

Redactioneel

Deze keer geen themanummer, maar een gevarieerd menu van mystiek, ethiek en theologie(geschiedenis).

Na een boeiende en uitdagende exegetische verkenning van Yme Horjus over een noodzakelijke heiligschennis (!), neemt Robert Doornenbal ons mee door het voor velen mogelijk nog wat onbekende en soms nog enigszins gewantrouwde 'landschap' van de mystiek. De titel van zijn bijdrage, *Christelijke mystiek als bron van inspiratie*, geeft aan dat hij er in elk geval wel wat in ziet, letterlijk en figuurlijk. Hij toont ons maar liefst veertien 'plekken' die het aanschouwen (toepasselijk woord in dit verband!) en 'bezoeken' de moeite waard zijn. En inderdaad: wie zou er niet meer willen leren over het ervaren van Gods aanwezigheid, geestelijke groei, verdieping van Bijbellesing, oefening in het gebed en geestelijk mentoraat, om er nog maar een aantal te noemen? Lezen dus, dat artikel!

Dat geldt uiteraard ook voor de bijdrage van Benno van den Toren, die als *Nederlander* vanuit een *Afrikaanse* context schrijft over de *universaliteit* én de culturele *variantie* van de christelijke ethiek. Een grondig, maar tegelijk ook praktisch artikel, dat z'n eenheid vindt in het denken vanuit de schepping.

Ad van der Dussen voert ons mee door het eerste deel van de memoires van de rooms-katholieke, maar vooral oecumenische, theoloog Hans Küng en legt spannende dwarsverbindingen met het evangelisch-protestantse gedachtegoed.

Na dit recensie-artikel uiteraard nog veel meer recensies, die hopelijk weer helpen bij het maken van de boeiende, maar altijd lastige keuze wat wel/niet aan te schaffen en te lezen.

Dan heb ik één artikel nog niet genoemd, maar dat heb ik expres tot het laatst bewaard. Voor het eerst in onze 21-jarige geschiedenis publiceren we in ons blad *een interview* met een theoloog. De (feestelijke) aanleiding is de oprichting dit voorjaar van het *Center of Evangelical and Reformation Theology* (CERT), dat o.a. de mogelijkheid biedt tot een masterstudie én promotiemogelijkheden in *evangelical theology* aan de VU. *Soteria* is één van de partners in dit project. Persoonlijk had ik bij de oprichting van *Soteria* in 1983 niet durven dromen dat het nog eens zover zou komen. Onze visie toen was dat evangelische theologische bezinning broodnodig was en dat een blad in elk geval een bescheiden begin daartoe kon zijn. Daarom publiceren we nu toch met enige gepaste trots dit interview met dr. Antonie Vos, dat een krachtig en helder pleidooi vormt voor (evangelische) theologie als wetenschappelijke verkondiging. We zijn blij met de spontaan aangeboden hulp hierbij van de ervaren interviewer Koos van Noppen en sluiten niet uit dat we dit in de toekomst vaker gaan doen. Laat ons maar weten hoe het u bevalt!

Teun van der Leer (eindredacteur)

Personalia: zie pag. 5

Een noodzakelijke heiligschennis

exegetische verkenning van 2 Koningen 18:4

- door drs. Yme Horjus -

In 2 Koningen 18:4 wordt verteld hoe koning Hizkia al bij zijn aantreden een hervorming doorvoerde om zijn volk weer in het spoor van de Tora te krijgen. 'Hij verwijderde de offerhoogten, verbrijzelde de gewijde stenen en hieuw de gewijde palen om; ook sloeg hij de koperen slang stuk, die Mozes gemaakt had, omdat tot op die tijd de Israëlieten daaraan plachten te offeren. En men noemde haar Nechustan.'

Vooraf de laatste van de vier maatregelen die in dit vers genoemd worden, roept enige verbazing op, omdat de koperen slang een museumstuk was van grote waarde. In dit voorwerp wordt een stuk van Israëls geschiedenis tot leven gewekt. De koperen slang vormt de blijvende herinnering aan een bijzondere uitredding van God in een situatie van een dodelijke slangenplaag.

De slang als aandenken

Dit verhaal vinden wij in Numeri 21:4-9. Het gaat hierbij om een aangrijpend relaas van opstand en rebellie tegen God en Mozes: 'Waarom hebben jullie ons uit Egypte gevoerd? Om te sterven in de woestijn?' Het volk was ongeduldig, moe en teleurgesteld geraakt. Op die laatste etappe naar het beloofde land moest er een enorme omweg worden gemaakt om het land Edom, omdat de Edomieten het volk Israël geen doorgang verleenden. Alle tegenslagen worden de Israëlieten teveel. Van dankbaarheid over het manna waarmee God zijn volk in de woestijn voedde, is geen sprake meer. 'Er is geen brood en water en... van deze flauwe spijs walgen wij.' Ze minachten Gods gaven in de woestijn. Daarop zendt God een slangenplaag. Vervolgens komen de Israëlieten tot verootmoediging en schuldbelijdenis. Ze gaan naar Mozes en zeggen: 'Wij hebben gezondigd, want wij hebben tegen de Here en tegen u gesproken; bid tot de Here, dat Hij de slangen van ons wegdooft'. Mozes pleit bij God en God zegt dan dat Mozes een vurige slang op een paal moet maken. Iedere Israëliet die vervolgens naar die koperen slang op die paal kijkt, ontvangt genezing wanneer hij gebeten is. Die koperen slang is sindsdien als voorwerp bewaard gebleven en een aandenken geworden aan deze ingrijpende gebeurtenis in de geschiedenis van Israël.

Christologische spits

Het is nauwelijks nodig deze geschiedenis in alle uitvoerigheid te vertellen, omdat dit een geliefde passage is uit het Oude Testament voor de gemeente van de Heer. Temeer omdat de Here Jezus in zijn nachtelijk gesprek met Nicodemus aan deze geschiedenis refereert als het gaat om de betekenis van zijn heilswerk. Hij maakt duidelijk dat Hijzelf net als de koperen slang zal

moeten worden verhoogd aan het hout, opdat een ieder die in Hem gelooft het eeuwig leven zal ontvangen. De geschiedenis van de koperen slang is bij uitstek het voorbeeld hoe christologisch vanuit het Oude Testament gepreekt kan worden. Er zal wel geen prediker rondlopen die niet één of meerdere malen over deze indrukwekkende passage gesproken heeft. Het is nu eenmaal een dankbare preektekst!

Wat bezielt Hizkia?

Hizkia maakt korte metten met de verwording van de dienst aan de Here God. Het koningschap van Hizkia ('sterkte is JHWH') staat in het teken van de reformatie van de cultus. In 2 Koningen 18:4 blijkt hoezeer de gehoorzaamheid aan de Tora hem ter harte gaat. Hij wil zijn volk weer terugbrengen op de weg van de toewijding aan de enige God die voor Israël mag bestaan. Hij gaat nog verder dan sommige koningen vóór hem over wie vermeld wordt 'dat zij deden wat recht is in de ogen des Heren', maar er niet toe overgingen om de offerhoogten te verwijderen (12:3; 14:4; 15:4, 35). Hizkia verwijderde deze *bamot*. In het Hebreeuws staat het er zelfs met enige nadruk: 'hij was het die...' Met andere woorden: hij wèl! Het oordeel over het koningschap van Hizkia is buitengewoon gunstig en alleen te vergelijken met dat over het koningschap van Josia (23:25). Josia overtreft zelfs Hizkia nog in het opkomen voor de waarachtige dienst aan de Here God. Het verradt hier de bijzondere belangstelling die het boek van de Koningen aan de dag legt voor het religieuze karakter van de regeerperiode van een bepaalde koning. De historie wordt niet geboekstaafd aan de hand van politieke, militaire of economische prestaties, maar wordt beschreven vanuit een profetisch perspectief: in welke mate een koning bijdroeg aan het bewaren van het volk bij de Tora. Zelfs de koperen slang moet eraan geloven! Hizkia ontziet zich niet om de koperen slang te vernietigen omdat deze in de volksdevotie van aandenken tot amulet was gepromoveerd. Van een voorwerp van herinnering was het een voorwerp van verering geworden. Idealisering leidde tot idolisering! Dus zat er voor Hizkia niets anders op dan het museumstuk 'de koperen slang' (al vijfhonderd jaar geconserveerd en in de tempel bewaard!) hetzelfde lot te laten ondergaan als de offerhoogten en de gewijde stenen en palen.

Daar is moed voor nodig!

Wat Hizkia deed was niets minder dan heiligschennis. Een voorwerp, dat zo tot de historische verbeelding spreekt en een zichtbaar en tastbaar relikwie is uit de collectieve herinnering aan de moeizame reis door de woestijn, te vernietigen, is een daad van bovenproportionele moedigheid! Je riskeert er zelfs de voortzetting van je koningschap mee! Maar Hizkia weet het zeker: de koperen slang als symbool van het wonder dat God eens deed, is nu een hindernis in het dienen en eren van de enig ware God. Zo kan het gaan met heilige voorwerpen. Ze worden gesacraliseerd. Ooit is dat al eens gebeurd met de ark (1Samuël 4:3) en de *efod* (Richteren 8:27). T.R. Hobbs (*Word Biblical Commentary*, p. 252) legt er de nadruk op dat het woord *Nechustan* al aangeeft dat er een soort van verzelfstandiging heeft plaats gevonden. Hij vertaalt hier

dat de koperen slang is ge-‘nicknamed’ als ‘The Brass Thing’. Er heeft dus een ‘ontzieling’ plaatsgevonden. De ziel van de levende God, die zich in Zijn concrete handelen temidden van Zijn volk heeft willen openbaren, is eruit weggesneden ‘Nechustan’ is een talisman geworden waaraan in zichzelf goddelijke krachten worden toegeschreven en die de Here God, als de Souvereine, hanterbaar heeft willen maken. ‘Nechustan’ is een gesneden beeld geworden dat op voet van vijandschap staat met het eerste en tweede gebod van de dekalog. Ontneem het volk echter zijn zelfgekozen afgoden en je ontketent een opstand! Daar is moed voor nodig en Hizkia heeft deze moed! Hij herstelt de dienst des Heren en zuivert het land van de afgoderij. Geen wonder dat een oude joodse traditie de oude Immanuëlprophetie (Jes. 7:14) op Hizkia van toepassing acht. Zo volkomen is zijn leven aan de dienst van JHWH toegewijd dat hij wel de Messias moet zijn! In het woord ‘Nechustan’ resoneren de beide woorden die in het Hebreeuws bijna verwant en gelijkkluidend zijn: *nachasj* (slang) en *nechosjet* (koper). Dit koperen ‘ding’ dat verafgood werd, moest stukgeslagen worden. Hizkia heeft deze daad van heiligschennis, die noodzakelijk was, voor zijn rekening genomen.

Homiletische lijnen

Het zou te gemakkelijk zijn om lijnen te trekken naar bijvoorbeeld de rooms-katholieke volksdevotie van de wenende Mariabeelden. Dat is voor evangelische en reformatorische christenen een ver-van-ons-bed escape. Dat zou ook goedkoop zijn, alsof er geen situaties en zaken zijn aan te wijzen in onze beleving waar sprake is van idolisering. Hoeveel zaken zijn bij ons niet heilig verklaard en gesacraliseerd? Dogma’s kunnen onaantastbare afgoden zijn geworden, die met uitvoerige bewijsvoeringen en verdedigingen de vorm van aanbidding hebben aangenomen. Kom niet aan onze dogma’s of je komt aan mij! Deze dogma’s kunnen velerlei zijn. Hier wil ik echter duiden op onze afgoden op het terrein van ecclesiologie en de liturgie. Het lijkt wel of juist hier een goedbedoeld en noodzakelijk ‘iconoclasme’ op het hevigste verzet stuit. Soms is een ‘beeldenstorm’ onontkoombaar, wil de gemeente van vandaag de aansluiting op de eigen tijd niet missen.

In mijn eigen bezig-zijn als voorganger herinner ik mij een gemeentelijke situatie waarin voor het zoveelste jaar het liefdemaal met kerst werd gepland. Toen ik dit voor de eerste maal meemaakte, verbaasde ik mij erover dat er een compleet draaiboek uit de kast werd gehaald, waarbij het programma in zijn geheel was voorgeprogrammeerd. De invullingen moesten dan nog wel plaatsvinden (wie een gedicht, wie een voordracht etc.), maar het lag allemaal al klaar. Ooit was het een zegenrijke gebeurtenis geweest, die een diepe indruk op de gemeente had gemaakt en men besloot dit jaarlijks met de kerst te herhalen. Ik kon mij niet aan de indruk onttrekken dat een zekere mate van idolisering had plaatsgevonden. Er werd zo dierbaar gesproken over de zegen van het verleden, dat het instrument van het liefdemaal de zegen in het heden andermaal moest oproepen. Een technocratische benadering, om met Christian Schwarz te spreken! Wat te denken van evangelisatietentcampagnes in de zomer in een aantal Baptisten Gemeenten? Een reeds lang achterhaalde

vorm van evangelisatie, maar o zo omgeven met dierbare gevoelens! Ook daarbij zijn draaiboeken die tevoorschijn worden gehaald. Wat 'dierbaar' is, gaat al gauw in de richting van ritualisering en is niet ver van de idolisering. Het gemeentelijke bedrijf kent een hoge graad van *morfologisch fundamentalisme*. Er is een vormdwang die ongekend is. Iets wat in zichzelf niet verkeerd was, zoals de koperen slang, kan worden tot een gesacraliseerde verering. Hoe moeilijk is het voor gemeenteleden om hun predikant niet langer te zien als de verzorger van de gemeente, die alle gemeenteleden pastoraal in de watten legt, maar te beschouwen als de toeruster die 'de heiligen toerust tot dienstbetoon'? Het morfologisch fundamentalisme speelt ons hier heel veel parten. Hoe zit het met de liturgie? Is dat niet vaak een kwestie van een wankel consensus en evenwicht van belangen? Je moet de jongeren tegemoet komen door het zingen van Opwekkingsliederen, maar de ouderen niet vergeten door ook liederen te zingen uit de schat van de kerk der eeuwen! De discussie openen over het aanvangstijdstip of de lengte van de dienst, is soms vloeken in de kerk. Om niet nog veel meer te noemen, ik zie vele 'Nechustans' in de kerk van vandaag. Om te voorkomen dat de kerk zelf een museumstuk wordt, is een reformatie nodig. Laten we, als een Hizkia, ons te buiten gaan aan noodzakelijke heiligschennis ter wille van een toegewijde, authentieke en wervende dienst aan de Here God. Zijn Naam moet eeuwig eer ontvangen!

www.soteria.nl

Personalia:

drs. Yme Horjus is baptistenpredikant te Doetinchem en lid van de redactie van *Soteria*

drs. Robert J. Doornenbal is staflid en docent kerkgeschiedenis aan de Christelijke Hogeschool te Ede en aan De Wittenberg te Zeist

dr. Benno van den Toren doceert, uitgezonden door de GZB, systematische theologie aan de *Faculté de Théologie Evangélique* te Bangui, Centraal Afrikaanse Republiek

Koos van Noppen is journalist. Hij werkte o.a. op de kerkredactie van het *Nederlands Dagblad* en momenteel voor de EO-radio

drs. Rob van Essen is hervormd predikant te Den Haag en lid van de redactie van *Soteria*

dr. Ad van der Dussen is Nederlands gereformeerd predikant te Eindhoven, studiebegeleider voor theologiestudenten binnen de NGK en lid van de redactie van *Soteria*

Christelijke mystiek als bron van inspiratie

- door drs. R.J.A. Doornenbal -

Inleiding

Een van mijn studenten gaf onlangs aan enorm uitgedaagd te zijn door een boek van de Amerikaanse Quaker en spirituele auteur Richard Foster, in het Nederlands vertaald als *Het feest van de navolging*.¹ In het gesprek dat we hierover hadden, bleek dat zij vrijwel geen van de auteurs kende die Foster citeert. Wat bleek het geval: bijna al zijn bronnen zijn christelijke mystici, zoals Teresa van Avila (1515-1582) en Johannes van het Kruis (1542-1591).

Je kunt ervoor kiezen om boeken als die van Richard Foster te lezen en het daarbij te laten. Maar dan zou je jezelf tekort doen. Voor wie zich uitstrekt naar een vernieuwd leven in de geest van het evangelie als 'nieuwe schepping' in Christus, is het een groot gemis, aldus William Law (1686-1761), als hij de mystieke schrijvers niet kent, 'en een dag doorbrengt zonder iets te lezen van wat zij hebben geschreven'.²

In dit artikel wil ik laten zien dat het inderdaad de moeite loont kennis te nemen van de traditie van christelijke mystiek. Het leven van christenen beweegt zich in een vaak spanningsvolle verhouding tussen drie polen, die vallen te typeren als ervaring, Bijbel/theologie, en instituut. Je kunt ook zeggen: charisma/dogma/ambt, of bevinding/leer/structuur.³ Alle drie polen zijn onmisbaar voor een evenwichtig en vruchtbaar geestelijk leven, het komt aan op een juiste 'mix'.⁴ Het onderwerp van dit essay is de eerste pool, waarin de geloofservaring centraal staat.

Wat is (christelijke) mystiek?

De term 'mystiek' is afgeleid van het Griekse *mystikos*: met geheimen verbonden, geheim, geheimzinnig. Het is afgeleid van het werkwoord *myo*, dat is: (zich) sluiten, vooral van de ogen en van de lippen. Kennelijk gaat het bij mystiek om iets 'onuitspreekbaars' en 'onzienlijks'. Dit klinkt inderdaad geheimzinnig, maar ook nog erg vaag. Er zijn zeer veel verschillende definities in omloop van wat mystiek is. Het spreken erover kan dan ook makkelijk felle discussies oproepen. Zoals de 19e-eeuwse kardinaal John Henry Newman ergens grapt: 'Mysticism begins with *mist* and ends with *schism*'!

Bij sommigen staat mystiek voor 'kosmisch bewustzijn' (bijv. in de natuurmystiek) of voor 'jezelf één voelen met de diepten van je eigen wezen'.⁵ Anderen vatten mystiek op als de kunst van het één worden met de (goddelijke) Werkelijkheid of ook wel: het Absolute. Deze 'kunst' en het streven naar eenwording treffen we aan in alle religies en daarom, zo gaat de redenering, zijn alle godsdiensten in hun diepste kern ook eigenlijk één.⁶ Hierin ga ik niet mee, ik wil mij alleen bezighouden met de christelijke mystiek voor zover deze is te verenigen met die theologische en institutionele 'polen' van het christendom die de Bijbel als bron en norm voor het geloof aanvaarden. Wat kunnen we

vervolgens verstaan onder 'christelijke mystiek'? De gereformeerde A. van de Weg omschrijft mystiek als 'gemeenschap met God in Jezus Christus door de Heilige Geest, die tot stand komt door de openbaring Gods'.⁷ Kerkhistoricus Walter Nigg heeft maar drie woorden nodig: mystiek is 'concentratie op God'.⁸ De jezûiet W. Johnston verstaat onder 'authentieke' mystiek: het evangelie beleven op een diep bewustzijnsniveau.⁹ Hieruit blijkt al wel dat het woord 'mystiek' niet goed valt af te bakenen. Alternatieve begrippen die wel worden gehanteerd zijn 'spiritualiteit'¹⁰ of 'bevinding'¹¹, maar deze zijn eveneens veelomvattend.

De titel van een recent standaardwerk over de westerse christelijke mystiek is *The presence of God*. Het mystieke element in het christendom, aldus auteur Bernard McGinn, is 'dat deel van het geloof en de praktijk dat te maken heeft met de voorbereiding op, het bewustzijn van en de reactie op wat omschreven kan worden als de onmiddellijke of directe aanwezigheid van God'.¹² In dit artikel ga ik uit van deze definitie.

I. Gods aanwezigheid

De 'aanwezigheid van God' is een thema dat herkenbaar is in alle eeuwen en bij allerlei christenen. Zelfs bij de toch als overwegend doctrinair bekend staande Abraham Kuiper treffen we het aan, bijvoorbeeld in zijn bundel meditaties *Nabij God te zijn*, die gericht zijn op de 'verborgen omgang' met God. Bij de kerkvaders en hervormers, betoogt Kuiper in het voorwoord, treft men 'gespied betoog' aan, maar steeds doorademd van innige mystiek. 'Calvijn heet koud, maar geen Godgeleerde drong ons dieper de mystieke unie met den Godmensch, en door hem met het Eeuwige Wezen, in het hart'.¹³ In die lijn heeft Kuiper getracht de 'mystieke stof' te overpeinzen.

Ik noem nog twee voorbeelden, uit een heel andere tijd en milieu. 'Toen ik 's avonds, voordat ik ging slapen, zoals gewoonlijk neerknielde voor het nachtgebed', schrijft de middeleeuwse mystica Geertruid de Grote (1256-1301), 'viel me plotseling de passage uit het Evangelie van Johannes in: "Indien iemand Mij liefheeft, zal hij mijn woord bewaren en mijn Vader zal hem liefhebben en Wij zullen tot hem komen en bij hem wonen" (Joh. 14:23). Op dat ogenblik voelde ik in mijn vleselijk hart de komst van uw tegenwoordigheid. Van dat uur af hebt Gij U, o God, aan mij geopenbaard. (...)'¹⁴

Eeuwen later komen we dit thema tegen bij de lutherse mysticus Gerhard Tersteegen (1697-1769). 'De wezenlijke tegenwoordigheid van God is het centrum van Tersteegens beschouwingen', aldus de protestantse hagiograaf Walter Nigg.¹⁵ Iets daarvan is ook in Nederland doorgedrongen: via gezang 323 in het Liedboek voor de Kerken, waarin deze zinnen van Tersteegen voorkomen: *God is tegenwoordig, God is in ons midden, laat ons diep in 't stof aanbidden. God is in ons midden, laat nu alles zwijgen | alles in ons voor Hem nijken [sic]. Wie de stem heft tot Hem | sla de ogen neder, geve 't hart Hem weder.*

Vandaag de dag klinkt het thema van de 'aanwezigheid van God' vaak door in boektitels. Zo verscheen van Leanne Payne *Gods Tegenwoordigheid geneest* en van Janet Johnson *Genieten van Gods nabijheid*.¹⁶ Beide auteurs behoren tot de meer charismatische tak van het christendom. We zullen nog vaker zien dat er

raakvlakken bestaan tussen de traditie van christelijke mystiek en wat wij tegenwoordig noemen 'charismatische' geloofsbeleving.

II. 'Oecumene van het hart'

Een mysticus die geen rooms-katholiek wordt is een dilettaant (= 'amateur'), vond de protestantse kerkhistoricus Aldolf von Harnack.¹⁷ Inderdaad is het zo dat veel mystici rooms-katholiek waren of zijn. Maar als we uitgaan van de definitie van christelijke mystiek zoals Bernard McGinn die hanteert, heeft Harnack ongelijk. De aanwezigheid van God is immers iets waar christenen uit allerlei denominaties zich naar kunnen uitstrekken. Het blijkt een realiteit te zijn die zij over de kerkmuren heen bij elkaar herkennen. Wederom noem ik twee voorbeelden. In de sterk verdeelde 16e eeuwse christenheid waren het protestantse mystici uit Duitsland (bijvoorbeeld Caspar Schwenckfeld en Johann Arndt), Spaanse katholieke mystici zoals Teresa van Avila en Johannes van het Kruis alsmede de Fransman Franciscus van Sales, die veel werden gelezen en positieve invloed uitoefenden. Het ideaal van zuivere, onbaatzuchtige liefde tot God zoals deze mystici dit lieten zien, werd door christenen vanuit de meest diverse achtergronden ervaren als een brandpunt van levende gemeenschap, zegt piëtisme-expert Martin Schmidt. De heiligheid van karakter die zo stralend naar voren kwam uit de mystieke geschriften sprong over alle confessionele barrières heen. Velen werden erdoor geïnspireerd een praktisch en moreel hoogstaand christelijk leven te leiden.¹⁸

Ook op heel andere bodem, die van St. Petersburg in het begin van de 19e eeuw, zien we dit gebeuren, en wel rondom het aldaar pas opgerichte Bijbelgenootschap. Dit werd het ontmoetingspunt van orthodoxen en lutheranen, van katholieken en hervormden. Leken speelden hierin een belangrijke rol, maar ook metropolieten van de orthodoxe kerk behoorden tot de leden. Met grote ijver werd het werk van de bijbelvertaling en -verspreiding ter hand genomen. Er werden zondagsscholen gesticht en aan gevangenen werden Bijbels uitgereikt. Oosters en westers christendom schenen elkaar in deze tijd te vinden in een soort 'bovenconfessionele verbondenheid', schrijft J.A. Hebly.¹⁹ De 'mystieke' ervaring van het gegrepen-zijn door de Geest van Christus stond in het middelpunt. Behalve de Bijbel werden mystieke geschriften in het Russisch vertaald en vonden ruime verspreiding. De russisch-orthodoxe theoloog Georges Florovsky gebruikt in dit verband zelfs een term die in Nederland via de EO bekendheid kreeg: oecumene van het hart.²⁰ Dit thema is dus niet slechts iets van onze postmoderne tijd die niet meer in dogmatiek geïnteresseerd heet te zijn!²¹

Uiteraard zijn er bedenkingen te formuleren tegen het overaccentueren van het 'hart' (als dit wordt opgevat als zetel van het gevoel, wat tegenwoordig vaak het geval is). Leven als christen doe je immers ook met je 'hoofd' (verstand, ratio). En dogmatische verschillen moeten niet te gemakkelijk worden verdoezeld of bestempeld als 'onbelangrijk'. Zoals eerder gezegd, gaat het erom een gezonde *balans* te vinden tussen de drie polen van ervaring, theologie en instituut. Het punt is echter dat in kerkelijk Nederland zowel kerkelijke structuren als theologie zeer dominant aanwezig zijn, vaak ten koste van de

'belevingspool'. Bezinning op de traditie van christelijke mystiek kan hierin wellicht een correctie aanbrengen. Zoals Herman Hegger schrijft, verwijzend naar de grote christelijke mystici: 'Zouden wij onze verschrikkelijke protestantse verdeeldheid niet gemakkelijker kunnen overwinnen, wanneer wij wat minder "begrippelijk" bezig zouden zijn en wat meer oog zouden krijgen voor het onuitsprekelijke van de Onuitsprekelijke?'²²

III. Roeping voor alle christenen tot geestelijke groei

Wanneer je zou zeggen: 'dit is genoeg geestelijke groei', dan zou je verloren zijn, zei kerkvader Augustinus met enige overdrijving.²³ Wat hij wilde aangeven, is dat een christen bedoeld is geestelijk te groeien. Doet hij dat niet, dan sterft zijn geloof een langzame dood. Zelf heeft Augustinus in zijn hoedanigheid van bisschop van Hippo deze groei willen bevorderen. Hij was er primair op uit om zijn gemeenteleden te brengen tot een diepere, meer intense en meer directe ervaring van God in hun leven. Deze ervaring van God beschrijft hij primair in bijbelse termen. (Vgl. het blad *Groei* in onze tijd.)

Eeuwen later schrijft de Spaanse karmeliet Johannes van het Kruis: 'Het is mogelijk altijd dieper door te dringen in Christus. Hij is als een rijke mijn met veel aderen vol rijkdommen. Hoe diep men ook graaft, nooit vindt men een einde of een grens. Veeleer vindt men in iedere holte nieuwe aderen met nieuwe rijkdommen her en der. Daarom zei Paulus van deze zelfde Christus: In Christus zijn alle schatten van wijsheid verborgen aanwezig (Kol. 2:3).'²⁴ Ook Johannes van het Kruis was gericht op het bevorderen van geestelijke groei. Hij betreurde het dat sommige christenen hierin domweg geen interesse hadden en dat anderen hierin zo weinig geholpen werden door de geestelijke leiders van de kerk.

Wie geschriften van christelijke mystici leest, wordt aangemoedigd zelf geestelijk te groeien.²⁵ De Duitse mysticus Heinrich Suso (13e eeuw) was hiervan dermate overtuigd, dat hij zijn *Dialog* afsluit met de volgende woorden - die arrogant over zouden komen als ze door een ander waren geschreven en niet door deze nederige asceet: 'Wie deze geschriften van mij in de juiste geest leest, kan moeilijk niet worden geraakt in de diepten van zijn hart, hetzij tot vurige liefde, of tot nieuw licht, of tot verlangen en dorsten naar God, of naar het verafschuwen en verwerpen van zijn zonden, of naar de geestelijke aspiratie waardoor de ziel wordt vernieuwd door genade.'²⁶

Fascinerend is te ontdekken dat mystici ervan overtuigd waren dat de geestelijke groei en kennis van God zich zou voortzetten in de hemel. De Italiaanse dichter Dante Alighieri (1265-1321) bijvoorbeeld - die door kenners als mysticus wordt gezien²⁷ - introduceert aan het slot van Paradiso, het derde en laatste deel van zijn *Divina Commedia*, de beroemd geworden metafoor van een wit-gele, gigantisch grote 'hemelse roos'. 'En zo de onderste trede [van de roos] in zich houdt verzameld zóveel licht, hoe groot is dan de uitgebreidheid van deze roos in haar uiterste bladeren?', vraagt Dante zich af. Het beeld van de roos, die zijn 'bladeren' steeds verder en verder ontvouwt, gebruikt Dante om de hemel aan te duiden als een dynamische, oneindige ruimte van licht, liefde en rede. 'En gij moeten weten', zegt Beatrice, 'dat allen gelukzaligheid

bezitten, naarmate hun zien zich meer verdiept in de waarheid (...).²⁸ In zijn novelle *The shock of your life* laat Adryan Holloway een dergelijk inzicht in hedendaagse taal verwoorden door een romanfiguur die reeds in de hemel vertoeft: 'Je moet weten dat als je aankomt in de hemel, God niet direct alle kennis van zijn harde schijf downloadt op de disk in jouw hersenpan. Dat zou pas saai zijn! Je merkt dat we hier voortdurend nieuwe dingen ontdekken en daar beleven we op zich al ontzettend veel plezier aan.'²⁹

IV. Verdieping van Bijbellezing

'De Bijbel is als een rivier, ondiep en diep, waarin lammetjes kunnen lopen en olifanten verdrinken', aldus een fraaie uitspraak van de mysticus Gregorius de Grote (6e eeuw).³⁰ Tot aan de 12e eeuw was de christelijke mystiek primair exegetisch van aard.³¹ De cultivering van de ervaring van Gods nabijheid - denk aan de eerder genoemde definitie van Bernard McGinn - vond plaats in de context van prediking en liturgie en van het biddend mediteren over de Bijbel. Dit hadden de vroege christenen overgenomen van (gehelleniseerde) Joden, die op deze manier het Oude Testament bestudeerden. Vooral vanwege deze historische connectie stelt Louis Bouyer dat de christelijke mystiek niet gezien moet worden als louter een Grieks - specifiek: neoplatonistisch - en dus heidens 'importartikel', zoals vroeger vaak werd gedaan.³²

Voor de kerkvaders betekende de Schrift lezen een religieuze ervaring. Zij geloofden dat ze, wanneer ze lazen, geleid en onderwezen werden door de Heilige Geest, die werd gezien als de belangrijkste leraar van alle theologie.

Het mediterend lezen van de Schrift werd de 'lectio divina', letterlijk: 'goddelijke lezing' genoemd. Wat dit inhoudt, kan worden geïllustreerd met behulp van een meditatieve uitleg van Matteüs 7:7, 'Bidt en u zal gegeven worden; zoekt en gij zult vinden; klopt en u zal opengedaan worden.' De eerste stap is vooraf bidden om verlichting door de Heilige Geest bij het mediteren over het bijbelwoord. 'Tegenover de Geest moet men zich gedragen als tegenover een duif die ons dichterbij nadert naar de mate van de rust, de stilte en de gewilligheid waarmee wij op haar wachten.'³³ De tweede stap is 'zoeken': door middel van de *ruminatio*, dit is het kauwen en herkauwen van de tekst. Dat wil zeggen: de tekst langzaam hardop lezen en herhaalde malen lezen. 'Zoals het fijnmalen van het voedsel er de aangename smaak aan geeft, zo geven de goddelijke woorden aan het verstand de zalving van de verlichting en de vreugde, wanneer ze worden uitgesproken en herhaald.' De derde stap is 'kloppen', dat is bidden over het bijbelgedeelte waarover je aan het mediteren bent. Gebed is de eigenlijke kern van lectio divina, daarom wordt ook wel gezegd dat de beoefening van de 'geestelijke lezing' in de kern van de zaak een gebedsmethodiek is.³⁴ Het 'opengedaan worden' tenslotte betekent dat je in het proces van lezen en bidden tot 'contemplatie' komt. Johannes van Fécamp beschrijft deze laatste fase als volgt: 'Mijn geest geniet van niets zo zeer als van het moment waarop ik eenvoudig de blik van een zuiver hart verheft tot U, o God! Alles zwijgt, alles is rustig, het hart brandt van liefde, de ziel stroomt over van vreugde, het geheugen is vol kracht en het verstand vol licht en de hele geest, ontvlamd door het verlangen om uw schoonheid te zien, ziet

zich verrukt in de liefde voor de onzichtbare werkelijkheid!³⁵

Het thema van 'lectio divina' geniet in onze tijd nieuwe belangstelling.³⁶ Steeds meer christenen herkennen de retorische vraag van E. Bianchi: 'Hoe zou (...) een min of meer snel geleverde bijdrage van een geleerd exegeet of theoloog, levenswoord en voedsel kunnen zijn voor verschillende christenen en voor situaties van uiteenlopende plaatselijke kerken, wanneer het in de mond genomen wordt door predikanten die slechts beschaamd kunnen staan als zij een tekst verkondigen die zij niet eens hebben bemediteerd, waarin zij niet zijn doorgedrongen en waarover zij niet hebben gebeden?'³⁷

V. Het belang van de juiste geestelijke lectuur

Eén van de meest inspirerende figuren uit de kerkgeschiedenis die ik ken, is Amy Carmichael (1867-1951). Presbyteriaans opgevoed in de Schotse traditie, kwam zij als 18-jarige tot een persoonlijke 'geloofsvernieuwing' en heeft daarna haar verdere leven gewerkt in Zuid-India, waar zij vele honderden jonge kinderen redde van een ellendig leven in de tempelprostitutie. In haar leven was de Bijbel het grote licht, te vergelijken met het volle maanlicht 's nachts. Maar daarnaast kende ze ook kleinere lichten, die schenen als boeien op de nachtelijke zee. Dit waren boeken waar kracht vanuit gaat, te vergelijken met wind, vuur of dauw.³⁸ Deze 'kleinere lichtjes' naast de Bijbel waren de geschriften van christelijke mystici. Tot haar eigen verrassing - het betrof veelal boeken van middeleeuwse katholieke auteurs, waarmee ze niet was opgevoed - vond ze hierin veel herkenning, troost en inspiratie. Menig hoofdstuk uit haar autobiografische werk *Gold cord* vangt aan met een citaat van een mysticus. Interessant is dat haar eigen boeken ook zeer inspirerend hebben gewerkt op veel mensen. Het lezen van haar boek *Things as They Are* bijvoorbeeld heeft tientallen lezers ertoe gebracht zelf de zending in te gaan!³⁹ We zien dus dat de invloed van de christelijk-mystieke schrijvers door de eeuwen heen gaat.

Susan Howatch is een Engelse romanschrijfster die in haar boeiende zesdelige cyclus rondom de anglicaanse clerus regelmatig aandacht besteedt aan de christelijke mystiek. Zo krijgt in de eerste roman, *Glittering images*, een Engelse bisschop die is vastgelopen in zijn leven, de opdracht van zijn geestelijke begeleider om enkele boeken van christelijke mystici te lezen. Deze bisschop heeft even tijd nodig om zijn afkeer van mystiek te overwinnen; mystiek zou alleen iets zijn voor vrouwen, emotionele adolescenten en excentriekelingen. Hij ontdekt echter dat zijn afkeer deels voortkomt uit geestelijke en intellectuele hoogmoed, alsmede uit een oppervlakkige kennis van de christelijke traditie.⁴⁰ Deze zelfde bisschop raakt echter steeds meer geboeid door de mystici en mede door het bestuderen van hun geschriften komt hij weer dicht bij God. Geestelijke lectuur als onderdeel van pastorale begeleiding: deze notie van romancier Susan Howatch is historisch juist en tegelijk volop actueel en toepasbaar.

Een laatste aspect van 'juiste geestelijke lectuur' betreft het bestuderen van biografieën, zoals heiligenlevens, die ons een voorbeeld voorhouden van hoe een christen kan zijn of worden. De Indiase christen-mysticus Sadhu [d.i. 'heilige man'] Sundar Singh (1889-1929[?]), schreef begin 20e eeuw: 'Wij

Indiërs willen niet alleen leer, niet slechts een godsdienstige leer, want daarvan hebben we meer dan genoeg; we zijn de vele leren moe. We hebben de levende Christus nodig. De Indiërs wensen mensen, die hun niet alleen prediken en leren, maar arbeiders, die in hun leven en wandel Jezus Christus tonen.⁴¹ Deze bekeerde Sikh was bij uitstek iemand die toonde wie Jezus Christus was. Wie zijn biografie of geschriften leest, wordt ongetwijfeld opgebouwd in zijn of haar geloof!⁴²

De eerder genoemde G. Tersteegen schreef een boek met daarin levensbeschrijvingen van grote christenen, vanuit het motto dat het voorbeeld van vrome en heilige mensen meer bijdraagt tot de opbouw van de gemeente van Christus dan een kale 'leervoordracht'.⁴³ En in zijn niet onkritische boek *The varieties of religious experience* (1902) erkent ook de filosoof en psycholoog William James de waarde van goede voorbeelden, de 'heiligen' van de kerk. De heiligen zijn 'auteurs', bewerkers, vermeerderaars van goedheid. Met hun 'buitensporige mensenliefde' zijn zij de lichtbrengers in de duisternis. 'Als de enkele druppels, die schitteren in de zon wanneer zij weggeslingerd worden ver voorbij de naderende rand van golftop of vloed, wijzen zij de weg en zijn zij voorlopers. De wereld is het nog niet met hen eens, zodat zij temidden van wereldse belangen dikwijls belachelijk schijnen. Toch zijn zij het die de wereld bezwangeren, de levendmakers en bezielers van mogelijkheden van goedheid, die zonder hen voor altijd zouden blijven sluimeren. We kunnen niet zo laag-bij-de-grond blijven als wij van nature zijn, wanneer zij ons zijn voorgegaan.'⁴⁴

VI. Oefening in het gebed

'Ik kan mij niet indenken hoe religieuze mensen tevreden kunnen leven zonder de ervaring van Gods tegenwoordigheid', aldus Laurentius (ong. 1605-1691), een Franse lekenbroeder van de orde der karmelieten.⁴⁵ Laurentius' *Practice of the presence of God*⁴⁶ is een van de populairste geschriften op spiritueel gebied in de Angelsaksische wereld. In diverse nieuwere uitgaven over spiritualiteit en gebed wordt deze mysticus geciteerd.⁴⁷ Telkens blijkt: de tegenwoordigheid van God, het gebed en de christelijke mystiek horen onlosmakelijk bij elkaar.⁴⁸

Wie tot meer intimiteit met God wil komen in zijn of haar gebedsleven, kan bij de mystici goed terecht voor adviezen, omdat zij uit ervaring spreken. Zij weten bijvoorbeeld dat alle begin moeilijk is. 'Een beginnende moet zich voorstellen, dat hij in zeer slechte grond, vol onkruid, een tuin gaat aanleggen, waarin de Heer Zich kan verlustigen', schrijft Teresa van Avila in het *Boek van haar leven*.⁴⁹ Die 'tuin' staat voor het hart van de mens, waarin nog veel rommel huist die er eerst uit moet. Daarna is het de bedoeling dat er bloemen in die tuin worden geplaat: bijvoorbeeld de bloem van de aanbidding. Ook dat is in het begin een inspannende bezigheid. Maar wie volhoudt, kan erop rekenen dat het steeds makkelijker gaat en zelfs dat God op een gegeven moment het gebed zelf 'geeft'. In een beroemd beeld beschrijft Teresa deze gebedsfasen. Op vier manieren kan men een tuin van water voorzien. De eerste manier is door uit een put het water met een emmer op te halen, wat heel wat

moeite kost. De tweede manier is door met een scheprad het water al draaiende omhoog te brengen; dat is ook inspannend, maar levert wel meer water aan. Een derde manier is om een beekje of rivier te tuin te laten drenken. En de vierde is dat het overvloedig regent, en de Heer zelf begiet, zonder dat wij daar moeite voor hoeven te doen. In het gebed geldt dit ook zo, zegt Teresa: wie daarin vordert, merkt dat God het gebed op een gegeven moment 'over' neemt, dat het min of meer vanzelf gaat.

Mystici hebben behalve fraaie beeldspraak ook veel praktische adviezen nageleden over het gebed, dat zij door de dag heen wilden blijven beoefenen. De anonieme auteur van het Engelse mystieke geschrift *The cloud of unknowing* (rond 1380) bijvoorbeeld geeft aan hoe je je helemaal op God kunt blijven richten. Dit kan bijvoorbeeld door te mediteren over één kort woord, zoals 'God' of 'liefde'. 'Plant dit woord stevig in je hart, zodat het daar steeds aanwezig is, wat er ook gebeuren mag.'⁵⁰ Rond dezelfde tijd beoefenden russisch-orthodoxe monniken intensief het zogenaamde Jezusgebed, met de volgende tekst: 'Here Jezus Christus, Zoon van God, ontferm U over mij, zondaar.'⁵¹ Onder de noemer *centering prayer* worden momenteel in de westerse traditionele kerken (vooral rooms-katholiek, anglicaans, episcopaaals) deze en andere gebedsoefeningen in eigentijdse vorm gepresenteerd.⁵² Op het eerste gezicht lijkt dit een soort 'gedoopte' Transcendente Meditatie te zijn, waarbij nietszeggende of occulte mantra's zijn vervangen door christelijke. TM is echter ten diepste gericht op jezelf, terwijl de centering prayer-beweging mensen kan helpen zich te concentreren op God en het gebed. In onze onrustige tijd is dat geen overbodige luxe.

Overigens suggereert geen der mystici dat je door gebedsoefeningen te doen uiteindelijk allerlei gelukzalige ervaringen verkrijgt. Ten eerste omdat God dergelijke ervaringen aan lang niet iedereen toekent. Waarom dit zo is, weet Hij alleen, zegt Johannes van het Kruis.⁵³ Ten tweede omdat God in dit leven aan niemand blijvende ervaringen van zijn aanwezigheid geeft. Christelijke mystici weten wat het is om zich lange tijd door God verlaten te voelen (de 'donkere nacht van de ziel').⁵⁴ Als geen ander kunnen zij de deprimerende uitwerking omschrijven die het raadselachtige 'zwijgen Gods' met zich mee kan brengen. Misschien is dit aspect van hun ervaringen en geschriften voor sommige (post-)moderne lezers herkenbaarder dan die waarin zij spreken over de ervaring van Gods nabijheid.

VII. Liefde tot God centraal

Hoe komt het, dat preken lang niet altijd duidelijk doorwerken in het leven van de toehoorders, vraagt Teresa van Avila zich af. Haar antwoord luidt: 'Degenen die preken willen vaak al te verstandig zijn. Ze willen zich niet laten bezielen door de vurige liefde tot God. En daarom gaat er van hun "licht" weinig warmte uit.'⁵⁵

De 'vurige liefde tot God' – ziehier een centraal thema in de christelijke mystiek en net als de voorgaande onderwerpen volop actueel. We komen het tegen bij een in bevindelijke kring gezaghebbende Nadere Reformator als

Guiljelmus Saldenus (1627-1764), die zonder gêne de uitdrukking ‘verlieft [sic] op Christus’ gebruikt⁵⁶; we stuiten erop in een Opwekkingslied zoals lied 488: *Houd mij vast, laat uw liefde stromen Heer, kom dichterbij, dan kan ik uw schoonheid zien, en uw liefde voelen, diep in mij...* ‘Liefde’ is ook de leidraad in het boekje van S.J. Hill, *Enjoying God*, dat door christenen die zijn aangeraakt door de opwekking in Pensacola graag wordt bestudeerd.⁵⁷ Vandaag lijken huwelijksmetaforen haast weer even populair te zijn als in de tijd van Bernard van Clairvaux (12e eeuw): heel hoofdstuk 2 van *Enjoying God* is gewijd aan het cultiveren van de relatie met de ‘divine Romancer’. Het boek Hooglied – waaraan de ‘bouwer’ der cisterciënzer orde maar liefst 86 preken wijdde – speelt ook bij Hill een belangrijke rol. Interessant is voorts dat Hill evenals Teresa een parallel trekt tussen liefde voor God en groeien in heiligheid (in het hoofdstuk ‘Love-empowered holiness’). God maakte de mens om met Hem in relatie te treden. De radicale oproep tot heiligheid is feitelijk een uitnodiging om de schoonheid en liefelijkheid van Jezus onze harten en gedachten zó te laten vervullen, dat de verleidelijke pleziertjes van de zonde daarbij in het niet vallen.

Eén van de mooiste mystieke noties rondom het thema ‘liefde tot God’ vind ik dat van de zogenaamde *epékstasis*⁵⁸ (‘bevredigde onbevredigdheid’), zoals voor het eerst uitgewerkt door de Griekse kerkvader Gregorius van Nyssa (5e eeuw). Gregorius was ervan overtuigd dat het ‘bezitten’ van God in dit leven altijd ruimte overlaat voor ‘meer’, maar ook dat het genieten van God in de hemel nooit tot volledige verzadiging komt. De eeuwige Geest kan immers nooit worden ‘uitgeput’ door de eindige geest van de mens.⁵⁹ En zoals liefde niet uitgeput raakt door lief te hebben, zo zal Hij die de Ware Liefde is nooit ‘leeg raken’ als wij ons aan Hem voeden door Hem lief te hebben.⁶⁰ Eén van de favoriete Bijbelteksten van christelijke mystici is Mattheüs 5:8, ‘Zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien.’⁶¹ Een christen kan in zijn leven op aarde soms iets ten deel vallen van dit intens vreugdevolle ‘zien van God’, ook wel *visio Dei* genoemd of in het Engels *beatific vision*. Maar als dit al gebeurt, dan betreft het niet meer dan een zwakke voorsmaak van wat hem in de hemel wacht. In zijn boek *A history of heaven* laat J.B. Russell zien dat de thema’s *visio Dei* en *epékstasis* vaak gecombineerd aanwezig zijn in de geschiedenis van de christelijke spiritualiteit. Meerdere auteurs hebben geschreven over de (hemelse) ervaring van het zien, begrijpen en liefhebben van God en zijn schepselen, in vrede en harmonie en met een beweeglijke, groeiende intensiteit. De dynamische, onuitputtelijke en progressieve vreugde in de hemel is een steeds terugkerend thema in de christelijke traditie.⁶² Bij Dante bereikt dit thema een hoogtepunt in *Paradiso*. ‘Liefde wordt méér wanneer het wordt gedeeld, minder als je het voor jezelf houdt’, was zijn boodschap. ‘Liefde produceert altijd meer liefde. In tegenstelling tot geld neemt liefde toe, als je het uitgeeft. Liefde kan niet worden opgepot.’⁶³ Tot mijn verrassing worden dergelijke gedachten in onze postmoderne tijd opnieuw verwoord, bijvoorbeeld in het eerder genoemde *The shock of your life*: ‘Kun je je er iets bij voorstellen dat je zo’n enorme vreugde vindt in God dat je Hem werkelijk elk

moment van de dag wilt aanbidden – en als je je dan volledig overgeeft aan die drang binnen in je, dat je dan merkt dat je steeds opnieuw vervuld wordt van lof en aanbidding, in een eindeloze cyclus? Of kun je je voorstellen dat het plezier dat je op aarde beleeft aan de dingen die je het liefste doet, met miljoen wordt vermenigvuldigd en dat je daar dan steeds als je God aanbidt helemaal mee gevuld wordt?⁶⁴

VIII. Naasteliefde; balans tussen *vita activa* en *vita passiva*

De vraag komt op of christelijke mystici met hun gerichtheid op God in contemplatie en gebed (*vita passiva*) nog wel aandacht en tijd over hadden voor actief bezig zijn in de wereld (*vita activa*) en voor liefde tot de medemens. Leidt mystiek niet tot onderwaardering van het 'gewone' leven en tot een soort vroom egoïsme? Bij sommigen was dit inderdaad het geval. Bij de dominicaner non Elsbeth van Oye bijvoorbeeld (vroeg 14e eeuw) treffen we een verinnerlijking aan die leidt tot een egocentrisme, 'dat geen oog meer heeft voor de medemens'.⁶⁵ Een ongezond individualisme zien we ook bij de middeleeuwse visionaire mystica Angela van Foligno (1248-1309), die zichzelf feliciteert met de dood van haar moeder, echtgenoot en kinderen, die zij er-voer als 'grote obstakels op de weg naar God'.⁶⁶ En we horen het ongegeneerd terugkomen in het volgende sentimenteel-vrome lied (let op de eerste en de laatste regel): *Ik betreed de duin alleen / als de dauw nog op de rozen ligt. / En de stem die ik hoor / en mijn oren treft, is van de Zoon van God. / En hij wandelt en hij praat met mij / en hij vertelt mij dat ik hem behoort. En de vreugde die wij delen bij dit samenzijn / heeft niemand anders ooit gekend.*⁶⁷

Deze drie voorbeelden betreffen echter ongezonde vormen van mystiek; later kom ik overigens apart te spreken over nog andere varianten van 'vergroeiing' die er helaas in alle soorten en maten zijn. Een richtinggevend antwoord op onze vraag is echter gegeven door Augustinus, zelf mysticus én workaholic: 'Niemand moet zozeer in contemplatie zijn verzonken dat hij geen aandacht schenkt aan de noden van zijn naaste; niemand zo actief dat hij niet Gods aangezicht zoekt.'⁶⁸ Wat betreft het gevaar (of verwijt) van individualisme is het interessant te zien dat Augustinus een gemeenschap stichtte van geestelijken, waar men leefde naar een door hem opgestelde regel.

Gemeenschapsvorming komen we vaker tegen in de geschiedenis van de christelijke mystiek: in de 14e eeuw bij de Moderne Devotie, in de 17e eeuw bij de Quakers⁶⁹, in de 20e eeuw bij de eerder genoemde Amy Carmichael die ook een gemeenschap oprichtte, 'Sisters of the Common Life' geheten. De Broeders van het Gemene Leven, een in de 14e eeuw door Gerard Grote opgerichte lekenbeweging, stond haar daarbij als voorbeeld voor ogen.⁷⁰ De Spaanse mystica Teresa van Avila was een zeer daadkrachtige vrouw en stichter van vele kloosters. Ook zij bepleitte een gezond evenwicht tussen *vita activa* en *vita passiva*: 'Weet wel', voegde zij haar zusters toe, 'dat, als jullie in de keuken moeten werken, God tussen potten en pannen te vinden is en jullie daar zowel in- als uitwendig helpt.' (*Kloosterstichtingen*, 5.8)

Ik noem tot slot twee voorbeelden uit de sfeer van de Rijnlandse mystiek. Ten

eerste een uitspraak van Johannes Tauler (14e eeuw), die blijk geeft van grote waardering voor gewoon handwerk: 'De één kan spinnen, en de ander kan schoenen maken; en al deze dingen zijn gaven van de Heilige Geest. Ik zeg je dat als ik geen priester was, dan zou ik het als een grote gave beschouwen als ik schoenen kon maken, en ik zou dit dan zo goed mogelijk proberen te doen om daarin een voorbeeld voor allen te zijn.'⁷¹ Als tweede een verbluffende interpretatie van het verhaal van Martha en Maria, afkomstig van Meister Eckhart: 'Maria heeft het goede deel gekozen; dat betekent: zij streeft ernaar even heilig te zijn als haar zuster. Maria zit nog steeds op school; Martha heeft haar les reeds geleerd. Het is beter om de hongerigen te voeden dan visioenen te zien, zelfs zulke als die Paulus zag.'⁷²

Terecht stelt de anglicaanse W.R. Inge dat alle grote mystici energiek en invloedrijk zijn geweest en dat hun zakelijke capaciteiten opvallen in een wonderlijk groot aantal gevallen.⁷³ Hun 'geheim' was dat zij praktiseerden wat Amy Carmichael kernachtig beschrijft: De geest kan aan de voeten van de Meester zitten terwijl de handen bezig zijn met werken voor anderen. 'Komt tot Mij en rust – neemt Mijn juk op u'.⁷⁴ Veel mystici hebben zich zeer ingezet voor de naaste. Het bekendste voorbeeld hiervan betreft de Quakers, een mystiek georiënteerde groepering die ontstond in het Engeland van de 17e eeuw. Vanaf het begin verzetten de Quakers zich tegen de slavernij en de uitbuiting van Indianen; later werden ze bekend door hun inzet voor hervormingen in het gevangeniswezen, werkloosheidsbestrijding en zorg voor slachtoffers van oorlogen. Hoewel de Quakers zeker niet de enige mystici waren die praktische naastenliefde betoonden, is het een feit dat geen enkele andere godsdienstige groep zo'n indrukwekkende staat van dienst heeft op sociaal terrein.⁷⁵

IX. Geestelijk mentoraat

Het moge inmiddels duidelijk geworden zijn dat de traditie van christelijke mystiek ons veel geestelijke lessen kan leren. De vraag is echter: hoe kom je tot dat leren? Hoe kun je praktisch verder komen in je geestelijk leven? De mystici hadden daar een duidelijk antwoord op: dat kan alleen maar als je een 'geestelijke gids' hebt. In de mystiek aangelegde spiritualiteit van de 6e-eeuwse Keltische kerk vond men dit dermate belangrijk dat het adagium gold: Iemand die geen *anamchara* heeft (een 'zielevriend' ofwel geestelijke mentor) is als een lichaam zonder hoofd.⁷⁶ In de Russische orthodoxie klinkt een vergelijkbaar pleidooi, in dit geval voor een *starets* (lett.: 'oudere man'). Belangrijker dan boeken en theoretische kennis is het om iemand te vinden die jouw leermeester kan zijn. 'Zulke startsy - God zij daarvoor dank - zijn er nog in Rusland', schreef een auteur in de 19e eeuw.⁷⁷ De *starets* is de latere Russische versie van de *pater pneumatikos*, de 'geestelijke vader' uit het vroege Byzantijnse monnikendom.⁷⁸ 'Wanneer slechte gedachten je belagen, verstop ze niet, maar spreek ze onmiddellijk uit naar je geestelijke vader', adviseert een anonieme vroegchristelijke auteur, niet gespeend van psychologisch inzicht. 'Hoe meer men zijn gedachten verbergt, hoe meer ze zich vermenigvuldigen en hoe sterker ze worden. Als een worm in het hout, zo vernietigt een

(verborgen) kwaad het hart. De persoon die zijn gedachten onthult, wordt snel genezen.⁷⁹

Vaak waren mystici zelf goede geestelijke mentoren. Zo bijvoorbeeld Vincent de Paul (1581-1660), die zijn leven heeft ingezet in dienst van de armen.⁸⁰ Zoals veel anderen bedreef hij zijn pastoraat en geestelijke mentorschap deels via brieven; in totaal zijn er van hem maar liefst 30.000 bewaard! Volgens kenner H. Brémond staat in deze brieven 'geen enkel banaal ding'. J.T. McNeill concludeert dat de Franse 17e eeuw als geheel rijk was aan geestelijke mentoren. In de brieven van Vincent de Sales, Vincent de Paul, Bossuet en Fénelon hebben we een 'fonds' aan geestelijke correspondentie dat in geen enkel ander tijdperk wordt geëvenaard.⁸¹

Tegenwoordig is er breed in de westerse kerken veel belangstelling voor het geestelijk mentorschap, veelal *spiritual direction* genoemd.⁸² Een omschrijving hiervan luidt: Hulp die gegeven wordt door de ene christen aan de andere, hulp die deze persoon in staat stelt om aandacht te geven aan Gods persoonlijke communicatie tot hem of haar, om antwoord te geven op deze persoonlijk communicerende God, om te groeien in intimiteit met God, en om de consequenties van deze relatie in het leven vorm te geven.⁸³ De interesse hiervoor is ook in de evangelische wereld sterk groeiende, blijkens het groeiende aantal publicaties.⁸⁴ Jeannette Bakke, verbonden aan de faculteit van Bethel Theological Seminary en auteur van *Holy invitations: exploring spiritual direction* (Baker 2000) gaf hierover een interview in het blad *Christianity Today*. Volgens haar hebben veel christenen moeite met de grofheid van de hen omringende cultuur, het hoge levenstempo en hun fragmentarische leven. Mensen willen rustiger worden en acht slaan op wie ze zijn en hoe ze in contact kunnen raken met God. 'Ze zijn ontevreden met wat voelt als een gebrek aan betekenis en zoeken naar méér.'⁸⁵

X. Gevoel voor taal en symboliek

'Zorgvuldig spreken' is de essentie van het geven van geestelijke leiding, volgens Johannes van het Kruis. Wie de mystici leest, wordt getroffen door hun inderdaad 'zorgvuldige' spreken en hun rijk ontwikkelde gevoel voor taal. Over de Engelse kluizenares Julian van Norwich (1342-1416) schrijft haar vertaler: 'Met een geniaal talent heeft zij haar wedervaren met God neergeschreven in een geestelijk testament, dat niet alleen inhoudelijk onuitputtelijk is, maar ook qua vormgeving een monument van Middelengelse letterkunde.'⁸⁶ Julian onderscheidt zich onder meer door haar (uiteraard overdrachtelijk) spreken over 'moederlijke' aspecten in God. Het beeld van het moederschap maakt het Julian mogelijk om op indrukwekkende wijze de kern van haar mystieke ervaring uit te drukken: God is een allesdragende, levenbarende, opvoedende en verzoenende liefde.⁸⁷ Over twee Spaanse mystici - Johannes van het Kruis en Luís de León - is gezegd dat zij de Spaanse lyriek tot haar 'zuiverste toon' hebben gebracht.⁸⁸

Er zijn nog veel meer voorbeelden te geven, maar de conclusie dringt zich op: de grote christelijke mystici zijn meesters in het taalgebruik. Een kenmerk van

mystiek taalgebruik is dat het vaak symbolisch is. Dat geeft het taalgebruik een grote zeggingskracht. Het kan echter ook tot misverstanden leiden, en dat is vaak gebeurd. De Messalianen bijvoorbeeld – sterk charismatische bidders en mystici uit het Syrië (Mesopotamië) van de 4e/5e eeuw - zijn door dit misverstaan door Griekse theologen van hun typische, sterk symbolische taalgebruik onterecht verketterd, zo maakt Columba Stewart aannemelijk in zijn dissertatie. De nadruk die de Messalianen legden op de persoonlijke ervaring van de Heilige Geest werd uitgelegd als een 'onderschatten' van de sacramenten en de officiële leiding van de kerk. Deze uitleg is te wijten aan het feit dat Griekse bisschoppen onbekend waren met het 'geestelijke' vocabulaire van de Syrische Messalianen; ze vatten hun als beeldspraak bedoelde uitdrukkingen te letterlijk op.⁸⁹

In de 20e eeuw zien we iets vergelijkbaars gebeuren, bijvoorbeeld bij H.J. Meijerink, die een zeer kritisch boek schreef over de 17e eeuwse mysticus Jean de Labadie. Meijerink laat zich sterk afwijzend uit over diens 'gruwelijke, puur pantheïstische afgoderij met de "ziele"'. Mijns inziens echter is hier sprake van een misverstand.⁹⁰ Immers, als De Labadie spreekt over de ziel die zich in God verliest 'als een beekje of een druppel water in den Oceaan' dan is dit een - gewaagde - beeldspraak, die niet als een dogmatische uitspraak moet worden gelezen. (Alsof hij dit probleem voorzag, voegde De Labadie nota bene zelf nog toe: 'overigens zonder zijn wesen te verliezen'.) Kortom, zoals Simone Weil opmerkte naar aanleiding van het 'erotisch' taalgebruik bij Meister Eckhart waarover sommige theologen struikelden: 'De taal der openbare pleinen' - dus die van wetenschap en theologie – 'is nu eenmaal niet die van het bruidsvertrek' (waar de taal van de intieme ervaring wordt gebezigd).⁹¹ Zoals gezegd is niettemin de zeggingskracht van 'mystiek'-symbolisch taalgebruik groot. De bekende mysticus Thomas Merton (1915-1968) zegt in zijn autobiografie dat hij door het mystieke taalgebruik van de 19e eeuwse kunstenaar/dichter William Blake (die nota bene geen christen was, maar een gnosticus) ging verlangen naar God: 'Naarmate Blake sterker in mij begon te leven, werd ik mij steeds meer bewust van de noodzakelijkheid van een levend geloof en van de volstrekte zinloosheid en onhoudbaarheid van het dode, zelfzuchtige rationalisme, dat zeven jaar lang mijn verstand en mijn wil in zijn kilheid had doen verstarren. Tegen het eind van de zomer was het mij duidelijk geworden, dat de enige manier om te leven was: leven in een wereld, die geladen was van de tegenwoordigheid en de realiteit van God.'⁹² Het is boeiend om te zien dat Merton zich op zijn beurt ontwikkelde tot een aansprekend spiritueel auteur – zelfs zodanig, dat toen een atheïstische student filosofie aan Yale University diens autobiografie *The seven story mountain* las, hij tot de onvermijdelijke conclusie kwam: 'Er moet een God zijn!' Deze student, Richard Lovelace, kwam tot geloof en is inmiddels uitgegroeid tot een bekend kerkhistoricus, gespecialiseerd in opwekking en geestelijke vernieuwing.⁹³

Wie verder wil studeren op het terrein van rijk ontwikkeld taalgebruik en symboliek, doet er goed aan kennis te nemen van het vroege Syrische chris-

tendom. Efraïm de Syriër (4e eeuw) bijvoorbeeld heeft zijn theologie in dichtvorm gegoten; hij kan worden beschouwd als de grootste dichter sinds de klassieke oudheid en wellicht de enige dichter-theoloog die naast Dante kan staan.⁹⁴ Ik citeer één fragment, aangaande de 'gevoeligheid' voor zonden die hij deelt met alle grote mystici: *In de spiegel van de geboden / zal ik mijn innerlijk aangezicht aanschouwen / opdat ik het vuil van mijn ziel was / en de smerigheid uit mijn bewustzijn verwijder / opdat de Heilige met wie ik ben verbonden mij niet in deze staat ziet / en zich van mij terugtrekt in afschuw.*⁹⁵

XI. Een perspectief op het lijden

Vrijwel zonder uitzondering hebben mystici zelf veel geleden en hierop perspectieven ontwikkeld die ook vandaag nog richting kunnen bieden.⁹⁶ Het meest opvallende is wel dat zij het lijden op een bepaalde manier weten te waarderen, in plaats van dat ze het zoeken te ontvluchten. Zo merkte G. Tersteegen op: '... niets draagt er meer toe bij, aan jezelf te sterven en God naderbij te komen, dan het lijden'.⁹⁷ En Amy Carmichael die samen met anderen de zorg had voor honderden kinderen, plaatste hun moeiten in het perspectief van de navolging van Christus: 'Wij lieten onze voeten binden, uit liefde voor Hem wiens voeten doorboord werden.'⁹⁸

XII. Het beginsel van armoede en eenvoud

Evagrius Ponticus (5e eeuw) verwoordde een principe dat vrijwel alle mystici hem zouden kunnen nazeggen: 'De monnik met bezit is een volgeladen schip dat bij een storm wordt overspoeld en dat gemakkelijk zinkt. De bezitloze monnik daarentegen is te vergelijken met een reiziger met lichte bepakking en met een hoogvliegende adelaar'.⁹⁹ Christelijke mystici waardeerden het leven met weinig bezittingen en geld; vaak ging dit bij hen gepaard met vormen van ascese (onthouding), zoals vasten. Het moge dan zo zijn dat dit bij sommigen doorsloeg, in het algemeen geldt dat ergens van afzien psychologisch niet ongezond is. Integendeel, het is een voorwaarde voor de cultivering van het genot. 'Het voor lief nemen van de dosis leed die aan de verzaking of de inspanning vastzit, maakt deel uit van de gezondheid'.¹⁰⁰ En in onze westerse materialistische cultuur kunnen wij wel wat leren van de 'eenvoud' der mystici!

XIII. Ervaringen met geestelijke strijd

Veel mystici hebben de werkzaamheid van de duivel intens ervaren. Dit kwam omdat zij zich uitstrekten naar een intieme relatie met God, iets wat de duivel met inzet van alle middelen wil voorkómen. Mystici hechtten dan ook het grootste belang aan het cultiveren van 'geestelijk onderscheidingsvermogen' (*diakrisis*) om te kunnen onderscheiden wat van God was, wat van de duivel, en wat uit de mens zelf.¹⁰¹ Veel van wat zij hebben gezegd is zonder meer relevant voor vandaag: 'De buitengewoon heldere auto-analyse die Teresa van Avila in haar werken geeft, maakt deze tot een handleiding voor het onderkennen van illusies, waar de psychoanalyse een voorbeeld aan zou kunnen nemen'.¹⁰² Veel mystici hadden de gave van het onderscheiden van geesten en dreven in het kader van hun pastoraat demonen uit.¹⁰³

XIV. Open voor Geestesgaven

We komen ook nog veel andere charismata bij hen tegen – ook al willen de bekende Amerikaanse calvinist Benjamin Warfield en zijn hedendaagse navolgers ons laten geloven dat de charismata uit 1 Kor. 12, zoals de ‘gave van genezingen’, alleen voorkwamen in de apostolische tijd.¹⁰⁴ Wat blijkt echter het geval: we treffen bij diverse mystici de gave van genezingen aan, alsmede die van geloof, de werking van krachten, onderscheiding van geesten en profetie.¹⁰⁵ Hildegard van Bingen in de 12e eeuw, Birgitta van Zweden in de 13e eeuw en Catharina van Siëna in de 14e eeuw werden allemaal erkend als profeet.¹⁰⁶ We komen bij mystici ook charismata tegen die niet in Paulus’ (overigens ook niet als volledig bedoelde) lijsten voorkomen, zoals de ‘gave der tranen’¹⁰⁷ of het charisma van de ‘dwaasheid om Christus’ wil’.¹⁰⁸ Er zijn allerlei lessen te leren uit de manier waarop mystici omgingen met Geestesgaven; in een latere publicatie hoop ik hier meer aandacht aan te geven.

Gevaren van christelijke mystiek

‘Het bederf van het beste is het slechtste.’ Dit gevleugelde woord van Cicero is volledig van toepassing op de christelijke mystiek. De liefde tot Christus slaat bij sommigen door tot sentimentaliteit of neemt ronduit pathologische vormen aan, zoals bij de Weense Agnes Blannbekin (1244-1315), die volledig in beslag werd genomen door de vraag wat er nu eigenlijk gebeurd was met de ‘Heilige Voorhuid’ van Jezus, na diens besnijdenis.¹⁰⁹ We komen dwaalleringen tegen op het gebied van de Godsleer (pantheïsme¹¹⁰), de verzoeningsleer (een overmatige nadruk op ‘vergoddelijking’ ten koste van ‘rechtvaardiging door het geloof’¹¹¹), de ecclesiologie (het *rücksichtslos* streven naar een volmaakte kerk, zo bijvoorbeeld bij Jean de Labadie), enzovoorts. Telkens geldt dat men bepaalde goede en juiste inzichten en strevingen eenzijdig en sterk overdreven uitwerkt. Meditatief bijbellezen verzandt dan in uiterst speculatieve exegese; het spreken van God door visioenen krijgt een hogere status dan zijn spreken door de Bijbel, waardoor aan zelfinbeelding of soms zelfs aan demonische misleidingen ruimte wordt geboden; de persoonlijke relatie met God eindigt in vroom individualisme of volslagen passiviteit (quiëtisme); het streven naar heiliging verwordt tot het vertrouwen op eigen kracht en ascese. Dit soort ontsporingen gaan dan soms ook nog gepaard met (veelal gemaskeerde) geestelijke hoogmoed en ongezeglijkheid! In het algemeen kan gezegd worden dat mystici de neiging vertonen eenzijdig de belevingskant van het geloof benadrukken ten koste van de twee polen van ‘Bijbel/theologie’ en ‘instituut’ (waarbij sacramenten en ambtsdragers zijn inbegrepen). Wellicht werkt de volgende beeldspraak verhelderend: wie geschriften leest van christelijke mystici, is als iemand die een bergtocht maakt. Het is niet altijd eenvoudig je weg te vinden; paden slingeren zich smal, stenig en stijl omhoog, rakelings langs ravijnen soms. Het prachtige uitzicht aan de top lokt echter en maakt de inspanningen van de klim ruimschoots de moeite waard. Dit gaat ook op voor wie de traditie van christelijke mystiek bestudeert. Als we de Bijbel en de christelijke traditie (‘mere Christianity’ zou C.S. Lewis

zeggen) als wegenkaart gebruiken, dan blijkt dat er een forse inspanning voor nodig is om je weg te vinden in het 'berglandschap' van de mystiek. Het is echter een uitdaging om te onderscheiden welke praktijken of ideeën een stevig bijbels fundament hebben en je voeren naar frisse beekjes en fraaie vergezichten, en wat paden zijn die uitmonden in het gevaarlijke ravijn van de subjectiviteit of de woeste bergrivier van het fanatisme. Wie zijn weg weet te vinden en zijn tocht niet opgeeft, zal worden beloond door stimulerende en even ver reikende als verrijkende vergezichten op de hoogvlakten van de (G)geest.

Epiloog: *De Encyclopedie van de mystiek* ¹¹²

Sinds kort is Nederland een overzichtswerk rijker op het gebied van de mystiek. Ruim 43 auteurs werkten eraan mee, waaronder ook sommige buitenlanders die expert zijn op een bepaald deelterrein, zoals Joseph Dan uit Jeruzalem, deskundig op het gebied van de joodse mystiek. Het boek bestaat uit drie delen. Het eerste deel, 'Fundamenten', gaat in op allerlei deelaspecten, zoals mystiek in de beeldende kunst, mystiek en muziek, mystiek en filosofie, tot zelfs mystiek en opvoeding en mystiek in het onderwijscurriculum. In dit deel wordt ook uitgebreid stilgestaan bij wat mystiek nu eigenlijk is - een vraag overigens die geen eenduidig antwoord ontvangt - en redacteur Joris Baers geeft in een lang hoofdstuk (ruim 100 pagina's) een helder overzicht van het 'evoluerend westers denken over mystiek in de twintigste eeuw'.

Het tweede en grootste deel gaat in op ruim dertig 'vormen' van mystiek: mystiek in schriftloze culturen, mystiek in het hindoeïsme en boeddhisme, mystiek in diverse kloosterorden, mystiek van de Nadere Reformatie, etc. Het derde en laatste deel (pp. 893-1106) is echt 'encyclopedisch' te noemen: hier worden beknopt tientallen personen en thema's uit de mystiek behandeld, variërend van de Perzische mysticus Aboe Sa'id Ibn Abi'l-Khair (967-1049) tot Zohra (een magnetisch genezeres).

Het is onmogelijk om dit rijke werk in kort bestek recht te doen. Ik volsta daarom met twee algemene opmerkingen. Ten eerste: dit overzichtswerk is simpelweg onmisbaar voor wie zich nader wil verdiepen in de mystiek in algemene zin en de christelijke mystiek in het bijzonder. De belangrijke namen en thema's komen er in voor en het boek kent uitgebreide literatuurverwijzingen. Ten tweede: door de wetenschappelijke en sterk fenomenologische opzet valt het niet mee om dit boek met vrucht te lezen ter opbouw van het geestelijk leven. Zo wordt de suggestie gewekt dat alle soorten mystiek even 'waar' of 'waardevol' zijn, tot zelfs schilderijen van Mondriaan en gedichten van Kopland toe. Het is duidelijk niet de bedoeling geweest om aan de hand van de Bijbel kaf en koren te scheiden. Dit is dus aan de lezer. Als je het lezen van deze encyclopedie vergelijkt met het maken van een bergtocht, en je hanteert de Bijbel en de christelijke traditie als 'wegenkaart', dan is er veel in dit boek waar je snel aan voorbij zult trekken, om vervolgens lang te blijven staan op andere plekken, waar het ware, goede en schone bloeit.

Noten:

1. Volledige titel is *Het feest van de navolging - groeien in spiritualiteit* (Ekklesia 2000). Dit is een vertaling van zijn bekroonde *Celebration of discipline* (1978).
2. Cit. in W.R. Inge, *Christian mysticism* (Meridian Books 1956, 1ste druk 1899), xx.
3. Het is de rooms-katholieke leek Friedrich von Hügel (1852-1925) geweest die aandacht vroeg voor een gezonde verhouding tussen het institutionele, het intellectuele en het mystieke element in het christendom. Zie *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*, deel I (Dent 1961 [1909]), 50-82.
4. Een voorbeeld van zo'n 'mix' kwam ik tegen in een artikel van de hervormde predikant G.C. Officer. Zie zijn 'De mystieke spiritualiteit van een 20ste-eeuws evangelisch charismatisch hervormd christen', in: G. Nienhuis, red., *Stem van de stilte* (Cahier 7, ICS 1988), 20-23.
5. Dit wordt uitgewerkt in R.C. Zaehner, *Mystiek: sacraal en profaan* (De Bezige Bij 1969).
6. Vanuit de psychologie en de vergelijkende godsdienstwetenschap bezien zijn er geen wezenlijke verschillen tussen mystieke ervaringen; theologisch en filosofisch gezien echter wel. Zie S. Katz, 'Language, epistemology and mysticism', in: idem, red., *Mysticism and philosophical analysis* (Oxford University Press 1978), 22-74, alsmede T. Penelhum, 'Unity and diversity in the interpretation of mysticism', in: R. Woods, *Understanding mysticism* (Athlone Press 1980), 438-448.
7. A. van de Weg, *Mystiek bij Paulus* (Bosch & Keuning z.j.), 14.
8. W. Nigg, *Das mystische Dreigestirn - Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler* (Diogenes 1990), 17.
9. W. Johnston, *Mystieke theologie. De wetenschap van de liefde* (Carmelitana-Gent/Kok Kampen 1995), 18.
10. A. McGrath geeft hieraan de voorkeur, zie zijn *Christian spirituality. An introduction* (Blackwell 1999), 5-6.
11. De christelijk-gereformeerde L.H. v.d. Meiden prefereert het woord 'bevinding' in zijn *Wat is bevinding?* (Van Keulen 1951). Hij definieert bevinding als volgt: 'Wat Gods Geest werkt in de harten der gelovigen; wat die gelovigen doorleven en gevoelen, als de Heilige Geest zijn licht laat vallen over zijn werk in hunne harten; wat zij missen en lijden in de duisternis en onder twijfel, en doormaken in verachtering der genade en bestrijding van hun ziel, naar de Heilige Schrift.' (29)
12. B. McGinn, *The foundations of mysticism - Origins to the fifth century - Vol. I van The presence of God - A history of western Christian mysticism* (SCM 1992), xvii.
13. A. Kuyper, *Nabij God te zijn* (Kampen: Kok z.j. [1908]), inleiding. Kuyper maakt onderscheid tussen 'mystiek' en 'mysticisme': 'Mystiek is het goede, het nodige, het onmisbare. Mysticisme is de ontarding hiervan, haar verbastering, haar langzame verkankering.' Na een korte 'fenomenologie' van het mysticisme gegeven te hebben, luidt zijn conclusie: 'Evenwicht is en blijft de les der wijsheid. Hoofd en hart in gezonde verhouding is voor de kerk van Christus de eis, die nooit mag worden verzaakt.' – *Drie kleine vossen* (Kok 1901), 47 resp. 74.
14. Cit. in M. Dieperink, *Dochters naar mijn hart. Spiritualiteit van vrouwen in de Middeleeuwen* (Kok Voorhoeve 1995), 82.
15. W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit* (Diogenes 1992), 303.
16. Volledige gegevens: L. Payne, *Gods Tegenwoordigheid geneest* (Kok Voorhoeve 1997); J. Johnson, *Genieten van Gods nabijheid. Vertrouwelijke omgang met God in het leven van alledag* (Navigator Boeken 1997).
17. Cit. in McGinn, *The foundations of mysticism*, 269.
18. M. Schmidt, 'Ecumenical activity on the continent of Europe in the seventeenth and eighteenth centuries', in: R. Rouse en S. Neill, red., *A History of the Ecumenical Movement I* (WCC Publications 1993), 73-120, ald. 81, 101.
19. J.A. Hebly, *Protestanten in Rusland. De honderdjarige weg van strijd en lijden* (Kok 1973), 40-41.
20. G. Florovsky, 'The orthodox churches and the ecumenical movement prior to 1910', in:

- Rouse en Neill, *A History of the Ecumenical Movement*, 171-215, ald. 194. 'Oecumenism of the heart' is wat hij letterlijk schrijft.
21. Vgl. het essay 'Loving God with a holy passion' van Robert Wilken over de Byzantijnse mysticus Maximus de Belijder (7e eeuw) en de calvinistische Jonathan Edwards (18e eeuw). Hij concludeert: Als het gaat om religieuze gevoelens (affecties) overstijgen bepaalde christelijke denkers scheidingen die voor ons vanzelfsprekend zijn, zoals die tussen Oost en West, vroegchristelijk en modern, katholiek en protestant, monnik en leek. Bepaalde accenten die Maximus legt zijn 'eeuwig' - dus herkenbaar voor christenen van alle tijden en plaatsen. Zie: *Remembering the Christian past* (Eerdmans 1995), 145-163, ald. 162-3.
 22. H.J. Hegger, *Bijbelse elementen bij rooms-katholieke mystici* (Kok 1990), 72.
 23. McGinn, *The foundations of mysticism*, 242. Het citaat van Augustinus staat op p. 261.
 24. Cit. in Johnston, *Mystieke theologie. De wetenschap van de liefde* (Carmelitana/Kok 1995), 302.
 25. Hun doel is vooral *praktisch*, schrijft E.W. Trueman Dicken: 'het laten zien aan gewone mannen en vrouwen hoe Gods wil kan worden gedaan aan het aanrecht, aan het bureau, thuis en in de straat, zowel als voor het altaar en in het klooster. De voorwaarde is eenvoudig, het je richten op één doel, geworteld in nederigheid.' – *The crucible of love. A study of the mysticism of St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross* (Sheed & Ward 1963), 4.
 26. Cit. in Inge, *Christian mysticism*, 179-180.
 27. Zie E.G. Gardner, *Dante and the mystics* (Dent & Sons /Dutton & Co 1913), hoofdstuk 1.
 28. Citaten uit canto 28 en 30, *Divina Commedia*, vert. Fr. Bremer (Bruna 1988).
 29. A. Holloway, *The shock of your life* (De Vuurbaak 2001), 130.
 30. B. McGinn, *The growth of mysticism. From Gregory the Great to the twelfth century* (SCM 1995), 40.
 31. Pas na de 12e eeuw werd christelijke mystiek vaker 'extatisch' (veel visioenen), meer 'scho-lastiek' (schematisering van religieuze ervaring) en speculatiever. Zie Dom Cuthbert Butler, *Western mysticism* (Arrow 1960 [1926], 180-187.
 32. L. Bouyer, 'Mysticism: An essay on the history of the word', in: R. Woods, ed., *Understanding mysticism* (The Athlone Press 1980), pp. 42-55, ald. 53.
 33. Aldus een monnik van de Berg Athos; cit. in E. Bianchi, *God ontmoeten in zijn Woord. Inleiding tot de 'lectio divina'* (Abdij Bethlehem 1991), 54.
 34. Aldus M. Casey, *Sacred reading. The ancient art of lectio divina* (Liguori/Triumph 1996), 61.
 35. Cit. in Bianchi, *God ontmoeten in zijn Woord*, 81-2.
 36. Recent verscheen hierover een dissertatie van de hervormde predikant W. Reedijk: *Zuiver lezen. De Lectio Divina van Johannes Cassianus en de bijbelse hermeneutiek* (Eburon 2003). Voor praktische aanwijzingen en oefeningen, persoonlijk of in groepsbijbelstudie, zie J. Johnson, *Luisteren naar God. Genieten van Gods nabijheid door het lezen van de Bijbel* (Navigator Boeken 1999).
 37. Bianchi, *God ontmoeten in zijn Woord*, 13.
 38. A. Carmichael, *Gold cord. The story of a fellowship* (SPCK 1957 [1932]), 58.
 39. Aldus F. Houghton, *Amy Carmichael of Dohnavur. The story of a lover and her Beloved* (SPCK 1959), 331.
 40. S. Howatch, *Glittering images* (HarperCollins 1994), 240-241.
 41. F. Heiler, *Sadhu Sundar Singh, Ein Apostel des Ostens und Westens* (Turm 1987, 5e druk [1e druk 1925]), 246.
 42. Zo schrijft Koningin Wilhelmina in haar mémoires dat zij jarenlang de geschriften van Sundar Singh heeft bestudeerd. 'Steeds weer had ik bij de lezing van de Sadhu de indruk, dat ik putte uit een bron, waaruit Christus' leven zelf mij tegemoet kwam, zo nauw was de Sadhu met onze Heiland verbonden en zo geheel stond zijn leven in het teken van het verlangen Zijn lijden te delen. Ik mag gerust zeggen, dat Soendars liefde voor Christus geen grenzen kende.' – *Eenzaam maar niet alleen* (Ten Have 1959), 226. Recent verscheen van Sundar Singh een bloemlezing: K. Corner, *Woorden van de sadhu* (Ark Boeken 2002).
 43. Cit. in Nigg, *Heimliche Weisheit*, 313.
 44. W. James, *Varianten van religieuze ervaring* (De Haan/Van Loghum Slaterus 1968), 239.
 45. Cit. in S. Tugwell, *Heeft u de Geest ontvangen?* (Lannoo 1979), 17. Zie ook: Koen de Meester,

Laurent. *In de Zon van Gods aanwezigheid. Leven, tactiek en mooiste gedachten van een mystieke kok* (Moerzeke 2003, 3e druk).

46. In het Nederlands verschenen als: Frère Laurent, *Besef van Gods tegenwoordigheid* (Gideon, 2000).
47. Leanne Payne bijvoorbeeld haalt deze uitspraak van hem aan: 'Om de gewoonte te kunnen aanleren van het voortdurend converseren met God en van het aan Hem verbinden van alles wat we doen, moeten we onszelf eerst ijverig op Hem richten. Na een klein beetje inzet zullen we ontdekken dat Zijn liefde ons zonder enig probleem innerlijk prikkelt tot Zijn tegenwoordigheid.' – *Gods Tegenwoordigheid geneest* (Kok Voorhoeve 1997), 25.
48. Vgl. Friedrich Heiler: 'Alle mystisches Beten ist durchdrungen von der unzweifelhaften Gewissheit der unmittelbaren, realen Gegenwart Gottes.' – *Das Gebet. Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung* (Reinhardt 19235), 318.
49. *Het boek van haar leven*, XIII,17. De vertaling is van Titus Brandsma (Paul Brand 1943).
50. Cit. in *De wol van niet-weten*, vertaling en inleiding door A. Zegveld (Gottmer 1986), 66-67.
51. Deze monniken werden *hesychasten* genoemd (Gr. *hesychia* betekent 'rust'). Het door een anonieme 19e-eeuwse auteur geschreven en in Russisch-orthodoxe kring vermaarde boek *De openhartige verhalen van een Russische pelgrim* staat geheel in deze traditie: 'Door het gebed (...) genoot ik, onwaardige, een volmaakte rust', schrijft de pelgrim. 'Het gebed stroomde zo gemakkelijk en zo zoet in mijn hart, dat ik gedurende die tijd alles, en ook mijzelf, scheen te vergeten. Ik dacht slechts aan Jezus en aan Hem alleen.' (Patmos 1978, 131) De jezuïet Irénée Hausherr schreef een mooie studie over de achtergrond en historische ontwikkeling van het Jezusgebed: *The Name of Jesus* (Cistercian 1978).
52. Zie M. Basil Pennington, *Centering prayer. Renewing an ancient Christian prayer form* (Image 1980) en G. Reiniger, red., *Centering prayer in daily life and ministry* (Continuum 1998).
53. Cit. in Max Huot de Longchamp, 'Bekleed mij met jouw schoonheid'. Inleiding in *Jan van het Kruis* (Kok/Altiora 1996), 59.
54. Zie het hoofdstuk 'The dark night of the soul' in E. Underhill, *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness* (Meridian 1955, 12e druk), 380-412. Overigens heeft deze Godverlatenheid nog wel een positieve betekenis bij mystici, omdat ze helpt God meer onbaatzuchtig lief te hebben en niet meer afhankelijk te zijn van wat 'goed voelt'.
55. Cit. in Teresa van Avila, *Het boek van haar leven*, XVII, 12. Uit het gebed van de Engelse mysticus Richard Rolle (14e eeuw) blijkt daarentegen wel veel 'warmte': 'Ik vraag U, Here Jezus, om in mij, Uw minnaar, een oneindig verlangen naar U te bewerken, een liefde die geen grenzen kent, een *drive* die niet aan kettingen ligt, een passie die zich niet laat weerhouden door discretie!' - *The fire of love* (Penguin 1972), 98-99.
56. Cit. in A. de Reuver, *Verborgene omgang. Sporen van spiritualiteit in Middeleeuwen en Nadere Reformatie* (Boekencentrum 2002), 217.
57. S.J. Hill, *Enjoying God. Experiencing intimacy with the heavenly Father* (Relevant Books 2001).
58. McGinn schrijft dit woord als *epéktesis*, dus zonder 's', maar mijns inziens ten onrechte; immers het gaat om een toestand van 'extase' (Gr. ekstasis) die blijvend is (vandaar het suffix 'ep').
59. McGinn, *The growth of mysticism*, 70.
60. Aldus de cisterciënzer monnik Peter van Celle (12e eeuw), in McGinn, *The growth of mysticism*, 346-7.
61. Illustratief is dat de anglicaanse geleerde Kenneth Kirk zijn beroemde Bampton Lectures over dit thema met deze bijbeltekst opent. Zie zijn *The vision of God. The Christian doctrine of the summum bonum* (Longmans 1932), 1.
62. J.B. Russell, *A history of heaven. The singing silence* (Princeton University Press 1997), 43, 96.
63. Russell, *A history of heaven*, 162.
64. Holloway, *The shock of your life*, 117. Zie ook de 'hemelse' passages in de roman *Deadline* van Randy Alcorn en zijn al even speculatieve als inspirerende boek *In het licht van de eeuwigheid* (Novapres 2001). Typerend citaat: 'De aarde is slechts de voetbank van Gods voeten, terwijl de hemel zijn troon is. De hemel is veel boeiender, daar is nog veel meer te zien en te bele-

- ven dan op deze speldenknop in het heelal die aarde heet!' (p. 17)
65. P. Ochsenein, 'Elsbeth van Oye', in: J. Thiele, red., *De minne is al. 19 portretten van vrouwelijke mystieken uit de Middeleeuwen* (Meinema 1990), 188-197, ald. 196.
 66. Cit. in Inge, *Christian mysticism*, 97. Het letterlijke citaat luidt: '... great obstacles in the way of God'.
 67. Cit. in J. Pelikan, *Jezus door de eeuwen heen. Zijn plaats in de cultuurgeschiedenis* (Kok Agora/Pelckmans 1987), 151.
 68. Cit. in McGinn, *The foundations of mysticism*, 257.
 69. De Quakers vormen 'een experiment in corporatieve mystiek, dat over de 300 jaar van zijn bestaan geslaagd mag heten. Zij heeft de onjuistheid van de stelling bewezen, dat mystiek als zoodanig gemeenschapsloos is.' - G.L. van Dalftsen, *Het inwaartsch licht bij de Quakers, in het bijzonder bij Barclay* (Ploegftma 1940), 183.
 70. Amy Carmichael, *Gold Cord*, 159.
 71. Cit. in Inge, *Christian mysticism*, 11.
 72. Cit. in Inge, *Christian mysticism*, 161.
 73. Inge, *Christian mysticism*, xvii. Hij noemt diverse voorbeelden: '... Bernard van Clairvaux liet grote gaven zien als organisator; Teresa van Avila, stichteress van kloosters en bestuurder, gaf blijk van buitengewone praktische vaardigheden, en dit geldt zelfs voor Johannes van het Kruis (...).'
 74. Amy Carmichael, *Gold cord*, 159.
 75. Aldus E.G. Hinson, 'Baptist and Quaker spirituality', in: L. Dupré en D. Saliers, red., *Christian Spirituality III. Postreformation and Modern* (SCM 19962), 324-338, ald. 330. Overigens zien we bij de Quakers ook dat zij de twee polen 'dogmatiek' en 'instituut' zeer onderwaardeerden, met alle negatieve gevolgen van dien.
 76. Cit. in R. Simpson, *Soul friendship. Celtic insights into spiritual mentoring* (Hodder & Stoughton 1999), 9.
 77. Cit. in I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen. Der Weg zum vollkommenen Leben* (Herder 1988), 136.
 78. Het 'geestelijk vaderschap' baseerde men op Paulus' uitspraken richting de Korintiërs: 'Ik heb u in Christus verwekt' (1 Kor. 4:15) en de Galaten: 'Kinderen, ik moet opnieuw weeeën om u doorstaan' (Gal. 4:19). Zie I. Hausherr, *Spiritual direction in the early Christian East* (Cistercian 1990), hoofdstuk 1.
 79. Cit. van een anonieme 'oude man', vermoedelijk een woestijnvader, in Hausherr, *Spiritual direction*, 157-158.
 80. Zie over hem L. Mezzadri, *Vincent de Paul (1581-1660)*, Kok/Altiora z.j. De biografie eindigt met een prachtig citaat van De Paul, typerend voor zijn invulling van het thema vita activa/passiva: 'Onze roeping is (...) over de hele wereld uit te zwermen. Om wat te doen? Om de harten van de mensen te doen branden, om te doen wat Gods Zoon heeft gedaan; Hij, die het vuur in de wereld bracht om hem te doen branden van Zijn liefde. (...) God beminnen volstaat niet, als mijn naaste Hem niet bemint!' (p. 155)
 81. J.T. McNeill, *A history of the cure of souls* (SCM 1951), 294. De uitspraak van Brémond staat op p. 299. Er verschijnen steeds meer bloemlezingen uit 'letters of spiritual direction', bedoeld ter opbouw van het geestelijk leven, zoals R. Baird-Smith, red., *Living water. An anthology of letters of direction* (Eerdmans 1988).
 82. Voor fascinerende voorbeelden van 'spiritual direction' verwijs ik naar de zes romans van Susan Howatch over de anglicaanse kerk, te beginnen met *Glittering images*. (De titels van de overige delen staan voorin genoemd.)
 83. Cit. in W.A. Barry en W.J. Connolly, *The practice of spiritual direction* (Harper z.j.), 8.
 84. Zie bijvoorbeeld K.R. Anderson en R.D. Reese, *Spiritual mentoring. A guide for seeking and giving direction* (Eagle 2000). Opvallend is dat deze auteurs, zelf baptist, voortdurend citeren uit geschriften van grote christelijke mystici uit de rooms-katholieke traditie, zoals Augustinus, Aelred van Rievaulx, Julian van Norwich, Ignatius van Loyola, Teresa van Avila en Johannes van het Kruis. En dat terwijl het fenomeen in de calvinistische traditie ook bekend is: zie J.D. Benoit, *Direction spirituelle et protestantisme* (Alcan 1940). Recent verscheen *Iedereen een*

- mentor. *Persoonlijke relaties om beter te functioneren* van P. Stanley en R. Clinton (Navigator-boeken 2003). Zie voor een uitvoerige bibliografie K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* (Kok/Karmelitana 2001), 929-932.
85. Cit. in 'Making space for God. What spiritual direction is, and why evangelicals are increasingly attracted to it. An interview with Jeannette Bakke', *Christianity Today*, 23 april 2001, 88-90, ald. 88. Zie ook: 'A shrink gets stretched. Why psychologist Larry Crabb believes spiritual direction should replace therapy', *Christianity Today*, mei 2003, 52-59.
 86. G. Valkenborgh, 'Alles komt goed...'. *Julian van Norwich, visioenen* (Altiora/Kok z.j.), 24-5.
 87. K. Bras, *Muziek van zuiver zwijgen. Een overzicht van de christelijke mystiek* (Kok 1988), 112.
 88. J. Brouwer, *De achtergrond der Spaansche mystiek* (Thieme 1936), 61.
 89. C. Stewart, 'Working the earth of the heart'. *The Messalian controversy in history, texts, and language to AD 431* (Oxford University Press 1991), 238-9. Stewart vermeldt overigens niet dat de Messalianen wel degelijk ook bepaalde merkwaardige en onbijbelse opvattingen hadden; zo veronderstelden zij dat iedereen een persoonlijke 'demon' had die uitgedreven moest worden.
 90. H.J. Meijerink, *Reformatie en mystiek. Over Jean De Labadie en het Labadisme* (Oosterbaan & Le Cointre 1956), 172. Meijerink mist wel vaker nuances; zo weigert hij onderscheid te maken tussen 'mystiek' en 'mysticisme' (ongezonde mystiek): het is voor hem allemaal een en hetzelfde 'dodelijk vergif' voor de kerk (p. 6). Mijns inziens echter is er bij De Labadie duidelijk sprake van een verwording van de mystiek ('mysticisme' dus), wat vooral tot uiting kwam in zijn fanatieke, onrealistische streven naar een christelijke gemeente zonder vlek of rimpel.
 91. Simone Weil, *Wachten op God* (Bijleveld 1962), 48. Dit neemt niet weg dat sommige mystici de lijn met het pantheïsme wél overschreden, en bij sommige van hen was sprake van een overspannen erotiek.
 92. Th. Merton, *Lousteringsberg* (Het Spectrum z.j.), 155. [vert. van *The seven story mountain*, 1948] Dit boek is opnieuw uitgegeven door Ten Have (2001).
 93. Richard F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life, An Evangelical Theology of Renewal* (IVP/Paternoster 1992), 17 en 229.
 94. Aldus R. Murray, met instemming aangehaald door S. Brock, in *The luminous eye. The spiritual world vision of Saint Ephrem the Syrian* (Cistercian 1992), 173.
 95. Cit. in Brock, *The luminous eye*, 129. Dit is een eigen vertaling van: *In the mirror of the commandments / I will behold my interior face / so that I may wash off the dirt of my soul / and clean away the filth of my mind / lest the Holy One to whom I am betrothed sees me / and stands back from me in abhorrence.*
 96. Zie over dit thema W. Hensen, *De gemeenschap met zijn lijden. Lijden en dood in de christelijke mystiek* (Ten Have 1994). Sommige mystici zagen het lijden als 'verdienstelijk' en zij verheerlijkten het in theorie en praktijk. Dat verdient mijns inziens geen navolging.
 97. Cit. in Bras, *Muziek van zuiver zwijgen*, 142.
 98. Amy Carmichael, *Gold cord*, 41.
 99. Cit. in G.J.M. Bartelink, *De bloeiende woestijn. De wereld van het vroege monachisme* (Ambo 1993), 79.
 - 100 A. Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning* (Kok Agora/Pelckmans 1989), 37.
 - 101 In zijn handboek voor de 'onderscheiding van geesten' citeert A. Poulain voortdurend de mystici als deskundigen op dit terrein. Zie *The graces of interior prayer. A treatise on mystical theology* (Rouledge & Paul 1957 [1910]), special 428-443.
 - 102 Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie*, 248.
 - 103 Zo bijvoorbeeld Johannes van het Kruis. Zie J.V. Rodríguez, 'San Juan de la Cruz, Exorcista en Avila (1572-1577)', in: O. Steggink, red., *Juan de la Cruz, Espíritu de Llama* (Kampen 1991), 249-264.
 - 104 Warfield schreef hierover in zijn invloedrijke boek *Counterfeit miracles* (1918). Volgens Warfield zijn alle historische getuigenissen van wonderen en/of werkzaamheid van 'ongewone' charismata ofwel een illusie ofwel (demonische) misleiding. Warfield leunt in zijn bewijsvoering sterk op de deïstische Anglicaan Conyers Middleton. Zie J. Ruthven, *On the*

cessation of the charismata. *The protestant polemic on postbiblical miracles* (Sheffield Academic Press 1993).

- 105 Zie J. Tydings, *Gathering a people. Catholic saints in charismatic perspective* (Logos International 1977), 145-194.
- 106 Zie S.M. Burgess, *The Holy Spirit: Medieval, Roman Catholic and Reformation traditions* (Hendrickson 1997), deel 3.
- 107 De 'soldaat van Christus' Ignatius van Loyola huilde meerdere malen per dag en kreeg hierdoor zelfs last van zijn ogen! Zijn biograaf Meissner schrijft: 'Ignatius has no rivals in the frequency and intensity of his tears.' - *Ignatius of Loyola. The psychology of a saint* (Yale University Press 1992), 294, vgl. 340.
- 108 Zie hierover W. Nigg, *Der christliche Narr* (Diogenes 1993) en J. Seward, *Perfect fools. Folly for Christ's sake in catholic and orthodox spirituality* (Oxford University Press 1980). Deze charismatisch begaafde asceten waren geïnspireerd door Paulus' uitspraak: 'Wij zijn dwazen om Christus' wil' (1 Kor. 4:10). Het ideaal van de dwaasheid om Christus' wil heeft de eeuwen door vele christelijke mystici in Oost en West aangesproken.
- 109 Zie Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie*, 261-262. B. McGinn licht toe dat in de late Middeleeuwen het feest van Christus' besnijdenis (op 1 januari) behoorlijk populair was, als herdenking van de 'eerste bloedstorting van de Verlosser'. De devotie van Agnes Blannbekinn was echter ongeëvenaard. - *The presence of God, deel III: The flowering of mysticism. Men and women in the new mysticism, 1200-1350* (Crossroad 1998), 128.
- 110 Zie het hoofdstuk 'Mysticism, pantheism, personality', in F. von Hügel, *The mystical element of religion, as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*, deel II (Dent/Clarke 1961 [1909]), 309-340.
- 111 Zie M.J. Arntzen, *Mystieke rechtvaardigingsleer. Een bijdrage ter beoordeling van de theologie van Andreas Osiander* (Kok z.j.).
- 112 Naar aanleiding van: *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*, red. J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (Kok Kampen/Lannoo Tiel 2003), 1149 blz., € 49,50

Gods bedoeling met de schepping als sleutel tot de universaliteit en de culturele variatie van de christelijke ethiek

een bijdrage vanuit Afrika

- dr. Benno van der Toren -

Ethiek in een wereldkerk

Er wordt de laatste jaren veel geschreven over het pluralisme van godsdiensten en levensbeschouwingen waarmee we de afgelopen decennia indringend geconfronteerd zijn. Door de media en door de aanwezigheid van buitenlandse werknemers en asielzoekers zijn verre naasten opeens onze burens geworden. Er is echter niet alleen sprake van een pluralisme in de relatie tussen het christelijk geloof en andere levensbeschouwingen, maar christenen in Europa en Noord-Amerika worden zich ook meer en meer bewust dat ze deel uitmaken van een veelkleurig wereldchristendom.

Kerken ontwikkelen zusterrelaties met kerken overzee, we worden ons bewust van de aanwezigheid van migrantenkerken onder ons en door de steeds grotere mobiliteit kunnen we op vakantie zomaar een kerk in Zuid-Frankrijk of Bangkok binnenstappen. Die grote variëteit is een verrijking, maar roept tegelijkertijd ook vragen op. Wat is in al die veelkleurigheid nu eigenlijk wezenlijk voor het christelijk geloof en wat is cultureel bepaald? Dat de gemeentezang in de ene kerk met een orgel begeleid wordt, in een volgende door een combo en in weer een volgende door een tamtam, ervaren we daarbij wellicht niet zozeer als een probleem. Ingewikkelder en verontrustender wordt het als we nadenken over vragen van de ethiek. In de praktijk is er niet zomaar één christelijke ethiek die over heel de wereld aanvaard wordt. Ethische intuïties blijken juist heel variabel, ook onder christenen. In Centraal Afrika, waar ik de laatste jaren gedoopt heb, wordt bijvoorbeeld het openlijk tonen van woede gezien als zo'n grote zonde, dat het moeilijk is te geloven dat iemand werkelijk christen is, als hij zich zo gedraagt. In Nederland zijn we wat dat betreft veel soepeler, maar veel strikter op het gebied van de seksuele ethiek, waar veel Afrikaanse christenen die ik ken meer geneigd zijn te accepteren dat het vlees zwak is. In Afrika zijn relaties belangrijker dan waarheid en wordt het veelal geaccepteerd dat om relaties te redden de waarheid omgebogen moet worden, tenminste in de ogen van een westers christen. Tegelijkertijd kunnen mijn Afrikaanse collegae Europese christenen verwijten dat ze in naam van het hooghouden van de waarheid gemakkelijk mensen kunnen afbreken in plaats van opbouwen.

Deze variëteit aan ethische intuïties van christenen in verschillende culturen

en verschillende sociale settings doet een dubbele vraag reizen. In de eerste plaats, als verschillende culturele en sociale contexten zulke verschillende en soms tegengestelde ethische intuïties doen ontstaan, in welke zin en in hoeverre kunnen we dan nog spreken van een universele christelijke ethiek. Die universaliteit is immers gegeven met het feit dat we geloven dat in de Schrift de Schepper van alle mensen tot ons spreekt. In de tweede plaats moet de vraag gesteld worden in hoeverre die culturele variatie legitiem is, en in hoeverre ze slechts een teken is van ons slechte begrip van de christelijke ethiek. Een begrip dat al te gemakkelijke meer gekleurd wordt door onze culturele context en onze sociale status dan door een werkelijke openheid voor de eigenheid van het evangelie.

In dit artikel wil ik de stelling verdedigen dat een juist verstaan van Gods bedoeling met de schepping en Gods doel voor de schepping de sleutel is tot het verstaan van zowel het universele karakter als van de legitieme culturele variëteit van de christelijke ethiek. Met het oog daarop zal ik eerst de meer algemene stelling onderbouwen dat een teleologische (of doelgerichte) opvatting van de schepping nodig is als basis van de christelijke ethiek. Vervolgens zal ik vanuit de centrale bijbelse eschatologische belofte 'Gij zult mijn volk zijn en ik zal u tot een God zijn' een omschrijving geven van het christelijk verstaan van het doel van de schepping. Uitgaande van dat doel zal vervolgens duidelijk worden hoe enerzijds de universaliteit en anderzijds de culturele variëteit van de christelijke ethiek erkend en geëvalueerd kan worden, waarbij de ethische reflectie op de Afrikaanse tradities rond de bruidsprijs als voorbeeld dient.

Ethiek en teleologie

Het leggen van een relatie tussen ethiek en een teleologische opvatting van de werkelijkheid is feitelijk ouder dan de christelijke ethiek en was al gebruikelijk in de klassiek Griekse filosofie, onder anderen bij Aristoteles. Deze relatie is in het christelijk denken tot het begin van de moderne tijd dominant geweest. Zo komt de centrale plaats van Gods doel met de mens voor het verstaan van het christelijk leven naar voren in de openingsvraag van de door Calvijn geschreven Geneefse catechismus: 'Wat is het voornaamste doel van het menselijk leven? God te kennen, want Hij heeft ons geschapen.' Deze relatie tussen ethiek en het doel (Grieks: telos) van de schepping moet mijns inziens niet beschouwd worden als een overblijfsel van Grieks denken, waar de moderne tijd ons gelukkig van bevrijd heeft, maar als een juiste intuïtie van de Griekse filosofie die overeenkomt met het bijbels getuigenis, wat de moderniteit alleen tot grote schade van het verstaan van het christelijk leven onder druk heeft gezet. Naast een aantal specifieke teksten die spreken over Gods bedoeling met de wereld (bijv. Kol. 1:16) is het nog veel belangrijker te wijzen op de grondstructuur van het bijbels verstaan van de werkelijkheid. Volgens de Schrift heeft God de wereld uit het niets geschapen, door zijn Woord. Omdat Hij de wereld uit het niets geschapen heeft, was God dus geheel vrij en zal de structuur van de werkelijkheid dus geheel aan zijn wil beantwoorden. Tegelijkertijd heeft God de mens geschapen met een bepaalde bedoeling voor

de mens zelf en met het oog op het tot voltooiing brengen van de schepping, maar zonder dat de mens daartoe gedwongen was. De mens was vrij en kreeg een eigen verantwoordelijkheid en dus de ruimte om zijn leven ook anders in te vullen dan God beoogde, anders dan Aristoteles' beroemde eikel die zich in de juiste omstandigheden automatisch zal ontwikkelen tot een eik. Juist omdat de mens niet automatisch beweegt in de door God beoogde richting, zal God hem dat doel dus moeten communiceren, hetgeen Hij ook doet, zowel door het geven van zijn geboden als door het geven van zijn beloften. De relatie tussen ethiek en de teleologische structuur van de werkelijkheid wordt juist ook duidelijk in de nauwe samenhang van gebod en belofte, waarbij de centrale geboden corresponderen met Gods beloften voor de toekomst. De liefde tot God is het centrale gebod (Mat. 22:37) en de gemeenschap met God de centrale eschatologische belofte (Op. 21:3). Het tweede gebod is de liefde voor de naaste (Mat. 22:39) en correspondeert met het beeld van de eschatologische gemeenschap waarin we elkaar als broeders en zusters uit de hand van God ontvangen (Gal. 3:28). De zorg voor de aarde is de centrale taak die de mens in het paradijs kreeg toebedeeld (Gen. 2:15) en de heilheid van de schepping al even centraal in de eschatologie (Jes. 11:6-8).

De Engelse ethicus Oliver O'Donovan wijst nog op een tweede redenen, waarom een werkelijk christelijke ethiek gepaard moet gaan met een teleologisch verstaan van de werkelijkheid. Hij wijst erop dat in de Schrift de ethiek altijd deel uitmaakt van het evangelie, van het goede nieuws van God en dat er geen sprake is van verandering van toon van de evangelisten als ze spreken van genade en vergeving en aansporen tot een christelijke levensstijl. Als de bijbelse geboden echter geen relatie zouden hebben met de werkelijkheid van ons bestaan en de werkelijkheid waarin we leven, zouden ze berusten op arbitraire keuzen, ofwel van God ofwel van de kerk. Ze zouden dan na de belofte van het evangelie alleen maar een nieuwe last op de mens leggen, terwijl geboden die corresponderen met de werkelijkheid ons juist helpen als bevrijde mensen te leven.

Het is inmiddels duidelijk, dat dit christelijk teleologisch verstaan van de ethiek een andere invulling geeft aan het begrip 'teleologie', dan gebruikelijk is wanneer gesproken wordt over een teleologische ethiek. Een teleologische ethiek in de gangbare moderne betekenis, is een ethiek die de morele kwaliteit van een handeling slechts beoordeelt op grond van haar 'telos', haar uitkomst. Het grote bezwaar tegen een dergelijke ethiek is dat hier het doel de middelen heiligt en de keuze van de juiste middelen om een goed doel te bereiken zich aan de ethische beschouwing onttrekt. In de zojuist verdedigde teleologische ethiek is het echter niet in de eerste plaats de ethiek die een teleologische structuur heeft, maar de werkelijkheid. God heeft een doel met de werkelijkheid en dat doel staat niet los van de werkelijkheid die we nu kennen. Zijn doel is juist dat de werkelijkheid en de mensen tot bloei komen in relatie tot Hem. Het doel heiligt dus niet zomaar de middelen, eenvoudigweg niet omdat de werkelijkheid niet alleen uit middelen bestaat. Kant heeft terecht de christelijke intuïtie verwoord dat de mens zelf nooit alleen maar een middel

kan zijn tot een doel. God zelf heeft namelijk een bedoeling met elk mens. Evenzo kan de niet-menselijke schepping niet louter als middel voor de mens beschouwd worden, omdat de mens als rentmeester juist ook de verantwoordelijkheid heeft de aarde te bewaren en tot bloei te brengen op een wijze die God verheerlijkt. De teleologische structuur van de schepping is ook niet iets dat alleen naar de toekomst verwijst, maar iets wat het heden bepaalt: God heeft de taal gegeven met het oog op het aangaan van relaties en het tot uitdrukking brengen van de waarheid. God heeft de seksualiteit gegeven met het oog op de menselijke aanleg op intimiteit en met het oog op het huwelijk. Respect voor de teleologische structuur van de werkelijkheid verdraagt zich dus niet met een gebruiken van de taal en de seksualiteit op een manier die haar bedoeling weerspreekt.

Gods doel: Gij zult mijn volk zijn en ik zal u tot een God zijn

De omvang van deze bijdrage staat niet toe dat we uitgebreid ingaan op de vraag wat nu precies Gods bedoeling met de schepping is. In de christelijke traditie worden op die vraag minimaal twee verschillende antwoorden gegeven, die op gespannen voet met elkaar staan. In de eerste plaats is er de traditie die de nadruk legt op de 'visio beatifica' of de zalige aanschouwing van God, waarop de mens van nature aangelegd is, maar die slechts in het hierna maals volledig genoten zal worden. Daarnaast is met name sinds de Renaissance de idee tot ontwikkeling gekomen dat God de mens als zijn beeld als eerste verantwoordelijkheid de zorg voor de aarde heeft toevertrouwd. Het is deze traditie die we niet alleen vinden bij de Socinianen en in de 19e eeuwse liberale theologie, maar die in een orthodoxe versie tot bloei gekomen is in de neo-calvinistische aandacht voor het scheppings- en cultuurmandaat. Zoals Kuyper zei: Adams taak was niet in de eerste plaats de eredienst, maar de ontwikkeling van de schepping, niet de *cultus* maar de *cultuur*.

Sprekend over het scheppingsmandaat en over de visio-beatifica hebben beide tradities wezenlijke aspecten van het bijbelse spreken over Gods bedoeling met de schepping verwoord, maar geïsoleerd kunnen ze het bijbels getuigenis evenzeer scheefftrekken en vervormen en het is dan ook zaak te zoeken naar een breder perspectief, dat de rijkdom van beide tradities kan integreren. Mijns inziens is dat mogelijk vanuit de voor de oudtestamentische profeten centrale eschatologische belofte: 'Gij zult mij tot een volk zijn en Ik zal jullie tot een God zijn' (Jer. 11:4; 24:7 etc.). In het licht van het Nieuwe Testament omvat de vervulling van deze belofte in ieder geval drie elementen. In de eerste plaats is er de relatie met God, die in Jezus Christus als 'God met ons' een geheel nieuwe dimensie krijgt, waarvan de nieuwtestamentische schrijvers zeggen dat het zelfs met het oog op Hem is dat heel de wereld geschapen is (Kol. 1:16). In de tweede plaats gaat het niet om individuen die in Christus een relatie met God krijgen, maar om een volk, om een nieuwe gemeenschap die rond hem gevormd wordt (Kol. 1:17) waarin nu niet alleen Israël, maar alle volken van de aarde opgenomen worden (1 Pet. 2:10). In de derde plaats is het eschatologische volk van God geen verzameling van rondzwevende zielen, maar de kern van de nieuwe schepping waarnaar de oude schepping verlan-

gend uitziet (Rom 8:22, 23; Kol. 1:20), waarin ook het scheppingsmandaat haar vervulling vindt.

Het éne doel van God en de universaliteit van de christelijke ethiek

Uitgaande van dit éne doel van God voor de gehele schepping en de gehele mensheid is het niet moeilijk om te komen tot een verantwoording van de universele waarde van de christelijk ethiek. Deze eschatologische beloften zijn namelijk op een intrinsieke manier met het christelijk leven verbonden. In het bedrijfsleven en in het strafrecht zijn straf en beloning meestal niet intrinsiek verbonden met de verdienste of de misdaad: je kunt gevangenisstraf krijgen of het nu gaat om fraude of om moord, en de muntsoort waarin je salaris wordt uitbetaald, heeft niets te maken met de aard van je prestatie. In het geloofsleven is het heel anders, zeker in eschatologisch perspectief. Als de christelijke ethiek zich centreert rond het liefhebben van God, dan is het kennen en ervaren van Gods liefde zelf het loon (Joh. 17:3). Het liefhebben van de naaste draagt haar loon in zichzelf in de nieuwe gemeenschap die we ontvangen (Mat 19:29) en de zorg voor de schepping doet ons haar vrucht genieten en een thuis ontvangen (Micha 4:4). De christelijke ethiek is daarmee de natuurlijke ethiek, omdat ze ons wijst op het leven met het oog waarop we geschapen zijn, omdat ze dat leven voor ons opent. Als natuurlijke ethiek is ze universeel. Ze toont het leven waarop ieder mens is aangelegd en de enige weg waarin de mens en de gehele schepping tot bloei kunnen komen.

Als we spreken over natuurlijke ethiek, zijn er wel enkele verklaringen nodig om misverstanden te voorkomen. In de eerste plaats kunnen we deze natuurlijke ethiek niet samen laten vallen met de zogenaamde scheppingsethiek, die dan vervolgens afgezet wordt tegen een zogenaamde ethiek van het Koninkrijk. De schepping *zélf* is aangelegd op iets dat haar grenzen overstijgt, op een gemeenschap met God die niet met het geschapen zijn gegeven is. De schepping zelf is *als schepping* aangelegd op Christus en in die zin ook op het Koninkrijk. Vervolgens kan een ethiek in een gevallen wereld ook niet zomaar de goedheid van de schepping aan het licht brengen. Als ethiek van de schepping in een gevallen wereld kan ze niet om het kruis heen, omdat de weg naar het goede leven vraagt om het overwinnen van het kwaad, om het in navolging van Jezus opnemen van het kruis, om zelfverloochening (Mat. 16:21-26).

In de tweede plaats betekent het verdedigen van een natuurlijke ethiek niet, dat deze ethiek dan ook voor iedereen vanuit de natuur of de natuurlijke openbaring kenbaar zou zijn. Terecht wordt er door cultureel antropologen op gewezen dat de empirische basis voor een dergelijke idee uitermate smal is. Het christelijk-ethisch debat in de twintigste eeuw is steeds opnieuw vertoebeld door een valse tegenstelling tussen aan de ene kant het pleidooi voor een natuurlijke ethiek, die dan vervolgens ook algemeen uit de natuur af te lezen zou moeten zijn en aan de andere kant een pleidooi voor een ethiek van de openbaring of van het Koninkrijk, die dan vervolgens ook niet natuurlijk is. Hier wordt gepleit voor een natuurlijke ethiek, die echter om drie redenen niet direct waarneembaar is in de natuurlijke werkelijkheid. In de eerste plaats

moeten we met de Schrift en de moderne ideologiekritiek erkennen dat onze opvattingen van wat moreel is, in belangrijke mate bepaald en vertroebeld worden door onze zondige houding tegenover de werkelijkheid en door ons eigenbelang (Rom. 1:18). Vervolgens kan de natuur ons niet zomaar verlichten waar het gaat om de bedoeling van God met de schepping, die de mogelijkheden van de schepping zelf overstijgt. De aanleg op God toont zich wellicht in een leegte en een verlangen, maar het feit dat God zich ook werkelijk aanbiedt, vraagt een bijzondere zelfopenbaring van God. In de derde plaats kan de schepping zelf nooit licht werpen op de vraag of het kwaad dat in de wereld gekomen is, overwonnen kan worden en hoe. Zolang daar geen duidelijkheid over is, blijft een gnostische vlucht uit de wereld een heel reële optie, waar pas de opstanding van Christus met haar belofte van vernieuwing een antwoord op geeft.

Er zijn dus belangrijke redenen om een onderscheid te maken tussen het natuurlijke karakter van de ethiek dat gegrond is in de teleologische gerichtheid van de schepping (de ontologie) en de kenbaarheid van die ethiek waarvan de strekking pas ten volle zichtbaar wordt in Christus als het doel van de schepping (de epistemologie). Toch maakt het natuurlijke karakter van de ethiek wel inzichtelijk, waarom er ook buiten de lichtkring van de bijzondere openbaring een ethisch bewustzijn is, dat inhoudelijk de ene keer meer en de andere keer minder raakvlakken heeft met christelijke noties: ook veel niet-christenen beschouwen huwelijkstrouw als nastrevenswaardig, achten het belangrijk de waarheid te verkiezen boven de leugen en verbieden moord en diefstal. Deze intuïties zijn te vaag en te gevarieerd om de basis te vormen voor een onafhankelijke natuurlijke ethiek, maar zijn tegelijkertijd te algemeen om te kunnen worden ontkend. Omdat de christelijke ethiek beantwoordt aan de werkelijkheid van ieder mens zal haar waarde, wanneer eenmaal ontdekt in de Schriften, ook tot op zekere hoogte inzichtelijk te maken zijn voor hen die de bijzondere openbaring niet erkennen, zoals de aporieën van de moderne seksualiteitsbeleving gebruikt kunnen worden in een pleidooi voor een christelijk verstaan daarvan.

Legitieme culturele variatie

Als God één doel met zijn schepping heeft en als dat doel bepalend is voor de ethiek, lijkt de universaliteit van de ethiek een automatisch gevolg, maar de mogelijkheid van culturele variatie op het eerste gezicht uitgesloten. Toch maakt het eigene van het christelijk verstaan van het doel van de schepping en de wijze waarop dat in het leven overeenkomstig Gods bedoeling in een gevallen wereld vorm krijgt, culturele variatie mogelijk en zelfs geboden. Wat betreft het eigene van het christelijk verstaan van Gods bedoeling met de schepping, zagen we dat binnen het omvattende: 'Gij zult mijn volk zijn en Ik zal uw God zijn', ook het cultuurmandaat een plaats krijgt. God heeft de mensen geschapen opdat ze de aarde in cultuur brengen en een gemeenschap vormen in overeenstemming met zijn bedoeling. Als beeld Gods is de mens aan Hem verantwoording verschuldigd, maar heeft hij tegelijkertijd een eigen vrijheid en verantwoordelijkheid. Het is heel goed voorstelbaar dat de mens op

verschillende manieren, die alle op hun eigen wijze beantwoorden aan de bedoeling van God, vorm kan geven aan de menselijke gemeenschap. Die variatie is zelfs nodig met het oog op de verschillende situaties waarin de mens zich bevindt: in een agrarische setting zal de gemeenschap op een andere manier vorm moeten krijgen dan in een stad. De regels voor de zorg voor de armen en voor het tegengaan van sociale ongelijkheid in de agrarische setting van het oude Israël voldoen niet in een moderne verstedelijkte context: als een boer in Groningen het graan op de hoeken van zijn akker laat staan, zijn de hongerigen in hartje Amsterdam of in de Sahel daar op geen enkele manier mee geholpen (cf. Lev. 19:9).

In de wereld waarin we leven is culturele variatie echter niet alleen een gevolg van de verschillende goede mogelijkheden die er in de schepping opgesloten liggen, maar evenzeer van de zonde. De zonde snijdt de mens af van God die als centrum van zijn leven ook het integratiepunt vormt voor de verschillende aspecten van het menselijk bestaan. Daarom leidt de afwijzing van God ook tot spanningen en tegenstrijdigheden in het menselijk bestaan, die naar verschillende kanten kunnen doorslaan en een veelheid van contrasterende culturen tot gevolg hebben. Wanneer we Christus ontmoeten, vindt Hij ieder van ons in een verschillende situatie, zowel vanwege de legitieme variatie die de schepping mogelijk maakt als vanwege de ontwrichtende werking van de zonde. Wanneer Hij ons uitdaagt ons denken te vernieuwen en onze levensbeschouwing en cultuur radicaal te heroriënteren door Hem het centrum te laten zijn, blijven die verschillen zichtbaar en voelbaar in de wijze waarop we de werkelijkheid benaderen en ons leven vormgeven. Zelfs als de wereldgeschiedenis tot haar bestemming komt, zal een legitieme diversiteit deel zijn van de schoonheid van Gods nieuwe wereld, zoals de aandacht voor de veelheid van volken en talen in de visioenen van de Openbaring suggereert (Op. 5:9; 7:9). De mogelijkheid en noodzaak van een legitieme variatie in de christelijk ethiek zal het meest duidelijk worden naar aanleiding van een voorbeeld, in dit geval rond de ethische vragen rond de bruidsprijs. Het is niet de bedoeling een ethiek van de bruidsprijs te ontwikkelen, maar alleen om aan de hand van een concreet voorbeeld te laten zien hoe de idee van Gods bedoeling met de schepping helpt recht te doen aan culturele verscheidenheid, zonder alles wat variabel is af te doen als 'adiaphora' over vragen die er eigenlijk niet zozeer toe doen.

De ethiek van de bruidsprijs

Het betalen van een bruidsprijs, een gift van de bruidegom en zijn familie aan de familie van de bruid, is een wijdverbreid gebruik in grote delen van de wereld. Ook in de tijd van de Bijbel kwam het voor. Net als in de Bijbel kan de bruidsprijs vandaag de dag in Afrika bestaan uit geld en goederen of uit werk (Gen. 24:50-54; 29:16-20; 1 Sam. 18:1-27). In de Bijbel wordt dit gebruik niet zozeer aangemoedigd of bekritiseerd, maar gewoon geaccepteerd als iets wat bij het leven hoort. Als we de hedendaagse praktijk in Afrika ten zuiden van de Sahara bekijken, is het onvermijdelijk ons tot de grote lijnen te beperken. In

de eerste plaats moet een heel gebruikelijk westers misverstand worden weggeruimd, dat het om een betaling zou gaan waarbij de vrouw tot koopwaar wordt. Dat dit niet het geval is blijkt uit het feit dat de man en zijn familie na betaling niet zomaar naar believen over de vrouw kunnen beschikken, maar door de familie van de vrouw aangesproken worden op hun verantwoordelijkheden ten opzichte van haar. In het algemeen had de bruidsprijs twee centrale functies. Het was in de eerste plaats een uiting van respect en dankbaarheid van de kant van de bruidegom en zijn familie, voor alles wat de familie van de bruid gegeven heeft voor de opvoeding en het grootbrengen van deze vrouw en voor wat ze nu afstaan. In de tweede plaats draagt de bruidsprijs in belangrijke mate bij aan de stabiliteit van het huwelijk, omdat de bruidsprijs traditioneel geen zaak is van individuen, maar een gebeuren waarbij de wijdere families betrokken zijn. Het huwelijk wordt hiermee ingekaderd in een relatie tussen twee uitgebreide families, en de ouderen (en hopelijk de wijzen) van de familie kunnen zich hierdoor uitspreken over de levensvatbaarheid van de relatie. Mochten er later spanningen in de relatie optreden, dan zal de bredere familie eveneens inspringen om te kijken of hulp geboden kan worden, al was het alleen maar om te voorkomen dat de bruidsprijs terugbetaald moet worden.

Het geven van de bruidsprijs heeft in het hedendaagse Afrika echter belangrijke veranderingen ondergaan. In de eerste plaats werd de bruidsprijs traditioneel vaak gegeven in lokale producten als koeien, in arbeid plus een aantal waardevolle objecten, maar op een manier die het mogelijk maakte dat de meeste families en de meeste hardwerkende jonge mannen zich een huwelijk konden veroorloven op het moment dat ze de huwbare leeftijd bereikten. Sinds de introductie van de monetaire economie wordt ook de bruidsprijs meer en meer in geld berekend, waarbij de toenemende kosten om dochters op te voeden en een goede scholing te geven, de prijzen enorm opdrijven. In de tweede plaats is in verstedelijkte gebieden de bruidsprijs geen zaak meer van de bredere families, maar een gebeuren tussen de aanstaande schoonzoon en schoonvader. In een plaats als Bangui betekent dit, dat de meeste jonge mannen zich geen officieel huwelijk kunnen veroorloven voordat ze de dertig gepasseerd zijn en misschien kunnen ze het zich wel nooit permitteren. Dit bevordert allerlei soorten losse relaties, waarvan de gevolgen zichtbaar zijn in het grote aantal eenoudergezinnen, waarvan de moeders vooral de lasten dragen, en in het grote aantal seropositieven.

De werkelijke ethische problematiek rond de bruidsprijs wordt niet zichtbaar als we alleen de vraag stellen welke ethische regels hier toegepast moeten worden, welke goddelijke geboden hier in het geding zijn of welke deugden er hier bevorderd zouden moeten worden. We krijgen pas zicht op de belangrijkste ethische implicaties, wanneer we de praktijk van de bruidsprijs bezien in het licht van Gods bedoeling met de schepping en in dit geval met het huwelijk. De Schrift laat ons zien dat God het huwelijk ingesteld heeft om een levenslange monogame relatie te zijn van wederzijdse steun en liefde (Gen. 2:20-24), als de ruimte voor het grootbrengen van kinderen (Gen. 1:27, 28; Ps.

127; 128) en als de ruimte voor het genieten van seksuele gemeenschap (1 Kor. 7:2-5). Het huwelijk in haar geheel is tegelijkertijd bedoeld als beeld van en verwijzing naar de liefde die de drie-enige God Zelf is en van Gods liefde voor zijn volk (Hos. 1-4; Ef. 5:21-33). Vanuit dit gezichtspunt moet nu de vraag gesteld worden in hoeverre het vragen van de bruidsprijs bijdraagt aan de ontplooiing en het tot bloei komen van het huwelijk, zoals God dat beoogde.

In dit licht bezien blijkt de traditionele praktijk inderdaad bij te dragen aan een stabiele en levenslange relatie. Op die manier hielp het ook een omgeving te creëren waarin wederzijdse steun zich kon ontwikkelen en droeg het bij aan het scheppen van een veilige plaats voor de opvoeding van de kinderen en voor seksuele gemeenschap. Het was een goede controle op de geschiktheid van de kandidaat-bruidegom om een gezin te onderhouden en de wijsheid van de ouders hielp bij het beantwoorden van de vraag of deze relatie levensvatbaar was. Tegelijkertijd had de traditionele praktijk ook belangrijke nadelen. In de eerste plaats werd de bruidsprijs feitelijk niet gegeven voor de bruid, maar voor de toekomstige kinderen en vaak werd het volledige bedrag pas uitgekeerd bij de geboorte van het eerste kind. Of de bruidsprijs werd in geval van kinderloosheid teruggevorderd, iets wat beide families konden proberen te voorkomen door een zus van de bruid als tweede vrouw uit te huwelijken om alsnog voor kinderen te zorgen. Deze praktijk ondermijnde dus juist de stabiliteit van kinderloze huwelijken. De instelling van het huwelijk in Genesis 2, waar helemaal geen sprake is van kinderen, maakt echter duidelijk, dat bijbels gezien een kinderloos huwelijk kan beantwoorden aan Gods bedoeling! In de tweede plaats kon de invloed van de bredere familie op de keuze van de huwelijkspartner ook negatieve gevolgen hebben omdat de oudere familieleden, vanwege de sociale standing van een kandidaat, jongeren soms konden dwingen tot een niet-levensvatbaar huwelijk. Rond Pasen ontmoette ik zo in een pygmeëendorp in het regenwoud een jonge man die gedwongen was tot een huwelijk met een weduwe van meer dan twintig jaar ouder, een huwelijk dat dan ook niet echt geslaagd was. Wanneer we kijken naar de bruidsprijs in een moderne stedelijke setting, lijken de negatieve gevolgen de positieve ruimschoots te overtreffen. De noodzaak om een grote som geld op tafel te leggen, leidt tot allerlei soorten losse relaties die niet alleen zelf niet aan Gods bedoeling beantwoorden, maar ook de kans verkleinen op een stabiele en bloeiende huwelijksrelatie later in het leven.

Het afschaffen van de bruidsprijs lijkt me niet noodzakelijkerwijs het beste antwoord, omdat je daarmee ook de positieve waarde van het gebruik afwijst. De praktijk heeft echter een heroriëntering nodig in relatie tot een christelijk verstaan van de werkelijkheid en van het huwelijk. Het respect en de dankbaarheid voor de schoonfamilie en hun betekenis voor de opvoeding van hun dochter mag best geuit worden en de betrokkenheid van de wijdere families kan heel goed bijdragen aan een levensvatbare relatie, zeker in de Afrikaanse context waar familierelaties zo veel belangrijker zijn dan in het individualistische West-Europa. Correcties van het gebruik zijn dan evenzeer noodzakelijk.

Voor een deel kan dat gebeuren door regelgeving, zoals door de Rwandese wet die stelt dat de bruidsprijs niet hoger mag zijn dan de prijs van een koe. Om werkelijk christelijk te worden zijn regels die misbruik inperken echter niet voldoende. Mensen zullen daarvoor de bruidsprijs bewust moeten gaan gebruiken als één van de instrumenten om te bouwen aan een christelijk huwelijk. Dat vraagt ook een verandering van het hart, van de wijze waarop we in het leven staan. Het vraagt de ontwikkeling van bepaalde deugden, zoals een groter verlangen om huwelijken te zien slagen, dan de wens om huwelijken te arrangeren vanuit een oogpunt van hebzucht of het streven naar een hogere status voor de familie.

Conclusie

De praktijk van de bruidsprijs toont een ethische problematiek die eigen is aan bepaalde culturen, maar in andere ontbreekt. Toch kunnen we niet zeggen dat het hier gaat om neutrale culturele gebruiken die ethisch geen belang hebben. Dat hebben ze wel degelijk, en daarom moeten deze gewoonten geëvalueerd worden en er dient er een heroriëntatie plaats te vinden. Een bezinning op Gods bedoeling met de schepping, in dit geval met het huwelijk, maakt duidelijk dat Zijn universele bedoelingen ruimte maken voor verschillende culturele praktijken, die echter allemaal met het oog op Gods éne doel een ethische oriëntatie behoeven.

Vragen rond ethiek en cultuur spelen natuurlijk niet alleen in Afrika en ver van ons bed. De wijze waarop mensen in Europa momenteel aan hun huwelijkspartner komen, is evenzeer cultureel bepaald. De (post)moderne cultuur met haar individualisme, narcisme en bindingsangst heeft geleid tot een praktijk waarin dergelijke keuzes volstrekt individueel en pas na de nodige ervaringen gemaakt worden. Ook aan ons wordt de vraag gesteld, hoe we deze praktijk moeten heroriënteren met het oog op Gods bedoeling met het huwelijk en hoe we de deugden kunnen ontwikkelen die een christelijke levenswijze in deze cultuur mogelijk maken: onderscheidingsvermogen, zelfbeheersing en openheid voor de wijsheid van anderen.

Literatuur

Een uitgebreidere en geannoteerde versie van dit artikel verscheen als: Benno van den Toren, *God's Purpose for Creation as the Key to Understanding the Universality and Cultural Variety of Christian Ethics*, *Missiology* 30 (2002), pp. 215-233.

Zie verder:

- Adeney, Bernard T., *Strange Virtues: Ethics in a Multicultural World*, Downers Grove IL: IVP 1995.
- Mulago Gwa Cikala Musharamina, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien*, Kinshasa etc., Editions Saint Paul Afrique 1981.
- O'Donovan, Oliver, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester: IVP 1986.
- Radcliffe-Brown, A.R. & Daryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London: Oxford University Press 1950, 1-85.
- Theological Advisory Group, *Payment of Dowry and the Christian Church*, *Africa Journal of Evangelical Theology* 15 (1996), 128-134.

'Theologie is wetenschappelijke verkondiging'

- door Rob van Essen en Koos van Noppen -

'De orthodoxe theologie moet zich op een heel ander wetenschappelijk niveau hervinden, wil zij de kerk van de toekomst adequaat en dynamiserend kunnen dienen'. Deze zin rolde onlangs uit de printer van dr. Antonie Vos, die systematische theologie vanwege de Protestantse Kerk in Nederland aan de Universiteit Utrecht doceert. In hetzelfde essay lezen we: 'In onze theologische en filosofische wereld blijven vele kansen onbenut, omdat men niet beseft hoe ver begaafde jonge mensen kunnen reiken als zij goed gevormd worden.'



Beide zinnen zouden niet misstaan in een aanbevelingsbrief voor het *Center of Evangelical and Reformation Theology* (CERT) waar Vos nauw bij betrokken is. In september van dit jaar gaat de eerste lichte student van start en daarmee wordt een lang gekoesterde wens van een evangelisch-georiënteerde theologiestudie op gevorderd universitair niveau vervuld.

Om even het geheugen op te frissen: Zes evangelische organisaties, te weten het Evangelisch Werkverband, de Evangelische Alliantie, de Evangelische Theologische Hogeschool, het Baptistenseminarie, het theologisch seminarie Tyndale en Soteria hebben de koppen bij elkaar gestoken om het centrum van de grond te tillen. Vorig jaar december is de oprichtingsakte getekend, in september begint de opleiding, die onderdak heeft gevonden bij de theologische faculteit van de VU. Studenten die affiniteit hebben met de evangelische beweging kunnen bij het centrum terecht voor een eenjarige mastersopleiding in de 'evangelical theology' (de opleiding is internationaal en dus Engelstalig) en getalenteerde onderzoeksstudenten voor een tweejarig research master, met de mogelijkheid tot aansluitende promotiestudie. Om de opleiding een duidelijk evangelisch profiel te geven heeft de VU zich bereid verklaard bij deze opleiding ook externe, evangelische gastdocenten te betrekken. Op de lijst stafleden prijken de namen van prof. dr. Kees van der Kooi, dr. Arie Zwiep, prof. dr. Eep Talstra, dr. Eveline van Stalduine-Sulman, dr. Creig Marlowe, prof. dr. Olof de Vries, dr. Henk Bakker, dr. René Erwich en dr. Stefan Paas. De initiatiefnemers hopen dat het centrum op termijn een evangelische impuls geeft aan het nationale en internationale academische debat in de theologie.

In Antonie Vos ontmoeten we een warm pleitbezorger van dit opleidingsstra-

ject. De tijd is er ook rijp voor, zegt hij. Waar de traditionele puriteinse en charismatische milieus zich doorgaans als anti-wetenschappelijk en anti-theologisch profileerden, beleeft de evangelische wereld momenteel een wending naar de theologie. Uiteraard niet bij iedereen, maar toch ... 'Als maar een kwart of een derde van het evangelicalisme langzamerhand tot de beoefening van theologie overgaat, zal dit al een kolossale verschuiving betekenen. Het zal een enorme vraag naar theologie oproepen', zegt Vos optimistisch. Nu de 'middenorthodoxie' in de nabije toekomst steeds minder theologen levert, kan de evangelische inbreng in de theologie een factor van betekenis worden. Niet automatisch, want zoals vroeger streng-orthodoxe instellingen vuurbang waren om andersdenkenden in de staf toe te laten, zullen evangelisch-angehauchte studenten en docenten niet zonder meer met open armen worden ontvangen in de huidige wetenschappelijke wereld, 'tenzij de wetenschappelijke kwaliteit hen daartoe dwingt', aldus Vos. 'De grote wapens blijven Godsvertrouwen en een grote kwaliteit op menselijk en wetenschappelijk vlak'.

We spreken de theoloog in de pronkkamer van de Vrije Universiteit, op de 13e verdieping. Aan de wand een eregalerij streng-ogende geportretteerde hooggeleerden, theologen van naam en faam. Maar met de enthousiast-prattende Vos in de buurt verliezen we hen snel uit het oog. Hij licht zijn doopceel en vertelt hoe hij als student in de jaren zestig in grote existentiële en theologische verlegenheid geraakt was. Intellectueel gaf wijsbegeerte alleszins bevrediging, maar in spiritueel opzicht werden het magere en zeer moeilijke jaren. Mede onder invloed van de atheïstische wijsbegeerte en de confrontatie met de massale leegloop van de kerken begon hij een 'energievretende zoektocht' naar de waarheid. Het decennium 1967-1977 vat hij korthedshalve samen met 'mijn sceptische periode'. Uit de verhalen krijg je de indruk dat hij het spoor bijster geraakt zou zijn, ware het niet dat hij in 1977 een onderzoekspost kreeg in Oxford. De kennismaking met Engelse wetenschappers, met passie voor Christus en hun onstuitbare missionaire 'drive' was voor hem een openbaring. 'De grootste verrassing', aldus Vos onlangs in het tijdschrift *Beweging*, 'vond ik waar ik die niet had gezocht of verwacht. Ik herontdekte er de Kerk. Intellectueel was ik bezig naar het christelijk denken terug te kruipen, maar nu smolt mijn scepsis als sneeuw voor de zon. Ik struikelde er over inspirerende gemeentes en hartveroverende christenen. *Deo gratias*'. In Oxford ontdekte Vos aan den lijve de waarde van wat later zijn adagium zou worden: *de noodzakelijke integratie van hoofd en hart*. Nog één keer citerend uit *Beweging*: 'De studie is er ingebed in gemeenschap, spiritualiteit en viering. Aan het begin van de dag zit je met elkaar aan het ontbijt. Daarna ga je samen naar de kapel. Ik bewaar er de beste herinneringen aan. Je hoeft niet voor je inspiratie te vechten. Het wordt je geschonken. Als Jezus Christus centraal staat dan krijgt het dagelijks leven glans en een heel andere kwaliteit'.

Terug in Nederland en na zijn promotie in 1981 was het zijn leermeester prof. dr. J.M. Hasselaar die erop aandrong in de kerk te gaan werken. Zodoende belandde Vos van de godsdienstwijsbegeerte in de systematische theologie. Sinds 1984 is hij werkzaam als universitair docent in Utrecht, nu in dienst van

het Theologisch Wetenschappelijk Instituut (TWI) van de Protestantse Kerk in Nederland.

Voordat we toekomen aan de vraag naar *evangelische* theologie legt Vos zijn kaarten op tafel. Wat is theologie? Theologie definieer ik als wetenschappelijke verkondiging. Karl Barth heeft de theologie betrokken op de verkondiging van de kerk. De theologie, zei hij, moet de verkondiging van de kerk toetsen. Hoewel je omgekeerd ook kunt zeggen dat het de verkondiging van het Evangelie zelf is die de theologie toetst, had Barth daar wel een punt, want de verbinding van theologie met verkondiging is een belangrijk accent, dat de nood van de Kerk aangeeft. Omdat de Verkondiger - die God in Jezus Christus zelf is - centraal staat, moet zijn *kèrugma* centraal staan, en theologie is die functie van de Kerk die deze opdracht van verkondiging op wetenschappelijke wijze ernstig neemt, overneemt en gestalte geeft. Theologie is als wetenschap van de verkondiging ook wetenschappelijke verkondiging. Als wetenschap van de verkondiging heeft zij zich ook te verdiepen in alle vragen die deze verkondiging met zich mee brengt en oproept. In de toonzetting van de verkondiging nemen Kerk en geloof de wetenschap in dienst om haar als nieuwe wetenschap van Gods werkelijkheid te ontwikkelen. *Maakt alle volkeren tot mijn discipelen*. Ook theologie is als *ware* theologie evangelie. Het staat alleen in de wetenschappelijke toonsoort.

Ook in de theologie zijn we *dienaren* van het evangelie, of om met Paulus te spreken, slaven van Christus. Het Evangelie staat *boven* ons. Het staat ook onder ons door ons te dragen, maar ook zoals het ons draagt, is het niet van ons - het rijst *boven* ons uit. Het Evangelie is belangrijker dan ons hart. Het Evangelie is beter dan ons hart. Het Evangelie is ook sterker dan ons hart. Het Evangelie verovert ons, het palmt ons in. Het Evangelie is zowel individueel als sociaal sterker dan ons hart. Het werkt individueel en sociaal. Zo transformeert het niet alleen de zede, maar ook de rede. Theologie dient als zodanig zowel *wetenschappelijk* als *evangelisch* te zijn'.

Wat maakt theologie evangelisch?

'Het karakter van de theologie zou eigenlijk helemaal geen probleem mogen zijn. "Evangelisch" is voor mij net zo'n term als orthodox, spiritueel, betrokken. Zo hoort een christen, en zo hoort ook de theologie te zijn. Vele eeuwen is dat ook niet in discussie geweest. Tot in de tijd van de Verlichting hoefde theologie amper "evangelisch" genoemd te worden, want er was amper een stroming die dat niet wilde.

De theologie was dus eeuwenlang orthodox, spiritueel, missionair - enkele marginale groepen daargelaten. In de moderne kerkgeschiedenis is dat veranderd omdat tegen die oude karakteristieken bezwaar is gerezen. Tegenover die ontwikkeling heb ik er behoefte aan om de term "evangelisch" opnieuw te iijken, vanuit de verwarring waar we momenteel in verkeren. De huidige theologie biedt een geweldig spectrum aan ideeën en stromingen. Zoveel hoofden, zoveel zinnen. Maar als je vanaf de 18e eeuw het spoor terugloopt, ontdek je in het christelijk leven in Europa steeds meer consensus. Dat zie je in de ker-

ken van de Reformatie, die voortkwamen uit de kerk van de Middeleeuwen, waarin werd voortgebouwd op de theologie van de Vroege Kerk. Ga je nog verder terug, dan word je diep getroffen door het evangelie dat als een historische grootheid op je afkomt. In die oude wereld namen mensen de moeite om andere volken die boodschap te brengen. Dat is op zich al amper te bevatten, want de profeten bleven gewoon dichtbij huis. Ze hadden wel een hoge pet op van hun Here God almachtig, maar dat was niet voor de Kaninefaten, Friezen, Franken en Batavieren. En dan zijn er opeens mensen die wél in bekommernis leven voor die volken. Dan puilen de ogen uit je hoofd. Dat evangelie is iets heel bijzonders. En dan heeft de Evangelist voorrang op het evangelie. De eigenlijke evangelist is God zelf, die grote bekommernis heeft met arme mensen en zijn dienaren uitzendt om hen de boodschap van redding te brengen. Die bekommernis is niet uit mensen opgekomen - daarom is Kuiterts stelling dat "alles van boven van beneden komt" ook zo fout. Alles wat heilvol van beneden is, komt van boven, ook de meest elementaire zaken als sociale zorg en barmhartigheid, zelfs de humaniteit, want vergeet niet dat de Oudheid een harde wereld was. God was vervuld van mededogen en innerlijke ontferming. In Jezus Christus, zijn menselijke existentie, bereikt Hij alle soorten mensen. Als Evangelist. Deze werkelijkheid heeft de evangelische theologie recht te doen, want het christelijke geloof wortelt in berouw en bekering. Ik leef vanuit het Schrift-ideaal waarin het "evangelische" verankerd en geworteld is in het evangelie van de grote Evangelist, God zelf. Tegelijkertijd houd ik ook zielsveel van de Europese volkskerk. Ik zie wel dat ze is ingestort, maar in mijn hart ben ik nog wel altijd een volkskerkjongen, want het Evangelie is er niet alleen voor some zielen en mensen die zich willen bekeren, het is ook voor Jan Rap en zijn maat. Het Evangelie is voor mij het grootste mensenrecht dat er bestaat. Als kerk of christendom niet beseffen dat het vanuit Gods betrokkenheid en bewogenheid een mensenrecht is voor verloren mensen, is dat het geweldige manco van het gevestigde christendom zoals het zich de laatste twee eeuwen heeft gevormd'.

De missionaire 'drive' stempelt de evangelischen. U zegt: dat was van meet af aan iets heel bijzonders. Maar kende het jodendom al niet een missionaire spits? In de Evangeliën zegt Jezus over de Joden dat ze stad en land afreizen om een bekeerling te maken.

'Er was wel een bijzondere verspreiding van het joodse geloof in de oude wereld, maar geen missionaire activiteit. Vanuit het evangelie klonk een uiterst scherpe kritiek op de niet-monotheïstische wereld. Paulus' prediking liegt er niet om: Jullie hebben eigenlijk geen idee wie God is. Daar werden zijn toehoorders vaak ook ontzettend boos over. Maar er waren ook polytheïsten die zoveel pijn hadden geleden aan dat heidendom, dat zij na een zoektocht uitkwamen bij de joodse gemeenschap. Het jodendom was voor hen eigenlijk meer het antwoord op hun nood, en niet zozeer het gevolg van joodse missionaire activiteit. Als ze dan in de éne ware God binnen het kader van het joodse geloof wilden gaan geloven, moesten ze zich ook helemaal aan de joodse wet gaan houden.

Een groot Engels godsdiensthistoricus heeft zijn hele leven gewijd aan bestudering van de vraag hoe de hellenistische wereld tegen het christendom aankeek. Hij vatte dat samen in een boek met de veelzeggende titel *Conversion*. Je kon wel overgaan van de ene godsdienst in de andere, maar dat was niet zo fundamenteel, als de bekering die het evangelie eist. De bekering is een onvervreemdbare kern van de evangelische theologie. Ze is nu ook veel actueler dan in, pakweg de 13e of de 17e eeuw'.

In uw betoog wortelt het 'evangelische' karakter van de theologie in de eerste eeuw. De werkelijkheid van vandaag is dat evangelicals een eigen identiteit claimen die, wereldwijd gesproken, arminiaans is, contra de calvinistische uitverkiezingsleer. Vult u dat 'evangelische' niet teveel op een eigen manier in door zo linea recta terug te grijpen op de Vroege Kerk?

'Ik zie het als een doorlopende geschiedenis, die op een gegeven moment uitmond bij mensen als John Wesley, Billy Graham en Michael Green. Maar vanuit de dominante Engelstalige presentie leeft men in de evangelische wereld behoorlijk a-historisch. Ze beginnen bij de 18e eeuw. Dat is wel te begrijpen vanuit de Engelse kerkgeschiedenis, want daar zijn de *evangelicals* van de 17e eeuw, de puriteinen, de grote verliezers. Ze weken uit naar Amerika. Dus daar ligt in hun geschiedenis een cesuur.

Daarom vind ik de Nederlandse situatie van zo'n groot belang voor de internationale evangelische wereld, want in ons land waren de geestverwanten van de puriteinen - de mensen van de Dordtse synode en later de Nadere Reformatie - juist de overwinnaars. Dat betekent dat zij de kans kregen om vanuit een geweldige nationale beweging de christelijke idealen voor alle aspecten van de samenleving na te streven en waar te maken. Vanuit Nederland kun je een heel vruchtbare link leggen tussen de vroeg-christelijke kerk in Europa en het evangelicalisme zoals dat zich vanuit de 19e eeuw heeft ontwikkeld. Toen ik gymnasiast was, schreef mijn leermeester prof. Van Unnik een verhaal onder de titel 'Ligt Engeland verder dan de maan?', waarin hij zich erover verbaasde dat er in de jaren zestig zo weinig belangstelling was voor de ontwikkelingen in Engeland. Toen ik in 1981 promoveerde was hij helaas al overleden; anders had ik een stelling gemaakt in de trant van "Antwoord aan prof. Van Unnik: Engeland ligt inderdaad verder weg dan de maan". Omgekeerd ligt Europa voor de Engelsen ook verder weg dan de maan'.

Hoe komt het volgens u dat in Nederland - anders dan bijvoorbeeld in Engeland - het evangelische christendom nooit voet aan de grond gekregen heeft? Zelfs het Leger des Heils is eind 19e eeuw met veel argwaan onthaald.

'Dat komt doordat het Nederlandse christendom heel andere accenten had. In de volkskerk heeft in de 19e eeuw een geweldige kerkstrijd gewoed tegen de vrijzinnigheid. De hervormde kerk was destijds zo pluraal - dat kun je aan buitenlanders nauwelijks uitleggen, want ze zullen het gewoon niet geloven.

En dan ging het niet over deze of gene uitleg van Genesis 1 of 3, maar er waren vele predikanten die de opstanding en de verzoening door het bloed van Jezus Christus, Gods drieëenheid en eigenlijk alle typisch christelijke componenten openlijk loochenden en bestreden. Vanuit het extreem verdeelde predikantencorps is er een eeuw lang een moordende strijd gevoerd binnen de volkskerk, waartoe in 1869 boven de grote rivieren twee derden (!) van de bevolking behoorden. In die tijd was de onkerkelijkheid nog statistisch onzichtbaar.

De Hervormde Kerk en de orthodoxie werden dus in beslag genomen door een totaal andere agenda - door de dogmatische twisten en kerkpolitiek gekraakel. Die strijd heeft de spirituele, missionaire en sociale dimensie van de kerk zwaar beschadigd'.

In Engeland waren de puriteinen de verliezers. Ze weken uit naar Amerika, waar ze probeerden een theocratie te stichten. Tegelijkertijd zag je daar ook een geweldige heksenvervolging. Prof. Berkhof heeft eens gezegd: 'Als de Verlichting er niet was geweest, hadden wij nog steeds heksen verbrand'. Is het wel juist om onverdeeld negatief te zijn over de Verlichting?

'De geschiedenis van de wijsbegeerte geeft een heel ander beeld van de Verlichting dan de theologen vaak schetsen. In Nederland is vanuit de diepe spiritualiteit - Moderne Devotie, Reformatie en Nadere Reformatie - de orthodoxe kerk de drager van de Verlichting geweest. Dat was een doorgaande ontwikkeling. Heel anders dan bijvoorbeeld in Frankrijk. De Verlichting kent in Engeland weer een ander ritme dan op het Europese continent. Door de uitschakeling van de puriteinen had je daar in de 17e eeuw al een vroege verlichting, maar na de revival-beweging van Wesley is het Engelse christendom veel minder vatbaar voor het Verlichtingsdenken dan bijv. Nederland, Zwitserland of Duitsland. Na de Wesley-beweging blijft het Engelse christendom veel meer in tact, ook in de *Church of England*. In tegenstelling tot het Europese vasteland gaan de revivals in Engeland gewoon door. Ze zijn niet afgekapd door een Verlichtingscesuur'.

Waar schrijft u het aan toe dat in Europa de Verlichting veel harder heeft toegeslagen dan in Engeland?

'Je kunt daar niet generaliserend over spreken, want elk land heeft zijn eigen verhaal. Kenmerkend voor het recente Verlichtingsonderzoek is dat men niet meer spreekt over 'de' Verlichting, maar over de Schotse Verlichting, de Engelse, de Franse, etcetera. In Nederland is de eerste grote 'Verlichter' de Utrechtse hoogleraar Opzoomer, dan zit je al in de tweede helft van de 19e eeuw. Vóór 1850 kun je in Nederland amper één atheïstisch denker vinden. De orthodoxe theologie na 1850 heeft vaak een weinig realistisch beeld van de oude vrijzinnige Verlichtingstheologie. Ze interpreteerde die als een aanval op de Bijbel, maar die Verlichtingstheologen beredeneerden dat juist vanuit de grootheid van God. God heeft geen wonderen nodig om dingen te repareren. Zoals Hij de wereld laat lopen, gaat het zo goed mogelijk. Dus naar hun

inzicht stond geloven in een wonder gelijk aan het kleineren van God. Er heeft in Nederland een ongelooflijk harde strijd gewoed tussen orthodoxen en vrijzinnigen. De controverse is versterkt door Abraham Kuyper. Vrijzinnigen werden weggezet als predikanten, theologen, als christenen die niet te goeder trouw waren. Daardoor probeerde men ook niet meer te begrijpen hoe zij vanuit hun theologische gedachtewereld tot hun inzichten kwamen. Ze werden afgedaan als booswichten'.

De huidige evangelische wereld is sterk gestempeld door het fundamentalisme. 'De Europese evangelischen hebben het fundamentalisme met de moedermelk ingedronken', schreef Jan J. van Capelleveen. Het CERT wil in het huidige academische theologische circuit opkomen voor het gezag van de Schrift. Hoe voorkom je daarbij de oude polarisatie rond fundamentalisme?

'Ik bepleit een nieuwe integratie van hoofd en hart. Binnen de evangelische beweging komen jonge, begaafde studenten tot geloof. Ze stellen slimme vragen en van daaruit ontstaat de behoefte aan theologie. Oude simplismen liggen daarbij als een gevaar om de hoek, dat onderken ik wel, maar in de Nederlandse en Engelse situatie zie ik voldoende aanknopingspunten om niet in die valkuil van het biblicisme te stappen. De generaties van John Wenham in Engeland en Carl Henry in Amerika hebben al een paar decennia geleden laten zien dat je met een geweldige passie de Schrift kunt lezen als het Woord van God en daarbij ontdekt dat een confrontatie met de *evidence* van de Schrift de theorie van 'kaft tot kaft' zelf weerlegt. Daar kunnen we ons aan spiegelen. Ze maakten goede keuzes met hun afscheid van een anti-theologische of anti-intellectualistische houding. Als wij - net als zij - de stap willen zetten naar solide en gezonde theologie, moeten we niet in emotionele vooroordelen blijven hangen, maar de evangelische theologie met kwaliteit en standing vertegenwoordigen'.

Kan een theologie die pretendeert in openbaring gefundeerd te zijn ook wetenschappelijk zijn?

Theologie is de eerste wetenschap. De eerste theologische revolutie is die van de 11e, 12e, 13e eeuw. Vóór de ontwikkeling van de grote universitaire instellingen in de Middeleeuwen was er geen sprake van open kritische reflectie. Het kritisch wetenschappelijke denken is een vrucht van de openbaring. Als God met zijn openbaring niet zoveel succes had gehad, zouden we nu nog volgens de patronen van de oudheid denken.

Vóór de grote academische instellingen van het Westen had je in de middeleeuwse en oude wereld onderwijsvormen - het waren amper instellingen - die waren gegroepeerd rond unieke, begaafde individuen. Zo'n geleerde bezat zo ongeveer alle beschikbare kennis en wist vanuit een geweldig geestelijk gezag zijn leerlingen te vormen. De grote kenmerken van de huidige universiteit - specialisatie en teamvorming - ontstaan pas in de 12e eeuw in de klooster- en domscholen.

Vroomheid was de motor van onderzoek. *Fides quaerens intellectum*, geloof dat

zoekt naar inzicht. Vanaf ongeveer 1200 ontwikkelden zich dan de universiteiten. Vanuit die instellingen en vanuit die houding is de basis gelegd voor de biologische revolutie in de 16e eeuw, de natuurkundige revolutie in de 17e eeuw, de scheikundige revolutie in de 18e eeuw, etc. Eeuwenlang is de intellectuele en culturele vorming bepaald vanuit de meest radicale christelijke bewegingen, vanuit de armoedebeweging, de Franciscanen, de Norbertijnen, de Augustijnen. In Italië had je omstreeks 1500 alleen al bij de Franciscanen honderd *studia*, eigen opleidingen van universitair niveau. Daar ressorteerden duizenden scholen onder’.

Terug naar het CERT. De evangelische master opleiding start met een stuk of 15 studenten. De initiatiefnemers zullen het presenteren als ‘een wolkje als eens mans hand’. Je zou kunnen zeggen: het is marginaal.

‘Alle stromingen zijn momenteel ten opzichte van elkaar marginaal geworden. De theologie is zo’n complexe delta van sub-bewegingen, dat je daar niet zenuwachtig over hoeft te doen. Neem het barthianisme. In de jaren vijftig nam het een hoge vlucht; vandaag is het marginaal.’

En met het CERT komt er een klein stroompje in de delta bij.

‘Hoe groot het effect zal zijn ligt niet in onze hand. Dat is ook onze verantwoordelijkheid niet. Je moet je niet bekommeren over het succes, je moet wel optimaal werken. Dat is onze opdracht. Je bent alleen aan de Heer van alle werkelijkheid verantwoording verschuldigd. We hopen op effecten, uiteraard. We zitten in Nederland in een moeilijk klimaat. Daarom is het zo cruciaal dat het gebeurt’.

Het CERT wil op evangelische leest geschoeide theologie bedrijven. Wat krijgen studenten meer mee dan in de ‘gewone’, huidige academische context?

‘Bij het CERT leggen we een sterk accent op de integratie van hoofd en hart. In gesprekken met studenten merk ik dat de gangbare theologische opleiding veel te weinig persoonlijkheidsvorming biedt. Ze bidden en geloven wel, thuis, voor zichzelf. Maar ze leren niet in het openbaar zonder valse schaamte met geloof om te gaan, waardoor ze niet tot volledige ontplooiing komen. Het gaat erom dat studenten leren om met hun emotionaliteit én hun rationaliteit, hun spiritualiteit en hun wil, dus met heel hun hebben en houden in de theologie bezig zijn, ten behoeve van de kerk.

Veel werk in kerk en theologie loopt spaak doordat de tweespalt van hoofd en hart de vrede en vreugde van het geloof de adem afsnijdt. Ik noem dat de *neutraliteitsspagaat* - met enerzijds de redelijkheid en de wetenschappelijkheid, anderzijds het geloof. Daarbij is het onvermijdelijk dat het ene het andere overheerst, of omgekeerd.

Als je als predikant in die tweespalt leeft, geeft dat een geweldige verzwakking aan je werk. Veel predikanten zijn jong en geestdriftig begonnen, maar in de loop van de jaren heeft het hoofd steeds meer het hart ondermijnd. De

afbraak van de innerlijke zekerheid eindigt dan in de bitterheid van een gespleten en vruchteloos bestaan. Ik vind vooral de oudere predikanten vaak onnatuurlijk moe. Ze staan onder geweldige psychische druk, want in de loop van hun ambtelijk werk zijn ze steeds minder gaan geloven, maar ze worden wel geacht jaarlijks over Pasen en Hemelvaart te preken. Ze zuchten naar hun emeritaat, omdat ze het mentaal niet meer kunnen opbrengen. Dat zit 'm volgens mij in het feit dat het in hun leven niet gekomen is tot een diepe integratie van hoofd en hart.

Je ziet die neutraliteitsspagaat ook in de theologie, wanneer de kennis niet op een vitale wijze verbonden is met de geschiedenis van de openbaring. Als geloof wordt beschouwd als een privé-zaak, die de wetenschappelijke arbeid niet kan stempelen, is het tekenend voor deze onnatuurlijke ontwikkeling dat gebed en sacrament uit onze theologische instellingen verdwenen zijn. Dan wordt de theorie blind, doordat ze de spirituele dynamiek mist. Men heeft dan het gevoel dat het Rijk van Christus er wetenschappelijk niet meer toe doet. De theologie is dan een theologie van de gêne geworden, terwijl juist het geloof in de openbaring zulke geweldige perspectieven biedt, als je alle aspecten van het leven door de goddelijke genade laat aanraken. Zonder die genade zaten we nog in onze hunebedden en moerassen. Dan waren er die kerktorens niet gekomen, maar onze bruggen ook niet.

Het CERT wil studenten weer bepalen bij de persoonlijke vroomheid als een publiek gebeuren, want het is cruciaal dat aankomende predikanten leren enthousiasmerend te werken, niet geremd door een onvruchtbare schaamte, maar vanuit een geweldige trots op de openbaring die we zomaar gekregen hebben'.

Predikanten zijn vaak onnatuurlijk moe, zegt u. Je kunt ook moedeloos worden van de huidige cultuur, die zo weinig toebereide aarde is voor het evangelie.

Zeker. Ik was betrokken bij missionair werk in Delft. In plaats van een response van duizenden of honderden, zag je een response van enkelingen. De buitenlandse deelnemers werden daar fysiek letterlijk 'niet goed' van. Vanuit mijn 'sceptische periode' kan ik het allemaal wel plaatsen - hoe erg ik het ook vind.

Vanuit de Nederlandse kerken zouden we daar veel weerbaarder in moeten worden. Hooguit krijg je een rotte tomaat naar je hoofd - veel erger wordt het niet. Het Nederlandse christendom vind ik vaak veel te kleinzerig, maar er is ook een andere kant. Eind jaren negentig dacht ik het niet meer mee te zullen maken dat er barsten zouden komen in die hardheid binnen en buiten de kerk ten opzichte van de spontane beleving van het christelijk geloof. Nu zie ik echter zowel in de onkerkelijkheid als in het gevestigde christendom steeds meer barsten komen in die hardheid en zelfverzekerdheid. Dat geeft me veel vreugde. Het Nederlandse christendom heeft wel erg veel fouten gemaakt, maar de Heiland is dé Heiland en Hij is er ook in Nederland niet minder om'.

Evangelisch en Katholiek

- door dr. A. van der Dussen -

N.a.v. Bevochten vrijheid. Herinneringen. Hans Küng, Kok, Kampen 2003, 564 blz., € 39,90

Hans Küng (geb. 1928) is een van de weinige theologen die er toe doen buiten de wereld van de kerk. Hij maakt deel uit van een 'Group of Eminent Persons' waartoe mensen als Richard von Weizsäcker en Jacques Delors behoren. VN-secretaris-generaal Kofi Annan (die de groep instelde) spreekt op het feestje ter gelegenheid van zijn 75^e verjaardag. Als jong hoogleraar – hij is nog maar net 36 – trekt hij reeds de aandacht van de Amerikaanse president Kennedy, die hem persoonlijk ontvangt. Onze koningin Beatrix heeft hem uitgenodigd voor een voordracht over 'wereldethos', maar ook voor de mulla's in Teheran mag hij een toespraak houden.

Zijn grootste bekendheid ontleent hij evenwel aan zijn heftige conflict met de kerkelijke autoriteiten, dat erop uitdraaide dat hij zijn kerkelijke leerbevoegdheid verloor. Voeg daarbij dat hij in de allerhoogste regionen van kerk en theologie al decennia lang meedraait – hij kende persoonlijk niet alleen diverse pausen maar ook protestantse beroemdheden als Barth en Bultmann – en het is duidelijk dat we met een man te maken hebben van wiens *Herinneringen* wat verwacht mag worden. In 2002 kwam het eerste deel daarvan uit; het is de bedoeling dat over niet al te lange tijd een tweede en laatste deel het licht ziet.

Nu is met dit alles nog niet gezegd dat dit boek ook in *Soteria* uitvoerige aandacht verdient. Want Küng mag zich tot nu toe op veel terreinen bewogen hebben – de evangelische wereld lijkt hem vreemd te zijn. Toch zie ik een goede reden om ook de evangelische lezer attent te maken op dit levensverhaal. Die is gelegen in de toenadering tussen 'evangelisch' en 'rooms-katholiek' die de laatste jaren waarneembaar is. Het is waar: Hans Küng staat daar op zichzelf buiten. Maar zijn *Herinneringen* bevatten veel materiaal dat in dit verband de moeite waard is, en, zo voeg ik eraan toe, te denken geeft. Door de lezing van dit boek ben ik er opnieuw van overtuigd, dat het moet worden toegejuicht dat de evangelischen contact zoeken met de rooms-katholieke christenheid. Er is veel meer geestverwantschap dan in het verleden werd onderkend. Zo herbergt de katholieke spiritualiteit schatten, waarmee evangelischen onmiskenbaar hun winst kunnen doen en ook – vaak onbewust! – in het verleden hebben gedaan. Zijdelings legt het boek van Küng daarvan getuigenis af. Bovendien doen zich in het rooms-katholicisme verrassende evangelische tendensen voor, waardoor die twee verschillende werelden elkaar ineens blijken te kunnen overlappen. Denk maar aan het opmerkelijke feit, dat in sommige parochies met de Alpha-cursus gewerkt wordt, en dat vooraanstaande katholieken als kardinaal Suenens volop ruimte maken voor de charismatische beweging. Omgekeerd heeft de katholieke traditie een aantal ster-

ke punten, die mijns inziens in de evangelische wereld onderschat worden. Ook in dat opzicht is het boek van Küng leerzaam. Kortom: er is volop aanleiding om belangstellend en dankbaar toenadering te zoeken tot elkaar. Maar: niet te argeloos! Er zitten haken en ogen aan. Het levensverhaal van Hans Küng wijst dat uit, en dat wil ik hier óók uiteenzetten. Eerst geef ik een algemene karakteristiek van het boek, om daarna aan de hand van de titel kort de rode draad erin te schetsen. Vervolgens sta ik stil bij wat Küng naar voren brengt over de katholieke vroomheid, en bij zijn verhouding tot het protestantisme. Tenslotte komt de hoofdmoot van het boek aan de orde: zijn conflict met Rome, en de lessen die daaruit te trekken zijn.

Algemene karakteristiek

De verwachting dat Küng een boeiend levensverhaal zou schrijven is bewaarheid geworden. Dit boek is niet alleen informatief maar ook onderhoudend; het geeft te denken, maar is daarnaast ook een heel persoonlijk document. Wie lectuur zoekt die inhoudsrijk is en toch niet te zwaar, kan ik het zeer aanbevelen. Voor wie op gedegen theologische beschouwingen uit is, is het misschien zelfs wat dunnetjes, ondanks z'n 564 bladzijden. Dat zal ermee te maken hebben dat zijn theologische ontwikkeling pas echt interessant wordt na 1968, terwijl dit eerste deel daar juist ophoudt. Vooral echter lijkt Küng ervoor gekozen te hebben in deze *Herinneringen* zijn levensverhaal te vertellen, en niet zijn denken uiteen te zetten. Mij dunkt: zo hoort het ook als je memoires schrijft. Voor wie meer in zijn theologie geïnteresseerd is, verwijs ik naar de boeiende dissertatie van H. de Leede: *Waarachtig mens-zijn: sterven of streven. In gesprek met Hans Küng over de verhouding van christen-zijn en modern mens-zijn*, Zoetermeer 2001. Maar wie wil kennis maken met de mens Küng en wil horen over wat hij allemaal beleefd heeft, kan goed terecht in deze aangenaam leesbare autobiografie.

Wel moet ik de lezer waarschuwen: de schrijver heeft een hang naar volledigheid, die af en toe vermoeiend werkt. Om nog een minpunt op te noemen: hij brengt voortdurend zijn kwaliteiten onder de aandacht. Nu is het boven alle twijfel verheven dat hij die heeft. Maar mij ging het op den duur irriteren, die gestage stroom successen die hij boekte, de talloze complimenten die hij ontving, het gelijk dat hij steeds had, enzovoorts, enzovoorts. Des te ontwapenender is zo'n erkenning als op blz. 518: 'Ik heb bij mijn scherpe kritiek op de Paus nagelaten te vermelden, dat hij vanuit zijn standpunt gezien beslist met de beste bedoelingen heeft gehandeld. Dit heeft men mij voorgehouden: wat ik de protestanten altijd uitdrukkelijk gun, dat had ik immers toch ook de Paus kunnen gunnen. Dat erken ik.' Wat zou het plezierig zijn, als in het tweede deel van deze memoires dergelijke erkenningen vaker zouden opduiken. Ik ben ervan overtuigd dat Küng daardoor alleen maar meer respect zou afdwingen.

De rode draad

Hans Küng is een Zwitser. Aardig is om te lezen hoe hij opgroeide in het plaatsje Sursee, en hoe hij zijn leven lang met Zwitserland verbonden is gebleven, al was het alleen maar door zijn buitenhuis aan het meer van Sempach.

Maar ook in die zin is hij zijn hele leven lang Zwitser gebleven, dat de Zwitserse onafhankelijkheid en vrijheidsdrang hem als het ware in het bloed zitten. Vrijheid: die is zeer belangrijk voor Küng. Daarbij is echter niet alleen te denken aan zijn afkeer van dictatuur, maar ook aan zijn dringende behoefte aan existentiële vrijheid (91). Het christelijk geloof houdt voor hem een belofte van vrijheid in: de vrijheid om voor Gods aangezicht tot eigen keuzes te komen (109). Juist in dat verlangen naar vrijheid echter vindt hij de kerk op zijn weg. Want zijn visioen van de kerk 'als ruimte van vrijheid' (44, vgl. 374), beantwoordt bij lange na niet aan de werkelijkheid. Integendeel: in de kerk stuit hij op dwang, dictaten, de eis van blinde gehoorzaamheid, het monddood maken van mensen, enzovoorts. Zo bindt de vrijheidsliebende Zwitser Küng de strijd aan met de kerk die hij dienen wil als priester. Vandaar de titel van zijn memoires: *Bevochten vrijheid*.

Die strijd begint al meteen wanneer hij ervoor kiest om in Rome theologie te gaan studeren. Van zijn studietijd aldaar (1948-1955) doet hij nauwgezet verslag. In deze jaren tekent zich Küngs vrijheidsdrang al af: hij weigert tegen zijn geweten in te gaan, waarmee hij in botsing komt met de autoriteiten. Als hij vervolgens in Parijs gaat werken aan een dissertatie, is het niet toevallig dat hij als onderwerp kiest de rechtvaardigingsleer van Karl Barth: die keuze stelde hem in staat zich intensief bezig te houden met de basis van de christelijke vrijheid. Hij promoveert in 1957 summa cum laude op een studie, waarin hij poneert dat het zo typisch protestants lijkende leerstuk van de rechtvaardiging sola gratia, in werkelijkheid geheel en al strookt met de katholieke traditie. Niet iedereen was het overigens met dat betoog eens: de rooms-katholieke inquisitie, die na moet gaan welke boeken verboden moeten worden, houdt hem vanaf het jaar van zijn promotie nauwlettend in de gaten...

Na een kort intermezzo in Münster inaugureert hij in 1960 als hoogleraar in Tübingen met een rede over 'het wezen van het oecumenische concilie' (281). Hij betoont zich nu met zoveel woorden kritisch ten opzichte van het rooms-katholieke kerkrecht, en bepleit openlijk – met een beroep op de oudere traditie – een terugdringen van de macht van de paus. Dat blijft niet onopgemerkt: al gauw bevindt hij zich in de voorste linies van het theologisch debat en trekt hij de aandacht met zijn vooruitstrevende, kritische opvattingen. Intussen had paus Johannes XXIII in 1959 tot ieders verrassing het tweede Vaticaans Concilie aangekondigd, vanuit het inzicht dat vernieuwing en hervorming van de kerk nodig waren. Zo stak plotseling een verfrissende wind op, na het repressieve pontificaat van Pius XII. Küngs verwachtingen zijn hooggespannen: zal het concilie inderdaad de vernieuwing van de Kerk brengen die paus Johannes in het vooruitzicht stelde en die hij zelf omwille van de christelijke vrijheid zo dringend nodig acht? Het concilie wordt geopend in 1962, en Küng is daarbij aanwezig als theologisch adviseur. Een belangrijk deel van het boek is gewijd aan de verwickelingen tijdens het concilie. Gedetailleerd wordt beschreven hoe vernieuwers frontaal tegenover de behoudende roomse curie kwamen te staan, en hoe de pausen Johannes XXIII en Paulus VI in dat krachtenveld manoeuvreerden. In dat alles speelt Küng zelf een belangrijke rol.

Door de boeken die hij publiceert, een aantal belangrijke spreekbeurten in de Verenigde Staten, en ook door vrijmoedig optreden in de media profileert hij zich als een van de belangrijkste woordvoerders van de vernieuwingsbeweging. Maar als hij aan het eind van zijn boek de balans opmaakt van het concilie is hij somber: zijn conclusie is dat de behoudende krachten hun machtspositie nauwelijks hebben hoeven prijsgeven. Tot zijn diepe teleurstelling is er een rem gezet op Rome's betrokkenheid bij de oecumenische beweging, is de kerkelijke leer over geboorteregeling en het verplichte celibaat niet effectief herzien, en is van werkelijke democratisering binnen de kerk weinig terecht gekomen. Tegelijk geeft hij zijn visioen van een Rooms-Katholieke kerk als een 'plaats van vrijheid' niet prijs, en verheugt hij er zich over dat talloze anderen hem daarin steunen. Maar duidelijk is in 1968 al wel, dat de vrijheidsstrijd die hij voert hem in zijn persoonlijk leven veel zal gaan kosten. Voor een beschrijving daarvan moeten wij evenwel wachten tot het tweede deel van deze memoires verschijnt.

Vroomheid

Hans Küng loopt in zijn *Herinneringen* niet te koop met zijn persoonlijke geloofsleven, maar zwijgen erover doet hij gelukkig zeker niet. Hij maakt gewag van de emotie die hem altijd weer aangrijpt bij het zingen van het lied *Lof zij de Heer, Hij omringt met zijn liefde uw leven* (559; vgl. Liedboek voor de Kerken, gezang 434 vers 2). Hij vraagt om het gebed van zijn studenten, als hij begint met doceren in Tübingen (261, vgl. 484). Het slot van het *Te Deum laudamus* (vgl. Liedboek voor de Kerken, gezang 399) maakt tot zijn persoonlijke geloofsbelijdenis: 'Op U, God, heb ik vertrouwd en in eeuwigheid zal ik niet beschaamd worden.' (186) En als enthousiast zwemmer die ooit ontdekte dat het water hem droeg, getuigt hij van de 'spirituele' ervaring, dat het christelijk geloof een waagstuk is dat zich niet theoretisch – op het droge! - laat bewijzen, maar 'eenvoudig wil worden beproefd' (31, 123).

Heel indringend is zijn beschrijving van de spirituele scholing die hij tijdens zijn studietijd in Rome ontving. In lijn met de 'Geestelijke Oefeningen' van Ignatius van Loyola heeft hij zich een geestelijke basishouding toegeëigend waarvan hij nooit afstand heeft genomen. Zo vertelt hij dat hij steeds opnieuw AMDG in zijn agenda schrijft bij het begin van het nieuwe jaar: Ad maiorem Dei gloriam – tot meerdere eer en glorie van God. Hans Küng wil 'ter ere van Hem en niet simpelweg tot eigen eer leven'. (86). Nog zo'n stelregel: 'Hoe om te gaan met de goden van deze wereld? "Tantum quantum": "zoveel als" mij geld en goed, beroep en eer op mijn weg naar God helpen, mag ik deze in vrijheid benutten.' (86) En dan: 'Waarnaar streven? "Magis", "steeds meer", steeds volmakter zich richten, aangezet door de overdenking van het leven, lijden en sterven van Jezus naar diens voorbeeld en op hem gaan lijken.' (87)

Küng maakt in dit verband een behartenswaardige opmerking. Hij stelt vast, dat theologiestudenten tegenwoordig doorgaans zo'n gebrekkige geestelijke training ontvangen, 'in het bijzonder protestantse theologiestudenten.' (84) Het is op zo'n punt dat de verwantschap tussen de evangelische en katholieke traditie in het oog springt. Want hier hameren de evangelicals ook zo op, en te

recht: dat werk gemaakt wordt van de 'oefening in de godsvrucht' (2 Timoteüs 4:7). Wat goed is het, om juist op dat gebied onze rooms-katholieke broeders en zusters te herkennen en het waardevolle van hun traditie over te nemen.

Verhouding tot het protestantisme

Hans Küng is door zijn rooms-katholieke collega-theoloog wel een 'vrijzinnige protestant' genoemd. Die kwalificatie heeft een zeker recht, vanwege enerzijds zijn afkeer van het pauselijk absolutisme en zijn hameren op de vrijheid van een christenmens, anderzijds zijn latere uitwerking van de christelijke geloofsleer in een meer vrijzinnige richting. Nu geeft dit eerste deel van de memoires weinig in handen om te komen tot een evaluatie van het oordeel dat hij 'vrijzinnig' zou zijn. Het wachten is ook wat dat betreft op het tweede deel. Maar van 'protestantse' sympathieën: ja, daar getuigt dit boek zeker van. Het meest in het oog springend is wat dat betreft Küngs ontdekking van de waarde en de waarheid van het leerstuk van de rechtvaardiging uit het geloof alleen. Prachtig zijn de bladzijden, waarop hij beschrijft hoe hij troost en bevrijding heeft gevonden in de boodschap, dat wij leven van Gods genade, en ons daarom niet moeten laten voorstaan op onze prestaties, maar ons evenmin moeten laten ontmoedigen door onze mislukkingen (185). Alhoewel hij zich later kritisch is gaan uitlaten over Karl Barth, is hij hem op dit punt altijd trouw gebleven. Hij zegt het Barth na: 'Als ik eens tot mijn God en Heer wordt geroepen, ... zal (ik) daar met lege handen staan en alleen deze woorden passend vinden: God wees mij arme zondaar genadig!' (185) Of Küng ook echt hard kan maken dat er inzake de rechtvaardiging verregaande overeenstemming bestaat tussen Barth en het concilie van Trente, en zelfs tussen Luther en Thomas van Aquino (170, 177)? In zijn hierboven genoemde proefschrift duidt De Leede aan dat dat nog maar de vraag is. Maar mij lijkt wel vast te staan dat Küng, zijn theologische verantwoording daargelaten, met zijn scherpe intuïtie voor de relevantie van de leer van de rechtvaardiging uit genade voor de huidige prestatie maatschappij, het protestantisme heel dicht nadert (183, vgl. 119). Hetzelfde geldt van zijn opzienbarende kritiek op het pauselijk absolutisme (423), op de gelijkstelling van Schrift en traditie (319), op de theologie van de mis (352-357) en op de Mariaverering (195, 353, 468).

En toch – in dit boek bewaart Küng toch ook afstand tot het protestantisme. Je zou het zo kunnen zeggen: het 'roomse' wijst hij af, om des te sterker het 'katholieke' te benadrukken (424). Met 'katholiek' bedoelt hij de kerk in haar volle breedte, die ruimte biedt aan een veelheid en gevarieerdheid van opvattingen, net zoals de nieuwtestamentische canon een bundeling is van divergerende uitwerkingen van het evangelie (278-2281). Zijn bezwaar tegen 'Rome' is, dat het voor die ruimte terugdeinst en de eenheid afdwingt door de eis van uniformiteit (280). Maar deze katholiciteit mist hij evenzeer in het protestantisme, dat uiteenvalt in verschillende confessies (280). Hij vindt het protestantisme 'provinciaals' en 'particularistisch' en mist daarin waarden als continuïteit en universaliteit (138). Bovendien verwijt hij de protestanten dat ze geen recht doen aan 'katholieke' elementen in de Bijbel zelf, zoals de wijding door handoplegging, de apostolische successie en het monarchale bisschopsambt

(275, 279). Nu zal iemand zeggen: 'Dat is typisch rooms, om die dingen in de Bijbel terug te willen vinden!' Maar zo gemakkelijk kom je niet van Küng af. Want ook een aantal van zijn protestantse collega's in Tübingen delen dit inzicht: Ernst Käsemann, Hermann Diem en Heinrich Schlier. De laatste is zelfs tot de Katholieke kerk overgegaan, als consequentie van zijn erkenning dat sommige geschriften in het Nieuwe Testament vroeg-katholiek zijn. Hans Küng op zijn beurt heeft dan ook principieel geweigerd om protestant te worden, hoeveel kritiek hij ook op Rome heeft. 'Van het katholieke in het Nieuwe Testament afstand doen en mijn eigen katholiciteit opgeven? Nee, protestant worden is voor mij juist op grond van de nieuwe exegetische uitkomsten geen verantwoorde optie.' (279)

Het is aantrekkelijk om als evangelische christenen deze vragen rond de verhouding 'katholiek-protestant' links te laten liggen, in de verwachting dat de wereldwijde evangelische beweging haar eigen 'katholiciteit' met zich meebrengt. Daarbij komt dat de meeste evangelischen nauwelijks affiniteit hebben met het denken in 'ambtelijke' categorieën waarvoor katholieken zo gevoelig zijn. Toch zou ik ook in dit opzicht een toenadering tussen 'katholiek' en 'evangelisch' willen bepleiten. Het moet ons iets te zeggen hebben, dat juist een zo kritische 'Roomse' als Küng zo hartstochtelijk overtuigd blijft van de bijbelse oorsprong van de katholieke traditie. Zou hij met zijn kritiek op het protestantisme misschien toch iets meer gelijk hebben dan ons lief is?

Conflict met Rome

Hans Küng is ongemeen fel in zijn typering van de leiding van de Rooms-Katholieke kerk. Met name de roomse Curie – het dagelijks bestuur van de Rooms-Katholieke kerk – moet het bij hem ontgelden. Hij vergelijkt de Congregatie voor de Geloofsleer – de opvolger van de oude Inquisitie – met de KGB, de vroegere Russische Geheime dienst: ook deze Congregatie heeft immers 'uitgebreide volmachten' om 'vijanden van het systeem' te elimineren. (454). Als de paus ingrijpt in de discussie op het Concilie en een Curie-kardinaal de bisschoppen vervolgens buiten spel zet, smaalt Küng: 'alsof men op een totalitair partijcongres was.' (507)

Natuurlijk, hier spreekt een man die zelf het slachtoffer geworden is van de rooms-katholieke leertucht. Met andere woorden: hij is geen onpartijdige waarnemer. Om te kunnen beoordelen of hij een goed beeld schetst van de autoriteiten in Rome, zou men dan ook van hún kant het verhaal moeten horen. Küngs eigen verhaal is sterk apologetisch van aard: hij wordt niet moe te benadrukken hoe gedocumenteerd zijn beweringen zijn, en hoe veel bijval hij krijgt van onverdachte getuigen. Juist daardoor evenwel kan men zich voorstellen, dat hij ook wel eens ergernis opriep bij zijn tegenstanders. Het is ook opvallend, hoe slecht de huidige paus er in dit boek van af komt. Voor Johannes Paulus II, alias Karol Wojtyła, heeft Küng nergens een goed woord over. Dat doet bij mij een alarmbelletje rinkelen. Ik weet het: deze paus is in een aantal opzichten erg rooms en behoorlijk conservatief. Maar tegelijk is hij toch een groot man, en een kerkleider die door zijn moed en onafhankelijkheid respect afdwingt. Ik houd het erop dat Küng zo gegriefd is door wat

Rome hem onder dit pontificaat heeft aangedaan, dat hij voor de positieve kanten van Johannes Paulus II geen oog meer heeft. Zo zijn er redenen om aan te nemen dat de kerkelijke 'machthebbers' in Rome in dit boek te zwart worden afgeschilderd.

Maar er zijn evenzeer redenen om Küng heel serieus te nemen, als hij een boekje open doet over het ijzige klimaat in de hogere regionen van de kerkelijke hiërarchie. In de eerste plaats heeft hij de vergelijking met de 'totalitaire staat' niet zelf bedacht. Hij vertelt over zijn ontmoeting met de beroemde theoloog Yves Congar, die onder Pius XII een algemeen spreek- en publicatieverbod opgelegd kreeg. 'Nooit heeft Congar willen uitreden, niet uit de orde (de Dominicanenorde, VdD), niet uit de geestelijke stand, niet uit de kerk, en al helemaal geen schisma veroorzaken. Maar hij verafschuwt ten diepste het systeem dat hij met het Stalinistische vergelijkt, en het Heilig Officie met de Gestapo, omdat het met "verklikken" en "geheimhouding" in de kerk een sfeer van verdachtmaking en geruchten scheidt en uiteindelijk op angst berust.' (131) Het is waar: Congar heeft later eerherstel gekregen. Het blijft echter veelzeggend dat een man van dit kaliber zó is aangepakt – nog maar vijftig jaar geleden! In de tweede plaats is ten voordele van Küng te zeggen, dat hij naar harde feiten kan verwijzen. Zo beschrijft hij de zenuwslopende procedures die hij moest doorlopen om voor een van zijn boeken een kerkelijke 'imprimatur' te krijgen: de goedkeuring van de autoriteiten die nodig is om een boek als officiële katholieke publicatie te laten verschijnen. Je gelooft je ogen niet als je leest: 'Zonder dit imprimatur durft geen enkele katholieke uitgever het aan, ook niet het machtige Herder Verlag ... om een theologisch werk te publiceren.' (306) Wat is dit voor een systeem, dat zich van een dergelijke dwingelandij bedient om de waarheid van het evangelie hoog te houden? Daarom: zelfs al zou het beeld dat Küng van Rome schetst veel te zwart zijn, dan nog gaat er een niet mis te verstane waarschuwing van zijn *Herinneringen* uit. Hij maakt duidelijk, dat je als protestant en als evangelical niet moet onderschatten hoe de Rooms-Katholieke kerk nog steeds streng hiërarchisch van opzet is, met alle onderdrukkende tendensen van dien. Daarmee ligt er een fors struikelblok op de weg van toenadering tussen evangelisch en katholiek. Het zou naïef zijn om daaraan voorbij te zien. Sterker nog: het zou ook niet eerlijk zijn ten opzichte van die katholieken, die vechten voor een echt evangelische Katholieke kerk. Hans Küng beklagt zich erover, dat hij in zijn strijd met Rome soms zo weinig steun kreeg van protestanten. Inderdaad, zou ik zeggen, bewijzen wij de oecumene geen dienst, wanneer wij om de sfeer toch maar goed te houden zouden zwijgen over zo iets essentieels als het mond-dood maken van mensen en de aantasting van de christelijke vrijheid. Te vrezen valt dat Küng gelijk heeft: juist ter wille van een toenadering tot de katholieken, zullen we kritisch moeten zijn ten opzichte van 'Rome'.

Het is duidelijk, dat niet alleen binnen de Rooms-Katholieke kerk sprake is van inperking van de christelijke vrijheid en van hiërarchische machtsuitoefening. In het protestantisme kan men er ook wat van: denk aan synodes die dwingend voorschrijven hoe men moet denken, en aan bureaucratische apparaten die min of meer oncontroleerbaar steeds meer macht naar zich toe trek-

ken. Wat te denken van evangelische voorgangers, die een zodanige machtspositie weten op te bouwen dat niemand meer om hen heen kan? Het is een verleiding voor de kerk in heel haar breedte, om ter bescherming van de waarheid op dwang terug te vallen, en overal duiken steeds opnieuw kerkelijke leiders op die macht krijgen – te veel macht. Hans Küng maakt op hartstochtelijke wijze duidelijk dat we daarvoor niet genoeg op onze hoede kunnen zijn.

Natuurlijk dreigt ook aan de andere kant ontsporing. Met een beroep op de christelijke vrijheid kan men ook zijn vrijgevochtenheid botvieren. Hierboven viel reeds het woord 'vrijzinnig'. Dat heeft in evangelische kring een wel heel negatieve connotatie: staat dat niet voor de weigering van de hoogmoedige mens, om dingen op Gods gezag aan te nemen? Inderdaad betreedt Hans Küng een spanningsveld, wanneer hij bijval betuigt aan de volgende verklaring van de jonge Joseph Ratzinger: 'Het individu (staat) in het geweten voor een hoogste en laatste instantie, die uiteindelijk onttrokken is aan de eis van uitwendige gemeenschappen, ook de ambtelijke Kerk.' (534) Want als het geweten de hoogste en laatste instantie is, hoe zit het dan met de Heilige Schrift? Beslis ik in mijn individualiteit wat God door de Schrift van mij vraagt? Hier liggen moeilijke vragen, waarop in het kader van dit artikel niet kan worden ingegaan. Maar duidelijk is, dat Rome juist met het oog op dit spanningsveld zijn 'veiligheidsdienst' in het leven geroepen heeft. Ligt hier niet de basis voor de kerkelijke tucht? De kerk zit toch niet zo in elkaar, dat ieder individu zelf maar moet uitmaken wat waarheid is? Het is toch de verantwoordelijkheid van de herders en leraars in de kerk, om de goede, bijbelse richting aan te geven? Gelovigen kunnen toch dwalen, al zijn zij in hun geweten er nog zo van overtuigd dat zij het bij het rechte eind hebben?

Hans Küng beseft zeer wel dat hier de rechtvaardiging ligt voor de tuchtmaatregelen die de Rooms-Katholieke kerk (en zij niet alleen!) heeft gemeend te moeten treffen. 'Zijn er niet ook vandaag de dag *dwalingen* en moeten dwalingen niet met kracht worden *bestreden*? Dit is in ieder geval de eeuwenoude leer en praxis van de inquisitie.' (336) Verrassend is het antwoord van Paus Johannes XXIII, dat Küng in antwoord op deze vraag aanhaalt. 'Steeds heeft de Kerk zich tegenover de dwalingen opgesteld, vaak heeft zij deze ook met grote gestrengheid veroordeeld. In de huidige tijd echter geeft de Kerk, de Bruid van Christus, er de voorkeur aan het geneesmiddel van de barmhartigheid te gebruiken in plaats van gestrengheid: zij gelooft aan de eisen van de tijd meer tegemoet te komen door de waarde van haar leer aan te tonen, dan door veroordeling.' (336/337, gestileerd door VdD) Dat nu vind ik een wijs woord.

Küng verheugt zich over zo'n benadering. Zijn bitterheid over de latere ontwikkelingen is begrijpelijk. Hoe anders zou het gelopen zijn, als ook de Roomse machthebbers zich door dit woord van Johannes XXII hadden laten leiden. In dit eerste deel van zijn *Herinneringen* maakt Küng duidelijk, dat de kerk zichzelf en anderen alleen maar schade aandoet, wanneer zij tot macht en dwang haar toevlucht zoekt, in plaats van tot nederigheid en zachtmoedigheid. Alleen daarom al kunnen toch ook evangelische christenen echt iets hebben aan de lectuur van dit katholieke boek.

Recensies

The Message of Prayer: Approaching the throne of grace (The Bible Speaks Today), *Tim Chester, Inter-Varsity Press Leicester 2003, 271 blz., £ 9,99*

Een boekje over gebed, geheel geschreven vanuit bijbelteksten en -verhalen, in handzame hoofdstukken verdeeld, met bijbelstudievragen per hoofdstuk, zodat het bruikbaar gemaakt kan worden in kringenwerk. Het bevat vrij veel anecdoten en citaten van andere schrijvers, zodat het prettig leesbaar blijft. Chester is een nuchtere auteur. Hij spreekt gerust over bidden als vragen, zonder dat af te keuren als minderwaardig of kinderlijk (p. 49). Ook haalt hij voorbeelden aan van mensen die gebedsverhoring ontvangen, zonder dat zij geloofd hadden die te ontvangen (p. 84). God wordt niet afhankelijk gemaakt van ons geloof.

Mooi zijn de gedeeltes waarin uitgelegd wordt, hoe mensen God uitdagen in gebed. Hizkia spreidt de brief van de Assyrische generaal niet voor God uit om Hem te informeren, maar juist om God te provoceren tot actie (p. 107). Ook Hanna blijkt iemand te zijn die God uitdaagt tot actie, waarbij het goed is te beseffen, dat de geschiedenis van de grote mannen (Samuël, Saul, David) begint met een bidende vrouw (p. 133).

De auteur geeft blijk van kennis van de Bijbel en de wereld daaromheen. Het individualisme van vandaag wordt niet teruggeprojecteerd naar het verleden. Gebed was in de Bijbel dikwijls iets van de gemeenschap, blijkt uit zijn bespreking van het Onze Vader (p. 153). Ook houdt hij rekening met de persoon en redactie van de verschillende bijbelschrijvers. Johannes schetst een wat ander beeld van Jezus dan de drie overige evangelisten (p. 173). Toch is het de vraag of Chester eerlijk omgaat met de verschillen tussen Jezus' leer en die van de andere joodse kringen. Om het begin van het Onze Vader revolutionair te noemen in vergelijking met andere gebeden en gebedsintenties uit die tijd, vind ik wat ver gaan (p. 41).

Moeilijke thema's worden niet geschuwd. De tekst 'vraagt wat gij maar wilt' wordt uitgebreid besproken (pp. 175-187). Ook de titel van hoofdstuk 15 'Praying when God is silent' geeft blijk van het aanpakken van een zwaar thema.

Tot slot nog twee opvallende zaken. In tegenstelling tot de andere oudtestamentische teksten wordt de enige psalm (Psalm 2) christologisch geduid. Het is dan ook een messiaanse psalm, maar met 150 voorradige psalmen, die bijna allemaal een gebed zijn, is het eigenaardig dat alleen deze werd uitgekozen en besproken. Verder valt het op dat gebeden in het Nieuwe Testament een ander karakter schijnen te hebben dan die in het Oude Testament. Nieuwtestamentische gebeden gaan veel meer over geloof en eeuwigheid, terwijl de oudtestamentische het alledaagse leven behandelen. Dit verschil ligt enerzijds aan de selectie (geen andere psalm dan Psalm 2) en bespreking van Chester, omdat hij in het Nieuwe Testament niet altijd de alledaagse achtergrond van de gebeden behandelt. Anderzijds is het aardse leven in het Nieuwe Testament sowieso wat op de achtergrond gekomen. Daarom alleen al is het goed dat de kerk het Oude Testament in haar canon heeft aanvaard.

Eveline van Staalduine-Sulman

Zeven valkuilen voor kleine groepen in de kerk. *Bill Donahue & Russ Robinson, Gideon Hoornaar 2003, 304 blz., €17,00*

Kringen, cellen, gemeentegroepgroepen, kleine groepen. Hoe je het ook noemt, het is niet meer weg te denken als het gaat om gemeentevernieuwing en gemeentebouw. Ik herinner me nog hoe ik er voor het eerst mee geconfronteerd werd in *Het probleem van de wijnzakken* van Howard Snyder, dat Gideon in 1977 op de Nederlandse markt bracht. Indringend schrijft Snyder daarin over 'de kleine groep als basis-structuur' en het gebruik

van 'geestelijke gaven'! Overigens grijpt hij in zijn pleidooi voor kleine groepen terug op de kerkgeschiedenis, met name op de beweging van John Wesley, dus echt nieuw is het zeker niet. Maar een feit blijft dat veel gemeenten er in deze tijd voor het eerst mee beginnen en dan is het erg nuttig om dit boek uit de 'Willow Creek stal' bij de hand te hebben. Daar hebben ze er inmiddels een brede ervaring mee opgebouwd en hebben 'door schade en schande' ontdekt waar de valkuilen zitten. En die hebben ze in dit boek – ik kan niet anders zeggen – op een kundige en aantrekkelijke manier op een rij gezet, aangevuld met hulpmiddelen en strategieën om ze te vermijden of weer 'dicht te gooien'.

De opzet is even helder als praktisch: na een inleiding waarin de valkuilen kort worden neergezet, volgen steeds twee hoofdstukken per valkuil. Het eerste is voor de onderkenning van het probleem, het tweede voor de oplossing ervan. Bij die laatste zin gaan veel Nederlandse lezers onmiddellijk steigeren ('zeker weer zo'n Amerikaanse succesformule'), maar ik moet zeggen dat het reuze meevalt. Die 'oplossingen' komen immers niet uit de studeerkamer, maar uit de praktijk en worden dus ook behoorlijk realistisch en haalbaar neergezet. Ik noem de valkuilen, die voor ieder die met kleine groepen werkt direct herkenbaar zijn: Onduidelijke doelstellingen, Bezig zijn zonder voortrekkers, Gebrekkige coaching, De doorlopende ontwikkeling van leiders wordt verwaarloosd, De gesloten-groep-mentaliteit, Smalle definitie van een kleine groep, Geen oog voor de integratie.

Hoewel de inleiding zegt dat je direct naar het hoofdstuk mag bladeren van de valkuil die je op dit moment herkent, zou ik er toch voor willen pleiten om het boek in zijn geheel door te nemen. Je stuit dan namelijk ook op zaken waar je nog niet tegenaan gelopen was en die je daardoor nu mogelijk kunt gaan vermijden! Dit is al helemaal voordelig voor hen die nog moeten beginnen met kleine groepen. Bestudering van dit boek (liefst in een groep!!) kan veel 'leed' voorkomen. Zelf heb ik er – al langere tijd onderweg met

gemeentekringen – veel van opgestoken. Direct al in het eerste hoofdstuk wordt helder beargumenteerd hoe belangrijk het is een keuze te maken tussen een gemeente *met* en een gemeente *van* kringen. Het maakt de auteurs echt niet uit wat je kiest (ze trappen ook niet in de 'valkuil' om de één meer bijbels te noemen dan de ander), als je maar kiest en er je beleid op afstemt. Zeer waardevol zijn de hoofdstukken over coaching en ontwikkeling van leiders, al zal een en ander in onze (kleinschaliger) context lastiger te realiseren zijn, dan in die van een grote kerk met een betaalde staf. Ook het nadenken over de definitie van een kleine groep is verhelderend: waarom alleen zo benoemen als het gaat om bijeenkomsten aan huis die kring heten? Ook het zondagsschoolteam, de beheercommissie en het zangkoor kun je als kleine groep beschouwen, waar doelen als geestelijke groei en onderlinge bemoeiding gerealiseerd kunnen worden! En uiteraard is het stimulerend om aan het denken gezet te worden over de rol van kleine groepen bij evangelisatie en/of bij de integratie van nieuwe mensen en het opnameproces in de gemeenschap. Dat het boek dan af en toe doordraaft in gedetailleerde aanwijzingen en bijv. zulke lijsten van eisen aan een coach opsomt dat niemand het meer zou durven worden, moet je – evenals bij het door dezelfde Donahue geschreven *Gemeente in kringen* – met een zekere Hollandse relativiserende knipoog durven lezen. Het mag hier en daar best 'een onsje minder', want dan nog gaat de kwaliteit van het werk stevig omhoog. En daar is iedereen bij gebaat! Laat je maar uitdagen, zou ik zeggen.

Teun van der Leer

Christus kennen. *Alister McGrath, Kok Kampen 2003, 243 blz., € 19,90*

'Hoe kun je een relatie hebben met Iemand die je niet ziet, maar over Wie je alleen gelezen hebt?' Met deze zin op de achterflap wordt de hoofdvraag van het boek treffend weergegeven. Het boek van McGrath beweegt zich op het gebied van

de christelijke spiritualiteit, waarover de auteur in de afgelopen jaren al meer heeft gepubliceerd.

In de eerste hoofdstukken benadrukt McGrath dat het weliswaar belangrijk is Christus met het verstand – lees: door bijbelstudie en theologie – te kennen, maar dat dit niet genoeg is. Christus wil ons ook ontmoeten in onze verbeelding (bijvoorbeeld via kunst), in ons hart (in een persoonlijke relatie) en in onze herinnering (door te gedenken wat Hij in het verleden gedaan heeft). Hoewel dit op zich natuurlijk waar is, ben ik met de nadruk van 'niet alleen met het verstand, maar ook...' wat minder gelukkig. In onze tijd staat ook in christelijke kring vaak de beleving centraal, zodat de omgekeerde benadering van 'niet alleen ..., maar ook met het verstand' wellicht nodiger is. Maar goed, voor wie het hele boek leest, is er niet veel verloren, want in de hoofdstukken die volgen wordt (gelukkig) met veel voorbeelden geïllustreerd dat bijbelstudie wel degelijk van essentieel belang is in het kennen van Christus.

In andere delen van het boek laat McGrath zien dat het kennen van Christus juist op momenten dat wij het zwakst zijn verdiept wordt, neemt hij ons mee naar ontmoetingen van Jezus in de evangeliën en bespreekt hij enkele beelden die Jezus op Zichzelf toepast. Verder geeft McGrath een beknopte samenvatting van de soteriologie ('de goede dingen die Christus voor ons heeft gedaan') en besteedt hij aandacht aan zaken die het kennen van Christus juist in de weg kunnen staan. Het laatste deel vormt wat mij betreft de climax. Hier vat McGrath met een wat meer theologische benadering samen hoe Christus gekend moet worden: als de vervulling der profetie, als de vleesgeworden God, als de gekruisigde en als de opgestane en verhoogde Heer.

Positief is dat het boek erg toegankelijk geschreven is, vooral doordat McGrath vaak gebruik maakt van persoonlijke voorbeelden. Ook citeert hij vaak liederen en gedichten van met name middeleeuwse schrijvers, wat hem als 'Professor of Historical Theology' wel is toevertrouwd. Het blikverruimende effect van deze cita-

ten is beslist een meerwaarde.

De zeven delen van het boek bevatten samen niet minder dan zeven inleidingen en 28 hoofdstukken, die vaak dan ook erg kort zijn. Niet zelden had ik aan het einde van een hoofdstuk het gevoel niet meer dan een inleiding op het onderwerp in kwestie gelezen te hebben. In het grootste deel van het boek miste ik de diepgang die ik gehoopt had aan te treffen.

Gelukkig maken de laatste hoofdstukken nog veel goed; hier dringt McGrath naar mijn idee wél door tot de kern van de zaak. Verder is me niet altijd duidelijk geworden hoe McGrath de keuze heeft gemaakt voor de onderwerpen waar hij wel en niet op ingaat. Waarom komen slechts vier van de zeven 'Ik ben' uitspraken aan de orde? Waarom besteedt hij uitgebreid aandacht aan de roeping van de discipelen, de ontmoeting met de Samaritaanse vrouw, Thomas en Petrus, maar niet aan de ontmoeting met Nicodemus? Juist het gesprek met Nicodemus sluit immers in meerdere opzichten aan bij de thematiek van dit boek.

De balans opmakend, verdient het boek in mijn optiek toch een aanbeveling, zij het een voorzichtige. Voorzichtig, omdat het wat mij betreft wel wat diepgaander mag. Een aanbeveling, omdat het toch veel bevat dat het geloofsleven kan verrijken.

drs. Marco Rotman (auteur bij Centrum voor Bijbelonderzoek [Studiebijbel] en docent Nieuwe Testament aan de ETH)

Tegenlicht. Gerrit de Kruijf, Boekencentrum Zoetermeer 2002, 80 blz., €12,50

Lijdenstijd. Andries Zoutendijk, Boekencentrum Zoetermeer 2002, 96 blz., €12,90

Mensenkind. Andries Zoutendijk, Boekencentrum Zoetermeer 2003, 80 blz., €12,50

Tezelfdertijd. Klaas Touwen, Boekencentrum Zoetermeer 2003, 104 blz., €12,90

Openingen. Maarten den Dulk, Boekencentrum Zoetermeer 2003, 87 blz., €12,90

Barth Cantates. Maarten den Dulk, Meinema Zoetermeer 2003, 104 blz., €12,00

Deze nieuwe reeks van meditaties heb ik bewust even 'opgespaard' ter recensie. Ik

wilde ze niet één voor één bespreken, maar vergelijkenderwijs. Belangrijker nog was dat ik ze wilde lezen als meditaties, dat wil zeggen één voor één, als een dagelijks 'manna rapen' en niet in één adem om er snel een oordeel over te hebben. Wil je beoordelen of iets als meditatie voldoet, dan moet je het als meditatie lezen. Niet voor niets staat er (vreemd genoeg achterin) elk boekje het motto: *Een goede meditatie is als een gedicht: opnieuw lezen levert telkens een nieuwe eroaring op.* Ik moet zeggen dat het niet eenvoudig was, want de deeltjes volgden elkaar zo snel op, dat het in dat tempo niet echt bij te houden was. Nu moet het er dan toch maar van komen. De Kruijf opende deze serie onder de mooie titel *Tegenlicht*, waarin zowel het troostende (licht) als het kritische (tegen) van de Schift prachtig naar voren komt. Beide aspecten komen in zijn meditaties ook aan de orde, evenals heel sterk bij Zoutendijk. Bij beide had ik trouwens moeite me tot één meditatie per dag te beperken: het licht dat zij op bijbelteksten laten vallen was vaak zo verrassend, dat, als je de tekst van de volgende dag zag, je haast te nieuwsgierig werd wat ze hier nu weer over te melden zouden hebben. Een sterke combinatie van goede exegese, pastoraal invoelingsvermogen en originele diepgang. De variatie van Schriftgedeelten is bij de Kruijf het grootst en chronologisch wat bijbelboeken betreft: Genesis, 2 Koningen, Jesaja, alle vier de Evangelien, Handelingen, Efeze en Filippenzen. Zoutendijks *Lijdenstijd* put begrijpelijkerwijze vooral uit de Evangelien, maar heeft ook mooie stukken naar aanleiding van teksten uit Exodus, Samuël, Kronieken en Hebreëen. Zijn tweede boekje, *Mensenkind*, gaat enkel over teksten uit Ezechiël. Het gaat – aldus Zoutendijk – om een in de ballingschap op vernieuwende wijze God ter sprake brengen: 'In het open veld, zonder beschermende muren. In the middle of nowhere'. Dat geeft Zoutendijk uiteraard volop mogelijkheden om lijnen door te trekken naar deze tijd, naar onze verlegenheid én noodzaak om God opnieuw ter sprake te brengen, en hij doet dat met verve, invoelend en zeker ook profetisch. Klaas Touwen doet in zijn hier en daar

virtuoze taalgebruik vooral aan Okke Jager denken, al moet hij oppassen voor diens valkuil: dat de taal het wint van de werkelijkheid. En hij psychologiseert me teveel, vaak op een manier die ook nog tot ontmythologisering leidt. Teveel beïnvloed door Ter Linden en/of Drewermann? Het helderst is dit misschien te illustreren aan de wijze waarop over Petrus' wandelen over het water geschreven wordt: 'Het evangelie vertelt van Petrus, hoe alle grond onder hem vandaan viel. Hier wordt een bestaansminimum betreden, hij zakt er doorheen. Het verhaal meet de draagkracht, maar die heeft het begeven. "Ik kom erin om," zeg je. "Ik zak steeds dieper weg." Een pijlloos (ja, het staat er écht: met een lange ij!, TvdL) verdriet. "Ik verdrink erin." Dat is de taal van het evangelie. Het gaat hier toch niet over het overwinnen van de zwaartekracht? Jezus wandelt over het water. Het staat niet als een mirakel beschreven. Dit is de beeldtaal van het geloof'. Dit is niets anders dan de uitwerking van wat gaandeweg steeds meer een stokpaardje blijkt te zijn en waarvan achteraf gezien al in de eerste meditatie de toon wordt gezet door bij het verhaal van Bartimeüs met nadruk te vermelden dat het niet om een wonder gaat, maar om 'een mens die is opgestaan en inzicht heeft verworven'. Het tweede stokpaardje van Touwen – zoals al eerder bleek in zijn boekje over Handelingen – is dat het NT niets nieuws aan het OT heeft toe te voegen: 'Ieder die het evangelie wil verstaan, zal eerst jaar in jaar uit de Tora moeten doorlopen voor hij een zinnig ding over Jezus kan zeggen' (64), en: 'Het evangelie is niets anders dan het OT, maar dan zó gelezen dat Jezus Messias ter sprake kan komen. Oudtestamentisch! Er staat niets nieuws in. Alles kun je op een of andere manier wel terugvinden bij Mozes en de profeten' (69). Dat laat onverlet dat zijn eigen omgang met de Tora en de verbindingen die hij weet te leggen met het NT tot soms prachtige meditaties leiden, zoals die over de Kananese vrouw (13vv.) en het zevenmaal zeventig maal vergeven (54vv.), of tot kleine intrigerende zinnnetjes als 'de kerk is zelden benieuwd' (61) en:

'Dit evangelie stopt niet' (78).

Den Dulk tenslotte noemt zijn meditatie in een inleiding (hij is de enige die een inleiding schrijft) heel bescheiden 'enkele invallen om de gedachten los te maken'. Eerlijk gezegd stelt het boek *Openingen* dan ook niet veel meer voor dan dat.

Korte, al te korte stukjes, zonder veel exegese en, net als bij Touwen, een zich wel erg gemakkelijk afmaken van het 'wonderlijke', zoals bij de berinnen van Elisa, die slechts de woede van de profeet verbeelden, zodat de 42 knapen het nooit meer vergeten: 'de profeet lust ze rauw'. Leuk bedacht, maar van een echt serieuze omgang met de weerbarstigheid van de tekst is natuurlijk geen sprake.

Het tweede boekje van Den Dulk komt trouwens uit een andere serie die meditatie bij theologische klassiekers levert (Kick Bras bij Thomas Merton, Anselm Grün bij de woestijnvaders en Ton van der Stap bij Eckhart). Den Dulk heeft voor de aardige titel *Barth Cantates* gekozen, ongetwijfeld een verwijzing naar diens grote liefde voor de klassieke muziek, maar ook – blijkens zijn inleiding – om 'een nieuwe melodie tegen zijn teksten aan te leggen'. Den Dulk is een *praktisch* theoloog die al een levenlang 'optrekt' met de *systematische* theoloog Barth. Hij betoont zich in dit boekje een grondig kenner van de *KD*, waarmee de lezer van dit boekje bijna spelenderwijs kennis maakt en zo wordt ingeleid in de structuur en opbouw ervan.

Voor de evangelische lezer werkt Den Dulk wel wat vervreemdend in zijn omzichtige taal over God en het ervaren van Hem (en zijn m.i. onnodige sneer naar het gebruik van de Ichtus-visjes), maar als je daar doorheen kunt kijken, kom je veel mooie dingen tegen. Zoals het hoofdstukje waarin de omgang met de Schrift wordt vergeleken met het voeren van een gesprek met een medemens: *horen* (invoelingsvermogen, scherp luisteren en doorvragen), *verstaan* (nog eens aftasten en onderzoeken) en *uitleggen* (creatieve verwerking vanuit je eigen positie, cultuur en geschiedenis). Een mooie illustratie van Den Dulks eigen werkwijze in boeken als *Vijf kansen* (over de Tora) en *Een huis naast*

de synagoge (over de Timoteüs-brieven).

Dagelijks 'manna rapen', hoe is het bevalen? Met name bij Zoutendijk en de Kruijff zeer goed. Hun boekjes waren echt 'dagelijks brood', vooral omdat ze zo dicht bij 'wat uit de mond des Heren uitgaat' bleven. Zodra men zich daar verder van verwijdert – hetzij door te spitsvondige taal en/of ontmythologisering (Touwen) of door te weinig diepgang (Den Dulks 'Openingen') – merk ik dat ik 'honger' krijg en 'ondervoed' raak.

Teun van der Leer

Signs amid the Rubble. The Purposes of God in Human History. *Lesslie Newbigin, Eerdmans Grand Rapids 2003, 121 blz., \$ 15,00*

Lesslie Newbigin is één van de grote missiologen van de 20e eeuw. Hij schreef vele boeken, waarvan een heel aantal klassiekers in de missiologie zijn geworden. In 1998 is hij overleden. In 2000 stelde Geoffrey Wainwright een biografie over het leven van Newbigin samen. Daarbij stuitte hij op lezingen die niet eerder waren uitgegeven. Een aantal van deze lezingen zijn samengebracht in het boek *Signs amid the Rubble*.

Het boek bestaat uit drie delen. De eerste hoofdstukken worden gevormd door een viertal lezingen die Newbigin te Bangalore gaf in 1941. In deze lezingen vind je de eerste aanzetten tot zijn latere werk. Het tweede deel wordt gevormd door Henry Martyn lezingen uit 1986. Deze lezingen gaf hij aan de universiteit van Cambridge. Onderwerpen als interreligieuze dialoog, bekering en de plaats van de kerk in de wereld komen hierin aan de orde. Het laatste deel van het boek wordt gevormd door een lezing gehouden te Salvador de Bahia in Brazilië voor *The World Conference on Mission and Evangelism*. Het is één van zijn laatste lezingen, gehouden in 1996. Het boek omvat een hele reeks van onderwerpen. De rode draad wordt min of meer gevormd door de vraag naar de verhouding tussen christendom en cultuur. Telkens weer wijst Newbigin er op dat je

je als christelijke kerk niet kunt isoleren van de cultuur waarin je leeft. Sterker nog, ook als christelijke kerk ben je cultureel bepaald. Maar dat wil niet zeggen dat je als kerk geen waarde hebt. God toont zijn liefde in Jezus Christus. De Zoon van God werd mens en heeft zich over mensen ontfermd. De kerk heeft de opdracht in die liefde te gaan. Om zo in deze wereld, in alle beperktheid, een teken te zijn van Gods Koninkrijk. *Amid the dust and rubble of history deeds done for God's sake could, by God's transforming grace, one day show up perfected in God's final kingdom.*

Het laatste deel van het boek heeft iets van een persoonlijke afscheidsrede. Nadat Newbigin gewaarschuwd heeft tegen het gevaar van de allesverslindende vrije markt en de dreiging van de fanatieke islam, geeft hij de kern van zijn denken weer. Laten we als christenen ophouden om eindeloos te vechten over de vraag wie behouden zal worden en wie niet. Dat is enkel aan God. Maar laten we leven tot eer van God. Christenen hebben in het verleden veel fouten gemaakt en er zullen ongetwijfeld in de loop der tijd nog veel fouten worden gemaakt. Maar juist daarom is het goed om telkens weer terug te keren naar de roeping van God. Wie daaruit leeft, zal ondanks alle gebrokenheid een grote vreugde van God ontvangen. Het boek *Signs amid the Rubble* biedt geen compleet overzicht van het werk van Lesslie Newbigin. De artikelen lijken enigszins willekeurig bij elkaar geplaatst. Wat wel aardig is, is dat je een zekere ontwikkeling ziet. Die ontwikkeling heeft te maken met de eigen ervaring van Newbigin. De teleurstelling dat de kerk er tijdens zijn leven niet in is geslaagd meer te laten zien van Gods koninkrijk. Maar daarbij het toenemende besef dat de kerk wel ergens voor staat. Dat het geloof een fundamentele waarde heeft voor de wereld van vandaag de dag. De opzet van het boekje is niet om een volledig uitgewerkte theologie van Newbigin te geven. Wie dat zoekt kan beter één van zijn andere boeken raadplegen. Maar voor wie gefascineerd is geraakt door het werk van Newbigin en wil genieten van deze nuchtere, bewogen en diep-gelovige missio-

loog, is dit boek zeker de moeite waard.

Drs. H.G. Jut (baptistenpredikant te Emmen en docent Missiologie aan het Baptisten-seminarium te Bosch en Duin)

Israël en de Palestijnen. Waarheid en Misleiding. Willem J. Ouweneel, Barnabas Heerenveen 2002, 88 blz., € 10,95

Ouweneel heeft een lange reeks boeken op zijn naam staan. Hij schrijft met een zekere stelligheid, maar is de laatste jaren wel in veel van zijn stellingen opgeschoven. Dat heeft nog al eens wat stof doen opwaaien. Een van die boeken is *Israël en de Palestijnen*. Het is een uitwerking van 40 vragen die Ouweneel op verzoek van de EO in het programmablade *Visie* heeft behandeld. Hij bespreekt historische, politieke en religieuze issues, om te eindigen met een hoofdstuk over de voleinding. De vragen waar Ouweneel op ingaat lopen uiteen van informatief (Wat heeft de VN in 1947 besloten? Welke oorlogen zijn er gevoerd? Hoe denken de politieke partijen in Israël over de situatie?) en interpretatief (Hebben de Palestijnen de slechte leefomstandigheden te danken aan zichzelf of aan Israël? Zijn de media objectief?) tot sterk theologisch (Is het Israël van vandaag Gods uitverkoren volk?). Over het algemeen probeert Ouweneel eerlijk en gebalanceerd de complexe vragen te benaderen. Hij heeft zowel oog voor de geschiedenis van de Joden, de bedreigde plaats van de staat Israël, als voor de moeilijke situatie van de Palestijnen. Naar eigen zeggen probeert hij de situatie te verstaan in het licht van de Bijbel. Daarbij schuwt hij niet om het onrecht aan beide kanten aan te wijzen. Ouweneel schrijft als dispensationalist. In de manier waarop hij dat doet komt hij mij (als niet-dispensationalist) integer over en lijkt hij mij een zuiverder vertegenwoordiger van deze stroming te zijn dan veel christen-zionisten vandaag de dag. Ouweneel wil nadrukkelijk geen zionist zijn, niet alleen omdat het moderne zionisme niet per se een religieuze/bijbelse beweging is (het heeft seculiere wor-

tels), maar voor alles omdat de bijbelse beloften gaven van God zijn, die de Messias bij zijn terugkeer zal verwerkelijken en niet iets dat Israël zich zomaar – buiten het geloof in de Messias om – kan toe-eigenen. *Beloften* van God betekenen nog geen *aanspraken* van de kant van de mens. Dat Ouweneel schrijft vanuit een dispensationalistische visie maakt overigens de discussie niet eenvoudiger. Ouweneels argumentatie is helder voor wie binnen hetzelfde raamwerk denkt, maar niet altijd overtuigend voor wie zijn uitgangspunten niet deelt. Inhoudelijk wordt het dan moeilijk werkelijk in gesprek te zijn, omdat het gesprek eigenlijk gaat over de verschillende verstaanskaders. Daarnaast is het boek soms erg kort door de bocht. Zijn kennis van de islam komt mij beperkt over en is vooral toegespitst op de extremere kanten van de islam. Hoewel Ouweneel zeer snel is in het veroordelen van Arabische hypocrisie, komt hij niet toe aan een zelfde veroordeling van westerse (en Israëliëse) hypocrisie, waar ik – levend in een Midden Oosten context – tal van voorbeelden van ken. Bovendien zijn sommige opmerkingen over dé islam gewoon onjuist, zoals zijn stelling dat wanneer moslims een verbond sluiten met niet-moslims, dit duurt zolang de moslims zich te zwak achten om de ander te veroveren. Dat maakt zijn betoeg er niet geloofwaardiger op; het voed bovendien een ongezond zwart-wit denken, waarbij soms ook politieke en bijbelse zaken simpel worden vermengd. Bij voorbeeld op blz. 69: Ouweneel schrijft – op zich terecht – dat land dat door de islam eenmaal voor God is veroverd, nimmer meer uit handen gegeven kan worden. Daarmee verbindt hij evenwel de gedachte dat in veel moslimlanden moslims die zich tot Christus bekeren vermoord worden, er in die landen geen christelijke kerken zijn en er geen democratie is. Dit is zo ongenueanceerd geschreven dat het niet meer klopt. Om te beginnen is het ombrengen van moslims die tot geloof komen niet algemeen van toepassing (ik ken vele moslims die tot geloof gekomen zijn en nog steeds leven), heeft dat ook niets met ‘land’ te maken, maar met een totaal ander motief

en is het in de meeste moslimlanden geen zaak van de overheid. Het komt overigens ook in niet-moslimlanden voor.

Vervolgens zijn er in 90% van de moslimlanden kerken, inclusief landen als Pakistan, Syrië, Jordanië, Egypte, Soedan, Tunesië, Algerije, tot voor kort Irak en veel Golfstaten. De uitzonderingen zijn de extremen (waar het Westen vanwege de olie overigens op goede voet mee staat). De derde ‘slip of the pen’ ligt in het eenvoudig gelijkstellen van democratie met het christelijk geloof; hoewel ik een voorstander ben van democratie is het zeker niet de staatsvorm, die door de Bijbel wordt gepropageerd. Dit ene voorbeeld is tekenend voor de wat ongrijpbare manier waarop Ouweneel schrijft, waardoor ik soms meer het gevoel heb propaganda te lezen dan goed gefundeerde lectuur, al is deze propaganda evenwichtiger dan wat er meestal aan propaganda over Israël en de Palestijnen wordt uitgebracht (van beide kanten).

Misschien is de ondertitel van het boek *Israël en de Palestijnen* veelzeggend: het gaat volgens Ouweneel om *waarheid en misleiding*. Dat wekt op zijn minst de suggestie dat Ouweneel de waarheid kent en daarmee de misleiding ontmaskert. Voor de complexe en ook volgens Ouweneel onoplosbare situatie in het Midden Oosten klinkt dat mij wel erg aanmatigend in de oren. Het doet mijns inziens ook te kort aan het bijzondere geheim van de Bijbel als woord van de Heilige en Eeuwige God, dat wij nooit zo in handen hebben dat er geen nieuwe dingen meer in te ontdekken vallen.

Bernhard Reitsma (docent NT aan de Near East School of Theology en het Arab Baptist Theological Seminary in Beiroet, Libanon)

Preken van Henk Berkhof. *Gekozen en ingeleid door dr. A.B. Vaandrager, Meinema Zoetermeer 2003, 136 blz., € 14,90*

Nalezing. Acht preken. *Dr. C. Graafland, Boekencentrum Zoetermeer 2003, 106 blz., €8,90*

Het nadeel van zelf wekelijks preken, is

dat je weinig onder het gehoor van anderen zit en dat is echt een gemis. Ik probeer het een beetje te compenseren door in mijn vakanties zoveel mogelijk naar diverse collega's te gaan en door het lezen van prekenbundels (al blijft dat iets houden van droogzwemmen). Daarom was ik erg blij met deze verzamelde preken van Henk Berkhof, want twee eerdere voorgangers, *Vergeving en verwachting* (20 preken, uitgegeven in 1948) en *Bijbeloverdenkingen* (24 radio-meditaties uit 1986, zie mijn recensie daarover in *Soteria* 4.4, dec. 1987), waren reeds veelbelovend. En ook deze keer raakte ik niet teleurgesteld.

Dit boek bevat 12 preken, gehouden door Berkhof na zijn emeritaat in de Haagse Kloosterkerk in de jaren 1982-1989. In de inleiding citeert samensteller dr. Vaandrager een gemeentelid, die Berkhof een 'unieke combinatie van profeet, professor en marktkoopman' noemt. Hij heeft er altijd groot belang aan gehecht de theologie te verbinden met het voorgaan in kerkdiensten en deed het erg graag. Toen hij in 1990 ontwaakte uit zijn coma ten gevolge van een herseninfarct, was één van zijn eerste vragen: 'Ik kan toch zondag weer preken?'

Van Graafland is ook bekend dat hij graag preekte en altijd is blijven preken, ook toen hij van de gemeente naar de faculteit ging. In deze bundel publiceert hij ter gelegenheid van zijn 50-jarig ambtsjubileum voor het eerst 8 eigen preken, ook gehouden ná zijn emeritaat in de jaren 1995-2003.

Wat valt op als we de bundels vergelijken? Beide besteden veel aandacht aan de exegetische en maken de gemeente ook deelgenoot van hun ontdekkingen. Daarbij leggen zij veel uit, soms op het collegeachtige af. Ze preken beide (daardoor?) best lang: gemiddeld 10 pagina's, wat opvallend genoeg zowel geldt voor de preken uit 1948 als die uit 1986 en 2003! Bij beide is ook sprake van een duidelijke vermenging van (wetenschappelijke) theologie en persoonlijke vroomheid. Dat levert veel moois op, maar in het geval van Berkhof toch ook merkwaardige dingen. Zo gaat hij zondermeer uit van de

vanzelfsprekendheid van de (hypothetische!) evolutietheorie, wat een verbijsterende zin oplevert als: 'God die het leven heeft geschapen, heeft ook de dood geschapen, en Hij zag dat het goed was, jazeker. Want Hij gebruikt ook dat' (52). Of wat te denken van deze, wel heel originele, maar ook uiterst merkwaardige zin: 'Gods grote tegenzet in de evolutie: dat is het Kind'. Is het Kind niet de grote tegenzet na de zondeval? Maar is daarvoor nog wel plaats in een theologie die de dood tot de 'goede schepping' rekent?! Tegelijk schrijft hij ook weer indringend en overtuigend over de macht van de zonde en het kwaad naar aanleiding van Ps. 36 ('De wereld wordt bedorven door de mens die geen vrees voor God meer voor ogen staat') en heel mooi over Gods goedertierenheid die beter dan het leven is (Ps. 63:4): 'Alles heeft zijn prijs. Als het leven zich uitzet, krimpt God in'. En: 'Gods goedertierenheid dingt niet af op het leven, maar "dingt op"!'.
Wat ook bij beide hoogleraren opvalt, is dat ze zo persoonlijk preken, soms op het benauwende af. Zo gaat Berkhof in de derde persoon over zichzelf spreken ('Kon Berkhof dan geen betere tekst uitzoeken?'). En: 'Is Berkhof niet in de war?'), terwijl Graafland zó nadrukkelijk uitlegt (zowel in de preek als in het Ten Geleide van dit boek) dat hij niet met zichzelf te koop wil lopen, dat dát nu juist het bijna onvermijdelijke resultaat is.

De preken van Graafland zijn duidelijk in een wat andere setting uitgesproken en ademen ook een andere spiritualiteit. Veel over zonde en schuld en over de hemel. Berkhof zit veel dichterbij 'het gewone leven', ook bijvoorbeeld in zijn preek over de ouderdom naar aanleiding van Prediker 12. Maar ook in zijn prachtige preek over de zegen van Numeri 6 en over Mozes die Gods aangezicht niet mag zien. De verhouding OT/NT is bij Berkhof 7/5, terwijl die bij Graafland 1/7 is. De meeste NT-sche preken van Berkhof gaan over het werk van de Geest. Zelf noemde hij ooit Noordmans de 'theoloog van de Heilige Geest', maar ik denk dat hij zelf die kwalificatie ook verdiende. En eigenlijk zegt hij het zelf: 'Pinksteren is toch

eigenlijk het grootste feest' (63). En dat feest zet zich o.a. door in de prediking!

Teun van der Leer

Iedereen een mentor - persoonlijke relaties om beter te functioneren. *Paul Stanley en Robert Clinton, Navigatorboeken Driebergen 2003, 206 blz., € 16,95*

Mentoraat, coaching, groei, persoonlijke ontwikkeling. Allemaal modewoorden om nog succesvoller te zijn in onze individualistische maatschappij? Stanley en Clinton leggen in dit boek uit dat mentoraat te maken heeft met drie drijvende krachten: toewijding om relaties op te bouwen (aantrekkingskracht), willen leren en ontvankelijk zijn en verantwoordelijkheid dragen. Hun definitie van mentoraat luidt: 'Mentoraat wordt ervaren in een persoonlijke relatie waarin de een de ander nieuwe mogelijkheden biedt, door met elkaar bronnen te delen die God heeft gegeven'.

In het boek wordt een helder beeld geschetst van mentoraat waarin mentoraat in acht verschillende functies of vormen verdeeld is. Op deze manier kan voor iedereen in elke situatie een passende vorm van mentoraat gevonden worden. In elke vorm staan de drie drijvende krachten: aantrekkingskracht, ontvankelijkheid en verantwoordelijkheid naar de mentoraatvorm vertaald. Aan het einde van het boek wordt een mentoraatmodel neergezet waarin zowel mentor-zijn als mentoraat ontvangen verwerkt is. Het boek staat vol praktische – zij het Amerikaanse - voorbeelden.

Stanley en Clinton onderscheiden drie niveau's van mentoraat: intensief, incidenteel en passief. Binnen het intensieve mentoraat maken zij onderscheid in discipelen maken, de geestelijke gids en de coach. In drie verschillende hoofdstukken worden deze vormen onder de loep genomen. Bij alle drie ontstaat een intensieve relatie tussen de mentor en mentorant (degene die mentoraat ontvangt). Hierdoor wordt een groot appèl gedaan op de drie drijvende krachten en dat vereist doelbewus-

te wederzijdse inspanning.

In het hoofdstuk over coaching staan de sleutelbegrippen waarnemen, feedback geven en evalueren genoemd, in de voorbeelden wordt echter veel advies gegeven en wordt overdracht van vaardigheden benoemd. Coaching is mijns inziens juist gericht op stimuleren en ontwikkelen van vaardigheden door middel van bewustwording, voornoemde sleutelbegrippen en het nemen van verantwoordelijkheid in plaats van advisering en overdracht van vaardigheden.

Incidenteel mentoraat wordt verdeeld in raadgever, leraar en sponsor. Dit is mentoraat dat kortdurend en in specifieke situaties plaatsvindt. De drijvende krachten spelen minder een rol en de tijdsinvestering is minder.

Het hoofdstuk over sponsoring beschrijft een aantal uitdagingen voor sponsors die nieuwe impulsen geven aan de groei van mensen en organisaties. Zoek de mensen uit die uw sponsoring nodig hebben om verder te groeien en wees bereid hen hoger te achten als uzelf; het zgn.

Barnabasprincipe.

Passief mentoraat gaat over het hedendaagse en historische voorbeeld. Stanley en Clinton beschrijven dat dit altijd aanwezig is en dat mentoranten hiervoor zelf open kunnen staan door bijvoorbeeld mee te lopen met een mentor en biografieën te lezen van historische voorbeelden.

Aan het eind van elke serie hoofdstukken staan een aantal vragen ter overdenking. Ook zonder deze vragen werd ik al lezende gestimuleerd na te denken over mijn eigen mentorant/mentor situatie in verschillende fases. Dit staat duidelijk beschreven in het mentoraatmodel waarbij een gelovige beschreven wordt als zowel mentor als mentorant als co-mentor. Co-mentoraat is een horizontale relatie die zowel binnen als buiten de organisatie kan bestaan en die zich richt op het elkaar stimuleren. Op deze manier ontstaat een dynamisch netwerk van mentoraat om zo onze opdracht tot een goed einde te brengen. Hierbij halen Stanley en Clinton onder andere Handelingen 20:24 aan: *Maar ik tel mijn leven niet en acht het niet kostbaar voor mijzelf, als ik slechts mijn*

loopbaan mag ten einde brengen en de bediening, die ik van de Here Jezus ontvangen heb om het evangelie der genade Gods te betuigen. Stanley en Clinton beschrijven mentoraat vooral vanuit leiderschap. Dat zijn immers ook hun aandachtsvelden vanuit hun achtergrond (Paul D. Stanley is internationaal vice-president van de Navigators en heeft zich ruim 20 jaar bezig gehouden met leiderschap; dr. J. Robert Clinton is als Associate Professor verbonden aan de school of World Mission van Fuller Theological Seminary en heeft leiderschap en groei als aandachtsvelden). Naast mentoraat voor leiders kan mento-

raat veel breder ingezet worden en is het van toepassing op iedereen in kerk of gemeente. In die zin missen er voorbeelden uit de Nederlandse praktijk: mentoraat bij een gavencursus, doopmentoraat, mentoraat voor nieuwe leden, mentoraat bij het beginnen met een nieuwe taak enz. Deze vertaalslag is gemakkelijk door de lezer te maken. Dat mentoraat zijn functie in de gemeente kan bewijzen en toepasbaar is wordt in dit boek praktisch uiteengezet.

Ingeborg Janssen (ouderling toerusting in de baptistengemeente Arnhem-Centrum)

Wij ontvingen en komen mogelijk nog terug op:

Het onzevader: een meerstemmig gebed? Een tekstsemantisch en redactiekritisch onderzoek naar het onzevader in de versie van Matteüs, Yvonne van den Akker-Saelsbergh, Boekencentrum Zoetermeer, 391 blz., € 26,90

Een stille duif in de verte; Gepeins bij de psalmen. Willem Barnard, Meinema Zoetermeer, 156 blz., € 14,50

The Temple and the Church's Mission; A biblical theology of the dwelling place of God. G.K. Beale, IVP Downers Grove, Illinois, 458 blz., \$ 29,00

Met één been in de kerk. dr. Riet Bons-Storm, Narratio Gorinchem, 176 blz., €13,50

Life in our hands; A christian perspective on genetics and cloning. John Bryant & John Searle, IVP Leicester, 191 blz., £ 9,99

Basics for believers. D.A. Carson, IVP Leicester, 132 blz., £ 4,99

Waarom geen vrouwen? Een bijbelse studie over vrouwen in zending, kerkelijk werk en leidende posities. Loren Cunningham & David J. Hamilton met Janice Rogers, Gideon Hoornaar, 368 blz., € 18,00

Samen verder; Inzichten en oefeningen voor je relatie. Wil Doornenbal en Cobi Wattez, Boekencentrum Zoetermeer, 150 blz., € 14,90

Kom, Schepper Geest; Gebeden tot de Heilige Geest. Régis de la Haye, Meinema Zoetermeer, 120 blz., € 14,90

The glory of the atonement. Charles E. Hill & Frank A. James III (ed.), IVP Downers Grove, Illinois, 495 blz., \$ 29,00

For the sake of the world. Karl Barth and

the Future of Ecclesial Theology. George Hunsinger (ed.), Eerdmans Grand Rapids, 214 blz., \$ 36,00

Vrij of gedwongen? Erasmus, Luther en Augustinus over de vrije wilskeuze. dr. W. Janse, Willem de Zwijgerstichting Enschede, 54 blz., € 4,30

Christianity Reborn. The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century. Donald M. Lewis (ed.), Eerdmans Grand Rapids, 324 blz., \$ 40,00

The face of New Testament Studies; A survey of recent research. Scot McKnight & Grant R. Osborne (ed.), Baker Academic Grand Rapids, 544 blz., \$ 32,99

The search for forgiveness; Pardon and punishment in Islam and Christianity. Chawkat Moucary, IVP Leicester, 373 blz., £ 12,99

Bijbelcommentaar Genesis-Exodus; Studiebijbel Oude Testament 1. dr. M.J. Paul e.a., Centrum voor Bijbelonderzoek Veenendaal, 1029 blz., € 72,00

Spreken over preken; Met gemeente, kerkenraad en collega's. Rolf Robbe, Boekencentrum Zoetermeer, 92 blz., € 11,50

Who can be saved? Reassessing salvation in Christ and World Religions. Terrance L. Tiessen, IVP Downers Grove, Illinois, 511 blz., \$ 20,00

Mere Theology; A guide to the thoughts of C.S. Lewis. Will Vaus, IVP Downers Grove, Illinois, 266 blz., \$ 20,00

Old Testament Ethics for the people of God. Christopher J.H. Wright, IVP Leicester, 520 blz., £ 19,99

Hoe mijn geloof de kerk overleefde. Philip Yancey, Kok Kampen, 399 blz., € 29,90