koreaanse vrouwen de mogelijkheid biedt hun gehele mens-zijn te kunnen opeisen. Dit laatste is de maatstaf voor een bevrijdende theologie voor vrouwen in de Aziatische context waaraan, volgens Chung, de verschillende religies moeten worden getoetst.

Bijbelse verhalen en andere bronnen van religieuze tradities zijn voor haar alleen dan van betekenis, als zij daadwerkelijk de leven-gevende macht/kracht van de bevrijding (Han-pu-ri) dienen. Een theologie die niet de alledaagse lichamelijke en spirituele levens van vrouwen in Azië serieus neemt, is een slechte theologie voor Azië, meent Chung. Een relevante theologie zou in staat moeten zijn het *han* van Aziatische vrouwen te ontwarren, om hen zo van onderdrukkende elementen binnen hun eigen cultuur te bevrijden.

## Han-pu-ri: Een spiritualiteit van het leven

De angst voor syncretisme, voor de vermenging van elementen uit verschillende religieuze tradities, is groot. In de afwijzende reacties van vooral westerse theologen, naar aanleiding van haar optreden in Canberra, kwam dit opnieuw naar voren. Chung deelt deze angst niet. Integendeel, zij ervaart de religieuze pluraliteit binnen haar cultuur veel eerder als een verrijking. Datgene wat het leven dient en een bijdrage levert aan de bevrijding uit onderdrukking, is volgens haar met het christelijke geloof in overeenstemming.

Hierbij beroept Chung zich op de wijsheid van haar moeders, die zij in de positieve zin van het woord syncretisten noemt. Eclectisch hebben zij uit verschillende religieuze bronnen geput en hierdoor een 'religieuze kosmos in hun hart' gecreëerd. Zij hebben steeds datgene opgezocht, wat hun leven kracht kon geven en door dit weten hebben zij zich laten leiden. Hierdoor werd Jezus, noch Boeddha, noch Confucius, noch een of andere waarzegger het centrum van hun spiritualiteit. Weliswaar vervulden zij op bepaalde momenten in hun leven een belangrijke functie. Maar het echte centrum van hun spiritualiteit was het leven zelf. Bewust of onbewust zochten zij altijd weer de levengevende aspecten in de verschillende religies op en verwierpen de levenvernietigende krachten.

Chung noemt deze spiritualiteit van haar moeders een 'op overleven en op bevrijding gericht syncretisme'. Deze spiritualiteit vereist, volgens Chung, een andere manier van kennen. Datgene wat de gebroken lichamen van deze vrouwen vertellen, wordt tot kentheoretisch uitgangspunt. En dus meent Chung: 'De tekst zijn wij.' Zij vertrekt vanuit de materialiteit van de levensverhalen in haar zoektocht naar nieuwe symbolen. De bijbel en de christelijke traditie zijn hierbij een collectieve joodse en christelijke herinnering, die met behulp van de 'dialogische verbeelding' (Kwok Pui Lan) weliswaar belangrijk en zeker niet te verwaarlozen zijn, maar niet als exclusieve bronnen van de goddelijke openbaring worden opgevat. Voor Chung is de vitaliteit van goddelijke openbaring niet op te sluiten in een bijbelse canon, want ten slotte kwam God niet pas met de christelijke missionarissen naar Azië. Al lang voor de geboorte van Jezus heeft de goddelijke openbaring zich in Azië gemanifesteerd, waarmee zij impliciet te kennen geeft dat Jezus niet als de enige incarnatie van God kan worden gezien. Zij gaat uit van een voortgaande openbaring en zo wordt ook vandaag nog de tekst van God in de lichamen van Aziatische vrouwen geschreven, in hun dagelijkse strijd om te overleven, gedragen door de sjamanistische spiritualiteit van Han-pu-ri.

Voor Chung is de zoektocht naar messiaans heil voor vrouwen in de Aziatische context noodzakelijkerwijs verbonden met een pleidooi voor een



nieuwe manier van kennen. Zij wil een op de praktijk gerichte, contextuele epistemologie, en geen abstract geformuleerde dogmatische leer. Als kritisch bevrijdingstheologe situeert zij haar 'epistemologie van de gebroken lichamen' in de bevrijdingspraxis van onderdrukten en gemarginaliseerden. Dit vraagt om een actief luisteren, een kritische maatschappij analyse en de theologische reflectie op de alledaagse verhalen van vrouwen, waarin volgens haar een wijsheid verborgen ligt, die de logica van het woord en van de ratio met de logica van het lichaam verbreedt. Lichamelijke ervaringen worden als bron voor een andere manier van kennen blootgelegd en kunnen vervolgens naar een contextuele benoeming van het goddelijke leiden.

### Voorbij de logica der eenheid

Chung is één van de feministische theologes die in verschillende culturen met een kritische revisie van christologie zijn begonnen.<sup>9</sup> Zij allen zoeken naar een transformatie van patriarchale heilsvoorstellingen met behulp van verhalen en beelden waarin een kritisch-bevrijdende spiritualiteit van vrouwen tot uitdrukking komt. Niet de klassieke vragen binnen de christologische discussie bepalen in eerste instantie de blikrichting van deze christologische ontwerpen. Hun uitgangspunt ligt in de antwoorden op de vraag wat heil, bevrijding, verlossing concreet voor vrouwen in een situatie van onheil betekenen. Continuïteit en discontinuïteit met traditionele uitspraken over Jezus Christus worden zichtbaar.

De verscheidenheid aan verhalen en beelden van verlossing maakt duidelijk dat de logica der eenheid, die alles tot hetzelfde wil herleiden en daarom één universeel geldige leer over Jezus Christus bepleit, niet langer voldoet. Deze manier van denken blijkt niet in staat aan het anderszijn van de ander en aan de daarmee gegeven pluraliteit aan heilsvoorstellingen, ruimte toe te kennen.

Het exclusieve karakter van de dogmatische uitspraak dat in Jezus Christus voor eens en altijd de éénmalige incarnatie van God heeft plaatsgevonden, is onder kritiek komen te staan. In plaats van de uniciteit van Jezus, wordt in de feministisch-christologische modellen de levengevende spiritualiteit, die zich in de messiaanse praxis van rechtvaardige relaties tussen mensen ook vandaag de dag nog openbaart, benadrukt.<sup>10</sup> Relationaliteit en het procesmatige karakter van verlossing staan daarin centraal. Niet in dogmatische waarheidsaanspraken, maar in de interactie, in de ontmoeting met andersoortige verhalen, worden mogelijkheden voor momenten van goddelijke waarheid waargenomen. De erkenning dat er niet slechts één maar vele christologische waarheden kunnen zijn, maakt dat er alleen maar voorlopig en in fragmenten van Gods heil gesproken kan worden.

Het lijkt mij belangrijk dat deze zoektocht naar heil als een oecumenisch project wordt beschouwd, waarbij weliswaar niet een vaststaand 'wij' als een gegeven voorop staat, maar waarin het verlangen naar een toekomstig 'wij' aanwezig blijft. Verscheidenheid zonder relationaliteit, zonder een communicatieve ethiek, zonder een gemeenschappelijk verlangen naar een messiaanse tijd, leidt tot politieke impotentie.

De acceptatie van het anders-zijn van de ander en de daarmee verbonden verscheidenheid aan heilsvoorstellingen daagt uit tot een kritisch-theologische zelfreflectie op de wijze waarop christelijke identiteit tot stand zou moeten komen. Verscheidenheid eist ruimte voor iets nieuws op. Niet door zich af te zetten tegen 'anderen', maar in de ontmoeting met 'anderen'.

De controlerende logica der eenheid loslaten en het risico aangaan, om christelijke identiteit beweeglijk en in de verscheidenheid van een toekomstig 'wij' te durven denken, is de uitdaging waarvoor een werkelijk oecumenisch georiënteerde christologie op de drempel van de eenentwintigste eeuw staat.

- 1 Leonard Swidler, 'Jesu Begegnung mit Frauen, Jesus als Feminist', in: Elisabeth Moltmann Wendel *Menschenrechte für die Frau*, München 1974, 130-146.
- 2 Vgl. M. Kalsky, 'Met de ogen van de ander. Aanzet tot een feministische re-visie van de christologie', in: M. Kalsky, E. Borgman, M. Merckx, *Herfittij van de moderne tijd. Theologische visies op het postmoderne*, DSTS cahier nr. 5, Zoetermeer 1995, 76v.
- 3 Later waren het ook zwarte vrouwen en vrouwen uit andere culturen die op de tekortkomingen van het witte westerse spreken over Jezus vanuit feministisch perspectief gewezen hebben. Vgl. Jacquelyn Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Respons*, Atlanta 1989.
- 4 Chung Hyun Kyung, *De strijd om weer de zoon te zijn. Proeve van een Aziatische feministische theologie*, Baarn 1992, 218.
- 5 Vgl. 'Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective', in: Virginia Fabela (ed.), *We dare to dream. Doing Theology as Asian Women*, Maryknoll, New York 1989, 136.
- 6 Chung Hyun Kyung, 'Naakt dansen en wegdromen', in: *Erfenis uit de tuinen van onze moeders. Feministische theologie vanuit derde-wereldperspectief*, serie OP REIS., Kampen 1992, 44-58.
- 7 De Koreaanse Minjung theoloog Kim Young Bok heeft deze narratieve methode de naam 'sociale biografie' gegeven. Met behulp van deze sociale biografie wordt volgens hem de verborgen werkelijkheid aan het licht gebracht. Vgl. Kim Young Bok, 'The Problem of Women and Socio-biography of Minjung', in: *The Task of Korean Women's Theology*, Seoul Korean Association of Women Theologians (KATW).
- 8 Chung Hyun Kyung, 'Opium of het zaad voor revolutie?' Sjamanisme: op de vrouw getichte populaire godsdienstigheid in Korea, in: *Concilium* 5, 1988, 71-77.
- 9 Zie voor een overzicht en literatuurverwijzingen: Doris Strahm, Regula Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologische Sicht*, Fri-

bourg/Luzern 1991; Manuela Kalsky, Theo Witvliet (red.) *De Gewonde Genezer. Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen*, Baarn 1991; Maryanne Stevens (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*, New York/Mahwah 1993; Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, New York 1988; Virginia Fabela, Mercy Amba Oduyoye (ed.) *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*, Maryknoll/New York 1988; Carter Heyward, *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice*, New York 1989; Kelly Brown Douglas, *The Black Christ*, Maryknoll/New York 1994; Julie Hopkins, *Towards a Feminist Christology*, Kampen 1995; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, New York 1995.

10 Ook een theologie van het kruis, waarin de dood van Jezus als een verzouwend offer wordt beschouwd, wordt vanuit feministisch en womanistisch-theologisch perspectief onder kritiek gesteld. Zie: Regula Strobel, 'Das Kreuz im Kontext feministischer Theologie. Versuch einer Standortbestimmung', in: *Vom Verlangen nach Heilwerden*, 182-193; Delores Williams, 'Black Women's Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption', in: Paula M. Cooney e.a., (eds.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, Maryknoll/New York 1991, 1-14.

**Drs. M. Kalsky** studeerde theologie in Marburg en in Amsterdam. Sinds 1993 is zij werkzaam bij het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving in het kader van het onderzoeksproject: 'Ambivalenties van de (post)moderniteit. Op zoek naar een bevrijdende theologie in Westeuropese context'. Zij werkt aan een promotie over christologie vanuit feministisch-theologisch perspectief.

## De weg van GOD

Een groepje Nederlandse protestantse theologen, die zich 'evangelical' voelen, hebben nagedacht over de plaats van 'Jezus in een functioneel tijdperk'. Niek Tramper, één van hen legt rekenschap af van het apologetische boekje dat het resultaat werd van hun overwegingen, terwijl Leen Schellevis het kritisch gelezen heeft.<sup>1</sup>

### Jezus ter sprake in een functioneel tijdperk

'Wanneer mensen ophouden in God te geloven, dan gaan ze niet in niets geloven, maar in alles' (G.K. Chesterton)

Hoe uniek is Jezus Christus eigenlijk? Kunnen we volhouden dat Hij, temidden van alles wat we beleven, de enige is aan wie we ons kunnen toevertrouwen? Wat heeft het geloof in Hem voor betekenis voor de dagelijkse praktijk van mijn leven? Alle eeuwen door zijn dit soort vragen over de persoon van Jezus gesteld. In de eigentijdse westerse samenleving cirkelen ze minder om de waarheidsvraag (hoe wáár zijn de aanspraken van Jezus?) en meer om de werkelijkheidsvraag (wat heb ik er eigenlijk aan als ik in Jezus geloof?). Van Peursen heeft in 'Cultuur in stroomversnelling' de ontwikkeling van met name de westerse cultuur beschreven als een ontwikkeling van de middeleeuwse mythische cultuur, via de ontologische 'verlichtingscultuur' naar de functionele cultuur van de laatste decennia. In een functionele cultuur is omschreven waarheid niet zo belangrijk, maar wordt gevraagd naar relaties, waar raakt het mij en wat kan ik ermee. De drie genoemde fasen zijn natuurlijk nooit geheel afwezig in een cultuur. In deze eeuw hebben we de mythe van bloed en bodem maar al te goed leren kennen. Toch moet je wel constateren dat er een groeiend verzet is tegen het

ontologische. Dat merk je niet alleen in het functionele denken en handelen en het toenemende pragmatisme. Het wordt ook duidelijk in de 'nieuwe' mythen van New Age en reïncarnatie. Ik wil met een voorbeeld illustreren wat dat betekent voor de plaats die Jezus inneemt. Een student uit een kerkelijk meelevend gezin formuleerde zijn vragen over Jezus als volgt: 'Het is misschien goed om te geloven in de God van de bijbel en in Jezus. Ik weet echter niet of ik dat wel kan en of ik dat wel wil. Ik ben christelijk opgevoed, maar het zegt me zo weinig. Enkele jaren geleden verloor ik mijn verloofde door een ongeluk. Dat heeft de vragen alleen maar groter gemaakt. Jezus is niet dichterbij gekomen, maar voor mijn gevoel verder weg geraakt. Misschien zou ik moeten geloven, maar ik zie niet in wat het kwalitatief aan mijn bestaan verandert.' De vraag naar de uniciteit van Christus is in onze samenleving vooral een vraag geworden naar de actualiteit en de relevantie van Christus.

Deze ontwikkeling in de samenleving, die in de christelijke gemeente als serieuze verlegenheid wordt gevoeld, vormde de aanzet tot een kleine studiegroep over de unieke plaats van Christus. Dit initiatief is geboren binnen de Lausanne Beweging Nederland. De studiegroep met deelnemers die misschien het beste te typeren zijn met het woord 'evangelicals', heeft zich in het afgelopen jaar intensief met deze vragen bezig gehouden. Uit de bezinning is de publikatie 'De Weg van God' gegroeid. De auteurs kennen de verlegenheden en de vragen rondom de unieke plaats van Jezus uit eigen werk en ervaring. In de studiekring groeide de overtuiging dat de *verlegenheid* eigenlijk opnieuw een *gelegenheid* was. Het Woord van God en de boodschap van Jezus *zijn* uitdagend, relevant en actueel. Vanuit de overtuiging en de beleving van Jezus als de unieke Heer en Heiland moeten wel nieuwe wegen worden gezocht naar het hart van de hedendaagse mens. Hoe kun je aan zoekende, onzekere mensen in onze tijd duidelijk maken dat de boodschap van Jezus werkelijk relevant is? Enerzijds door de stralende zekerheid en vastheid die er in Jezus is: 'Hij heeft ons voor Zich ingewonnen'. Dat is nauwelijks uit te leggen, dat kun je iemand eigenlijk alleen maar toeroepen of ervan zingen!

Iets daarvan klinkt in deze publikatie door in de stemmen uit de kerk- en zendingsgeschiedenis, en in hedendaagse stemmen. Anderzijds willen de auteurs ook argumenten aangeven en in gesprek gaan met hen die zeggen dat Jezus wel betekenis heeft, maar niet een beslissende of universele. Waarom is Hij toch de Enige? Die overtuiging is niet een individuele expressie van een even individuele emotie, maar die stoelt ergens op. Er zijn redenen waarom die overtuiging hout snijdt. De vraag naar de intellectuele integriteit wordt ook gesteld. Het boekje is dus geen theologische of missiologische verhandeling, eerder een apologie en een hart onder de riem

voor gemeenteleden en ambtsdragers die onzeker zijn, of geconfronteerd worden met moeilijke vragen.

ds. N.M. Tramper is stafmedewerker van de Gereformeerde Zendings Bond voor Europa en het Midden Oosten. Hij studeerde biologie en theologie.

## De weg van GOD inhoudelijk

Uit de ondertitel van het boekje: 'Wat er vandaag over Jezus te geloven valt'<sup>1</sup> blijkt al dat de vijf schrijvers zich niet geïsoleerd opstellen. Integendeel, ervaringen in hun werk in zending en evangelisatie hen met een toenemende onzekerheid ten aanzien van de actuele betekenis van Jezus. De verschillende vragen over het unieke van Jezus' persoon en werk, beleven de auteurs trouwens ook als hun eigen vragen. Het resultaat van een diepgaande gedachtenwisseling hierover leverde dit boekje op. Zij trachten vanuit de overtuiging 'van de blijvende fundamentele en beslissende betekenis van Jezus Christus, zijn persoon en werk' antwoorden te vinden 'in het licht van de Bijbel' (blz. 7,8). Hun geschrift wil een handreiking bieden waarmee jongeren en ouderen in hun zoektocht geholpen kunnen worden.

## Opmerkingen

Het verdient zeker waardering dat dit boekje is verschenen. Er wordt vaak gedacht dat de kerkelijke rechtervleugel een soort stormvrij gebied is waar allerlei klemmende vragen niet of nauwelijks aan de orde zijn. Het getuigt van moed dat vanuit deze kringen eerlijk wordt gesproken over de onzekerheden die bij jongeren en ouderen (en de auteurs zelf!) leven.

Het valt op dat aan de wereldgodsdiensten heel weinig aandacht wordt gegeven. Aan het New Age denken over Jezus is bijna een heel hoofdstuk gewijd. Daar steken de enkele alinea's over islam, hindoeïsme en boeddhisme nogal pover bij af. Met name de verhouding tussen christenen en moslims in ons land is op allerlei manieren aan de orde. Daarom is het jammer dat volstaan wordt met de constatering dat Jezus in de koran geen middelaar kan zijn tussen God en mens, omdat hij helemaal aan de menselijke kant staat (blz.63). Geeft dit niet de indruk dat het gesprek met moslims bij voorbaat zinloos moet worden geacht? Al in het 'Woord vooraf' wijzen de schrijvers op de belangrijke vraag naar het gezag van de bijbel (blz. 7). Zelf willen zij daaraan onverkort vasthouden. Zij citeren dan ook veel bijbelteksten. Een niet gering gedeelte daarvan is gekozen uit het vierde evangelie, dat de unieke relatie tussen Jezus en God sterk accentueert, en niet uit de

brieven van Paulus waarin kruis en opstanding centraal staan. Die concentratie is in verband met het onderwerp wel begrijpelijk, maar toch rijst de vraag of daarmee aan de veelkleurigheid van het nieuwtestamentisch getuigenis wel voldoende recht wordt gedaan. Deze is trouwens ook in de paulinische literatuur zelf aanwezig.<sup>2</sup> Kan dan bovendien het gevaar dat het dogma de uitleg van de tekst bepaalt, altijd nog wel vermeden worden? Die gedachte komt op als, bijvoorbeeld, in nauwe aansluiting op de vaststelling dat door Jezus' verkondiging van het Koninkrijk 'een nieuwe realiteit' is aangebroken gezegd wordt: 'Daarom zei Hij: "Zie ik maak alle dingen nieuw" (Openbaring 21:5) (blz 19).' Hier vindt een identificatie van Jezus met God plaats, die het onderscheid tussen 'het Lam' en 'Hij, die op de troon gezeten is' in dit laatste bijbelboek uit het oog verliest.<sup>3</sup> Een laatste opmerking betreft de uniciteit en de universaliteit van Jezus. Zijn uniciteit wordt sterk benadrukt, maar dat ligt in de lijn van het thema van het boekje 'De weg van God'. Dat wil echter niet zeggen dat de auteurs geen oog voor universaliteit zouden hebben. De weg van God is immers de weg naar mens en wereld: 'Alzo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij Zijn eniggeboren Zoon gegeven heeft...' (Joh. 3:16). Hun werk in evangelisatie en zending zou trouwens zinloos worden als deze optiek van de universaliteit ontbrak. Ongetwijfeld willen zij dus aan beide recht doen. De moeilijkheid ligt echter in de combinatie van beide. Hoe kunnen zij zo met elkaar worden verbonden dat er alle ruimte is voor beide en noch aan de uniciteit, noch aan de universaliteit tekort wordt gedaan? Daarmee is een probleem aangeduid dat een diepere theologische doordenking vraagt. De basis daarvoor kan alleen maar liggen in de christologie, omdat immers in Jezus Christus zelf uniciteit en universaliteit verenigd zijn. Daarbij moeten we wel bedenken dat elke christologie niet anders is dan een poging om het mysterie van Gods openbaring in Jezus Christus onder woorden te brengen. En alle christologieën bij elkaar zijn niet in staat dit mysterie uitputtend te verwoorden. Hoewel deze handreiking niet de pretentie heeft een christologisch exposé te zijn, biedt zij toch verschillende aanknopingspunten voor een nadere bezinning op genoemd probleem. Te denken valt bijvoorbeeld aan de naam 'Middelaar', waarvoor de schrijvers trouwens een zekere voorkeur schijnen te hebben. In verband met de islam werd hij al genoemd, maar ook elders in het geschrift wordt ernaar verwezen (blz. 58, 62 en 63). In het laatste hoofdstuk krijgt deze naam nog eens extra aandacht, mede door een citaat uit een brief van Paulus. In 1 Timotheüs 2:5,6 staat: 'want er is één God en één Middelaar tussen God en de mensen, de mens Christus Jezus, die Zich gegeven heeft tot een losprijs voor allen...' blz. 72, 73. Zowel de uniciteit (van de ene Middelaar) als de universaliteit (mensen, de mens, allen) liggen in dit woord opgesloten en zijn met elkaar verbonden. De ene middelaar is de mens Jezus Christus. Deze unieke mens – jazerker! Maar ook deze joodse

mens, 'geboren uit een vrouw' (Gal.4:4), lid van het menselijk geslacht, ons aller broeder. Die verbondenheid van deze unieke Jezus met het hele menselijke geslacht behoort tot het mysterie van de incarnatie of – om het met het thema van dit boekje te zeggen – die verbondenheid behoort wezenlijk tot de weg van God naar mens en wereld. Zij moet dus 'heilswaarde' hebben – welke? Welke betekenis heeft dit voor evangelisatie en zending?

1 Drs. N. Dijkstra-Algra, A.J. van Heusden, ds.P.J. van Kampen, ds.C. Snoei, ds. ir. N.M. Tramer: *De weg van God. Wat er vandaag nog over Jezus te geloven valt*. Kampen 1996.

2 In *De Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1946, wees J.N. Sevenster daar al op. In dat verband gaat hij ook in op de rijk gevarieerde terminologie die de apostel gebruikt om over het verlossingswerk te spreken (blz. 164 e.v.). Recentelijk heeft C.J. den Heyer die nieuwtestamentische veelkleurigheid nog eens benadrukt in: *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus* Zoetermeer 1996, blz. 218 e.v.).

3 O. Cullmann sluit aan het eind van *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1966, 4e Auflage blz. 336, elke speculatie over Jezus' naturen in het licht van het nieuwtestamentische getuigenis uit. Er is slechts een 'functionele christologie'. Die gedachte neemt C.J. de Heyer over in de *Messiaanse weg* 3, Kampen 1991 blz. 264.

**Dr L. Schellevis** was hervormd predikant van 1950-1983, daarna doceerde hij tot 1987 aan de Theologische Faculteit in Yaoundé in Kameroen. Hij promoveerde in 1978 op een onderzoek naar de Christologie van Karl Rahner onder de titel: 'De betekenis van Jezus' mensheid'.

## Consultatie over christologie in Azië

Vorig jaar organiseerde de theologische commissie van de *Christian Conference of Asia* in Chiang Mai (Thailand) een consultatie over christologie en ecclesiologie. De papers van die consultatie zijn opgenomen in het *CTC Bulletin* XIII/3-VIX/1, oktober 1995-april 1996, dat door de CCA in Hong Kong wordt uitgegeven. Dit kwalitatief goede tijdschrift verschijnt tweemaal per jaar. Er waren verschillende redenen om dit samengestelde thema te kiezen. Een aantal daarvan werden op de consultatie door de Koreaan Kim Yong Bock genoemd; ze zijn samengevat in het redactionele voorwoord. Kim Yong Bock pleit voor een reconstructie van de christologie onder andere vanwege de uitdagingen door de feministische theologie; vanwege het lijden en de strijd van het volk; vanwege nieuwe aandacht voor de schepping (kosmos, leven); en vanwege de noodzaak om binnen de context van andere godsdienstige tradities in Azië alle triomfalistische of paternalistische tendensen in de christologie uit te wissen.

De in dit nummer van het *CTC Bulletin* opgenomen referaten en co-referaten gaan over het algemeen over christologie. De ecclesiologie blijft in veel gevallen onderbelicht. De christologische modellen die ons worden aange-reikt, gaan zonder uitzondering uit van Christus' mens-zijn: zijn messiaanse leven en lijden, waardoor een hermeneutische brug geslagen wordt naar het lijden van de gewone man en vrouw in Azië. Gezien de opmerkingen van Kim is deze benadering begrijpelijk. Wel mogen we ons afvragen, of daarmee het hele spectrum van recente Aziatische pogingen om de christologie te omlijnen, volledig is weergegeven. Waarschijnlijk zijn buiten de kring van de CCA, en daarbinnen trouwens ook in bepaalde regio's zoals India, ook andere geluiden te horen. Die komen echter in dit themanummer van het *CTC Bulletin* niet echt aan bod.

Interessant is dat de eerste drie papers proberen de christologie te beschrijven vanuit telkens een ander evangelie. Wang Hsien-Chih (Taiwan) geeft een interpretatie van de Zoon des mensen 'the Human One' in Johannes. De auteur probeert met de ogen van *dalits* en van de *minjung* het begrip 'Zoon des mensen' in te vullen. Hij komt uit bij een 'Friend Christology', gebaseerd op onder meer Johannes 15:12-13, 21:15-17 en I Johannes 4:7-21. 'If we can approach our christological reconstruction from the Son of Man as Friend of love, then many highly speculative Christological constructions could be isolated or deconstructed' (p. 12). Dat leidt ecclesiologisch tot de gedachte van een kerk waarin gemeenschap (*community*) en vriendschap van groter belang zijn dan sacramenten en instituties (p. 13). Wil een en ander werkelijk vorm krijgen dan is een 'hermeneutische bekering nodig voor een theologische wedergeboorte in Azië' (p. 5). Wang ruimt daarom in zijn bijdrage veel ruimte in voor methodologische vragen.

In een volgende paper stelt Dhyanchand Darr, executive secretary for Mission and Evangelism van de CCA, de profetie-ervulling motieven in het evangelie van Matteüs aan de orde. Hij ziet de uitspraken, die over de vervulling van messiaanse beloftes in Christus handelen, vooral als belichaming van 'Proverbial Truths'. Het gaat niet zozeer om een letterlijke of historische vervulling in Christus van wat ooit in een andere context is geprofeteerd, maar om een gelijkenis, of om 'a proverb which epitomizes a truth of willful blindness and then discerns a theological purpose which transcends such stubbornness' (cf Mt. 13:10-34). Daarmee plaatst hij ook de kwestie van de verlossende betekenis van Jezus' dood, alsmede de betekenis van het plaatsvervangende lijden van Jezus, in een ander licht.

Een andere Indiase theoloog, M. Gnanavaram, docent aan het Tamilnadu Seminarium te Madurai, gaat in op de christologie in het evangelie van Marcus. Hij ziet deze christologie bepaald door de termen Zoon des mensen (consequent weergegeven als *The Human One*) en Zoon van God, die beide verbonden zijn met uitspraken over de lijdende knecht des Heren. God identificeert zich met de lijdende mensheid. 'Jesus is not only an individual but also a collective representative of the new Israel, the suffering minority' (p. 28), aldus deze interpretatie van Marcus' christologie. Gnanavaram eindigt met een paar korte opmerkingen over de missiologische implicaties van een en ander. De kerk moet niet vanuit een triomfalistische, interveniërende en imperialistische houding haar missionaire taak als dienaar van God vervullen, doch door betrokken te raken bij de strijd en het lijden van het gewone volk.

Ook andere bijdragen in dit *CTC Bulletin* zijn belangwekkend, al kunnen

we er hier niet op ingaan. Te wijzen valt zeker op het artikel van Melanio LaGuardia Aonan (Dasmariñas, Filippijnen), die nagaat hoe verschillend de Christus-figuur is beschreven in een aantal literaire werken in zijn land in verleden en heden. Ook naar enkele papers van of over de aboriginals in Australië en de Maori's in Nieuw Zeeland kan ik alleen verwijzen.

Wel wil ik tenslotte kort ingaan op: 'Ecclesiology from an Asian Feminist Perspective', van de hand van Seung-Hee Sohn (Ewha Woman's University, Seoul). Zij zet zich eerst af tegen een ecclesiologie als 'a Patriarchal Ideology', en geeft daarna een feministische uitleg van Christus als de 'Representative of the Victim-Sectors'. Christus identificeert zich met de geslachtofferde vrouwen in een paternalistische samenleving. Hij is niet alleen 'son of man', maar ook 'son of woman'. Dat hij man is, doet er eigenlijk niet meer toe. 'The maleness of Christ is absolutely meaningless in deciding the woman's rights to be ordained' (p. 84). Seung-Hee Sohn komt uit bij een visie van de kerk als een verzoende, geheelde gemeenschap. Naast bevrijder is Christus ook genezer, doch bovenal is hij degene die vergeeft. Vergeven hoort tot het hart van de spiritualiteit van Aziatische vrouwen. Koreaanse vrouwen gebruiken drie wegen om hun lijden en hun lot (weergegeven in de term *Han*) te boven te komen: onderdrukking ervan, wraak en tenslotte vergeving. Deze laatste weg opent de deur naar een feministische ecclesiologie, gemodelleerd naar de authentieke visie van de allereerste christengemeenschappen in het NT: 'a vision of a reconciled community of fully humanized women together with men' (p. 88).

Stuk voor stuk zijn deze artikelen slechts aanzetten. Vaak blijft het in de Aziatische theologie trouwens bij pogingen tot 'reconstructie' of bij eerste ontwerpen. Hoewel ze dus allemaal de kant kiezen van een christologie 'van onderen', waarin alleen de menselijke kant van Christus' bestaan worden belicht, en daardoor lijden aan een zekere eenzijdigheid, bieden deze papers wel degelijk kansen om de discussie over de christologie met Aziatische theologen verder aan te gaan. Dat blijkt ook uit de invalshoek van enkele andere bijdragen in dit nummer van *Wereld en Zending*, zoals de slotopmerkingen van het artikel van John Howard Yoder, bijvoorbeeld, laten blijken.

Dr. A. Hoekema heeft in Indonesië gewerkt en doceert nu missiologie aan het Doopsgezind Seminarium te Amsterdam.

DOSSIER II  
Jan van Lin

---

## Een keerpunt in India

---

De ontwikkeling van authentiek Indiase christologieën staat tegenwoordig bij een groeiend aantal Indiase theologen hoog op de onderwijs- en onderzoeksagenda. Was dit bij protestantse theologen al vele decennia zo, in de loop van de tachtiger jaren is dit ook bij katholieke theologen in toenemende mate het geval geworden. Twee van hen laat ik hier aan het woord: Felix Wilfred en Jacob Parappally. Wilfred maakte in 'Theologiegeschiede der Dritten Welt Indien'<sup>1</sup> een balans op inzake christologieën in India. Zijn eigen – voorlopige – kijk op het thema 'christologieën' werkte hij uit in 'From the Dusty Soil'.<sup>2</sup> Parappally ruimt in zijn proefschrift 'Emerging Trends in Indian Christology' een centrale plaats in voor een analyse en kritische evaluatie van de christologie van achtereenvolgens Raymond Panikkar en Sebastian Kappen. Hij sluit zijn studie af met een hoofdstuk dat handelt over 'Towards a Christology in the Indian Context. Problems and Prospects'.<sup>3</sup>

### Jezus als advaitin, guru, satyagrahi

Wilfred onderscheidt in zijn studies van 1992 en 1993 drie christologische modellen, die in de huidige theologiebeoefening in India de boventoon voeren.

Het advaita-model baseert zich op de hindoeïstische leer van het advaita (niet-twee). Deze leer affirmeert de fundamentele eenheid van het hele universum. Het brahman (het goddelijke) en het atman (de menselijke geest/ziel) zijn niet een en zijn evenmin twee. De ultieme verlossing van de mens is gelegen in de zelfverwerkelijking van deze niet-tweeheid van het brahman en het atman (Wilfred, 1995,94) Het christologisch model dat

hierbij aansluit verstaat Jezus Christus als iemand die deze ervaring van verbondenheid en eenheid met het Ultieme/Absolute volmaakt heeft ervaren. 'Ik en de Vader zijn een.' (Joh. 10,30) Hij is een advaitin/jevanmukta, iemand die de volmaakte advaita heeft ervaren. Maar hiermee is dit model nog niet compleet begrepen. Jezus Christus wordt volgens dit model niet volledig verstaan, wanneer alleen wordt uitgegaan van de klassieke hindoeïstische advaita-leer. Deze heeft een her-interpretatie nodig in het licht van Jezus. Zijn ervaring van eenheid met de mensen. 'Je zult je naaste lief hebben als jezelf.' (Mt. 22,39). Sommige voortrekkers binnen het neo-hindoeïsme onderschrijven overigens een dergelijk horizontaliserend verstaan van de klassieke advaita-leer.

Het goeroe-model maakt gebruik van de functie die de goeroe heeft in het streven van Hindoes naar zelf-verwerkelijking, naar de ervaring van het advaita. Een goeroe is iemand die, na zelf deze ervaring te hebben beleefd, leerlingen stap voor stap begeleidt op de weg naar de ervaring van het goddelijk mysterie. Zonder hem kan deze weg niet gegaan worden. Zo verstaan is Jezus een echte goeroe. Langs de weg van parabels, wonderen en leringen brengt Hij zijn leerlingen tot bhakti (liefde tot God) en, uiteindelijk, naar de ervaring van een-zijn met God. Daarnaast is Jezus ook de weg naar de ervaring van verbondenheid met de mensen.

Het satyagrahi-model helpt Jezus Christus te verstaan vanuit en in typisch Indiaas perspectief van bevrijding. Een satyagrahi is iemand die onwrikbaar vast geworteld is in de waarheid, wat daarvan dan ook de gevolgen mogen zijn. Jezus is te verstaan als een satyagrahi van de hoogste orde. Onderdrukte massa's in India zien Hem als iemand die solidair met hen is en omwille van de waarheid omtrent de verworpenen in de Indiase samenleving niet wegloopt van lijden en dood. Binnen dit model speelt het transhistorisch verstaan van Jezus, als de Christus, een beslissende rol. De bevrijdende praxis van Jezus is geen verleden tijd, maar blijft in de bevrijdende praxis van zijn volgelingen actuele realiteit.

Typerend voor deze christologische modellen is dat zij alle drie gebruik maken van denkcategorieën die tot het eigen religieuze hindoeïstische erfgoed van India behoren, waartoe bijvoorbeeld de advaita-christologieën van Samartha en Panikker<sup>4</sup> behoren.

## Jezus als bevrijder

Andere christologieën gaan uit van hedendaagse denkpatronen. Volgens Parapaally is de Jezus-als-bevrijder christologie van Samuel Kappen<sup>5</sup> daarvan een duidelijk voorbeeld. Op verschillende manieren vervreemd van zichzelf krijgt de historische Jezus in India niet de betekenis die Hem

toekomt. De cultus rondom Hem ontworpen ontnam en ontnaemt hem nog steeds de mogelijkheid om te kunnen functioneren als getuige van Gods gerechtigheid. Vervreemd van zichzelf werd Jezus ook door de wijze waarop theologische concepten en dogma's Hem in leerstellingen en dogma's inkapselden. Hij werd in catechese en kerygma van generatie op generatie overgedragen met gebruikmaking van begrippen als persoon, natuur, hypostase, lichaam en ziel, substantie, essentie en existentie. Hij werd gereduceerd tot dogmatische concepten. Onder keizer Constantijn verwerd het christendom tot staatsgodsdienst, een instituut met politieke en economische macht. Jezus-profeet/Jezus-bevrijder werd een gevangene van kerkelijke structuren van onvrijheid.

Kappen ziet dit gehele proces, waarin Jezus Christus van zichzelf vervreemd werd, als kenmerkend voor de wereldwijd overheersende Grieks-Romeins gekleurde christologie van het westers christendom. Indiase theologen moeten hiervan loskomen. Dit kunnen zij door terug te gaan naar de historische Jezus, in wiens leven en leringen God zich openbaart. Zij moeten zich overigens ook bevrijden van de eigen Indiase godsdienstigheid, voorzover deze individualistisch, spiritualistisch, deterministisch en gnostisch van aard is. Dit soort godsdienstigheid sauveert immers in feite het onrecht waaronder de arme en uitgebuite massa van de Indiase bevolking gebukt gaat. Een authentiek Indiase christologie van Jezus als bevrijder kan alleen dan tot stand komen, wanneer zij vanuit de ervaringen van deze massa de historische Jezus probeert te verstaan. Christologieën in India die zich baseren op hindoeïstische denkcategorieën zullen de toets van de christologie van de armen in India moeten kunnen doorstaan.

Over de traditionele christologische titels terugreikend, baseert Kappen zijn christologie op een herlezing van de Heilige Schrift. Daarin leest hij dat het Goddelijke door mensen ervaren wordt als transcendent en immanent tegelijkertijd. Hij gaat hun geschiedenis te boven én is daarin present. In Jezus ontmoeten mensen het Goddelijke op een wijze die in de geschiedenis van de mensheid tot nu toe geen parallel vindt. In Hem ontmoeten mensen een weg en een gids die hen naar hun ultieme bestemming zal leiden, de diepste betekenis van hun bestaan, d.w.z. tot Godsontmoeting blokkeert. Precies deze christologie van Jezus als bevrijder moet voor christenen in India leidraad van geloven en handelen zijn. Zij kan in India functioneren als een katalysator die leidt tot het vrijmaken van die positieve krachten in de Indiase samenleving die onderdrukte mensen concreet perspectief bieden op bevrijding.

## Een bijbels recht

Wilfred wijst erop dat Indiase theologen bij de ontwikkeling van hun christologie er geen behoefte aan hebben voort te borduren op christologische formuleringen in het 'Westen' ontstaan en nog steeds als universeel geldend verdedigd. Gesteld kan worden dat Indiase theologen de fase gepasseerd zijn, waarin gewerkt werd aan een 'vertaling' van 'de officiële kerkelijke westerse christologie'. Zij hebben een begin gemaakt met het ontwerpen van een eigen Indiase christologie in een context die religieus pluraal van karakter is.

Het is deze context die het Christendom in India uitdaagt tot her-interpretatie en her-definiëring van zijn identiteit in relatie met de dagelijks ervaren en beleefde verbondenheid met aanhangers van andere godsdiensten en met de uitgebuite massa armen. Dit betekent dat christologieën die een authentiek Indiaas karakter hebben, uitgaan van en gebaseerd zijn op de anubhava (ervaring) die hij/zij en andere christenen in India in hun specifieke context met Jezus opdoen (Parappally, 1995, 347).

Het is precies een benadering als deze die ook onder de verscheidenheid aan christologieën in het Nieuwe Testament gelegen is, zo stelt Wilfred. Deze christologieën zijn het resultaat van de ervaringen die bepaalde gemeenschappen van christenen met Jezus Christus hebben opgedaan en door ieder van hen op een telkens eigen en creatieve wijze anders zijn verwoord, gebruik makend van de metaforen, symbolen en mythen – en van de daarbij horende denkcategorieën – die hen eigen waren. De christelijke gemeenschap in India mag en zal eenzelfde weg afleggen in de uitwerking van authentieke Indiase christologieën. Het zullen geen locale varianten mogen en kunnen zijn van een algemeen geldende christologie. Varianten waarin metafysisch taalgebruik geen rol meer zal spelen.

Bij de uitwerking van dergelijke christologieën in India zal het begrip 'weg' een belangrijke rol spelen. Door de weg van Jezus te gaan zullen christenen in India gaan ervaren wat 'het mysterie van Jezus Christus' is. Een van de meest belangrijke wegen waarlangs Jezus Christus in India ervaren zal worden is die van het lijden in solidariteit met de armen. De weg van de dood op het kruis, door Indiërs verstaan als totale ontleding van zichzelf, typeert in hun ogen heel indringend hoe existentieel nabij Jezus Christus aan het Goddelijke is (Wilfred 1995, 193-200).

## Problemen en kansen

Het begin is gemaakt. Theologen in India claimen steeds duidelijker het

'bijbels' recht op het ontwerpen van eigen Indiase christologische concepten. Zonder moeilijkheden zal dit niet gaan. Veel vragen wachten nog op een antwoord, zo stelt Parappally.

Een belangrijk methodologisch probleem is ondermeer gelegen in de vraag naar het vertrekpunt dat voor het ontwerpen van christologieën in India wordt gekozen. De ontwerpers van christologische modellen van Jezus als advaitin, guru en satyagrahi nemen de aloude religieuze tradities van het hindoeïsme – Vedas en Upanishads – als uitgangspunt. Panikkar is een van hen. Zij die kiezen voor het model van Jezus als bevrijder – waarvan Kappen een exponent is – gaan uit van het India van nu en de actuele leefsituatie van de Indiërs. Parappally bepleit het bijbels gefundeerd goed recht van beide benaderingen. Zij kunnen ten opzichte van elkaar een aanvullende werking hebben (Parappally 1995, 250-251).

Een belangrijk inhoudelijk probleem is gelegen in de vraag hoe de historiciteit van Gods openbaring in Jezus Christus beleden kan worden ten overstaan van Hindoes die de historische dimensie van het menselijk bestaan niet ernstig nemen.

Een laatste belangrijk probleem is gelegen in de vraag naar criteria aan de hand waarvan het authentiek christelijk karakter van contextueel nieuw te ontwikkelen christologische modellen in India kan worden gemeten. Parappally is met betrekking hiertoe voorstander van een trialogische benadering (Parappally 1995, 263). Hij bedoelt daarmee een toetsing van nieuwe christologische modellen aan de Schrift, de traditie én de concrete actuele context waarin deze modellen tot stand komen. Tot deze context behoort volgens Parappally uitdrukkelijk ook het gegeven dat wereldwijd van elkaar verschillende christologieën ontstaan (zijn), in dialoog waarmee theologen in India het authentiek christelijk karakter van hun christologieën dienen in te schatten.

## Autonomie en communio

De katholieke 'Indian Theological Association' (ITA) hield onlangs in Bangalore een congres waarin het thema 'Church in India in Search of a New Identity', centraal stond. Zij pleiten in hun slotverklaring voor een verregaande mate van autonomie voor de kerk in India, zonder afbreuk te willen doen aan haar verbondenheid met de andere lokale kerken, en zeker niet aan die met de kerk van Rome. De verantwoordelijkheid voor het bewaren van een authentiek christelijk karakter van geloof en kerk in India berust primair bij deze kerk zelf. Dit geldt ook voor de ontwikkeling van een voor een veelheid van uiteenlopende contexten in India relevante theologieën. Het ontwerpen van even authentiek christelijke als authentiek Indiase christologie en neemt daarin een centrale plaats in. De kerk in India moet



precies ook hier autonoom kunnen handelen. Als het aan de ITA ligt zal dit in de toekomst dan ook meer en meer het geval zijn. Wat de christologie betreft hebben zij in de afgelopen jaren overtuigd van hun eigen verantwoordelijkheid, in grote mate van autonomie, eerste stappen gezet in de richting van het ontwerpen van contextuele christologieën in India.

# ..... kroniek

1 M.M. Thomas/Felix Wilfred, *Theologie-geschiede der Dritten Welt*. Indien. Chr. Kaiser Verlag, München 1992, pp. 286-291. De Engelse tekst van dit artikel is opgenomen in: Felix Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*.

Department of Christian Studies, University of Madras. Madras 1993, pp. 191-196. Wilfred (1948) is als professor verbonden aan het 'Department of Christian Studies' van de universiteit van Madras, treedt op als adviseur van de 'Federatie van Aziatische Bisschappenconferenties'.

2 Felix Wilfred, *From the Dusty Soil. Contextual Reinterpretation of Christianity*. Department of Christian Studies, University of Madras. Madras 1995, pp. 160-200.

3 Jacob Parappally, *Emerging Trends in Indian Christology*. Indian Institute of Spirituality Publications, Bangalore 1995. De auteur (1953) doceert momenteel systema-

tische theologie aan de 'Jnana-Deepa Vidyapeeth' in Pune en aan het 'Indian Institute of Spirituality' in Bangalore. Hij promoveerde in 1992 tot doctor in de theologie aan de 'Alberts-Ludwigs Universität' in Freiburg i. Br. (Duitsland)

4 S. Samartha, *One Christ - many religions. Toward a Revised Christology*. Orbis Books, New York 1991; R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964. De herziene en uitgebreide editie dateert van 1981; J. Parappally, c.c., pp. 105-177.

5 S. Kappen, *Jesus and Freedom*, New York 1977; idem, *Jesus and Cultural Revolution. An Asian Perspective*, Bombay 1983; J. Parappally, c.c., pp. 177-248.

**Jan van Lin** is directeur van het Missiologisch Instituut in Heerlen.

## HKI

Het verslag van het Hendrik Kraemer Instituut over 1994 en 1995 toont een verdere verschuiving in de activiteiten van het HKI. Er werd in die twee jaar nog aan 17 mensen die gingen werken in het Zuiden, een cursus van 4 maanden gegeven en aan ruim 100 werkers voor Dienst Over Grenzen een cursus van drie weken.

Er kwam weer meer aandacht voor de voorbereiding en evaluatie van uitwisselingsprogramma's, waar groepen van ginds en van hier bij betrokken waren. Nieuw was een cursus over 'Kerk en Samenleving' met deelnemers uit Ghana, Nigeria, Kameroen en Lesotho, nieuw waren vier activiteiten voor en met voorgangers uit allochtone kerken in Nederland en twee seminars voor Molukse theologen. Twee maal was er gerichte aandacht voor zending in Nederland.

## NMR

De Nederlandse Missieraad is verhuisd naar Emmaplein 19-21 in Den Bosch 5211 VZ, telefoon 073-69 21 355.

Drs. Maria M. Simons is sinds 1 jan. algemeen coördinator, terwijl per 1 sept. Jan Brock gestart is als coördinator missionaire vorming en educatie. Hij was redacteur van ID en Bijeen.

De nieuwe Missionaire Agenda voor 1996-1997 is verschenen onder de titel: 'De Wereld in Balans'. Op advies van het 'Forum voor Afrikaanse en Aziatische Spiritualiteit', waarin de Srilankaanse econoom/theoloog pater Tissa Balasuriya een belangrijke rol speelt, is op weg naar het jaar 2000 gekozen voor het thema: het herstel van relaties geïnspireerd door de visie van het jubeljaar in het boek Leviticus. Dit wordt toegepast op drie landen in het Zuiden waarmee Nederland een koloniale relatie heeft gehad: Ghana (Goudkust), Indonesië en Suriname.

Door het materiaal heen speelt de gedachte dat missie niet alleen betekent naar een ver land gezonden worden. Missie is Goed Nieuws brengen en dat betekent soms ook zeggen dat het in eigen omgeving anders kan en anders moet. Wij moeten de Derde Wereld niet als alibi gebruiken.

De Missionaire Agenda, en het daarbij horend Liturgisch Katern, is verkrijgbaar bij de Vastenactie in Amersfoort en kost f.2 per stuk exclusief porto. (tel. 033-461 37 94).

### **NZR**

Een van de opdrachten van de Nederlandse Zendings Raad is het bevorderen van reflectie op de vraagstukken omtrent zending in de moderne wereld ten dienste van het beleid van de zendingsorganen. In dat kader biedt het verslag over de jaren 1994-1995 een stuk bezinning over wat genoemd wordt 'de crisis in de contextuele theologie'. De belangrijkste oorzaak van die crisis wordt gezien in het feit dat de context waarin getheologiseerd wordt, fundamenteel veranderd is. Er is enerzijds een globalisering aan de gang, terwijl er anderzijds geen 'groot verhaal' meer is. Het gaat niet meer om goed nieuws van bevrijding maar om produceren om te overleven.

Ook het gevoel van een culturele meerwaarde van de Derde Wereld, dat in de Latijnsamerikaanse

bevrijdingstheologie een rol speelde, is verdwenen.

Afrika spreekt niet meer over de bevrijding van de dekolonisatie maar over de theologie van de reconstructie, waarbij de schuld van alles wat er fout is gegaan niet meer alleen bij het Westen wordt gelegd. En de zwarte theologie van Zuid-Afrika moet kleurrijk worden.

Azië heeft te maken gekregen met een agressief kapitalisme en felle botsingen tussen de religies.

In Latijns Amerika heeft men ontdekt dat de zeer velen die buitengesloten worden door de vrije markteconomie, geen toekomst krijgen door alleen bewustwording. Men keert terug naar de eigen identiteit en duizenden gaan over naar Pinkstergroepen, die een nieuwe persoonlijke ethiek bieden en een helende gemeenschap in een tijd van ideologische verwarring.

De oecumene zal moeten leren dat de nieuwe contextuele theologie bescheiden moet en wil zijn en uitgaat van de plaatselijke kerk. Dat geldt ook voor Nederland, waarbij er ook aandacht dient te komen voor het feit dat er onder de 'vreemdelingen in de poort' niet alleen moslims maar ook vele christenen zijn, die hier op eigen wijze in eigen kerken laten zien dat je ook in Nederland zinvol kunt geloven en bevrijdend kunt vieren dat Jezus Heer van de wereld is.

### **MI**

Het Missiologisch Instituut in Heerlen organiseert in samenwerking met de theologische faculteit van Nijmegen een cursus missionair pastorale ontwikkelingen in de Latijnsamerikaanse kerken. De cursus wordt breed opgezet, loopt twee jaar en staat onder leiding van Prof. Rogier van Rossum. Dr. Jan van Lin heeft van 21 april tot 13 mei een studiereis naar India gemaakt om informatie te verzamelen over de 'Dalit theologie' als een authentieke bevrijdingstheologie van de outcasts uit de Indiase samenleving. Een en ander zal resulteren in een serie colleges die Van Lin samen met Lieve Troch dit najaar hoopt te geven aan de KUN.

### **IIMO en NOSTER**

In het kader van Noster, de Nederlandse Onderzoeksschool voor Theologie en Religiewetenschap waren van 4-6 juni jonge theologen en wat oudere hoogleraren in de systematische vakken in Doorn bijeen om te luisteren naar en te praten met de Ghanese theoloog Dr. Kwame Bediako. Het thema van de studiedagen was: 'Theology and cultural identity: the African Challenge.' Met name voor de dogmatici en de godsdienstfilosofen betekenden de uitgangspunten van Bediako een nieuwe wereld. De Ghanese theoloog ging uit van zijn nieuwe boek, dat in het vol-

gend nummer van W en Z besproken zal worden en waarvan de titel al een stellingname is:

'Christianity in Africa. The renewal of a non-western religion.' Het evangelie – aldus Bediako – vond aansluiting bij de 'primal religion', zoals die zich in Afrika manifesteerde. Met 'primal religion' bedoelt hij niet primitief animisme, maar fundamentele religieuze elementen, zoals die eeuwen eerder ook een voedingsbodem zijn gebleken in Noord-Europa.

In het Westen zijn, met name sinds de Verlichting, de 'primal experiences' onderdrukt, maar in Afrika worden ze serieus genomen. Een belangrijk aspect is dat spiritualiteit niet iets apart is; het hele menselijk bestaan is spiritueel, omdat het ten principale religieus is. En de waarheid geloof je niet in, maar je krijgt er deel aan. Dat besef is het Westen kwijt omdat men religie en theologie gescheiden heeft.

Afrikaans geredeneerd is de incarnatie van God in Christus een demonstratie van wat er altijd al is geweest: God met ons. De universaliteit van Christus maakt dat God ons ontmoet in het kader van ons eigen heden en verleden, opdat wij deel uitmaken van de nieuwe mensheid.

Het evangelie is sinds Pinkster niet meer Hebreeuws. Het gaat om een steeds nieuwe confrontatie met Jezus in de eigen context. De oudtestamentische traditie is, net als de Griekse van het Nieuwe Tes-

tament, niet de norm maar een eerste kristallisatiepunt.

## CONFERENTIES

Op donderdag en vrijdag 19 en 20 september wordt in Amsterdam Zuid-Oost een Zendingsconferentie gehouden georganiseerd door de NZR, de NMR, de Evangelische Zendingsalliantie in samenwerking met SKIN. Thema is de missionaire opdracht in de pluraal geworden context van Nederland. Op 21 september volgt 's morgens in de Bijlmer en 's middags in en rond de Oude Kerk in Amsterdam een multiculturele kerkendag. Inlichtingen bij de NZR Prins Hendriklaan 37, 1075 BA Amsterdam, tel. 020-6717654

Ter voorbereiding van de tweede Europese oecumenische assemblée in Graz in Oostenrijk, van juni 1997, vindt op donderdag 26 september een studiedag plaats in het Pax Christi Centrum in Hoog-Catherijne in Utrecht over het thema: Verzoening. Paradigma of containerbegrip met medewerking van prof. Anton Houtepen en Drs. Ineke Bakker. Inlichtingen bij de St. Willibrordvereniging Walpoort 10, 5211 DK Den Bosch, tel. 073-6136471.

Het Centrum voor Bevrijdingstheologie van de Katholieke Universiteit van Leuven organiseert

van 21-23 november een studieconferentie over: 'Paradigm-shift in Third World Theologies of Liberation. From socio-economic to cultural analyses' Medewerking verlenen, onder anderen, prof. Georges De Schrijver, prof. Megesa uit Tanzania, prof. Ela, afkomstig uit Kameroen, prof. Irrarázaval uit Peru en prof. Wilfred uit India. Inlichtingen bij het Centrum voor Bevrijdingstheologie. St Michielsstraat 6, B.3000 Leuven België, tel 16 32 3817 LEUVEN

*Ype Schaaf*

## Jaarvergadering CMI (Comité Missionerende Instituten)

Op de jaarvergadering van het CMI, 4 mei te Brussel, was er een opvallende inleiding van Marc Maesschalck, die toch wel een nieuw spoor trok. Maesschalck was van 1987 tot 1995 op Haïti werkzaam als priester in het opbouwwerk. Vanuit die ervaring maakte hij dieppluggende analyses van missie en kerkewerk. Sleutelwoord daarbij is: de afstand tussen de plaatselijke bevolking en de missionaris-zending-ontwikkelperswerker.

Voor het eerst was hem die grote afstand opgevallen bij de Schriftlezing: hoe de plaatselijke bevolking in grote vrijheid en geloof omging met de Schrift 'zonder de censuur

van allerlei intellectuele en morele constructies'. Er bleek meer een meer een geweldige afstand tussen zijn eigen geloof en dat van de plaatselijke bevolking. Van toen af trachtte hij het leven echt te delen: geen acties meer voorstellen, maar zich inzetten in hun acties. Hij werd mede-oprichter van het vormingsinstituut Karl Lévêque voor een kritische reflectie op religieus leiderschap. Dit leiderschap vraagt om grote waakzaamheid. Het onderdrukte volk dat zijn lot in eigen handen wil nemen, vraagt om begeleiders. Maar 'het eigen engagement veranderen in een missie van begeleiding kan de christelijke gemeenschap verzwakken als hierbij afhankelijkheid optreedt'. Daarom pleit Maesschalck voor nog een verdere stap: van 'accompagnement' naar 'compagnonnage': helemaal compagnon worden op voet van volledige gelijkheid. De weg naar missie in de toekomst loopt dus over 4 etappes: van afstandelijkheid over engagement en begeleiding naar compagnonschap. Maesschalck wees in dit verband op een nieuw gevaar. Vroeger enten de missionarissen zich eerst op de koloniserende machten, later op de industriële macht en know-how in talrijke ontwikkelingsprojecten, en vandaag de dag op humanitaire acties voor vluchtelingen, tijdens hongers, epidemieën, zoals AZG. Die fout mag de missie niet weer maken. Want hier gebeurt weer 'dat de humanitaire

actie niet deelneemt aan de actie van het volk, maar de plaatselijke actie wordt gedwongen zich in te schakelen in de actie van de ander '...' een gedwongen samenwerking zonder vorming tot leiderschap'. En weer wordt de afstand nog groter. Voor de toekomst van de missie doen zich nu twee mogelijkheden voor: manager worden van noodhulp-acties of compagnon zijn van volken in opkomst. De missionaris zou zich niet moeten installeren in de 'humanitaire' logica. Hij kan dat alleen maar, als hij zijn 'nomadenziel' behoudt.

*Toon van Bijnen*

## 'Christenen en China' bijeen te Gent

De vereniging 'Christenen en China', die aanleunt bij de Ferdinand Verbieststichting van Leuven, organiseerde haar jaarsamenkomst op 25 mei te Gent. Bisschop Pius Jin Pei-Xian van het bisdom Shenyang in NO-China kwam als gast een belangrijke getuigenis afleggen. Hij heeft het hele kerkproces van heel nabij meegemaakt van 1949 tot vandaag. Hij week als seminarist uit naar Hongkong, maar werd in 1951 door zijn bisschop teruggeroepen. Hij voltooide zijn priesterstudies aan de Fu Yen Universiteit te Beijing en werd in 1957 tot priester gewijd. Zo heeft hij de oprichting meege-

maakt van de Patriottische Vereniging en de zgn. 'breuk met Rome'. Met zijn collega's zag hij in dat de kerk meer en meer vervolgd werd, dat verzet niets uithaalde en dat Zou En Lai pogingen deed om tot bisschopsbenoemingen te komen: drie kandidaten voorstellen waarvan Rome er één bekrachtigt. Zou En Lai had vanuit zijn studies in Parijs begrip voor de problemen van de R.K. kerk. 'Maar er was toen een conservatieve, traditionele kerk in Rome en die wist niet goed te reageren.' In die situatie kwamen de priesters en bisschoppen van het NO samen en besloten 'de financiële en politieke banden met Rome te verbreken, maar niet de geloofsbanden. Wij deden dat om pastorale redenen.' Herhaalde malen zegt de bisschop dat hij 'in volledige communio is met Rome'. Volgens hem zijn de meeste 'patriottische' bisschoppen intussen door Rome erkend. Behalve op afgelegen plaatsen waar geen contactpersonen passeren. Hij verklaarde meerdere malen 'dat de enige oplossing gelegen is in de erkenning van de Volksrepubliek door het Vaticaan.' Wat de verhouding met de 'ondergrondse' kerk betreft tracht bisschop Jin bij te dragen tot een 'consensus'. Hij biedt onderdak aan twee 'ondergrondse' bisschoppen die wegens vervolging gevlucht zijn. En hij stelt een terrein met gebouw ter beschikking van een 'ondergrondse' priester die er zondagsvieringen doet voor 300

tot 400 gelovigen. 'De vrijheid van godsdienst is in China anders dan in Europa; er zijn beperkingen.' Maar bisschop Jin weet er wel mee te leven. In zijn bisdom bloeit de kerk.

*Toon van Bijnen*

### **Missiologisch Werkverband**

Het MWV, Missiologisch Werkverband, hield op vrijdag 26 april een levendige voorjaarsvergadering in de Bergkerk te Amersfoort. De morgenzitting was gewijd aan inleidingen over de missioloog Lamin Sanneh, afkomstig uit West-Afrika en nu docerend in New Haven (Yale University). Ype Schaaf benadrukte Sanneh's stelling over het Christendom als een vertaalbeweging: al vanaf de eerste generatie Jezusgelovigen is er een voortdurende actie om het christendom in talen en culturen te vertolken. Karel Steenbrink maakte enkele kanttekeningen bij de grote tegenstelling die Sanneh construeert tussen christendom en islam. Hij constateerde dat een aantal moderne moslims, van Sudan tot Indonesië zelfs al binnen de jonge islam ontwikkelingen constateren die zij zelf ook met een term als contextualisering aanduiden. De middagzitting was gewijd aan de actuele situatie in de theologie van Latijns-Amerika. Klaus van der Grijp benadrukte de continuïteit tussen

bevrijdingstheologie en 'cultuurtheologie', waarbij meer de brede culturele achtergrond van de bevolking verstaan wordt dan alleen de economische situatie. Rogier van Rossum besprak de theologische concepten van cultuur, inculturatie en 'her'-evangelisatie, zoals die in de rooms-katholieke documenten worden gebruikt, zowel met betrekking tot Afrika (Afrikaanse Bisschoppensynode) als Latijns-Amerika.

De najaarsconferentie is vastgesteld voor vrijdag 8 november, ook in de Bergkerk van Amersfoort. Hoofdthema zal dan zijn de missionaire en oecumenische implicaties van de komst van allochtone christenen en hun kerken (Molukkers en andere Indonesiërs, Surinamers, Ghanezen, Kaapverdianen, Vietnamezen en vele anderen) in Nederland. Opgaven en inlichtingen: secretariaat MWV, per adres IIMO/Karel Steenbrink, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht, tel. 030-2532079, fax. 030-2539434.

### **Gelovig spreken met een mond vol tanden**

Op 18 juni vond er op Kerk en Wereld in Driebergen een conferentie plaats over de betekenis van kerkelijk vormingswerk: Gelovig spreken met de mond vol tanden. Deze conferentie was georganiseerd door het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (MCKS), het Toerustingscen-

trum van de Gereformeerde Kerken en Kerk en Wereld. Aanleiding vormde het proefschrift van Harm Dane, hoofd van het Toerustingscentrum, over kerkelijk vormingswerk, dat vorig jaar bij het Boekencentrum verscheen onder de titel 'Verlichting en vergeving'. De vraag naar de aard en de mogelijkheden van kerkelijk vormingswerk kan, zo betoogde Dane, niet los gezien worden van de bredere en diepere vragen van de verhouding tussen evangelie en cultuur. Centraal discussiepunt is of het in het kerkelijk vormingswerk, in aansluiting op het seculiere vormingswerk, vooral gaat om individuele zelfverheldering, zelfontplooiing enz., of om het verkrijgen van toegang tot een gedeelde waarheid (dit laatste is de vooronderstelling van het gemeentezijn). Dane betoogde onder meer dat de op de Verlichting teruggaande pijlers van het vormingswerk – redelijkheid, verantwoordelijkheid en eigenheid – niet objectief te funderen zijn. Als zodanig bieden zij dan ook geen houvast. De kerkelijk vormingswerker zal daarom op zoek moeten naar een theologie die recht doet aan redelijkheid, verantwoordelijkheid en eigenheid als afgeleiden van de grond van ons bestaan, God. Een van de implicaties van Dane's benadering is dat in gemeenten het geloofsgesprek een veel grotere plaats moet krijgen en dat wij veel meer moeten doordenken over de vraag hoe in

een samenleving, waarin God geen algemeen gedeelde vooronderstelling meer is, toch in de gemeente dat gesprek gevoerd kan worden. Kritisch is Dane over die benadering die zich beperkt tot een dialoog over zinvragen zonder vast te houden aan die 'vreemde waarheid', die ons in Christus is geopenbaard.

De tweede inleider, prof. dr. F. de Lange, hoogleraar evangelistiek in Kampen, pleitte ervoor om het spreken over God in een postmoderne context niet uit de weg te gaan en na te denken over de vraag hoe dat competent zou kunnen gebeuren. De moderne cultuur heeft als belangrijke verworvenheid verscheidenheid, waarbij vele levensvormen naast elkaar kunnen bestaan zonder dat zij in een onderdrukkende hiërarchie hoeven te worden geperst. Er zijn echter integrerende perspectieven nodig, die de nieuwe wereldsamenleving van een oorsprong, doel en zinverband voorzien. De Lange pleitte ervoor om voor zo'n integrerend perspectief het oude symbool 'God' te gebruiken. De christelijke traditie heeft bij uitstek elementen in huis om aan stuurloze individuen in een gefragmenteerde cultuur een symbolisch kader te verschaffen dat recht doet aan globaliteit en individualiteit: het christelijk monotheïsme is universeel van strekking en tegelijk gericht op de waarde van het individu. Wil de christelijke traditie weer een publieke betekenis krij-

gen dan zullen christenen niet bij een subjectivistische cultuur kunnen blijven staan, maar moeten opkomen voor een theocentrisch wereldbeeld. Alleen zo kan het woord 'God' de steile hoogte, kosmische breedte en ontzagwekkende diepte van oudsher oproepen die nodig is om aan een fragmenterende en globaliserende wereld een heilzame horizon te kunnen bieden. Christenen hebben hun religie geïnstrumentaliseerd en getherapeutiseerd, gericht op het eigen geluk. Wij zijn echter op aarde om God te dienen en te verheerlijken.

De derde spreker, dr. A. Baart, bijzonder hoogleraar maatschappelijk activeringswerk, hield, anders dan de beide andere sprekers, een pleidooi om vanuit de subjectiviteit van mensen en de particuliere context van mensen verder te komen. 's Middags werd in werkgroepen doorgepraat.

De inleidingen, inclusief die van de werkgroepen, zullen in een verslagboek opgenomen worden. Dit is te bestellen bij het MCKS, Postbus 19, 3970 AA Driebergen, tel. 0343-516548.

*Herman Noordegraaf*

### **Handboek allochtone kerken en groepen**

Op vrijdagmiddag 14 juni was in het Zendingshuis in Oegstgeest een groot en bont gezelschap bij-

een voor de presentatie van het boek *'Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Zuid- en Middenamerikaanse christenen in Nederland. Een geschiedenis in wording'*. Het gezelschap bestond voor een groot deel uit vertegenwoordigers van de allochtone kerken in Nederland, die elkaar gevonden hebben in SKIN: Samen Kerk In Nederland.

Prof. Jan Jongeneel, die samen met de Indonesische dr. Budiman en Dr. Hans Visser de eindredactie van het boek had verzorgd, onderstreepte dat terwijl de westerse kerken problemen hebben met hun missionaire opdracht de kerken van het Zuiden duidelijk missionair zijn. Dat betekent dat de christenen uit het Zuiden onder ons bereid zijn te getuigen, dat ze dynamische kerken stichten en dat de kerken ginds bezig zijn een eigen theologie te ontwikkelen. Jongeneel riep de kerken hier op zich open te stellen voor deze ontwikkelingen, waar ze veel te weinig van afweten.

Een eerste exemplaar van het boek werd aangeboden aan de voorzitter van de Tweede Kamer Wim Deetman, die dat op prijs stelde. Hij voorzag door het multireligieuze karakter van de migrantengemeenschappen een verschuiving in het geheel van het kerkelijk leven van Nederland. Hij wees ook op een probleem wanneer namelijk in migrantenkerken illegalen welkom zijn kunnen er twee maten komen ten aanzien van de vreem-

delingen: de kerkelijke en die van de overheid. En met alle respect voor de eigen verantwoordelijkheid van kerken tegenover de vreemdeling in de poort is het dan democratisch nodig om tot een gesprek te komen tussen kerk en overheid.

Deetman zei tenslotte geschrokken te zijn van voorbeelden van bedreiging jegens tot het christendom bekeerde moslims in Nederland. De Nederlandse tolerantie dient te prevaleren voor iedereen, die in Nederland woont en gelooft. De Surinaamse predikant uit Amsterdam ds. Rudi F. Polanen noemde vervolgens een kerkgebouw voor de migranten de plaats waar ze zichzelf kunnen zijn. En het kunnen beschikken over een eigen kerkruimte is geen privilege maar een mensenrecht.

De Molukse ds. E.S. Patty vroeg zich af waarom de leiders van de Nederlandse kerken bij deze belangrijke gebeurtenis afwezig waren. En de Ghanese voorganger D. Himmans Arday pleitte vurig voor meer eenheid onder de Afrikaanse christenen in Nederland. De werker van GATE, Gospel from Africa to Europe, de Ugandees Joshua Sendawula had daar een Afrikaans antwoord op: 'Laten we niet vergeten dat katholieken, die katholiek willen zijn; evangelikalen die evangelisch willen zijn; Pinkstergelovigen die het pinkstervuur willen doorgeven; hervormden en gereformeerden die willen hervormen en reformeren allemaal hun Heer

daarmee dienen'.

Tenslotte reageerde Dr. Hans Visser in zijn openingswoord duidelijk positief op een vraag, die in de inleiding op het nummer van 'Wereld en Zending' over de migrantenkerken 'Omgekeerde Missie' gesteld was, namelijk wanneer het HKI in het kader van 'mission on six continents' zich zou gaan inzetten voor de training van kader voor deze kerken en groepen.

*Ype Schaaf*

### 'Festschrift' voor Arie de Kuiper

Het zal niet vaak voorkomen dat er een 'Festschrift' verschijnt in Indonesië met artikelen in het Indonesisch, het Engels en zelfs één in het Nederlands voor een Nederlandse theoloog.

Arie de Kuiper is deze eer te beurt gevallen. Hij heeft van 1957-62 gedoceerd aan de theologische school van Malang op Java, maakte deel uit van het vertaalteam voor de nieuwe Indonesische bijbel van 1964 tot 1970 en doceerde in die periode ook vijf jaar aan de Theologische Hogeschool van Jakarta. Daarna werd hij in Nederland eerst secretaris vertalingen en vervolgens algemeen secretaris van het NBG en zelfs algemeen secretaris van de Nederlandse Hervorm-

de Kerk. Van 1985 tot 1991 zette hij het mentoraat op voor jonge predikanten binnen de hervormde kerk om ten slotte nog weer tot zomer 1995 in Jakarta te werken als coördinator van het project om theologische boeken in het Indonesisch te vertalen.

Dr. Andar Ismail had de eindredactie van het 'Festschrift' dat 25 bijdragen bevat. Het eerste deel zijn artikelen over Israël, de kerk, de zending en de oecumene, omdat De Kuiper in 1970 bij Hoekendijk gepromoveerd was op de vraag of de relatie met Israël viel onder de zendingsopdracht of een kwestie was van oecumenisch gesprek. Vervolgens komt de theologische opleiding en het mentorschap aan de orde, terwijl het derde deel bestaat uit artikelen over het vertalen van de bijbel en van theologische literatuur. Het geheel kreeg een titel, die typerend was voor het gevarieerde en werkzame leven van Arie de Kuiper: 'Beginning with Moses and all the prophets...' oftewel 'Mulai dari Musa dan segala nabi.' Voor belangstellenden is het boek verkrijgbaar bij de Indonesië afdeling van de hervormde Raad voor de Zending in Oegstgeest tel. 071-5177900.

*Ype Schaaf*

boeken

**Lieve Troch, Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamentealtheologische thema's in een feministische discussie.** Zoetermeer, Boekencentrum, 1996, 284 blz. Prijs f 45,-/Bfr 900

Lieve Troch, tussen haakjes een gewaardeerd lid van de redactie van dit blad, stelt zich in deze dissertatie de vraag onder welke voorwaarden een witte westerse feministische theologie kan worden ontwikkeld die aandacht schenkt aan meervoudige vormen van onderdrukking (racisme, seksisme, armoede) en die daar verandering in aan kan brengen en verandering kan ondersteunen. De verbondenheidstheologieën geven geen afdoende antwoord op deze vraag: haar maatschappelijke analyses zijn te algemeen en abstract, de voorgestelde veranderingen zijn in wezen individueel en met noties als verbondenheid, heilheid en wederkerigheid presenteren ze wel een mooi visioen, maar geven ze geen stappen op weg naar verwezenlijking ervan.

Zwarte feministische theoretica bieden een meer adequate analyse en L. Troch komt via hen ertoe om identiteit te definiëren in termen van handelen en positie. Daarbij worden slachtoffer, medeplichtige en verzet centrale categorieën. De feministische bevrijdingstheologie van met name E. Schüssler Florenza sluit hierbij aan. Doordenkend op het theologische en hermeneutische model van deze theologe komt L. Troch tot de definitie van identiteit als een drievoudige facet-identiteit, gekenmerkt door lijden, verzet en medeplichtigheid. Steeds kan men de eigen positie analyseren als een samenspel van slachtoffer zijn én medeplichtige aan het lijden van anderen. Verzet maakt het mogelijk zowel het slachtoffer als het medeplichtige zijn een andere richting te geven. Daarmee wordt verzet de centrale categorie van de drie. Theologes als D. Williams en Chung Hyun Kyung onderstrepen dit: zij zien verzet als de heilige ruimte voor de ontmoeting met het goddelijke. Aan de zwarte schrijfster A. Walker is de titel voor het boek

ontleend.

Lieve Troch heeft zich met dit boek geplaatst in de traditie van de feministische bevrijdingstheologie. De discussies die daar gaande zijn, o.a. over meervoudige onderdrukking en in het kader daarvan over subject, identiteit, slachtoffer-zijn, brengt ze al gaandeweg een stap verder. De verbondenheidstheologieën, maar ook indirect het spiri-feminisme en het mach-machafeminisme wijst ze op hun eigenlijke uitgangspunten en op de consequenties daarvan. Haar studie maakt (weer eens) duidelijk, dat een andere maatschappij-analyse leidt tot andere theologische categorieën en tot nieuwe prioriteiten daarbinnen. Waar je onderdrukking niet enkel of primair signaleert in de man-vrouwverhouding kom je bijna automatisch uit bij vragen als: waar staan wij dan als witte, westerse feministische theologie? Waar zijn we slachtoffer van onderdrukking, waar medeplichtige? Is die positie een noodlot? Wat is de rol en wat zijn de mogelijkheden van verzet? Lieve Troch kwam ooit vanuit België in Nederland werken. Het is niet de enige en ook niet de belangrijkste grensoverschrijding die ze in haar leven maakte. Ze studeerde in de VS en doceerde in Sri Lanka en Zuid-Korea. Ze nam deel aan en leerde van de vrouw-en-geloofsbeweging en andere christelijke bevrijdingsbewegingen in die landen. Ze liet haar prioriteiten door hen bepalen. Dit boek met deze thematiek is er het gevolg van. Van vrouwen uit de Derde Wereld leerde ze ook dat verzet het geheim van de vreugde is en niet andersom, zoals al of niet vermoede strijdsters hier willen doen geloven.

Dit boek van Lieve Troch wil op theologisch niveau de strijd voor opheffing van pijn en lijden ondersteunen. Het is allereerst geschreven voor theologes/-n, maar meestal is het zo verrassend goed leesbaar, dat ook niet-inge-wijden er het nodige uit kunnen putten. Alleszins een welkome studie.

Lien Willems

**The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives, Maryknoll,**  
New York: Orbis Books, York 1996, 286 blz. ISBN 1-57075-38-6; US\$ 22.00

Deze bundeling van documenten en artikelen bevat teksten, zowel uit de voorbereidings- en zittingsperiode van de Afrika Synode, als nabeschouwingen over deze bisschoppenbijeenkomst in Rome. Als aanloop tot de bisschoppenbijeenkomst komen aan het woord E.E. Uzukwu (Nigeria), F. Chiromba (Zimbabwe), E. Mveng (Kameroen), J.S. Ukpong (Nigeria), en verder teksten van theologische instellingen, diocesen en instituten (Nairobi, zuidelijk Afrika en Nigeria). Deze bijdragen waren al eerder elders verschenen, maar zijn nu hier gebundeld. Van de Synode zelf zijn enkele stukken opgenomen, zoals de Boodschap van de Afrikaanse bisschoppen, de 'gehei-

me' propositiones (voorstellen), en vijf geselecteerde interventies (van de bisschoppen B. Yago, Ivoorkust; T.G. Mpundu, Zambia; M.J. Mozombwe, Zambia; P. Bakyenga, Oeganda en B. Dotu Sekey, Liberia). Ook worden vier voordrachten herdrukt [Volledige uitgave: SEDOS, Rome, 1995], afkomstig van de avondbijeenkomsten die een aantal religieuze Congregaties in Rome hadden georganiseerd tijdens de maand waarin de Afrika Synodé plaats vond. Mgr. M. Kpakala Francis (Liberia) beschrijft de chaos in Liberia die als een microkosmos laat zien wat het lot is van allerlei landen in Afrika. Voor J.-M. Ela (Kameroen, asiel in Canada), die ervan overtuigd is dat de toekomst van het christendom in Afrika ligt, is echt geloof revolutionair. Het is gebaseerd op het Goede Nieuws dat Jezus kwam bevestigen: God is de God van de Exodus! De in Fribourg docerende Zaïrese theoloog B. Bujo tracht vanuit de aan Jezus toebedachte titel Proto-Voorouder een eigen Afrikaanse ecclesiologie te ontwerpen: de New Clan community. Aartsbisschop H. Teissier (Algiers) geeft een goed overzicht van de gevarieerde moslims-christenen betrekkingen in het continent.

De enigszins ingevoerde lezer zal evenwel in eerste instantie de nabeschouwingen ter hand nemen. De bijdragen van de Afrikaanse theologen L. Magesa (Tanzania) en J.M. Waliggo (Oeganda) gaven zowel een interessante evaluatie, alsook suggesties voor de doorwerking van de Synode in hun continent. Waliggo pleit voor het inzetten van personeel en geld om het Synode-proces door te zetten. Veel meer dan voor de Synode moet het kerkvolk bij dat proces betrokken worden. De Paolo Freire methode, gebaseerd op de drieslag 'voir-juger-agir' (goed observeren, dan oordelen, en tenslotte handelen) van Mgr. Cardijn kan daarbij goede diensten bewijzen. In Anglofoon Oost- en Zuid-Afrika wordt die methode al gepropageerd, uitgewerkt en gepubliceerd door Anne Hope en Sally Timmel onder de benaming *Training for Transformation* (Mambo Press, Gweru, Zimbabwe, 1984). Twee factoren van buitenaf hebben bewerkstelligd dat de Synode een zwaar accent heeft gelegd op Justitia en Pax. Het zogenaamde *Structural Adjustment Program* van de Wereldbank, alsook de bloedige volkerenmoord in Rwanda hebben het maatschappelijk verantwoordelijkheidsgevoel van de bisschoppen sterk geprikkeld. Op dit *socio-economisch* terrein stoot men tenminste niet op de (soms gecamoufleerde) blokkades die Rome op de weg van de *incultuuratie* heeft opgericht en energiek in stand wil houden. Een bijzonder 'trefwoord' van de Afrika Synode was, en is, het beeld van de Kerk als de Familie van God. Waaraan dat beeld zijn flitsende carrière te danken heeft, is moeilijk na te gaan. Kerkelijk Afrika zal er op moeten toezien dit beeld niet patriarchaal, maar 'circulair' of communair in te vullen. Aldus Waliggo. Het levendige artikel van Zuster Bernadette Mbuy-Beya (Zaïre) getuigt van een grote ondernemingsgeest bij kerkbetrokken en/of theologisch onderlegde Afrikaanse vrouwen. Het spectrum dat zij bestrijken

beperkt zich niet tot charismatische bewegingen, maar presenteert ook het heel gevarieerde engagement van vrouwen op het terrein van de samenleving, de theologie en de parochie-pastoraal. Geëngageerde religieuzen en ongehuwde moeders ('a woman alone with Jesus') passeren de revue. Een geanimeerd pleidooi waaraan men moeilijk weerstand kan bieden. Renato Kizito Sesana, voorheen editor van *New People*, Nairobi, nu werkzaam in Zuid Soedan, laat zien hoe de *Slot-Boodschap* van de deelnemende bisschoppen een andere benadering van het kerkelijk communicatiebeleid voor ogen heeft dan de *Propositiones*. De *Boodschap* erkent dat de moderne communicatie-media een heel nieuw cultureel universum hebben voortgebracht met waarden en tegenwaarden: een nieuw evangelisatie terrein. Hij betreurt het om die reden nog steeds dat de Synode niet in Afrika gehouden is. De *Propositiones* daarentegen denken bij 'communicatie' aan een vergroting van de actieradius van het centrum van de kerk (van de 'preekstoel') naar de periferie. De Nigeriaanse bisschop J.O. Onaiyekan, die een belangrijke rol heeft gehad in de voorbereiding van deze Synode, blikt op een 'archivarische' manier terug op de bisschoppen bijeenkomst. Hij bevestigt daarbij het beeld dat hij in eerdere bijdragen over de Afrika Synode opriep: dat van een behoudende en invloedrijke figuur van wie het Vaticaan geen onaangename verrassingen te vrezen heeft. Mgr. P. Sarpong (Ghana) begroet het eerherstel voor de Traditionele Afrikaanse religie(s). Hij vindt het een prestatie van de Synode dat er enerzijds van eenstemmigheid geen sprake was – de culturele variëteit van Afrika kwam goed tot uitdrukking! – maar dat men toch goed naar elkaar geluisterd heeft. Op het terrein van Gerechtigheid en Vrede naderden de bisschoppen elkaar het dichtst. Gezien de grote verscheidenheid was het goed dat de Synode plaats had op neutrale grond, dus in Rome, aldus de Ghanese bisschop, daarbij even buiten beschouwing latend dat men gezien het overwicht van de Romeinse Curie het begrip neutraliteit enigszins moet nuanceren. Het Vaticaan speelde een wedstrijd op eigen terrein.

In een Appendix worden zonder verder commentaar de vragenlijst van de *Lineamenta* afgedrukt, alsook de pauselijke *Exhortatio Apostolica* waarmee in september 1995 de Synode formeel werd afgesloten. Men heeft zo het belangrijkste bij de hand.

Jan Heijke

## Uit de internationale missiologische tijdschriften

*Missiology* 1996/1 is geheel gewijd aan de jaarlijkse bijeenkomst van de *American Society of Missiology* en de *Association of Professors of Mission* (juni 1995). De deelnemers praatten ditmaal niet over een concreet missionair thema, maar schonken vooral aandacht aan de missiologie als wetenschappelijke discipline. Zij onderstreepten dat een te fragmentarische aanpak wel eens tot een implosie van de missiologie kon leiden. Er is dringend nood aan een consensus over theorie en methode. Na enkele inleidende beschouwingen (Escobar en Shenk) die de noodzaak van een dergelijke consensus illustreren, komen leidende figuren uit andere disciplines, die meestal met gelijkaardige problemen worstelen, aan bod. De historicus Mark A. Noll geeft een overzicht van de bijdrage van de missiologie tot een degelijke wetenschappelijke geschiedschrijving. De antropoloog Paul G. Hiebert nodigt de missiologen uit verder te gaan dan de antropologie en de 'ander' niet langer als 'ander' te benaderen, maar als deel uitmakend van het 'wij': de mensheid waartoe allen behoren. Een theologische (Schreiter) en een bijbelse (Soards) bijdrage sluiten dit nummer af. Of de Amerikaanse missiologen hiermee dichter bij een consensus gekomen zijn, laat ik in het midden. Ze hebben in elk geval een aantal belangrijke vragen aan de orde gesteld. 1996/2 gaat over missie en mensenrechten. Het waren vooral de antropologen die de missionarissen van grove schendingen van de mensenrechten beschuldigden. Zijn deze beschuldigingen terecht? Begrijpen antropologen en missionarissen elkaar voldoende? J. Peacock en T. Headland pleiten voor een toenadering tussen missionarissen en antropologen. Praktijkverhalen illustreren hoe een beter wederzijds begrip de missie en de rechten van de inheemse volkeren ten goede komt.

*Studies in Interreligious Dialogue* 1996/1 biedt zoals gewoonlijk een reeks bijdragen over de ontmoeting tussen religies en wereldopvattingen. Uiteenlopende onderwerpen zoals syncretisme, de bijdrage van de inheemse volkeren tot de interreligieuze dialoog, pluralisme in gesecculariseerde maatschappijen, atheïsme en theïsme in het boeddhisme, de tragedie van Bosnië, paradigma's en bewustzijn, worden er kort en deskundig behandeld. De bijdrage van Walter Strolz lijkt mij in deze context fundamenteel. Elke ontmoeting wordt op een of andere manier gedragen door de scheppingsgedachte. Het bewustzijn dat we geschapen zijn, leidt niet alleen tot het inzicht dat wij fundamenteel gelijk zijn in onze 'voorlopigheid', maar doet ons tevens samen uitzien naar een nieuwe goddelijke scheppingsdaad die ons omvormt en boven deze 'voorlopigheid' laat uitstijgen. We zijn dan ook allen voor elkaar verantwoordelijk. Hiermee sporend, onderstreept Bas de



Gaay Fortman dat religies en mensenrechten elkaar nodig hebben en wederzijds kunnen ondersteunen. Op deze wijze kunnen wij aan de universele wederzijdse zorg voor elkaar concreet gestalte geven.

Twee fundamentele bijdragen in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1996/1. Gerhard Kruijper onderzoekt de gevolgen van de val van het socialisme voor de bevrijdingstheologie. Hij besluit dat er wel degelijk toekomst is voor de bevrijdingstheologie, op voorwaarde dat ze op de nieuwe ontwikkelingen weet in te spelen. In plaats van een concreet economisch model te verdedigen, moeten de bevrijdingstheologen de groepen begeleiden die vanuit hun geloof strijden voor een meer menswaardig bestaan en een alternatieve economische orde, waar ruimte is voor meerdere modellen. Paul Wess vraagt zich af of alle godsdiensten even 'waar' zijn en plaatst enkele kritische kanttekeningen bij de pluralistische theologie van de godsdiensten. De auteur betoogt dat de 'waarheid' van een godsdienst niet los gezien kan worden van zijn geloofswaardigheid. Hij toont verder aan dat de concrete beleving van een godsdienst uiteindelijk zijn graad van geloofwaardigheid bepaalt. Een uitdaging voor de gelovigen van alle godsdiensten, die zo allicht tot een positieve waardering van elkaar kunnen komen.

'Missie in zwakheid' is het thema van *Spiritus* nr. 142 (maart 1996). Het kruis maakt ontegensprekelijk deel uit van missie, maar wordt nogal eens 'vergeten' of weggemoffeld. Niet de deugdzame of de sterke, maar de zwakke mens is het meest geschikt om aan anderen het goede nieuws van Jezus Christus te brengen. Dit wordt geïllustreerd in een aantal getuigenissen en verder uitgediept in bijbelse en theologische bijdragen. Lucien Legrand, auteur van *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, analyseert de ontmoeting tussen Jezus en de Samaritaanse vrouw. Hij aanvaardt een voor hem ongunstige uitgangspositie, die zelfs verwondering wekt bij zijn leerlingen, om met deze vrouw een diepgaand gesprek aan te knopen. Dit doet Hij ook wanneer Hij andere mensen ontmoet die niet tot het (zijn) 'uitverkoren' volk behoren. Zijn boodschap kan slechts correct begrepen worden wanneer zij niet vanuit de hoogte aangereikt wordt! Dit is geen behendige strategie, maar een houding die voortvloeit uit de essentie zelf van de boodschap. Het goede nieuws komt van een gekruisigde, een verworpenen. Virgil Elizondo illustreert hetzelfde thema vanuit zijn ervaring in Latijns Amerika.

*Exchange* 1996/2 onderstreept het belang van de literatuur voor de theologische reflectie. Christelijke schrijvers geven dikwijls blijk van meer creativiteit dan academisch geschoolde theologen. Marc Spindler onderzoekt de impact van de bijbel op de moderne literatuur in Madagascar en Eric van

den Bergh speurt naar christelijke motieven in de werken van schrijvers die zich in het Afrikaans uitdrukken. Beiden ontdekken nieuwe en onvermoede vormen van reflectie op de christelijke boodschap. In een lange studie geeft Jan Heijke een buitengewoon helder overzicht van de Afrikaanse Synode als gebeuren. Klaus van der Grijp nam een aantal Latijns-Amerikaanse theologische tijdschriften door en Arnulf Camps analyseert enkele recente publicaties over China. China en het Westen zijn door elkaar gefascineerd en laten elkaar niet los.

*Missionalia* 1996/1 opent met een artikel van Afrika veteraan Adrian Hastings. In de herfst van het leven aangekomen, overschouwt hij het brede en zeer gevarieerde veld van missie. Het is de visie van iemand die niet langer concrete oplossingen hoeft aan te reiken. Het valt hierbij op hoe nauw zijn levensverhaal verbonden is met zijn missionair denken. Verder biedt het nummer nog bijdragen over missie in Rusland, gemeenschapontwikkeling en bevrijding, de dubbelzijdigheid van buitenlandse missie, collectivisme en missie in Zuid-Afrika, en de stichting van een centrum voor opbouwende theologie.

*International Review of Mission* nr. 336 (januari 1996) zet de reflectie over Evangelie en cultuur verder onder de titel: evangelie en identiteit in gemeenschap. De auteurs die in dit nummer aan bod komen, belichten het relationele aspect van cultuur. Hoe het evangelie concreet gestalte geven, terwijl men deelneemt aan het eigen culturele leven met alles wat dit inhoudt aan particuliere symbolische relatiestructuren en actiemodellen? Ruime aandacht wordt besteed aan de culturele identiteit van de uitgesloten groepen (Mukarji, Brown, Ahlstrand), etniciteit en nationalisme (Duggan), gastarbeiders (Brock), globalisatie (Carr, Abraham, de Santa Ana), enz.

*International Bulletin of Missionary Research* 1996/2 staat in het teken van de geschiedenis. Wilbert R. Shenk pleit voor een kritische en duidelijk geëngageerde benadering van het ontstaan en de ontwikkeling van de wereldkerk. De huidige geschiedschrijving wordt nog te veel vanuit een westers perspectief bedreven. Het is nog steeds niet vanzelfsprekend dat men de gebeurtenissen vanuit het standpunt van het volk zelf benadert. Hij eindigt met enkele criteria voor een globale geschiedschrijving. Hoe de missiegeschiedenis vooral door een westerse bril gezien wordt, illustreren de andere bijdragen! De titels spreken voor zich: negentiende eeuwse (westerse) celibataire vrouwen en motivatie voor missie; tamtam, kerk en camera in Uganda; de erfenis van Gottlieb Pfander; de missionaire pelgrimstocht van A. Scherer.

## Christologie in context

People's lives and beliefs are set in a particular context. Because of its relation to culture and history this context is always different everywhere.

What are the consequences of this basic fact for the christian faith, and especially for the reflection on Jesus, who is at the heart of the theology of the christian churches which have spread the world over.

The Ghanaian theologian Mercy Amba Oduyoye, who has taught in Accra and in Nigeria, and has worked at the WCC in Geneva, puts christology in her context, which requires a double exodus, because she is a woman and because she comes from Africa. For Dr. Oduyoye contextual thinking is a *conditio sine qua non* for christian theological reflection and therefore christology is only relevant in relation to liberation.

The American mennonite Dr. John Howard Yoder defends the thesis that in our days a more biblical christology could be found, if we depended less on the classical western phrasing of the creeds of Nicaea and Chalcedon, and listened more carefully to the language of the jewish sources of christianity. 'In how far is the hellenistic submission of the first centuries an impediment for a relevant inculturation in our days?'

Jan Heijke discusses the christological thinking of two african theologians. The Cameroonian Eboussi Boulaga, who started out as a catholic jesuit, claims that Jesus crosses borders, operates like a leaven and remains jewish. This is completely different from the western concept of Jesus, which has, for a good deal, become 'disincarnated'.

For the Nigerian presbyterian Enyi Ben Udoh Jesus has remained a guest in Africa, a visitor from far. But visitors are welcome if they respect african society.

Dr. John Pobee, a Ghanaian who works at the WCC in Geneva, has in the past written about Jesus as an ancestor. Having thought over the issue again and having read recent publications of others on this theme, his conclusion is simple: 'If ancestors are a reality – and they are – then Jesus cannot be

but also their Lord.'

Diego Irrazaval from Peru, in Latin America, tells how the original inhabitants of the mountains of the Andes first considered the cross as a symbol of colonial oppression and devastation. Nowadays they interpret the cross of Christ as a power of protection, which has to do with all important aspects of life.

Mrs. Rinske Nijendijk-Crossen analyses the christocentric thinking of M.M. Thomas, who, coming from the very ancient Indian Mara Thoma Church, was chairman of the Central Committee of the World Council of Churches from 1968-1975. Thomas has been influenced by western theologians as Karl Barth and Hendrik Kraemer, but his thinking is in fact a christocentric anthropology. In his view the humanization of Indian society becomes a christocentric concept with a strong eschatological emphasis.

Ioanes Rakhmat from Jakarta treats a typical indonesian problem. Muslim leaders have advised their believers strongly not to take part any more in christian Christmas celebrations, because Christmas contains the roots of the trinitarian concept of God, that is to say of the belief in the three gods of the christians. Rakhmat disagrees and by comparing the nativity stories of Isa, the son of Marjam, in the koran with those about Jesus and his mother Mary in the bible, he tries to prove that Christmas is primarily a message of liberation. The dutch catholic missiologist Karel Steenbrink states that the relation islam – christianity suffers from a long history of being too close, which, again and again, has encouraged the blowing up of differences. Some positive reactions he mentions are: A modest christology of 'kenosis', or renunciation, from Pakistan; the reflection about Jesus as a guru in Indonesia, and the dialogic confrontations of Kenneth Cragg.

Manuela Kalsky sees 'the other person' as a challenge to elaborate an ecumenical christology in feministic perspective. She develops her theme using the approach of Chung Hyun Kyung in a Korean context.

Niek Tramper and Leen Schellevis write about an evangelical apology in dutch for young people: *De Weg van God* (Gods Way).

In a first File ("Dossier") Alle Hoekema provides information about a consultation on christology in Asia.

In a second File Jan van Lin tells about recent christological reflection in India.

The Chronicle ('Kroniek') chiefly contains short news from the missiological world of the Netherlands and Belgium.

The issue ends with a number of reviews of recent books.

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 1996

• Verhalen van vrouwen

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

- Omgekeerde missie 1996/2
- Evangelie en cultuur 1996/1
- Godsdienstvrijheid 1995/1
- Afrikaanse antwoorden 1995/2
- Vijftig jaar Indonesië 1995/3
- Vrouwen bijeen in China 1995/4
- Nieuwe relaties (1994/1)
- Wereldwijde woede (1994/2)
- De missionaire functie van de taal (1994/3)
- Missiologie gewogen (1994/4)
- Evangelisatie in Oost-Europa (1993/4)
- Zwarte christenen in Nederland en België (1993/2)
- Varia Wereldwijd (1993/1)
- Christenen, moslims en Europa (1992/4)
- Het recht om Afrikaan te zijn (1992/3)
- Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2)
- Missionair Europa na 500 jaar (1992/1)

(Prijs incl. verzendkosten)