

## Inhoudsopgave

- 1 *Calvijn en Loyola: Gods grotere eer, Jos E. Vercruyse*
- 7 *Eén Geest, tien jaar dialoog tussen katholieken en pinkstergelovigen in Nedeland, Jelle Creemers*
- 15 *Over levenskunst en studentenpastoraat, Elise Woertman*
- 21 *'Alles is als een oceaan', Katja Tolstaja*
- 29 *Novum organum van de 21<sup>e</sup> eeuw (recensie), Lydia Starodubtseva*

## Calvijn en Loyola: Gods grotere eer

*In het kader van het Calvijnjaar vroeg de redactie aan em. prof. dr. J. Vercruyse om vanuit zijn oecumenische beweging en ervaring een vergelijkende schets te maken van Johannes Calvijn en Ignatius van Loyola die beiden niettegenstaande hun diepgaande verschillen van inzicht en overtuiging gedreven werden door de wil te leven ten dienste van Gods grotere eer.*

### Stadsgenoten in Parijs?

Hebben Ignatius van Loyola en Johannes Calvijn elkaar in 1528 voor het Collège Montaigu in Parijs getroffen? De ontmoeting van twee tegengestelde figuren! Enkele historici lieten hun fantasie werken en opperden deze mogelijkheid. "Het kan zijn", schrijft W.F. Dankbaar in zijn Calvijnbiografie. Het kan zelfs zijn dat ze er dezelfde professoren hebben gehad. Inderdaad, Calvijn en Ignatius hebben onmiddellijk na elkaar in Parijs gestudeerd. In 1528 verliet Calvijn de stad en kwam Ignatius aan en beiden maakten er kennis met het Collège Montaigu, één van de belangrijkste colleges van de Parijse universiteit in de zestiende eeuw. Hun verwachtingen en bekommernissen waren wel zeer verschillend. In 1523 verlaat Calvijn, veertien jaar oud, zijn Picardische geboortestad, Noyon, om in Parijs wijsbegeerte, logica en wiskunde (*artes*) te studeren en zich op een klerikale carrière voor te bereiden. In 1528 wordt hij magister in de wijsbegeerte en letteren (*magister artium*). Op bevel van zijn vader schakelde hij naar de rechten om. Deze weg leek winstgevender dan de klerikale loopbaan. Daarom verhuist hij naar Orléans en Bourges die gekend waren als humanistisch georiënteerde rechtsscholen. In 1531 keert hij terug naar Parijs om aan het *Collège royal* – een door Frans I



*Jos E. Vercruyse s.j. werd geboren te Schaarbeek (Brussel) op 26 februari 1931. Sinds 1949 is hij jezuïet en in 1961 werd hij tot priester gewijd. Hij promoveerde tot Doctor in theologie aan de Gregoriaanse Universiteit te Rome met een proefschrift over de kerkleer van de jonge Luther, *Fidelis Populus* (Wiesbaden 1968). Hij doceerde dogmatische theologie aan de jezuïetenfaculteit in Heverlee, het Centrum voor Kerkelijke Studies in Leuven en daarna aan de Katholieke Universiteit te Leuven. Van 1979 tot 2000 was hij gewoon hoogleraar kerkgeschiedenis (XVde en XVIde eeuw) en oecumenisme aan de Pauselijke Gregoriaanse Universiteit te Rome. In 2000 ging hij met emeritaat en keerde terug naar Belaië (Antwerpen).*

gesticht humanistisch college - te studeren. Zo kan hij zich verdiepen in de klassieke talen, maar ook het reilen en zeilen in het koninkrijk van Frans I observeren. In deze humanistische en universitaire kringen maakte Calvijn ook kennis met de bemoeiingen voor een kerkelijke hervorming in de katholieke wereld en met het opkomende protestantisme van Lutherse en Zwingliaans-Zwitserse oorsprong. Calvijn is in die jaren een zoekende jonge man in een vertrouwde omgeving. Maar door "een plotselinge bekering wordt hij tot volgzaamheid gedwongen." Hij keert zich in 1533/1534 af van de papistische bijgelovigheden en voelt zich gegrepen door een verlangen naar de ware vroomheid. Deze bekering is minder dan bij Luther een theologische ontdekking dan wel een beslissing om zich voortaan als predikant in te zetten "om de kerk terug te voeren tot haar oorspronkelijke vorm en ze te herstellen in haar authenticiteit, door ze te zuiveren van elke dwaling." Ondertussen is er in Parijs een hevige vervolging van de protestanten uitgebroken en bijgevolg trekt Calvijn, bedreigd, weg, zwerft enkele maanden rond in Frankrijk en verblijft zelfs enige tijd in Italië te Ferrara. Uiteindelijk vestigt hij zich even over de grens in Basel en publiceert er een eerste, bescheiden uitgave van "het onderricht in de christelijke godsdienst" (*Christianae religionis institutio*). Hiermee wil hij getuigenis afleggen van zijn geloof, de lezers bemoedigen en de Franse koning in een begeleidende brief geruststellen. Het boekje kende onmiddellijk succes en vestigde Calvijns gezag in de hervormde wereld. In feite blijft hij zich een banneling voelen. Na een eerste verblijf in Genève dat uitloopt op twist en verbanning, vestigt hij zich in Straatsburg (1538-1541). In 1541 roept het stadsbestuur van Genève de hervormer terug. Pas in 1559 wordt hij volwaardig burger en volop erkend en gehuldigd als Reformator van de stad.

Ignatius van Loyola arriveert in Parijs in het jaar dat Calvijn de stad verlaat, in 1528 dus. Geboren in 1491 is hij achttien jaar ouder dan Calvijn. Hij heeft reeds een bewogen leven achter zich en is getekend door een diepe geestelijke en mystische ervaring als bekeerde Baskische hoveling en begenadigde zielenleider. Door zijn studie in Parijs wilde hij zijn verlangen om de zielen te helpen aanvullen en er enkele gezellen verzamelen die hetzelfde verlangen deelden. Als extern student studeert Ignatius wijsbegeerte (*artes*), aanvankelijk aan het college van Montaigu en weinig later in Sainte-Barbe. In 1535 behaalt hij de graad van *magister artium*. Ondertussen groeit er rondom hem een internationale groep van "vrienden in de Heer". Belangrijk voor de verdere evolutie van de groep zijn de geloften in de kapel van Montmartre op 15 augustus 1534. Ze beloven om naar Jeruzalem te pelgrimeren. Indien ze geen toestemming zouden krijgen om er te blijven, dan zouden ze naar Rome gaan "om zich aan de plaatsbekleder van Christus [d.w.z. de paus] aan te bieden, opdat die hen aan het werk zou stellen waar het hem meer tot eer van God leek en tot heil van de zielen." Zo beschrijft Ignatius de gelofte in het *Verhaal van de Pelgrim* (§ 85). In april 1535 reist Ignatius naar Spanje en in november naar Italië. In januari 1537 zijn de gezellen in Venetië opnieuw verenigd. Een jaar later is het duidelijk dat een overtocht naar Jeruzalem wegens de oorlogen onmogelijk was. Nieuwe horizonten openden zich: Jeruzalem, Rome, de wereld.

Leefde Calvijn in Parijs in de universitaire, humanistische Franse wereld, dan was dit voor Ignatius vooral in een kring van Spanjaarden en in de groep gezellen. Beiden leefden alzo enkele jaren in dezelfde roerige kerkelijke, politieke en intellectuele wereld. Maar het is onwaarschijnlijk dat ze van elkaars existentie wisten. Beiden hebben hun persoonlijke ontwikkeling en hun bekering beschreven in twee belangrijke getuigenissen. Ignatius in een autobiografisch onderhoud met Luis Gonçalves da Câmara dat met de titel *Verhaal van de Pelgrim* de geschiedenis inging en Calvijn in de *Voorrede van het commentaar op de Psalmen*. Het is boeiend om deze twee teksten naast elkaar te leggen en te zien hoe beiden hun levensweg zochten. Beiden kwamen uit bij de apostolische dienst aan de zielen: het Woord van God, het evangelie verkondigen door prediking en onderricht en zo de mensen van hun tijd helpen en het kerkelijk leven hervormen, maar feitelijk historisch als antagonisten. Bij beiden ging het om een ware en een valse kerk en dit leidde tot een noodlottige scheiding.

### **Scheiding en vervreemding**

Calvijn en Ignatius verlaten zoekend Parijs. Hun verdere weg was nog niet uitgetekend. Naar Parijs zouden ze niet terugkeren maar ze werden er wel gevormd en de invloed bleef. Ondertussen waren de religieuze en politieke evenwichten in Europa grondig veranderd. Na de aardbeving van de Lutherse reformatie waren niet alleen de religieuze maar ook de politieke spanningen toegenomen. De vrede en de eensgezindheid waren zoek en niet eens gewenst! Controverse en excommunicatie vierden hoogtij. Toch moest er ook aan heropbouw, organisatie en hervorming van het kerkelijk leven worden gedacht. Bovendien had de Rooms-katholieke Kerk een strijdvaardige en verbitterde concurrentie gekregen. Zij moest zich dus door “contrareformatie” verdedigen en afgrenzen. Daarin zou de jonge jezuïetenorde als controversist een belangrijke rol spelen, in haar gewoon apostolaat, in het onderwijs, in de publicaties en het theologisch werk, maar ook door politieke contacten. Na zijn aankomst in Rome werd Ignatius tot zijn dood in juli 1556 eerst en vooral de algemene overste van een snel groeiende religieuze orde, waarvoor hij de Constituties schreef. Zelf had hij nauwelijks contact met de protestantse Reformatie. Maar via een intense en goed geordende briefwisseling werd hij op de hoogte gehouden door paters als Peter Favre of Petrus Canisius die in Duitsland, Frankrijk of de Nederlanden deze contacten wel hadden. Zo werd de Reformatie naast de buitenlandse missionering een dringende apostolische prioriteit in de Romeinse centrale.

Als banneling bleef Calvijn dromen van hervorming in Frankrijk. Hij vertegenwoordigt de tweede generatie, voor wie Luther, Zwingli, Bucer en anderen de grondslagen hadden gelegd maar die halfweg waren gestopt. Hij wilde “de hervorming van de Kerk volgens het Woord van God” voltooien. Calvijn was een scherpzinnige jurist, humanistisch gevormd, die door zelfstudie een vooraanstaand exegeet en theoloog werd. Uit zijn verwezenlijkingen in Genève blijkt tevens dat hij een uitstekende organisator was. De opbouw van de gemeenten werd geregeld door de ‘kerkelijke ordeningen’ waarin een striktere ambtsstructuur werd voorgesteld, die was geïnspireerd door de bijbel en door de Geneefse stadsorde. Hier vestigde hij ook de *Academia* waar de pijlen werden gescherpt voor de verbreiding van de Hervorming in Europa. Calvijn heeft ook ontzettend veel geschreven: brieven, preken, allerhande traktaten, strijdschriften en bijbelcommentaren. Zijn levenswerk is een vierdelig handboek van theologie: de *Institutio Christianae Religionis*, waarvan een eerste editie verscheen in 1536 als een soort catechismus en die later herhaaldelijk werd omgewerkt tot de vijfde en laatste editie in 1559/1560 verscheen als een lijvig, systematisch studieboek. Deze summa wordt terecht als een theologisch meesterwerk genoemd. Ze biedt meer dan een theoretische uiteenzetting, want ze tekent tevens een omvattende christelijke levenswijze en spiritualiteit uit.

Ignatius en Calvijn hebben elkaar dus niet ontmoet. Weliswaar waren Calvijn en Peter Favre, één van de eerste gezellen van Ignatius, in 1540/1541 aanwezig bij de godsdienst-gesprekken van Worms en Regensburg. Maar Calvijn, die er de Franse protestanten vertegenwoordigde, speelde slechts een bescheiden rol naast Melanchthon en Bucer, en was eerder sceptisch. Favre maakte deel uit van het gevolg van Dr. Pedro Ortiz, de theoloog van de Karel V. Ook hij was niet enthousiast en had nauwelijks contact met de deelnemers maar wijdde zich vooral aan apostolisch werk. Hij verlangde wel om Melanchthon en andere protestanten te ontmoeten maar dit was niet toegestaan. Calvijns naam ontbreekt in zijn werken!

Veronderstellen we even dat Calvijn en Ignatius een geschrift hadden uitgewisseld waarin zij hun visie beschreven. Dan had Calvijn wellicht zijn antwoord aan Kardinaal Jacopo Sadoletto gezonden. Hierin verdedigt hij de Geneefse reformatie maar valt tevens frontaal de paus aan en zet kort zijn eigen leer in verband met de rechtvaardiging en de heiliging, de sacramenten en de kerk uiteen. Hij klaagt vooral de verwaarlozing van het Woord Gods door de papisten en de invoering van allerhande bijgeloof aan. Toch komt hij krachtig op voor de eenheid van

de Kerk, voor eensgezindheid en onderlinge liefde. Ignatius had wellicht de *Richtlijnen over de waarachtige gezindheid betreffende de strijdende kerk* uit het boekje van de geestelijke oefeningen gezonden. Hij twijfelt er niet aan dat de christen in alles de hiërarchische Kerk, de ware bruid van Christus die door de paus als plaatsbekleder (*vicarius*) van Christus wordt geleid, moet gehoorzamen. Hoewel de bronnen, de oorsprong en de plaats van deze richtlijnen, die pas na de voltooiing van de *Geestelijke Oefeningen* omstreeks 1534/1535 werden toegevoegd en naamloos naar verschillende contemporaine misvattingen verwijzen, onduidelijk blijven, doelen enkele regels op Lutherse afwijkingen. Alhoewel hij historisch nog niet was geïllustreerd, kon Calvijn zich bij de lezing getroffen voelen. De regels loven immers een reeks gebruiken en leerstellingen die niet alleen door de volgelingen van Erasmus, maar ook door de protestanten werden bekritiseerd en afgewezen, zoals de paus, de mis, de biecht, het kloosterleven, relieken, vasten en boete.

Aanvankelijk zijn Maarten Luther en Wittenberg het boegbeeld en de bakermat van de protestantse Reformatie. Reeds spoedig ontstaan nieuwe haarden in Europa. Feitelijk is de Reformatie geen eenheidsbeweging maar eerder een netwerk van contacten, uitwisselingen en wellicht spanningen tussen kernen met een eigen evolutie, eigen zwaartepunten en protagonisten, en dit aanvankelijk vooral in Duitsland en Zwitserland. Na de dood van Luther in 1546 traden vooral Genève, Calvijn en het calvinisme resoluut meer en meer op de voorgrond. In hun veelzijdig apostolaat werden de jezuïeten deze confessionele verschuivingen gewaar en waren zij getuige van de verbrokkeling en de inter-protestantse partijvorming en gebruikten deze voor hun eigen contrareformatorische werking. Zij zagen ook de politieke implicaties van de verdeeldheid. In Frankrijk werden ze betrokken in de strijd om de opvolging van Henri III Valois door de protestantsgezinde Henri IV Bourbon en in het geruzie over de moraliteit van de tirannenmoord. In de Nederlanden komt het calvinisme ter sprake in strijdschriften over de vrijheidsstrijd in de Verenigde Provinciën of in apologieën voor de jezuïetenorde. Zo publiceerde de welbekende Carolus Scribani verschillende, soms lijvige, polemische dialogen en traktaten tegen de calvinisten in de Nederlanden en in Frankrijk. Zijn eerste werk draagt als titel, onmisverstaanbaar, *Ars mentiendi calvinistica* (De calvinistische kunst van het liegen; 1602) en een achttal jaren later is er nog een uitgebreide *Orthodoxae Fidei Controversia* (Controversen over de rechtgelovigheid; 1610), waarin calvinistische leerstukken omtrent de Schrift en de Traditie, de authentieke prediking en de heiligenverering worden weerlegd. In de gruwelijke dertigjarige oorlog, die tevens een Europese godsdienstoorlog was, stonden enkele jezuïeten als biechtvaders en raadgevers van koningen agressief aan de katholieke zijde. De eerste generaties jezuïeten waren dus bezorgde getuigen, zowel van de uitbreiding van het calvinisme als van de bittere confessionele verdeeldheid in het protestantse kamp en de pogingen tot verzoening. Naar aanleiding van een gerucht over een gepland overleg tussen lutheranen en calvinisten in september 1566 te Erfurt, dat uiteindelijk niet plaatsvond, ontwikkelde zich een briefwisseling tussen pater Hieronymus Nadal, één van de vertrouwenspersonen die de Duitse situatie van nabij kende, en de generaal van de orde, pater Francesco de Borja. Wat kunnen de jezuïeten doen? Het ware immers goed om zulke overeenkomst te verhinderen, want "hun onenigheid is zeer nuttig voor de katholieke kerk." Wellicht kunnen ze een brief schrijven over de verschillen tussen beide confessies en die onder de protestanten verspreiden, meent de generale overste. Wanneer de overste verneemt dat het overleg is mislukt omdat behalve enkele lutherse predikanten niemand opdaagde, geen vorsten, geen calvinisten, dankt hij Nadal en spoort hem aan om al wat mogelijk is te doen om de talen te verwarren als de protestanten voortbouwen aan de toren van Babel. In een dialoog van dezelfde Nadal over de roeping van de jezuïeten wijst de katholieke deelnemer, Philalethes ('de vriend van de waarheid', uiteraard!) zijn verzoenlijke lutherse gesprekspartner Philippicus, die beweerde dat de studies in de orde tegen het evangelie waren gericht, terecht. Integendeel, zegt hij, ze zijn gericht tegen Luther en Zwingli en hun volgelingen. De lutheraan is akkoord als dit Zwingli en Calvijn betreft: "Zij zijn immers een afschuwelijke pest voor het ware evangelie." Maar Luther, de 'Duitse Elias'? Let op je woorden! waarschuwt Philippicus. Zo zinspeelt hij

op het gunstig vooroordeel dat bij vele katholieken, ook jezuïeten, bestond tegenover Filip Melanchthon. Hij leek hen redelijk en verzoenlijk. Met hem ware te spreken!

### **Of toch, herkenning en erkenning?**

Sinds de zestiende en zeventiende eeuw is er veel water door de Tiber, de Rhône en de Elbe gestroomd. Nu de kruitdamp is opgetrokken, kan men elkaar weer als christenen herkennen. In het tweede gemeenschappelijke rapport van de gesprekken tussen de vertegenwoordigers van de Rooms-katholieke Kerk en de Hervormde Kerken (1984-1990), *Naar een gemeenschappelijk verstaan van de Kerk*, werd uitvoerig gehandeld over de verzoening van de herinneringen. Deze dialoog leidde tot een gemeenschappelijke geloofsbelijdenis en een verheldering van de leer over de kerk. De verzoening van de wederzijdse herinneringen leidt naar een erkenning van de gemeenschappelijkheid. Dit proces nodigt uit om de oorspronkelijke bronnen met een gezuiverd vooroordeel te lezen en te duiden. Zo mag men erkennen dat een Luther, een Calvijn en een Ignatius van Loyola, ondanks ernstige verschillen in leer en kerkelijke praxis, in kerkopvatting en sacramenteel leven, bekommerd waren om hetzelfde Evangelie en diep in hun hart en dieper dan hun woorden hetzelfde geloofden. Maar toch blijven de wonden, die door kerken en gemeenschappen wederzijds werden toegebracht, dikwijls tot heden toe branden en beletten ze om elkaar met sympathie te ontmoeten.

Tot slot beschouwen we daarom even de grondslag en het uitgangspunt van de geloofsvisie van Ignatius en Calvijn die beiden, onafhankelijk van elkaar maar in hetzelfde klimaat van de Late Middeleeuwen of de vroege Moderne tijd in West-Europa, delen. Ongetwijfeld, de *Geestelijke Oefeningen* van Ignatius en de *Institutio Christianae Religionis* van Calvijn behoren tot twee totaal verschillende literaire genres. En toch hebben beiden op hun wijze éénzelfde pastorale bekommernis: ze willen mensen helpen in hun christelijke levensgang. Ignatius wil eerst en vooral reitriteleiders helpen bij de begeleiding van hun reitritanten. Calvijn biedt een ruime, strikt methodische uiteenzetting van de christelijke leer, die echter is gericht is op het dagelijkse leven waarin de wet en de gehoorzaamheid aan God een belangrijke rol spelen. De kennis van God is geen hersenspinsel “dat speculerend in onze hersenen rondfladdert”, maar wel “een rechte zekerheid die vrucht voortbrengt als we ze goed begrijpen en ze uit het hart voortkomt.” Calvijns embleem is dan ook een hart op de hand gedragen met de spreuk “*prompt et sincère*” – prompt en oprecht.

Beiden stellen hun theologie in het teken van ‘Gods meerdere eer.’ Ze duidt de richting van de schepping en het hele heilsplan aan. Het uitgangspunt en fundament van de Ignatiaanse *Geestelijke Oefeningen* luidt: “De mens is geschapen om God onze Heer te loven, eerbied te bewijzen en te dienen en aldus zijn ziel te redden. Alle overige dingen op het aardoppervlak zijn geschapen met het oog op de mens, om hem het doel te helpen nastreven waarvoor hij geschapen is.” (§ 23) Dit doel wordt het criterium voor al zijn handelen. Daarom moet de mens leren onderscheiden: “Het enige wat wij moeten verlangen en kiezen is wat ons dichter brengt bij het doel waarvoor we geschapen zijn.” Bij dit onderscheiden en kiezen in het licht van het leven van de Heer Jezus Christus willen de oefeningen helpen, *Ad maiorem Dei gloriam* – Tot Gods grotere eer.

In het allereerste hoofdstuk van de *Institutio Christianae Religionis* vraagt Calvijn zich af, wat eerst komt, de kennis van God als Schepper of de kennis van onszelf. De noodzakelijke en betrouwbare wijsheid bestaat immers uit die twee stukken, maar een deugdelijk onderricht vraagt dat we beginnen met de kennis van God. In het tweede hoofdstuk beschrijft hij wat deze kennis niet alleen theoretisch maar ook existentieel insluit. Zo schrijft hij: als schepsel moet de mens “letten op zijn bevel, opzien naar zijn majesteit, zorgen voor de verbreiding van zijn eer en zijn geboden gehoorzamen.” (I,ii,2) In de Geneefse catechismus (1537) heet het in de eerste paragraaf dat wij zijn geschapen om de majesteit van de Schepper te kennen en ze boven alles te achten door ze te eren met vrees, liefde en eerbied, *Soli Deo gloria* – de eer voor God alleen. De kleuring kan verschillen maar de grondslag hebben

Calvijn en Ignatius gemeenschappelijk. Zeker, deze affirmatie vindt men ook elders in vele geestelijke geschriften maar bij Ignatius en Calvijn treedt ze nadrukkelijk op de voorgrond en geldt ze voor alle christenen, ja, voor alle mensen en de hele schepping. Bij beiden wordt deze grondregel geconfronteerd met de zondigheid van de mens en bijgevolg ook met de nood aan verlossing door Jezus Christus. Bij Ignatius is dit in de eerste week van de *Geestelijke Oefeningen* vooral gezien als de persoonlijke zondigheid. Bij Calvijn daarentegen gaat het om de radicale zondigheid en hoogmoed die de kennis van God verduistert. Maar ook in de verdere uitwerking zou men gelijkenissen kunnen ontdekken, en niet alleen maar toevallige en oppervlakkige, maar ook wezenlijke en diepgaande zoals de gemeenschappelijkheid wanneer we het *Onze Vader* bidden, dat in de catechese van Calvijn en Luther een belangrijke plaats inneemt. Ondanks de verschillen in de kerkleer en in de sacramentologie blijft de verzoening en de eensgezindheid in hart en gedachte door het Woord van God en de H. Geest een belangrijke bekommernis. Calvijn vat het leven van de christen kort samen in de woorden: "*Nostrum non sumus. Dei sumus*" – We behoren niet onszelf toe, maar God. Ignatius vat op het einde van de *Geestelijke oefeningen* deze houding even radicaal samen in een bekend gebed: "*Tomad, Señor, y recibid...*" – Neem, Heer, en aanvaard heel mijn vrijheid, mijn geheugen, mijn verstand en heel mijn wil, alles wat ik heb en bezit... Geef dat ik U mag liefhebben, die genade is mij genoeg." (§ 234)

Jos E. VERCRUYSSÉ s.j.  
Emeritus Prof. Pontif. Univ. Gregoriana, Rome

*Van zijn hand verschenen publicaties in verschillende wetenschappelijke tijdschriften, zoals Luther-Jahrbuch, Gregorianum, Luther Bulletin, Studi ecumenici (Venezia), over oecumenisme en de geschiedenis van de zestiende eeuw, vooral over Martin Luther, Jacobus Latomus, de geschiedenis van de jezuïeten. Zie onder andere: "L'Umanesimo e la Riforma" in Storia della Teologia 2: da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino, a cura di Giuseppe Occhipinti. Roma / Bologna 1996, 337-429; Pelgrims onderweg. Inleiding tot de oecumenische beweging (Niké-Reeks 41). Leuven: Acco 1998; "Onze theologie is een theologie van het kruis" in Luther-Bulletin. 15 (2006), 5-29; "De Antwerpse augustijnen en de lutherse Reformatie" in Traiecta 16 (2007), 193-216. Over Calvijn: "Nous ne sommes point nôtres..." La Spiritualité de Jean Calvin" in Gregorianum 69 (1988) 279-297.*

## ***Eén Geest. Tien jaar dialoog tussen katholieken en pinkstergelovigen in Nederland***

***De dialoog tussen katholieken en pinkstergelovigen wordt in internationaal verband al gevoerd sinds het begin van de jaren zeventig. In het spoor daarvan is ook in Nederland een proces op gang gekomen van toenadering en herkenning. De Vlaamse theoloog Jelle Creemers doet onderzoek naar deze oecumenische relaties en schetst een beeld van tien jaar dialoog tussen katholieken en pinkstergelovigen in Nederland.***

### ***Introductie***

“Wat ons bindt is groter dan wat ons scheidt.” Vanuit deze klassieke oecumenische overtuiging zijn in Nederland tien jaar geleden de eerste dialooggesprekken tussen katholieken en pinkstergelovigen begonnen.<sup>1</sup> Voor beide dialoogpartners was dit niet de eerste ervaring met interkerkelijk dialogiseren.<sup>2</sup> Maar wat deze dialoog onderscheidt van andere oecumenische dialogen is dat

‘hetgeen ons bindt’ hier niet primair doelt op de gedeelde Christusbelijdenis – al is dit vanzelfsprekend de diepe grond waarop deze gesprekken überhaupt mogelijk zijn – maar op de gedeelde overtuiging dat Gods Geest in beide groepen op een bijzondere manier wordt ervaren en hen oproept om de eenheid met elkaar op te zoeken.<sup>3</sup>

Samen aan tafel zitten met gelovigen uit andere kerkverbanden is, in het bijzonder voor de pinksterbeweging, niet altijd evident geweest. Na een open oecumenische start aan het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw is de relatie tussen pinksterkerken en traditionele kerken lange tijd



*Jelle Creemers, lic. theol., is als assistent verbonden aan de vakgroep Systematische Theologie van de Evangelische Theologische Faculteit te Leuven. Hij is tevens voorganger van de Evangelische Kerk te Aarschot in België.*

<sup>1</sup> Meer specifiek waren bij de start de dialoogpartners aan de ene zijde de Broederschap van Pinkstergemeenten in Nederland (hierna BPG) en aan de andere kant de Katholieke Charismatische Vernieuwing Nederland (hierna KCV) met medewerking van de toenmalige Sint Willibrord Vereniging. Aldus Kees Slijkerman, ‘Katholieken en pinksterchristenen in dialoog’ in *Bouwen aan de Nieuwe Aarde* (januari 2000). Dit artikel, evenals een grote schat aan andere artikelen en lezingen die aan deze dialoog zijn gerelateerd, is te vinden op de website [www.stucom.nl](http://www.stucom.nl). Regelmatig zal in voetnoten naar artikelen, die hier te vinden zijn, worden verwezen met hun artikelnummer op de website, in dit geval StuCom0006. In StuCom0276 is te lezen dat doorheen de tijd geïnteresseerde rooms-katholieken uit allerlei gelederen door de katholieke stuurgropleden tot de dialoog zijn aangetrokken.

<sup>2</sup> De BPG had eerder een schriftelijke ‘kennismaking’ met de Nederlands Hervormde Kerk (1960-1963), met de Gereformeerde Kerken in Nederland had zij een dialoog gedurende drie jaren (1992-1995) en sinds 1998 is er een dialoog met diverse zendingsorganisaties. Aldus Paul Van der Laan, ‘Guidelines for a Challenging Dialogue with Pentecostals: Lessons from the Netherlands’, een lezing voor de 32<sup>e</sup> jaarlijkse ontmoeting van de Society for Pentecostal Studies (Asbury Theological Seminary, March 2003; StuCom0096uk). Charismatische katholieken in Nederland zijn sinds 1970 lid van de Charismatische Werkgemeenschap Nederland (CWN) en de Rooms-katholieke Kerk heeft, na Vaticanum II, zowel internationaal als in Nederland vele interkerkelijke gesprekken aangeknoopt.

Meer informatie op [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/) en [www.oecumene.nl](http://www.oecumene.nl).

<sup>3</sup> Dit blijkt uit de brief die de KCV op 10 juli 1998 aan de BPG verstuurd: “Als Katholieke Charismatische Vernieuwing zouden we wat meer contacten willen leggen met andere christenen die net als wij ervaren dat ze gedoopt zijn in de Geest. [...] Gods Geest wordt ons gegeven opdat we groeien naar eenheid in Jezus Christus en opdat we Christus aan de wereld zouden verkondigen.”

erg moeilijk geweest, zowel internationaal als in Nederland.<sup>4</sup> De spanning was op haar hoogtepunt in de jaren '70, toen het vraagstuk van de charismatici – gelovigen met een pinksterervaring die binnen de traditionele kerken bleven – de pinkstergemeenten danig parten speelde. Vooral het feit dat charismatische rooms-katholieken zich niet minder maar veeleer meer aan de 'dwaalleringen van de kerk' bonden vervulde een aantal vooraanstaande pinksterleiders met afschuw.<sup>5</sup> Aan het einde van de jaren '80 stelde Paul van der Laan in zijn dissertatie over de Nederlandse pentecostalen in oecumenisch perspectief vast dat de Nederlandse pentecostalen en de katholieke charismatici nauwelijks contact hadden en dat hun tijdschriften elkaar maar zelden vermeldden. Hij daagde zijn pinksterbroeders uit om hier werk van te maken en stelde dat de uitdaging wijd open ligt, aangezien er in het verleden geen confrontatie is geweest en beiden overwegend door leken worden geleid, wat zou helpen om de taalbarrière te overbruggen.<sup>6</sup>

In 1999 leek de tijd rijp voor een toenadering tussen charismatische rooms-katholieken en pinksterchristenen. Op aanraden van de Britse katholieke theoloog Peter Hocken nodigde de Katholieke Charismatische Vernieuwing de Broederschap van Pinkstergemeenten uit voor een nadere kennismaking, omdat ze contact wilde leggen "met andere christenen die net als wij ervaren dat ze gedoopt zijn in de Geest."<sup>7</sup> Inmiddels zijn we tien jaar en veertien ontmoetingen verder, en is een evaluatieve terugblik op zijn plaats. Het voornaamste doel van dit artikel is de ontwikkeling en het belang van deze dialoog te duiden. Hierbij is het niet onbelangrijk op te merken dat de schrijver van dit artikel noch pinksterchristen noch katholiek is. Als vrijkerkelijke evangelische theoloog is mijn interesse in deze dialoog ontstaan vanuit een zoektocht naar de mogelijkheid en methodiek van interkerkelijk dialogiseren tussen zogenaamde 'vrije kerken' en traditionele kerken.<sup>8</sup> De 'Internationale dialoog tussen de Rooms-katholieke Kerk en enkele Klassieke Pinksterleiders' en haar Nederlandse spin-off zijn hiervoor een gedroomde gevalstudie. De afstand die ik als buitenstaander tot de dialoog heb, kan vanzelfsprekend zowel positief als negatief worden gewaardeerd.

### 1. Voorgeschiedenis: de internationale dialoog<sup>9</sup>

De Nederlandse dialoog, die in dit artikel wordt besproken, probeert bewust aan te sluiten bij de genoemde internationale dialoog.<sup>10</sup> Deze dialoog heeft haar oorsprong in een warme vriendschap tussen een oecumenische rooms-katholiek, Kilian McDonnell, en de pinksterpionier in oecumene, David du Plessis, in de nasleep van Vaticanum II. In 1972 zijn officiële gesprekken gestart en de dialoog heeft tot nu toe vijf fasen doorlopen. De ontwikkeling doorheen de fasen is zeer duidelijk. De eerste fase (1972-1976) was een tijd

---

<sup>4</sup> Zie over de ontwikkeling in de relaties tussen pinksterkerken en traditionele kerken doorheen de 20<sup>e</sup> eeuw voor de internationale situatie: Cecil M. Robeck, 'Pentecostals and Christian Unity: Facing the Challenge' in *Pneuma* 26, no. 2 (2004); Geoffrey Wainwright, 'The One Hope of Our Calling? The Ecumenical and Pentecostal Movements after a Century' in *Pneuma* 25, no. 1 (2003). Voor een uitgebreid overzicht van de Nederlandse situatie: Paul van der Laan, *Eén van Geest. De Nederlandse Pinksterbeweging in oecumenisch perspectief* (dissertatie University of Birmingham, 1988). Voor een beknopt overzicht: Huib Zegwaart, 'Visie op de Gemeente – Pinksteren en de leer aangaande de Kerk' (lezing tijdens de 6<sup>e</sup> dialoogontmoeting op 29 november 2001; StuCom0080) en Paul van der Laan, 'Guidelines'.

<sup>5</sup> Zie voor een uitgebreide beschrijving van de groeiende controversen en verwijdering de dissertatie van Paul van der Laan, *Eén van Geest*, hoofdstuk V: 'Het vraagstuk van de charismatici'.

<sup>6</sup> Paul van der Laan, *Eén van Geest*, hoofdstuk V.D.: 'Rooms-katholieke betrokkenheid'.

<sup>7</sup> Uit de uitnodigingsbrief van de KCV Nederland aan de BPG van 10 juli 1998.

<sup>8</sup> Zie voor een bondige inleiding in vrijkerkelijke ecclesiologie en haar oecumenisch potentieel: Jelle Creemers, 'Katholiek en Vrij: Katholiciteit in Vrijkerkelijk Perspectief' in: Peter de Mey en Pieter de Witte (ed.), *De K van Kerk: De Pluriformiteit van Katholiciteit*. Halewijn, Antwerpen 2009.

<sup>9</sup> Zie voor een uitgebreid overzicht van de ontwikkelingen in deze internationale dialoog: Jelle Creemers, 'Time will teach us... Reflections on thirty-five years of Pentecostal-Roman Catholic Dialogue' in *Ecclesiology* 5 no. 3 (2009).

<sup>10</sup> Kees Slijkerman verwijst specifiek naar de internationale dialoog als één van de aanleidingen voor de dialoog in Nederland (Stucom0093). Het is eveneens mogelijk deze dialoog in de context van de Nederlandse oecumenische scène te plaatsen, hetgeen door Paul van der Laan is beschreven. Zie Paul van der Laan, 'Guidelines.'

van wederzijdse kennismaking.<sup>11</sup> Met name thema's die eigen zijn aan de pinksterbeweging werden aangeraakt, zonder hierover echter in de diepte uit te weiden. In fase twee (1977-1982) werden door middel van een eerlijk wederzijds bevragen verschillende theologische knelpunten aan de oppervlakte gebracht, die in latere dialoogronden konden worden opgenomen.<sup>12</sup> In de derde fase, 1985-1989, werden de relaties verdiept in een zoektocht naar een gedeelde identiteit. Hiervoor werd het *koinonia*-begrip als een werkbaar leidmotief gebruikt.<sup>13</sup> In de vierde fase (1990-1997) achtte men de tijd rijp voor een prangend en gevoelig onderwerp dat de twee gemeenschappen voornamelijk in Zuid-Amerika zwaar parten speelde: 'evangelisatie, proselitisme en gezamenlijk getuigenis' werd de titel van het eindverslag.<sup>14</sup> De gesprekken uit de tot nu toe laatste fase (1998-2006) over 'christen worden' hebben een goedgedocumenteerd en boeiend rapport opgeleverd, dat aan beide achterbannen ter evaluatie is voorgelegd.<sup>15</sup>

Vanaf het begin van deze internationale dialoog was afgesproken dat de dialoog de beide kerkgemeenschappen tot niets verbindt, maar dat de rapporten aan de kerken worden voorgelegd voor mogelijk gebruik en een gepaste reactie.<sup>16</sup> De reden voor deze zeer bescheiden opzet is eenvoudig. De pinksterbeweging is een diverse en gefragmenteerde cluster van organisaties en kerken, die vaak congregationalistisch van aard zijn. Van een gezaghebbend hoger kerkelijk orgaan is eenvoudigweg geen sprake, en de vertegenwoordigers kunnen niet voor de hele pinksterbeweging spreken. Het beste waarop de dialoogpartners aan pinksterzijde kunnen hopen, is dat hun dialoog opgemerkt, gelezen, gewaardeerd en lokaal geïmplementeerd wordt. Van rooms-katholieke zijde is dit begrepen en aanvaard, ook al werkt de kerk van Rome bij voorkeur middels dialoog op besluitnemend niveau naar officiële gedeelde standpunten toe.

Om de kansen op positieve receptie en lokale implementatie te vergroten, heeft men getracht doorheen de jaren zo veel mogelijk pinksterleiders van allerlei achtergronden als deelnemers of toehoorders aan de dialoog te laten deelnemen, opdat zij, elk in hun eigen context, hier verder mee aan de slag zouden gaan.<sup>17</sup> En hier en daar zijn er ook daadwerkelijk lokale initiatieven ontstaan, zoals in Nederland, waar sinds 1999 pinksterchristenen en charismatische katholieken elkaar op regelmatige basis ontmoeten.

---

<sup>11</sup> De aanloop naar deze eerste fase en de eerste fase zelf zijn in detail geanalyseerd: Arnold Bittlinger, *Papst und Pfingstler: der Römisch Katholisch-Pfingstliche Dialog und seine Ökumenische Relevanz*. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christums, Bd. 16. Peter Lang, Frankfurt am Main/Bern/ Las Vegas, 1978. Paul Lee heeft deze fase als de fase van wederzijdse kennismaking gekarakteriseerd. Paul Lee, *Pneumatological Ecclesiology in the Roman Catholic-Pentecostal Dialogue: A Catholic Reading of the Third Quinquennium (1982-1989)*. Pontifical University of St. Thomas, Rome, 1994.

<sup>12</sup> Zie voor een gedetailleerde studie van deze tweede fase: Jerry L. Sandidge, *Roman Catholic/Pentecostal dialogue (1977-1982): A Study in Developing Ecumenism*. Peter Lang, Frankfurt am Main/New York, 1987, 2 volumes.

<sup>13</sup> Ook aan fase drie is een dissertatie gewijd: zie Lee. De eerste drie fasen zijn vanuit pneumatologisch perspectief in hun totaliteit besproken in: Veli-Matti Kärkkäinen, *Spiritus Vult Spirare: Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972-1989)*. Luther Agricola Society, Helsinki, 1998.

<sup>14</sup> Deze vierde fase is eveneens door Veli-Matti Kärkkäinen in detail bestudeerd in zijn Habilitationsschrift *Ad Ultimum Terrae: Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1990-1997)*. Peter Lang, Frankfurt am Main/New York, 1999.

<sup>15</sup> Dit rapport (StuCom0203) heeft, ondanks de hoge kwaliteit en gewaagde benadering, tot nu toe nog geen nauwgezette evaluatie gekregen. Wel is hieraan op 30 november 2007 een studiedag gewijd aan de VU te Amsterdam, waarop in een aantal lezingen door katholieken, pinkstergelovigen én derden waarderingen voor en kritische kanttekeningen bij een presentatie van het rapport zijn uitgesproken. Die lezingen zijn integraal beschikbaar op [www.stucom.nl/algemeen/grpdocnl.htm#030](http://www.stucom.nl/algemeen/grpdocnl.htm#030) (StuCom0205 t/m 0209).

<sup>16</sup> *Final Report I*, §46

<sup>17</sup> Een eenvoudige optelsom laat zien dat meer dan dubbel zoveel pinkstergelovigen als katholieken aan de dialoog hebben deelgenomen: 94 vs. 46. De namen van de deelnemers van de eerste fase zijn te vinden in de monografie van Bittlinger. Deelnemers uit de tweede fase zijn te vinden in het werk van Sandidge. Vanaf de derde fase is een lijst van deelnemers en toehoorders opgenomen in een appendix van het *Final Report*.

## 2. De Nederlandse dialoog: kort overzicht

De genoemde uitnodiging van de Katholieke Charismatische Vernieuwing in Nederland is door de Broederschap van Pinkstergemeenten met enthousiasme beantwoord. Er werd een kerngroep opgericht met twee vertegenwoordigers van iedere zijde, die de ontmoetingen zou organiseren en de agenda's bepaalde.<sup>18</sup> Anders dan in de internationale dialoog is de Rooms-katholieke vertegenwoordiging in deze dialoog geen 'officiële' vertegenwoordiging, m.a.w. de deelnemers zijn niet door de bisschoppenconferentie aangewezen en vertegenwoordigen ook niet de Rooms-katholieke Kerk. De deelnemers komen uit verschillende charismatische en oecumenische organen binnen de Rooms-katholieke Kerk. Wel is vanaf het begin de bisschoppenconferentie op de hoogte gehouden van de ontwikkelingen, en er is regelmatig een afvaardiging gekomen om mee te luisteren naar de gesprekken. Zo is mgr. van Burgsteden, die in de Bisschoppenconferentie verantwoordelijk is voor oecumene, aanwezig geweest op de achtste gespreksronde, zonder zich in de gesprekken te mengen. Van pinksterzijde is de vertegenwoordiging wel officieel – en daarmee zitten we in de Nederlandse dialoog dus met de omgekeerde situatie als in de internationale dialoog. Dit is te wijten aan het feit dat de uitnodiging niet uitging van het rooms-katholieke kerkgezag maar van de KCV, en dat het aan de andere zijde niet om 'de pinksterbeweging in Nederland' gaat, maar om één denominatie, de Verenigde Pinkster- en Evangeliegemeenten (VPE). Wat het officiële statuut van de dialoog aan pinksterzijde concreet betekent, is echter niet duidelijk.

Men besloot in 1999 tot trimestriële ontmoetingen, waarbij de partners beurtelings als gastheer zouden fungeren, met als doelstellingen "elkaar leren herkennen en waarderen als behorende bij dezelfde Heer, het bevorderen van respect en wederzijds begrip en het uitwisselen hoe de heilige Geest in de verschillende kerken ervaren wordt."<sup>19</sup> Elke ontmoeting zou beginnen met een tijd van aanbidding, persoonlijk getuigenis, gebed en ruimte voor profetie. Dit werd als een essentieel onderdeel van de ontmoetingen beschouwd, daar men ervan overtuigd is dat de herkenning van de werkzaamheid van de Geest in de ander sterk zou bijdragen tot het overwinnen van vooroordelen die met name aan pinksterzijde leven. Hierna zou het onderwerp van de dag door gastsprekers uit beide kerkverbanden worden ingeleid, dat daarna in groepjes of in plenaire sessie zou worden besproken.<sup>20</sup> Deze opzet heeft, op enkele uitzonderingen na, al tien jaar standgehouden. Alleen de frequentie van de ontmoetingen bleek te hoog: men is snel van drie ontmoetingen per jaar (2000) naar twee (2001-2002) en daarna naar één overgeschakeld (vanaf 2003).

De thema's van de veertien ontmoetingen waren erg uiteenlopend. Het lijkt erop dat drie belangrijke motieven hebben meegespeeld in de bepaling van de onderwerpen. Ten eerste zijn regelmatig onderwerpen op de agenda gezet die betrekking hebben op de *zichtbare werkzaamheid van de Geest*. Zo is in drie ontmoetingen het thema 'Genezing' besproken.<sup>21</sup> Na een algemene dialoog over genezing en een gesprek over 'Pastorale omgang met de zieke mens' (beiden in 2000) werd in de dialoogontmoeting in juni 2001 getracht tot een

<sup>18</sup> Een overzicht van de samenstelling van de stuurgroep 1999-2009 is te vinden in de appendix van StuCom0276.

<sup>19</sup> Kees Slijkerman, 'Katholieken en pinksterchristenen in dialoog' in *Bouwen aan de Nieuwe Aarde* (januari 2000; StuCom0006).

<sup>20</sup> Paul van der Laan, 'Guidelines'.

<sup>21</sup> Het betreft de tweede, derde en vijfde ontmoeting. Het tweede gesprek (Amersfoort, 2 maart 2000) had als thema 'Genezing'. Leo van der Klaauw (RKK) en Klaas van Balen (BPG) waren de sprekers (StuCom0031 resp. StuCom0040-0041). Het derde gesprek (Lunteren, 14 juni 2000) had als thema 'Pastorale omgang met de zieke mens'. Karel Pouwels (RK) en Koos de Geest (BPG) waren de sprekers (StuCom0030 resp. StuCom0029). Het vijfde gesprek (Lunteren, 18 juni 2001) ging eveneens over genezing. Het doel was om tot een gezamenlijke tekst over het thema te komen, maar dat is tot nu toe niet gelukt.

gezamenlijke tekst over het thema te komen. Dat is tot nu toe echter niet gelukt. Eenmaal is ook 'Opwekking en vernieuwing' het gespreksonderwerp geweest (2004).<sup>22</sup>

Ten tweede is in de Nederlandse dialoog bewust getracht om op *internationale en historische ontwikkelingen* in te spelen en deze op het lokale niveau te bespreken. Een eerste keer gebeurde dit bij het verschijnen van *Dominus Iesus*, de befaamde verklaring van de Congregatie voor de Geloofsleer over de uniciteit en de heilsuniversaliteit van Jezus Christus en de kerk (2000), die vele oecumenische gesprekspartners van de Rooms-katholieke Kerk in het verkeerde keelgat is geschoten. Deze publicatie leidde in 2001 tot een dialooggesprek over 'de kerk'.<sup>23</sup> Driemaal zijn ontwikkelingen in de hierboven besproken internationale dialoog als uitgangspunt genomen voor Nederlandse gesprekken. Het zevende gesprek (2002) had als thema 'Evangelisatie in Nederland' en steunde op het 'Final Report' van de vierde dialoofase van de internationale dialoog (1990-1997).<sup>24</sup> Het elfde en het veertiende gesprek gingen over het thema 'Christen worden', dat ook in de internationale dialoog speelde.<sup>25</sup> En het honderdjarige bestaan van de pinksterbeweging heeft in 2006 het thema van een dialooggesprek bepaald.<sup>26</sup>

Ten derde heeft men het goed geacht om een aantal *theologisch heikle onderwerpen* aan te snijden. Dit gebeurde vooral in de latere dialooggesprekken, toen het vertrouwen was gegroeid. Een gesprek over de Bijbel stond al in het tweede jaar op het programma.<sup>27</sup> Aan de verschillende visies op de gedeelde sacramenten (avondmaal/eucharistie en doop) is respectievelijk in 2003 en 2007 aandacht besteed.<sup>28</sup> Sacramentologie is ook daarbuiten in verschillende gesprekken teruggekomen, bijvoorbeeld in de gesprekken over genezing en bekering.<sup>29</sup>

### 3. Nalatenschap van de dialoog tot op heden

Het is niet eenvoudig antwoord te geven op de vraag wat de dialoog in haar tienjarige bestaan concreet heeft bijgedragen aan de relatie tussen de pinksterbeweging en de Rooms-katholieke Kerk. Dit zou een degelijk kwalitatief empirisch onderzoek vergen, waaraan ik tot nu toe niet ben toegekomen. Ik houd het bij enkele voorzichtige observaties.

Ten eerste kunnen we even stilstaan bij de ontmoetingsmomenten zelf. De geestelijke 'herkenning,' die de doelstelling van de dialoog expliciet vooropstelt, wordt volgens mede-oprichter Kees Slijkerman "zeker bereikt bij de deelnemers, maar ook in belangrijke mate bij

<sup>22</sup> Het tiende gesprek (Amersfoort, 24 september 2004) had als thema 'Opwekking en/of vernieuwing in de kerken'. De sprekers waren Paul Pouwelse (VPE; lezing ongepubliceerd) en Kees Slijkerman (RK; StuCom0119).

<sup>23</sup> Het zesde gesprek (Amersfoort, 29 november 2001) had als thema 'De kerk'. Sprekers waren Ton van Eijk (RKK/RvK; StuCom0079) en Huib Zegwaart (VPE; StuCom0080).

<sup>24</sup> Amersfoort, 12 april 2002. Sprekers waren Jeroen Vis (secretaris Missio/Pauselijke MissiewerkenMission NL) en Steve Smith (Jeugd met een Opdracht). De lezingen zijn niet beschikbaar.

<sup>25</sup> Het elfde gesprek (Apeldoorn, 10 juni 2005) had als thema 'Hoe word je een christen?' waarin werd meegeedacht met de vijfde dialoogronde van de Internationale Dialoog over dit thema ('On becoming a Christian'). Huib Zegwaart (VPE; StuCom0204) en Mariet Rijk (RK, De Beiaard, Utrecht; StuCom0138) waren de sprekers. Na afronding van de genoemde vijfde dialoogronde was een onderdeel van het eindrapport het uitgangspunt van het veertiende Nederlandse gesprek (Oosterhout, 21 november 2008) over 'Bekering en geloof'. Sprekers waren Johan Van der Vloet (RK; StuCom0260) en Cees van der Laan (VPE; StuCom0257).

<sup>26</sup> Het twaalfde gesprek (Den Bosch, 26 juni 2006) had als thema 'Het appèl van de Pinksterbeweging na 100 jaar'. Sprekers waren Paul van der Laan (VPE; StuCom0151) en M. Wagemaker (RKK; StuCom0152).

<sup>27</sup> Het vierde gesprek (Achelse Kluis, 15/16 november 2000) had als thema 'Het gezag van de bijbel'. Jan van der Veken (RKK) en Cees Van der Laan (VVP) waren de sprekers (StuCom0076 resp. StuCom0077).

<sup>28</sup> Het negende gesprek (Amersfoort, 29 november 2003) had als thema 'Beleving van Eucharistie en Avondmaal in beider tradities'. Sprekers waren emeritushulpbisschop Joseph Lescauwet (RKK; StuCom0111) en Huib Zegwaart (VPE; StuCom0112). Het dertiende gesprek (Roosendaal, 14 juni 2007) had als thema 'Dooop'. Sprekers waren Ben Janssen (RKK; StuCom0182) en John van Eenennaam (VPE; StuCom0183).

<sup>29</sup> Het sacrament van de zieken, het sacrament van verzoening en de eucharistie, alsook diverse sacramentaliën zijn door Leo van der Klaauw en Karel Pouwels aangehaald in hun lezingen over genezing. De doop kwam natuurlijk regelmatig terug wanneer 'christen worden' werd besproken (11<sup>e</sup> en 14<sup>e</sup> gesprek).

de vele lezers van de breed gepubliceerde persberichten.”<sup>30</sup> Tussen de stuurgroepleden en de trouwe deelnemers, die al jaren betrokken zijn, zijn een aantal sterke gemeenschapsbanden gesmeed. Dit is mijns inziens een belangrijke verwezenlijking. Het zal immers van de wijze waarop de deelnemers van het afgelopen decennium getuigen van de dialoog (en van hun gesprekspartner) afhangen of en in hoeverre deze dialoog bij buitenstaanders tot een veranderd bewustzijn inzake ‘de ander’ leidt. Beide dialoogpartners hechten aan ervaring en aan persoonlijk getuigenis immers veel waarde. Hiermee komt echter meteen ook een zwak element van de dialoog naar boven. Het aantal mensen dat aan een ontmoeting deelnam is beperkt tot gemiddeld zo’n twintig en een aantal daarvan zijn ‘vaste deelnemers’.<sup>31</sup> Hoewel vanuit de stuurgroep middels de website en middels persberichten aan geïnteresseerde niet-aanwezigen de inhoud en voortgang van de dialoog regelmatig en goed wordt bericht, zijn de persoonlijke ervaringen van deelnemers de belangrijkste middelen om de dialoog breder ingang te doen vinden. In deze is de sterke continuïteit in de dialoog tegelijkertijd een nadeel. Of en in hoeverre deze dialoog bij niet-betrokken pinkstergelovigen en katholieken bekend is, wordt gevolgd en/of wordt gewaardeerd, is een belangrijke, onbeantwoorde vraag die overigens bij alle gevoerde dialogen kan worden gesteld.

Behalve de interpersoonlijke contacten kunnen we ook stilstaan bij de genoemde geschreven nalatenschap van deze dialoog. Anders dan bij de internationale dialoog zijn er van de Nederlandse dialoog geen gezamenlijke rapporten verschenen. Dit hoeft, gezien de beperktere opzet en de verschillende doelstellingen, niet te verbazen. Wel zijn persberichten verschenen, waarin opvallende uitspraken (overeenkomsten of verschillen) worden genoemd zonder inhoudelijk diep op de theologische rationale achter deze uitspraken in te gaan. Ook heeft men in de loop van de tijd getracht zo veel mogelijk lezingen te verzamelen, die publiekelijk beschikbaar zijn op de StuCom-website. Het valt op dat de kwaliteit van de berichtgeving doorheen de jaren sterk is gegroeid. Terwijl van de eerste lezingen soms slechts notities, of niets, bewaard zijn gebleven, kunnen we van de latere lezingen de volledige tekst terugvinden op de website.

Wie de lezingen en de verslagen van de ontmoetingen leest, ziet dat de sprekers niet hebben geschroomd om de eigen traditie eerlijk te belichten, met liefde en met de nodige zelfkritiek. Dit geldt zowel voor de rooms-katholieke sprekers als voor de pinkster-vertegenwoordigers. Hoewel de nadruk in de ontmoetingen en lezingen niet lag op theologische analyses van de verschillen en overeenkomsten maar op de geloofsbeleving van beide kerkgemeenschappen, is door verschillende sprekers ruim aandacht gegeven aan historische en ecclesiologische achtergronden die bepalend zijn voor verschillen en overeenkomsten. Hierbij is uitdrukkelijk getracht om elkaars taal en achtergrond te begrijpen en zich naar de ander toe verstaanbaar te maken. Betreffende het dialooggesprek over de doop merkte Wim Houtman in het Nederlands Dagblad van 16 juni 2007 schrandler op: “De pinksterwoordvoerder citeerde veel kerkvaders, de rooms-katholieke pastoor vooral Bijbelteksten. Ze probeerden elkaar te bereiken [...]”

De verschenen lezingen getuigen van een vriendelijke openheid naar elkaar toe, maar van theologische nonchalance is geen sprake. Vooral in de dialoogontmoetingen over heikele onderwerpen zoals sacramentologie is dit te proeven. Emeritus hulpbisschop Lescauwat gaf in zijn lezing op 28 november 2003 helder aan hoe in de Rooms-katholieke Kerk de eucharistie werkelijke ‘ontmoeting met Christus’ is en legde aan de pinkstergelovigen met het voorbeeld van een kus uit dat het avondmaal meer is dan een teken, terwijl hij de

---

<sup>30</sup> Kees Slijkerman in ‘Chronologisch overzicht van de eerste fase van dialoog in Nederland, 1999-2002’ (StuCom0093) en ‘Overzicht 2002-2008 van de dialoogbijeenkomsten (nr. 8 t/m 14) van rooms-katholieken en vertegenwoordigers van de Verenigde Pinkster- en Evangeliegemeenten’ (StuCom0276).

<sup>31</sup> Kees Slijkerman geeft aan dat er gemiddeld zo’n twintig mensen aan elke dialoogbijeenkomst hebben deelgenomen (StuCom0276). Dat er een groep van ‘trouwe deelnemers’ is, is afgeleid uit regelmatig terugkerende namen in persberichten en lezingen.

transsubstantiatieleer nuanceerde door haar in haar historische context te plaatsen.<sup>32</sup> Huib Zegwaart liet dezelfde dag vanuit pinksterperspectief het licht op deze materie schijnen en slaagde erin de breedheid van gebruiken en gedachten in de pinksterbeweging bij elkaar te brengen door niet zozeer op de avondmaalsopvatting maar op de avondmaalsbeleving te focussen.<sup>33</sup> Het is duidelijk dat niet het nauwgezet analyseren van posities en verschilpunten in deze dialoog vooropstaat, maar het uitleggen waar de eigen traditie voor staat en dit bevattelijk maken voor de ander. Spreken over deze heikele punten heeft klaarblijkelijk niet tot verwijdering of frustratie geleid, integendeel. Zegwaart vraagt zich zelfs af of, ondanks de duidelijk verschillende opvattingen, de beleving van avondmaal / eucharistie in beide tradities fundamenteel anders ligt.<sup>34</sup>

Dit neemt echter niet weg dat er theologisch een behoorlijke kloof is – en blijft – tussen beide geloofsgemeenschappen. En het is, gezien de huidige doelstellingen en de huidige dialoogpartners, niet te verwachten dat hierover vanzelf een dieptegesprek zal ontstaan. De geschiedenis leert ons dat in deze theologisch bescheiden opzet een zeker gevaar schuilt. Het is immers eerder in de geschiedenis van de pinksterbeweging gebleken dat goede relaties met andere kerken op basis van primair een ‘gevoel van (h)erkenning’ naar aanleiding van conflicten of invloed van derden kunnen omslaan. Dan worden ineens de theologische verschillen weer benadrukt om distantieering te rechtvaardigen.<sup>35</sup>

#### 4. De blik vooruit...

We hebben stilgestaan bij de karakteristieken en de ontwikkeling van de dialoog tussen de VPE en rooms-katholieken die tien jaar geleden is opgestart op initiatief van de Katholieke Charismatische Vernieuwing. Ik wil tot slot even de blik vooruit richten en nadenken over de toekomst van deze dialoog. De dialoog heeft haar waarde in de afgelopen 10 jaar zeer zeker bewezen en het zou goed zijn als ze in de toekomst, op basis van haar huidige verwezenlijkingen, haar invloed zou kunnen vergroten. Het is mijn bescheiden mening dit op twee manieren zou kunnen, die echter een keuze impliceren voor haar verdere ontwikkeling.

De eerste optie is om de kaart te trekken van de ‘geestelijke herkenning op interpersoonlijk niveau,’ de kaart die tot nu toe duidelijk de primaire nadruk heeft gekregen in de ontmoetingen, zeker in de eerste fase van de dialoog (1999-2002). Om de herkenning over kerkgrenzen heen te vergroten zou het aantal interpersoonlijke contacten van pinkstergelovigen en katholieken moeten groeien. Dit zou bijvoorbeeld kunnen gebeuren door steeds meer en nieuwe mensen uit beide tradities op de dialoogdagen uit te nodigen. Ontmoeting en dialoog kan dan gebeuren middels nabespreking van de lezingen in kleine, gemengde groepen. Zo zou men tegemoet komen aan de eerste zwakheid die in dit artikel is genoemd, namelijk dat het huidige aantal deelnemers mogelijk te beperkt is om werkelijk tot een mentaliteitsverandering te komen in de bredere bewegingen waaruit de dialoogparticipanten afkomstig zijn.

De tweede optie is om de kaart te trekken van de ‘diepgaande theologische dialoog.’ Dit zou betekenen dat de nadruk zou verschuiven naar het uitpluizen van theologische eigenheden en verschillen en het zoeken naar gedeelde geloofsovertuigingen. Dit is in de tweede fase van de dialoog (2002-2008) al meer naar voren gekomen. Gedeelde theologische formuleringen zouden de achterban kunnen helpen de theologische afstand tot elkaar beter

---

<sup>32</sup> Joseph Lescauwaet, ‘Ontmoeting met Christus in Eucharistie en Avondmaal’ (lezing te Amersfoort, 28 november 2003). Zie voor de volledige lezing StuCom0111.

<sup>33</sup> Huib Zegwaart, ‘Pinkstergemeenten en avondmaalsbeleving’ (lezing te Amersfoort, 28 november 2003). Zie voor de volledige lezing StuCom0112.

<sup>34</sup> Zegwaart, ‘Pinkstergemeenten en avondmaalsbeleving’, pag. 7

<sup>35</sup> Een klassiek voorbeeld is de invloed die de groeiende relatie met het fundamentalistisch evangelicalisme op de oecumenische betrokkenheid van de pinksterbeweging heeft gehad. Zie het *Final Report* van de Internationale Dialoog: ‘Evangelism, Proselytism and Common Witness’, §86 en Paul van der Laan, *Eén van Geest*, hoofdstuk VI.B: ‘Stromingen en vibraties’.

in te schatten. Zo zou men tegemoetkomen aan de tweede genoemde zwakheid, namelijk het gevaar dat een gebrek aan theologische constructie de langzaam opgebouwde relatie door onderling conflict of invloed van buitenaf kan doen instorten. Hierbij zou men er wel sterk voor moeten waken dat de huidige relatie op basis van geestelijke herkenning haar waarde als bindmiddel niet zal verliezen. Dit is een reële mogelijkheid bij een officialisering van de dialoog aan rooms-katholieke zijde, hoewel de internationale dialoog laat zien dat het wel mogelijk is.

In ieder geval heeft het afgelopen decennium getoond dat de *format* die voor de dialoog is gekozen, werkt: pinksterchristenen en katholieken zijn tot een vruchtbare oecumenische dialoog gekomen die standhoudt. Daarbij was wel erg belangrijk dat er onder de rooms-katholieke deelnemers een belangrijk aantal waren die, door hun betrokkenheid bij charismatische vernieuwing, een zekere geestelijke verwantschap voelden met de pinkstergelovigen. Anderzijds was het essentieel dat de deelnemende pinkstergelovigen open stonden voor toenadering tot de rooms-katholieke traditie. De gedeelde overtuiging dat Gods Geest in beide gemeenschappen aan het werk is, is middels gezamenlijke aanbidding, getuigenissen, gebed en gesprek omgezet in een gedeelde ervaring, die mijns inziens voor iedere interkerkelijke dialoog, die van de daadwerkelijke aanwezigheid van de Geest van Christus uitgaat, van onschatbare waarde is.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Met dank aan stuurgroepleden Kees Slijkerman en Geert van Dartel voor hun suggesties en correcties in de totstandkoming van dit artikel.

## Over Levenskunst en studentenpastoraat

*De studentengemeente is Leiden is sinds vele jaren een oefenplaats van oecumene. Sinds enkele jaren is drs. Elise Woertman als katholieke studentenpastor aan deze studentengemeente verbonden. Aan de hand van enkele recente publicaties gaat zij in op de betekenis van oecumene in het studentenpastoraat.*

### Inleiding

In een volle zaal in Amsterdam kwam op dinsdag 7 oktober 2008 een divers en enthousiast gezelschap bestaande uit vertegenwoordigers van verschillende kerkgenootschappen, van universiteiten en hogescholen, theologen en studentenpastores uit heel Nederland bijeen. Twee boeken van studentenpastores werden er gepresenteerd die ieder op hun eigen manier een reflectie bieden op het Hoger Onderwijs in Nederland en op studentenpastoraat als plaats waar de wereld van studenten en kerk elkaar raken. Vragen naar zin, religie, geloof en spiritualiteit worden door studenten voluit aan de orde gesteld. De studentenpastoraten organiseren het gesprek en de discussie, stellen thema's aan de orde en brengen mensen bij elkaar. Sinds een aantal decennia gebeurt dat in bijna alle universiteits- en hogeschoolsteden van ons land en heel vaak op een of andere manier in oecumenisch verband.



*Elise Woertman (1981) is studentenpastor van de diocesane studentenparochie H. Catharina van Alexandrië van het bisdom Rotterdam, locatie Leiden. In Leiden wordt er op het gebied van studentenpastoraat oecumenisch nauw samengewerkt in de Leidse Studenten Ekklesia. Elise heeft theologie gestudeerd aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en Roemeense taal en Cultuur aan de Universiteit van Amsterdam. Dit jaar is ze jongeren-ambassadeur voor de oecumene bij de Raad van Kerken.*

In dit artikel zal ik eerst een korte samenvatting geven van deze twee boeken en de presentatie daarvan om van daaruit een aantal punten verder uit te werken die volgens mij relevant en nuttig zijn wanneer we nadenken en bezig zijn met oecumene.

### *Studentenpastoraat en de wereld van het Hoger Onderwijs*

Het eerste boek, *'De kunst van het pastoraat in een seculiere en pluralistische context'*, is in feite een verdere uitwerking van de conferentie van Europese studentenpastores die in juni 2007 werd gehouden in Nederland. Meer dan 70 studentenpastores vanuit Europa waren bijeen om met elkaar te discussiëren en van gedachten te wisselen over de betekenis van pastoraat vandaag de dag en hoe dat concreet vorm te geven. Het boek biedt een verzameling van artikelen van of interviews met theoloog Erik Borgman, filosoof Ger Groot, historica Markha Valente en communicatiewetenschapper Youssef Azghari. Daarop reageert een viertal studentenpastores vanuit eigen ervaring.<sup>1</sup>

Het tweede boek is getiteld *"Zelfverlies en levenskunst, over de angst om jezelf te kiezen"*, Hierin worden de vragen, kansen en dilemma's die studenten ondervinden in de vele mogelijkheden die er zijn om hun studie, werk en leven vorm te geven belicht en hoe zij daarin keuzes maken. Het boek is gebaseerd op ervaringen die studentenpastores de afgelopen jaren hebben opgedaan in de omgang met studenten hierover.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> D. van Kampen (red.), *De kunst van het pastoraat in een seculiere en pluralistische context*. Narratio, 2008

<sup>2</sup> D. van Kampen (red.), *Zelfverlies en levenskunst, over de angst om jezelf te kiezen*. Narratio, 2008

Ineke Bakker (directeur van Oikos) en Ruard Ganzevoort (pastoraal theoloog aan de VU en Hogeschool Windesheim) gaven allebei hun reactie op de boeken. Vervolgens namen vertegenwoordigers van de PKN, van het bisdom Rotterdam en van de Hogeschool Inholland de boeken in ontvangst, waarna er in informele sfeer nog lang werd nagepraat.

Beide boeken laten iets zien van het enthousiasme en de creativiteit van studentenpastores in hun contacten met studenten om juist in de wereld van universiteiten en hogescholen en te midden van alle drukte van colleges, tentamens en werk van studenten, ook een plaats te creëren waar studenten zich kunnen bezighouden met de vraag naar wat hen drijft, naar hoe zij in het leven staan en wat hen bezielt. Dat gebeurt in Nederland praktisch gezien op heel verschillende manieren, aansluitend bij de mogelijkheden die er zijn in de diverse studentensteden, met de overtuiging dat het zinvol is om als kerk vanuit onze eigen tradities aanwezig te zijn bij studenten, juist omdat zij later ook maatschappelijke verantwoordelijkheid zullen gaan dragen.

### Oecumene

Wat heeft dit alles nu te maken met oecumene? Zonder de pretentie te hebben een volledig overzicht te willen en kunnen geven zijn er wel een aantal zaken die volgens mij relevant en zinvol zijn voor de oecumene en de kerken in Nederland, zowel voor het nadenken erover als voor de praktische uitvoering. Allereerst is het zo dat studentenpastoraat historisch gezien oecumenisch van opzet was en op een groot aantal plaatsen nog steeds is. De afgelopen decennia zijn in allerlei steden de studentenpastores nauw betrokken geweest bij de oecumene en hebben ze daartoe ook allerlei initiatieven genomen. Op allerlei manieren kreeg (en krijgt) oecumene handen en voeten. In oecumenische vieringen, gespreksgroepen, reizen naar Taizé en andere plaatsen in Europa, in de nauwe samenwerking van studenten en pastores van diverse kerkelijke achtergronden. Ook vandaag de dag bestaat deze oecumenische samenwerking nog op een groot aantal plaatsen en wordt er geprobeerd die op een of andere manier voort te zetten. Voor zover ik er zicht op heb, na twee jaar werkzaam te zijn als studentenpastor, is de inzet vooral om de eigen vragen van studenten naar boven te halen en een plaats te geven: wat motiveert en inspireert me? Waarom doe ik wat doe? Wat wil en kan ik nu echt? Waar word ik gelukkig van? Dat gebeurt op allerlei manieren, variërend van een weekend meeleven in een klooster tot filmavonden, van een gespreksgroep voor promovendi en meditatie tot het bezoeken van verschillende religieuze stromingen. De motivatie om deel te nemen is bijna altijd persoonlijk en terug te voeren op de vragen hoe iemand zijn/haar leven wil inrichten en hoe je daarop iets van een antwoord kunt zoeken en vinden. Soms bewust vanuit een kerkelijk traditie, heel vaak vanuit een meer algemeen zoekende houding. Tegelijk wordt het gesprek daarover gevoerd met andere studenten, die hun levenshouding en hun eigen zoektocht proberen te verwoorden. Dat levert denk ik heel vaak eerste aanzetten tot oecumene, vaak verborgen of impliciet, maar toch, doordat mensen met elkaar in gesprek gaan over wat hen nu echt raakt en bezighoudt, naar elkaar luisteren, doorvragen, hun eigen standpunt daarin bepalen en dat soms proberen te verbinden met de tradities van het christendom..

Ten tweede wordt er in het boek *'De kunst van het pastoraat in een seculiere en pluralistische context'* gereflecteerd op het studentenpastoraat in Nederland, ook door te kijken naar de Nederlandse samenleving als geheel, de rol die religie daarin inneemt en de nieuwe vragen en kansen die dat oplevert. Dat maakt dat het boek vanuit verschillende disciplines (geschiedenis, communicatie, theologie en filosofie) een divers en levendig beeld geeft van ons land en de christelijke tradities daarin. Opvallend, en misschien teleurstellend, is dat oecumene als expliciet thema geen grote rol speelt in het hele boek. De aandacht voor secularisering, individualisering en de opkomst van de Islam is vele malen groter. Tegelijkertijd wordt door de verschillende auteurs nagedacht over de plaats van kerken in onze maatschappij, hun toekomstperspectief en wat volgens hen op dit moment belangrijke vragen zijn voor de diverse christelijke tradities (afzonderlijk en gezamenlijk). Ik zal een paar

passages uit de artikelen citeren die in mijn optiek van belang zijn voor het oecumenisch gesprek en die ook steeds kort toelichten.

### **Naar een open identiteit**

Als eerste schrijft Markha Valente, historica aan de VU in Amsterdam, over de verzuiling en ontzuiling in Nederland. Na deze in vogelvlucht te hebben weergegeven stelt ze: "In feite lijkt het probleem waar christenen mee worstelen bijzonder veel op dat van onze seculiere samenlevingen. De centrale vraag van dit moment, met betrekking tot zowel religieuze instellingen als onze maatschappij, is: welke aspecten van onze tradities zijn zo fundamenteel dat ze van essentieel belang zijn en welke staan open voor verandering? Zodat bijvoorbeeld de vraag wat het betekent om Nederlander te zijn en hoe de toekomst van het Nederlandse volk er uit moet zien, plotseling, in het licht van multiculturele verschillen, een publieke urgentie heeft gekregen die vergelijkbaar is met de intensiteit waarmee wij geconfronteerd worden met de vraag naar wat de toekomst van het christendom zal zijn."<sup>3</sup>

Cruciaal is voor Valente de vraag welke aspecten van onze tradities fundamentele waarde hebben, die zo wezenlijk zijn dat we daar niet zonder kunnen, en de vraag welke aspecten wel open staan voor verandering. Welke aspecten, hoe nuttig en mooi ze ook zijn (geweest) kunnen we wel opgeven of veranderen als de situatie daarom vraagt? Ze laat zien dat dit niet een vraag is die alleen geldt voor christelijke of gelovige tradities, maar ook voor hoe we denken over onze samenleving, het Nederlandse volk etc. Blijkbaar heeft iedere groep, en ook ieder individu, een (vaak onuitgesproken) idee over wat voor hem of haar letterlijk heilig en onopgeefbaar is en over die ideeën en zaken die wel veranderbaar en flexibel zijn. De grens zal bij iedereen anders lopen, maar is wel ergens aanwezig. Dat maakt dat het in een gesprek met iemand anders, in de confrontatie met een andere groep, maar dus ook in het oecumenische gesprek tussen mensen van verschillende christelijke tradities, van belang is om je te realiseren waar die grens loopt. Wat is voor jezelf onopgeefbaar en wat is voor de ander zodanig van belang dat hij er niet buiten kan? Hoe je het gesprek aangaat, hangt af van de beantwoording van die vraag.

Volgens Valente is dat dé vraag die na de ontzuiling en in een pluralistische samenleving van belang is om te gaan ontdekken. Ze verwoordt het als volgt: "Wat dus kenmerkend is voor onze huidige situatie hier in Nederland, is niet zozeer het pluralisme zelf – hoewel de specifieke minderheden en immigranten waar het om gaat verschillen van die in voorgaande eeuwen – maar meer het feit dat de context waarbinnen dat pluralisme moet worden 'gemanaged' niet zozeer ofwel hiërarchisch ofwel verzuild is, maar veeleer wordt gekenmerkt door egalitarisme en een vrijelijk omgaan met elkaar. Het is het probleem van egalitair, democratisch sociaal pluralisme, een pluralisme waarin verschillende groepen elkaar tegenkomen en op basis van gelijkheid met elkaar verkeren. Dit werpt de vraag op: als er geen sprake is van hiërarchie, op welke manier is elke groep dan op andere groepen betrokken? En wat houdt ons bij elkaar als gemeenschap en als volk?"<sup>4</sup> [...] "Het meest essentiële punt is dat de modellen uit het verleden voor het hanteren van pluralisme – hiërarchie en segregatie – tegenwoordig niet meer houdbaar zijn in onze egalitaire democratie, terwijl het nieuwe model nog volledig ontwikkeld en onder woorden gebracht moet worden. We weten niet hoeveel pluralisme en wat voor soort pluralisme de democratie kan verdragen of niet kan verdragen. We weten niet hoeveel godsdienstigheid de publieke ruimte nodig heeft of in welke mate zij ertegen moet worden beschermd. We weten niet wat het juiste evenwicht is tussen het erkennen van minderheidsgroeperingen binnen onze natie-staat en het benaderen van alle burgers als individuen, los van hun groepsidentiteit. We weten niet of we één natie kunnen vormen en onderhouden op basis van uiteenlopende morele visies. We weten niet welke plaats het christendom, of de islam, of het secularisme in

<sup>3</sup> D. van Kampen, *De kunst van het pastoraat*, blz. 17

<sup>4</sup> idem blz. 20

dit alles zullen innemen. En we weten niet wie de 'Nederlanders' zullen zijn over 50 jaar. Al deze vragen brengen grote onzekerheid teweeg; maar ze brengen ook grote mogelijkheden met zich mee voor diegenen die ze willen doordenken.<sup>5</sup>

### **Zoeken naar vernieuwing**

Een tweede auteur is Youssef Azghari, docent aan de academie voor Sociale studies van de Avans Hogeschool. Hij heeft o.a. communicatie gestudeerd en vindt dat ook een belangrijk onderwerp, mede omdat hij zelf als Nederlander van Marokkaanse afkomst ervaart hoe mensen kunnen verschillen in hun manier van communiceren en tot welke spanning en welk onbegrip dat kan leiden. Hij legt, wanneer het over religie gaat, erg sterk de nadruk op het feit dat je zelf nadenkt, kritisch blijft en je tegelijk verbonden blijft voelen met je eigen religie en traditie: "Zelf nadenken, kritische en opbouwende vragen stellen bij je eigen traditie zonder die traditie vaarwel te zeggen, dat is mijn positie. [...] Het is net of er in het huidige debat over de godsdienst maar twee posities zijn: je bent fundamentalist of je bent atheïst, daartussen zit niets. Het is kiezen tussen God of Darwin. Terwijl ik denk dat in die tussenruimte een grote variatie aan religiositeit en spiritualiteit mogelijk is. Steeds weer zoeken naar vernieuwing en een eigentijdse manier van omgaan met de traditie, dat is wat ik voorsta. En ik denk dat ik daarin aansluit bij alle grote profeten van de islam. En trouwens ook bij de profeten en leraren in jodendom en christendom. Zelf nadenken, dat deden ze allemaal. Maar helaas zijn veel jonge moslims bang om zelf na te denken. Ze zijn bang dat ze dan als ongelovige zullen eindigen. En ze zijn ook bang voor de wraak van God. Alsof God niet barmhartig is, maar voornamelijk wraakzuchtig. Om een open communicatie mogelijk te maken stel ik graag vragen op een argeloze manier, dus zonder beducht te zijn dat die vragen eigenlijk niet zouden kunnen. Ook over de feiten van de islam moet je kritische vragen kunnen stellen."<sup>6</sup>

Waar Valente de nadruk legt op de vraag wat voor ons zo waardevol is dat we dat niet kunnen opgeven, legt Azghari, ongetwijfeld ingegeven door zijn eigen zoektocht binnen de Islam, het accent meer op de oproep om kritisch te blijven nadenken, om vragen te blijven stellen en tegelijkertijd loyaal te blijven. Het is volgens hem niet zo dat je moet kiezen tussen het vasthouden aan je eigen traditie of zelf nadenken en kritisch zijn, maar dat die twee heel goed kunnen samengaan, moeten samengaan. Dan pas is er open communicatie mogelijk en daarmee maak je je een traditie ook eigen, wordt het iets van jezelf en verbind je je er op een positieve manier mee in plaats van dat de angst regeert. Dat is een thema dat nog steeds van belang is. In de media blijft het overheersende beeld toch vaak dat mensen of gelovig of weldenkend zijn, maar dat die twee ook kunnen samengaan wordt minder vaak in beeld gebracht. Azghari zelf laat zien dat het onder moslims nog lang niet vanzelfsprekend is dat je kritisch en tegelijk loyaal aan je geloof en de traditie kunt zijn en ik denk dat dat voor veel meer mensen geldt.

Daarnaast hamert Azghari erop dat het in een globaliserende en multiculturele wereld steeds belangrijker wordt om ons te realiseren hoe we communiceren, of we meer op de inhoud of op de vorm zijn gericht. "Veel misverstanden ontstaan juist doordat mensen niet door hebben of de boodschap inhoudsgericht of vormgericht is. Ik gebruik altijd de afbeelding van Plato en Aristoteles op het fresco 'De School van Athene' van Rafaël om aan te geven dat hier twee visies aan ten grondslag liggen. Leden van oosterse culturen geloven net als Plato dat wat we zien niet altijd de werkelijkheid is. Plato staat op die fresco afgebeeld met zijn vinger omhoog wijzend naar de hogere wereld, die de ware wereld is. Je moet uit je grot komen, wil je de echte werkelijkheid, de ware wereld kunnen ontdekken. Dat is voor weinig mensen weggelegd tijdens hun leven op aarde. In westerse culturen is het idee dominant dat we niets kunnen bewijzen wat buiten ons waarnemingsvermogen ligt. Dat ligt meer in de lijn van Aristoteles, die op het fresco met zijn hand wijst naar de aarde, de zichtbare wereld. In mijn

---

<sup>5</sup> idem blz. 25

<sup>6</sup> Idem blz. 40

boek 'Cultuurbepaalde communicatie. Waarden en belangen van passieve en actieve culturen' geef ik veel voorbeelden van miscommunicatie tussen deze twee benaderingswijzen en introduceer ik aan het einde het brugmodel om beter met elkaar te kunnen communiceren."<sup>7</sup>

Hoewel ik het de vraag vind of er zo'n duidelijk en simpel onderscheid te maken is tussen 'oosterse' en 'westerse' culturen als Azghari suggereert, en daarmee een te simpel schema voorstelt van hoe de wereld in elkaar zit, laat hij voor mij wel iets zien van het belang om ons te realiseren hoe we zelf communiceren en hoe de ander met wie we het gesprek aangaan dat doet. Dat geldt in zekere zin voor ieder gesprek, maar ik moest daarbij gelijk denken aan de gesprekken met christelijke migrantenkerken en -parochies in Nederland. We delen dezelfde bron en tradities, en zoeken elkaar als gelovige mensen, omdat er veel is dat ons bindt. Tegelijkertijd verlopen gesprekken en ontmoetingen niet altijd even soepel, is er verschil van cultuur, van verwachtingen, misschien zelfs wel van miscommunicatie zoals Azghari die beschrijft.

### **Oecumene als waagstuk**

Tenslotte komt de theoloog Erik Borgman aan het woord. Vanuit de katholieke traditie doordenkt hij de hedendaagse cultuur en samenleving. In het artikel voor dit boek zet hij een aantal gedachten op een rij over de toekomst van de kerken in Nederland. Hij refereert daarbij aan het werk vanuit studentenpastoraten en hoe jongeren volgens hem tegen religie aankijken. Een van de centrale gedachten bij Borgman is dat christendom en christelijke tradities niet buiten onze concrete en alledaagse wereld omgaan. Geloven en kerk-zijn gebeuren in het midden van de samenleving, op plaatsen waar we wonen, werken, studeren, leven. Als je dat radicaal doortrekt betekent dat volgens hem, , dat er geen plaatsen zijn waar we los van God zouden zijn. Dat leidt er ook toe dat we in al onze gesprekken en ontmoetingen met andere mensen, in ons eigen dagelijkse leven sporen van God zouden kunnen ontdekken, hoe anders de ander ook is. Volgens hem is dat wat incarnatie inhoudt. God zelf vertrouwt zijn Kind toe aan onze mensengeschiedenis, hoe ingewikkeld en lastig onze wereld ook is. Dit maakt dat Borgman pleit voor een radicale openheid naar de ander, naar de samenleving. Daarmee wordt alles wat we ondernemen een waagstuk, omdat je nooit zeker weet hoe het afloopt en waar je zelf op uit komt. Voor Borgman geldt dat in principe voor iedere ontmoeting, voor ieder gesprek tussen mensen. Wanneer ik dat doortrek naar de oecumene, betekent dat, dat ook oecumene een waagstuk wordt, een risico waarvan je niet zeker weet of het jezelf en je denkbeelden niet op losse schroeven zet. Maar het is een risico dat je neemt, omdat we erop mogen vertrouwen dat God ook daarin te vinden is, wat overigens heel iets anders is dan dat we het met iedereen eens zouden moeten zijn of dat het er niet meer toe wat je vindt.

Borgman: "De Groningse historicus en filosoof Frank Ankersmit heeft de afgelopen tijd tot twee keer toe in Trouw een stuk geschreven waarin hij zich retorisch afvroeg wat wij toch in vredesnaam van de moslims onder ons te leren zouden hebben. Hun stuitende wijze om met vrouwen om te gaan soms? Of hun onvermogen om een scheiding te maken tussen kerk en staat? Ik vind dat een schokkende benadering, zeker voor een historicus: wat tradities van elkaar overnemen, dat weet je van tevoren nooit. En zoals ik eerder aangaf, ik sta niet zozeer op het belang van het vinden van sporen van God en de sacramentele aanwezigheid van het goede leven om wat het ons zou opleveren, maar uiteindelijk omdat het de weg is die de christelijke traditie ons wijst. Zeker, het is een waagstuk om ons toe te vertrouwen aan die onoverzichtelijke en niet zelden bedreigende geschiedenis die de onze is. Maar als we dat weigeren dan denken wij het blijkbaar beter te weten dan God zelf, die zijn eigen Kind aan deze geschiedenis toevertrouwd, erin liet ondergaan om die hele geschiedenis omhoog te trekken. De christelijke weg naar boven loopt via onder en dat heeft risico's: het risico dat je langere tijd weinig vindt, het risico dat je zelf beschadigd raakt en onderuit gaat, het risico

---

<sup>7</sup> Idem blz. 42

dat je het zicht verliest op wie je bent en waar je heen gaat. Maar er is christelijk gesproken geen andere weg! Anders gezegd: er zijn geen plaatsen die van God los zijn en investeren in je eigen kerk-zijn is altijd investeren in de plaats waar je staat.”<sup>8</sup>

### **Toekomstgericht**

Tot slot wil ik dit artikel graag afsluiten met een ander citaat van Borgman, omdat hij daarin de vraag naar de traditie en het christelijk geloof heel duidelijk plaatst in de toekomst, naar Gods toekomst die in stukjes en beetjes er al is en er ook zijn zal. Dat geeft, voor mij althans, een heel ander beeld te zien van wat we als kerken in huis hebben en geeft een vrolijker en optimistischer toekomstvisioen dan waar we in eerste instantie misschien aan denken wanneer het gaat om de toekomst van de kerken.

“Anders gezegd, de waarheid van de traditie ligt niet in het verleden, maar in de toekomst. Wat het christelijk geloof is, kunnen wij niet alleen beantwoorden vanuit de overlevering vanuit het verleden. Zolang er toekomst is, komen er nieuwe inzichten en groeit en verandert de christelijke traditie – erkenning hiervan lijkt mij minstens empirisch onontkoombaar. Uiteindelijk verwijst de traditie naar Gods toekomst, omdat deze al in fragmenten aanwezig is. De afhankelijkheid van het Goddelijke, die centraal staat in elke religie, neemt in het christendom de gestalte aan van afhankelijkheid van een toekomst die nog moet komen. Het geloof is geen te bewaren schat, maar trekt mensen naar een nog onbekende toekomst toe. Daarom is in mijn ogen een intensieve gedaanteverandering van religie en geloof ook geen probleem. Dat is inherent aan het gegeven dat de waarheid van de traditie in de toekomst ligt.”<sup>9</sup>

*D. van Kampen, T. Meijlink, E. Woertman, De kunst van het pastoraat in een seculiere en pluralistische context, Narratio ISBN 9789052635996, prijs € 11,50.*

*D. van Kampen, Zelfverlies en levenskunst, over de angst om jezelf te kiezen, Narratio ISBN 9052635989, prijs € 11,--.* De boeken zijn te bestellen via Uitgeverij Narratio [www.narratio.nl](http://www.narratio.nl)

---

<sup>8</sup> Idem blz. 54

<sup>9</sup> Idem blz. 49



*Dr. Katja Tolstaja is als onderzoeker verbonden aan het Institute for the Study of Religion and Society van de VU in Amsterdam. Zij kwam op twintigjarige leeftijd naar Kampen, waar zij theologie ging studeren en toetrad tot de Protestantse Kerk. Zij promoveerde in 2006 op een proefschrift over de relatie tussen Dostoevsky en de vroege dialectische theologie van Karl Barth. Als systematisch theologe doet zij vanuit de standaarden van westerse theologische wetenschapstbeoefening onderzoek naar het religieuze leven, de relatie tussen kerk en staat en de theologische reflectie in het huidige Rusland.*

## **“Alles is als een oceaan” Spiritualiteit in de hedendaagse Russisch-orthodoxe Kerk**

**Op 5 maart 2009 vond in het Landelijk Dienstencentrum van de PKN te Utrecht een goed bezochte studiedag plaats over spiritualiteit in het hedendaagse Rusland. Dr. Katja Tolstaja was één van de sprekers. In het tijdschrift *Pokrof* 56(2009)2,20-21 werd reeds verslag gedaan van deze studiedag. In dit nummer van *Perspectief* publiceren we de integrale lezing. De in de lezing genoemde foto's en filmfragmenten zijn te zien op de site <http://www.tolstaja.com/prt1.htm>**

Graag zou ik met een persoonlijke noot willen beginnen. Ik ben geboren in de voormalige Sovjet-Unie, in Leningrad. Ik heb aan de Theologische Universiteit Kampen, nu Protestantse Theologische Universiteit, vestiging Kampen, theologie gestudeerd. Ik ben aan dezelfde instelling gepromoveerd. Mijn vakgebied is systematische theologie (of dogmatiek). Dit zou ik willen omschrijven als de bestudering van christelijke dogma's, doctrines en theologische ethiek in een bepaalde context. Ik ben wetenschappelijk geïnteresseerd in de verhouding van de zogenaamde “radicale” tendensen binnen de huidige Russisch orthodoxe Kerk tot de orthodoxe traditie. Ik ben met name bezig met de systematisch-theologische en methodische vraagstukken die deze tendensen oproepen en met de verhouding van deze tendensen tot een bredere culturele context. In het eerste gedeelte geef ik een aantal voorbeelden van deze problematiek. In het tweede gedeelte probeer ik naar één van de orthodoxe theologische en wereldbeschouwelijke

alternatieven daarvan te wijzen. Elke traditie bevindt zich in een permanente transformatie en is onderworpen aan sociopolitiek en theologisch debat. De nieuwe fenomenen gaan deel uitmaken van religieuze beleving (spiritualiteit) en worden op den duur geautoriseerd als behorende tot een traditie. Juist dit autorisatieproces leidt tot wrijvingen met de gevestigde traditie. De Russisch-orthodoxe Kerk vormt wat dat betreft een unieke casus vanwege een theologische, een sociopolitieke en een historische reden:

- 1) Het theologische paradigma van de orthodoxie.
- 2) De verhouding tussen Kerk en staat, die als een groeiende symbiose kan worden getypeerd.
- 3) Het ontbreken van een academische kritische reflectie op de eigen traditie, zoals die sinds eeuwen voor het protestantisme en, ten minste sinds Vaticanum II, voor het katholicisme bestaat.

Deze aspecten versterken elkaar wederzijds zodat er wel van theologische wrijvingen sprake lijkt te zijn, echter niet van een sociopolitiek of theologisch debat van formaat.

### **Het theologische paradigma van de orthodoxie**

Met de val van het communisme is er in Oost-Europa sprake van een ongewoonlijke opbloei van religiositeit. De grootste en meest invloedrijke van de Oost-Europese orthodoxe kerken, de Russisch-orthodoxe Kerk, heeft na de perestrojka haar maatschappelijke positie en publieke invloed met revanche teruggewonnen. De orthodoxie staat bekend als de meest onveranderlijke en normatieve van de drie christelijke confessies. Ook orthodoxe theologen als Meyendorff, Schmemmann en Losskij presenteren de eigen traditie als zodanig. Als iedere levende traditie bevindt de Russisch-orthodoxe Kerk zich tegelijk in een permanente transformatie. De ontwikkelingen van de laatste twee decennia laten bijvoorbeeld zien dat de terugkomst van de Russische orthodoxie in de publieke sfeer vaak gepaard gaat met eigenaardige transformaties van traditionele vormen van orthodox geloof en orthodoxe praktijk. Ook worden er in de dagelijkse geloofspraktijk verschillende niet-traditionele vormen geïntroduceerd en als authentiek Russisch-orthodox geautoriseerd. Ik ga eerst in op een paar voorbeelden van deze transformaties en autorisaties en op hun theologische, sociopolitieke en culturele implicaties. Het zal gaan om een paar aspecten van orthodoxe spiritualiteit in wording.

### **Transformatie van traditie**

In de orthodoxie wordt er, veel sterker dan in het katholicisme of het protestantisme, nadruk gelegd op Gods transcendentie en op de menselijke onmogelijkheid om God conceptueel of visueel "uit te drukken". Deze grondvooronderstelling wortelt in de negatieve theologie of, anders genaamd, de apofatische traditie. De apofatische traditie kan worden gezien als een aanzet tot het spreken over God onder het voorbehoud van besef van Gods transcendentie en van menselijke onmogelijkheid adequaat over God te spreken. De traditionele verering van iconen en relikwieën vindt juist tegen deze achtergrond plaats. Elke icoon of elk relikwie wordt in deze traditie als heilig gezien. Wonderdoende iconen of relikwieën werden daarbij traditioneel altijd beschouwd als een uitzondering, als een wonder. In zijn roman *De broers Karamazov* verklaart F.M. Dostojevski de negatieve receptie van het verschijnen van spirituele leiders (de *starts*) in een fictief klooster juist met de afwezigheid van wonderdoende iconen en relikwieën: "ons klooster [had] niets om zich op te beroemen: het had geen relikwieën van heiligen, geen wonderdoende iconen, zelfs geen beroemde overleveringen verbonden met onze geschiedenis, ook waren er geen historische heldendaden verricht of had het zich verdienstelijk voor het vaderland gemaakt."

Sinds de perestrojka zijn er letterlijk ontelbare wonderdoende (meestal mirre- en bloeduitscheidende) iconen en relikwieën in Rusland verschenen. Foto's laten de wonderdoende iconen uit Orenboerg (Rusland) zien. De icoon van Christus' Gelaat is bloeduitscheidend, de iconen van de Moeder Gods en de Heilige Nicolaas zijn mirre-uitscheidend. De plechtige ontvangst van deze iconen vond plaats op 3 maart 2008 in de kerk van de Slavische apostelen Cyril en Methodius bij het Theologische Seminarium in Vitebsk (Wit-Rusland). De iconen zijn daarvoor in vele Russische steden geweest om na Wit-Rusland hun tocht door de orthodoxe landen te vervolgen.

De volksmond, en dan bedoel ik ook de clerus in kerken en kloosters, geeft een aantal verklaringen voor de toename van de verschijningen van wonderdoende iconen en relikwieën in de laatste 15-20 jaar.

Een apocalyptische verklaring: de iconen en relikwieën zijn tekenen van het naderende oordeel Gods en zijn de orthodoxen gezonden als Gods straf of als een beproeving door de Satan.

Een uitverkiezingsverklaring: ze getuigen van Gods liefde voor de orthodoxe wereld.

Een emotionele verklaring: de zonde van de mens is nu zo erg dat God erom moet huilen.

Deze laatste verklaring vinden we terug in de documentaire *Для тех, кто от Бога* (Voor hen die Gods zijn, 2001). Daarin vertelt de bekende acteur David Giorgobiani over de orthodoxe wonderdoende iconen wereldwijd. “Het grootste leed van onze tijd”, zo zegt hij, “is dat onschuldige kinderen vergaan voor onze ogen.” Een retorische vraag dringt zich bij deze verklaring op: was het ooit anders, vergingen er niet altijd in de wereld onschuldige kinderen voor de ogen van machteloze toeschouwers? Merkwaardig is dat traditionele vormen van orthodox geloof nu worden aangepast aan de moderne context, zonder dat er een theologische verantwoording of reflectie voor wordt gegeven. Het massale van dit soort verschijnselen vormt niet alleen een uitdaging voor de aard en definitie van het wonder als een uitzondering. In (systematisch-)theologische zin vraagt het ten minste om verantwoording ten aanzien van de kern van het christelijk geloof – het dogma van het ene wonder, de incarnatie en de opstanding van Christus (de christologie).

Een ander voorbeeld van de transformatie van traditie is dat er tussen 1992 en 2000 “minstens driemaal zo veel” heiligen zijn gecanoniseerd als in de gehele voorgaande geschiedenis van de Kerk, aldus de Moskouse hoogleraar Kerkrecht en lid van de Synodale Commissie voor Heiligverklaringen, Vladislav Cypin. In 2000-2008 heeft de Commissie voor Heiligverklaringen canoniserings in proportioneel dezelfde orde van grootte voortgezet. Terwijl de meeste recentelijk heiligverklaarden overwegend martelaren van het communistische bewind zijn, zijn er ook gevallen van verering van lokale heiligen die de achterdocht van de Commissie zelf hebben gewekt. Dit vermeldt fr. Maxim Maximov in zijn boek *О работе Синодальной Комиссии по канонизации святых Русской Православной Церкви* (Over het werk van de Synodale Commissie voor Heiligverklaring van de Russisch-orthodoxe Kerk, Moskou 2004).

De levensbeschrijving van een heilige (hagiografie), voor de Revolutie van 1917 een geliefd genre in Rusland, is dan ook na de perestrojka weer helemaal “in”. Een opmerkelijk geval in dit verband is de uiterst populaire hagiografie van Vader Arsenij. Het boek vertelt over de levensweg van een priestermonnik, Arsenij, die 18 jaar in Stalin-kampen heeft gezeten. Wereldwijd zijn er meer dan 5 miljoen exemplaren van dit boek verkocht (inclusief de Amerikaanse editie). Juist qua diepte en zuiverheid in het afbeelden van de orthodoxe spiritualiteit is dit boek uitzonderlijk en zeker een uitzondering in zijn genre. Echter: net als bij de film *Ostrov* is er ook met betrekking tot dit boek gesuggereerd dat het om ideologische redenen op bestelling van de FSB (de voormalige KGB) is geschreven. De lezer moet zien dat er ook tijdens de door de NKVD (de voorganger van de KGB) geleide Sovjetrepressies, Godvruchtige mensen onder de KGB-ers waren. Hoewel Arsenij niet werkelijk heeft bestaan en niet tot de officieel gecanoniseerde heiligen behoort, is er met de zegen van aartsbisschop Michail van Jaroslavlj en Rostov een grafsteen op een kerkhof in Rostov geplaatst met het opschrift: “Ter nagedachtenis van de heilige starets priestermonnik Arsenij (1894-1975), die met zijn daad als belijder velen tot Christus heeft gebracht.” Ook blijft de uitgever van de hagiografie – één van de meest gerenommeerde Theologische Universiteiten, de St. Tichon in Moskou – beweren dat Vader Arsenij werkelijk heeft bestaan zonder serieus op de beschuldigingen over de dubieuze status van het boek in te gaan. De grafsteen in Rostov werd overigens geplaatst door de rector van St. Tichon, aartspriester Vladimir Vorobjev. Het geval van Vader Arsenij roept moeilijke theologische en ethische vragen op, al was het alleen omdat (veel) mensen nu tot St. Arsenij bidden. Maar wat voor implicaties heeft het bidden tot een niet-bestaande heilige voor het concept van het gebed, en voor de gebedspraktijk, voor mensen die tot hem bidden? Wat voor implicaties voor het concept van de kerkelijke missie heeft een bekering op basis van een fictie? En wat voor implicaties heeft dit vasthouden aan het bestaan van Vader Arsenij en deze grafsteen voor de nagedachtenis van duizenden orthodoxe priesters die in de Stalin-kampen daadwerkelijk werden doodgemarteld?

In bovengenoemde gevallen vraagt de transformatie van traditionele uitingen van orthodoxie dus om een gedifferentieerde theologische verantwoording. We hebben hier immers niet met

een eenduidig fenomeen te maken, maar met processen die een subtiele benadering behoeven, zodat alle aspecten (historische, ethische, theologische) in de beoordeling worden meegenomen en afgewogen. De opkomst van bedenkingen tegen cultuurproducten, zoals tegen *Vader Arsenij* of tegen *Ostrov*, vormt bovendien een indicatie voor een verlangen naar reflectie en theologische verantwoording binnen de maatschappij, althans binnen bepaalde lagen ervan.

### **Autorisatie van traditie**

In de dagelijkse praktijk worden ook verschillende niet-traditionele vormen geïntroduceerd en als authentiek Russisch-orthodox geautoriseerd. Zo worden er door kerkelijke ambtsdragers films en publicaties gezegd die gaan over onderwerpen als telegonie of over het gevaar van streepjescodes. Het concept van telegonie leert dat als een vrouw seksuele omgang heeft gehad voor haar huwelijk, haar kinderen trekken kunnen dragen van de buitenechtelijke partner(s). Ik heb een publicatie daarover gekocht in één van de belangrijkste spirituele centra van de Russisch-orthodoxe Kerk, de Свято-Успенская Почаевская Лавра, het Potsjajev- hoofdklooster. Bij de invoering van streepjescodes voor producten en identiteitsbewijzen kwamen er wereldwijd protesten uit de orthodoxe kerken. In de codes ontdekten ze symbolische getallen (666) die op duivelse machten wezen. In Rusland wisten de hogere regionen van de Russisch-orthodoxe Kerk de protesten met moeite te onderdrukken, maar lokaal blijven ze nog steeds hoorbaar. En in kerkbrochures krijgen de gelovigen uitvoerige lijsten met zonden voorgelegd, reikend van traditionele zonden, zoals godslastering of een zwak geloof, tot zonden als het dragen van schoenen met een kruismotief op de zolen, het lezen van *Harry Potter* en dansen. De genoemde opsomming van de zonden komt voor in een brochure die ik heb gevonden in een ander belangrijk spiritueel centrum van de Russisch-orthodoxe Kerk, de Свято-Успенская Печерская Лавра, het hoofdklooster in Kiev.

Uiteraard zijn er parallellen voor deze fenomenen te vinden in moderne Westerse confessies, vooral in het katholicisme. Bij dit soort fenomenen is de relatie tot de traditionele dogmatiek moeilijker te bepalen, omdat de concepties van het sacrale en het profane op een nieuwe manier lijken verwerkt. Zulke fenomenen lijken de theologische antropologie, de zonde- en de verlossingsleer te vernauwen tot het niveau van schoenzolen, terwijl de traditionele Oosterse orthodoxie een veel “subliemer” zondebegrip kent. Het lichaam is, net als de geest en de ziel, bedoeld om te worden vergoddelijkt op de weg naar verlossing (het concept van *theosis*). Het lichamelijke wordt niet zo “zondig” geacht als in de Westerse confessies.

De vragen die ik in mijn onderzoek stel zijn de volgende. Hoe verhouden transformaties van de bestaande religieuze vormen en autorisaties van nieuwe vormen als “orthodox” zich tot de apofatische traditie, die zo karakteristiek is voor Oosterse orthodoxie? Wat zeggen deze fenomenen over het functioneren van de doctrines over God, de Kerk, de mens en de schepping in de moderne Russische maatschappij? Wat is de officiële houding van de Russisch-orthodoxe Kerk en van de clerus in praktijk tot deze theologische uitdagingen? Welke interne criteria met betrekking tot transformatie / autorisatie van traditie hanteert de Kerk? De afwezigheid van constructief theologisch debat en reflectie in de Russisch-orthodoxe Kerk is opvallend, aangezien de radicale vormen van deze fenomenen lijken over te gaan in manipulatie en opportunisme, waaronder “obscurantisme”, het gebruik / misbruik van het metafysische / transcendente dat bijgeloof en vooroordelen teweegbrengt of voedt. Het gebruik van het metafysische / transcendente als machtsmiddel of om financiële gronden is een bekend aspect in de Westerse rituele en culturele studies. De situatie waarin de Russisch-orthodoxe Kerk zich bevindt is volledig anders dan bij andere Oosters-orthodoxe confessies, met name vanwege de sociopolitieke setting: haar intieme banden met de staat.

### **Symbiose tussen kerk en staat**

De symbiose tussen kerk en staat zorgt ervoor dat de Russisch-orthodoxe Kerk enerzijds toenemende invloed heeft op de publieke opinie, anderzijds hoe langer hoe meer de officiële Kremlin-standpunten overneemt. Deze ontwikkeling is zorgwekkend, vooral gezien Ruslands streven om weer een wereldmacht te worden. Net als bij de andere nationale kerken van Oost-Europa, was het nationale predikaat “Russisch” de voornaamste reden voor het succes van de Russisch-orthodoxe Kerk tegenover de alternatieven: katholicisme, protestantisme, islam, boeddhisme en vele vormen van niet-traditionele religiositeit. De bevoorrechte legale positie van de Russisch-orthodoxe Kerk in vergelijking met andere confessies en religies werd vastgelegd in de “*Federale Wet van Vrijheid van Geweten en Religieuze Associaties*”, aangenomen in 1997. Ook hier hebben we met een vraagstuk te maken dat veel subtiliteit in de beoordeling vereist, bijvoorbeeld bij de afweging van de vraag of in de historische situatie waarin deze wet werd aangenomen de Russisch-orthodoxe Kerk inderdaad bevoorrecht had moeten zijn ten aanzien van de alternatieven. Eén ding is duidelijk: gesteld kan worden dat het Kremlin vanaf 1997 de Kerk strategisch gebruikt. Begon de toenadering tussen kerk en staat reeds onder Jeltsin, met de komst van Poetin aan de macht (2000) heeft het land een politieke koerswijziging ondergaan. Naar buiten toe presenteert de Poetin / Medvedev-regering zich als een voorvechter van een democratische rechtstaat. Maar feitelijk is Poetin / Medvedev bezig met consolidatie van macht, strenge censuur en aantasting van mensenrechten.

Was de reflectie op het Sovjetverleden in het begin van de jaren negentig nog een hot item in het publiek debat, tegenwoordig is het accent drastisch verlegd: de medewerkers van het voormalige Tsjeka – NKVD – KGB zijn de nieuwe helden. Als zodanig worden ze in boeken en films afgebeeld. Het hoge percentage van voormalige KGB-medewerkers in de regering en de vijftien jaar KGB-stage van Poetin zelf kunnen deze koers gedeeltelijk verklaren. De berichtgeving hierover in het Westen is schaars. Het in *Trouw* verscheen essay van Dina Tsjapajeva was wat mij betreft een gebeurtenis. Tsjapajeva gaat uitgebreid in op het beeld van de Tsjeka-helden in de moderne fantasy-romans. Men moet niet vergeten dat cultuur één van de belangrijke wapens tijdens de Koude Oorlog en van de Sovjetpropaganda was. De huidige regering maakt gebruik van de lange traditie van subtiele en genuanceerde cultuurpropaganda van de hoogste kwaliteit. Verwijzing naar orthodoxe wortels en identiteit kan in dit staatsmenu, wanneer het uitkomt, een solide imago waarborgen met een vleugje “greep op het transcendente”. Daarbij moet wederom worden onderstreept dat het vraagstuk van kunst op bestelling, van politieke correctheid in kunst en van polyinterpretabiliteit van kunst een buitengewoon ingewikkelde is en een aparte studie vereist.

Een fragment uit de filmserie *Apostel* (2007) mag misschien als illustratie dienen van hoe een politieke dominant tot de spiritualiteit gaat behoren. In ons geval is het een dominant van een verborgen boodschap en het gebruik van de Kerk als waarborg van de nationale identiteit. De serie handelt over de Tweede Wereldoorlog. De hoofdpersoon wordt door de NKVD met fysiek en psychisch geweld gedwongen tot spionage tegen Duitsland. Zijn vrouw wordt daarbij in een psychiatrische inrichting gezet, waarin ze een hele tijd lang door de behandelende arts wordt verkracht. Zijn zoon wordt naar een weeshuis gestuurd, waar hij zijn echte naam geheim moet houden. Alle pogingen van de hoofdpersoon om aan het spel te ontsnappen worden elke keer door zijn tegenspeler, een majoor van de NKVD, ontmaskerd. De hoofdpersoon blijkt volledig machteloos in zijn strijd tegen het systeem. In de loop van het verhaal raakt ook de majoor in diskrediet bij het hoofd van de NKVD van 1938 tot 1945, Berija, en belandt ook hij in een NKVD-gevangenis, waar hij wordt gemarteld. De verborgen boodschap van deze uitermate boeiende 12-delige serie wordt in de laatste vijf minuten geopenbaard. De majoor representeert de NKVD als Big Brother die in staat is het lot van het land en dat van iedere burger te voorzien, te bepalen, te controleren en voor wie het doel alle middelen heiligt. Ook de NKVD-ers zijn soms slachtoffers, maar zij zijn als eerste bereid een offer voor het Vaderland te brengen. Uit Internetforums blijkt dat de toeschouwer onbewust deze boodschap op het heden projecteert.

### **De radicale tendensen binnen de Russisch-orthodoxe Kerk**

Eén aspect van de publieke invloed van de Russisch-orthodoxe Kerk is de opkomst van “radicale” tendensen binnen de Russische orthodoxie: nationalisme, anti-Westernisme, fundamentalisme, xenofobie, antisemitisme en obscurantisme. Ook ten aanzien van deze tendensen is een uiterste nuancering in benadering vereist. Ze hebben één aspect gemeen: de aanspraak op de exclusiviteit van verlossing via de Russisch-orthodoxe Kerk. De Russisch-orthodoxe Kerk is tegelijkertijd geen monoliet, maar een zeer heterogeen, levend organisme. Heel belangrijk is op te merken dat de officiële hoogste hiërarchie van de Russisch-orthodoxe Kerk, ook onder de nieuwe patriarch, een middenpositie tussen een “radicale” meerderheid en de “liberale” minderheid zal vertegenwoordigen. De “radicale” of “fundamentalistische” tendensen in de hedendaagse Russisch-orthodoxe Kerk lijken te worden gepropageerd door een aantal vrij kleine actieve groepen, die zichzelf als reinigende kracht binnen de moderne orthodoxie beschouwen. We hebben aan de hand van een aantal voorbeelden gezien dat de “radicale narratieven” van verschillende genres steeds dieper worden verankerd in het laboratorium van het religieuze leven en in de Russisch-orthodoxe spiritualiteit. Bovendien heeft de hiërarchie van de Russisch-orthodoxe Kerk vanaf de jaren negentig veel religieuze groeperingen geassimileerd die aanvankelijk in de oppositie tot het Moskouse Patriarchaat waren. Maar voor alles wat over de hedendaagse Russische orthodoxie valt te zeggen geldt dat we alleen de toppen van de ijsberg waarnemen zonder te weten wat zich precies achter de coulissen afspeelt. Soms worden bepaalde rechtse organisaties verboden, daarna komen ze weer (in andere samenstellingen) op, soms scheiden iconen massaal mirre uit, maar blijken sommige hiërarchen het voor hun parochies te kunnen verbieden.

De Russische orthodoxie wordt ook in de nieuwe officiële doctrines van de Russisch-orthodoxe Kerk als dé verlossingsweg gepresenteerd. Orthodoxie en nationaliteit worden feitelijk vereenzelvigd. Een spreekwoordelijke uitdrukking van deze eigenaardige verlossingsleer (soteriologie) is “Rus zijn is orthodox zijn.” Deze vinden we trouwens ook al bij Dostojevski. De “politieke” motivatie spreekt tevens uit de herleving van het idee van het Heilige Rusland en de toespitsing daarvan in het idee van Moskou als het Derde Rome: een laat 15<sup>e</sup>- vroeg 16<sup>e</sup>-eeuws concept dat oorspronkelijk was ontstaan op basis van het kerkelijke en politieke machtsconflict tussen Rome en Constantinopel, en dat tegenwoordig om dezelfde gronden op een veel grotere schaal wordt ingezet.

De opkomst van “radicalisme” kan gedeeltelijk worden verklaard vanuit een meer algemeen sociologisch perspectief, maar kent ook specifieke kerkgerelateerde factoren. Deze variëren van interne kerkelijke debatten tot de invloed van het decennialang door de staat gepropageerde “wetenschappelijke atheïsme” op de spiritualiteit. Een interessante vraag is in hoeverre deze tendensen, die meteen na de perestrojka opkwamen, nu de ideologie van het huidige Kremlin, waarin het patriottisme tot een nationale politiek is geworden, versterken. Zo lijkt in de Russisch-orthodoxe Kerk de reflectie over het Sovjetverleden van de Kerk (vergelijkbaar met het debat in het Westen over “theologie na Auschwitz”) in de afgelopen jaren steeds te worden gereduceerd, zoals ook in de politiek het Sovjetverleden wordt verdrongen. Ik heb het dus steeds over de noodzaak van een debat in plaats van het aannemen van kerkbesluiten en nieuwe doctrines in decreetvorm.

### **Gebrek aan reflectie**

Vanzelfsprekend kunnen de radicale vormen van nationalisme of transformatie van traditie niet als officiële kerkleer worden aangenomen. In de “*Social Doctrine*” en in de “*Basic Teaching of Russian Orthodox Church on Human Dignity, Freedom and Rights*” (2000/2008) komen de algemene strekking en enkele afzonderlijke punten dicht in de buurt van het “radicalisme”. Beide documenten articuleren de Russisch-orthodoxe afwijzing van het Westers mensenrechtenconcept en zijn op zichzelf een uitermate boeiende casus, al was het maar omdat de aanname daarvan mijn stelling bewijst dat de Russisch-orthodoxe Kerk

een levend organisme is en zich in een permanente transformatie en reactie op de sociale ontwikkelingen bevindt.

Voor het thema “symbiose tussen kerk en staat” is een citaat op zijn plaats uit een paper van Marina Shishova, getiteld “*Ancient paradigms in the Orthodox perception of human rights, shown on the example of the Russian Orthodox Church*”, die zij presenteerde op de International Expert Meeting of the Institute of Eastern Christian Studies, Radboud Universiteit, in februari van dit jaar.

*“Several years ago, our government declared a new state policy and began the elimination of non-governmental organizations, first and foremost those involved in the protection of human rights. By issuing certain legislative acts, the government created conditions under which the further functioning of many NGOs became impossible. These legislative steps were accompanied by powerful ideological campaigns. Non-governmental organizations were stigmatized as servers of the West destroying Russia’s traditional culture and national identity. This resulted in a sharp decline in the number of Russia’s non-governmental organizations, while human rights activists were now seen by the public as the “fifth row”, i.e. actual enemies of the people. After some time, the Russian Orthodox Church came up with an initiative, suggesting that it may take over the functions of the organizations protecting human rights. The Church explained what human rights should be like in the document entitled ‘Basic Teaching of Russian Orthodox Church on Human Dignity, Freedom and Rights’.”*

Vanuit de grondbeginselen van de pastorale theologie zou ik stelling willen nemen ten aanzien van het “psychologische” aspect van deze decreten. Een rouwproces en introspectie om geen overhaaste beslissingen te nemen zijn voorwaarden voor een individuele mens voor de verwerking van een traumatisch verleden. Geldt niet hetzelfde en misschien zelfs in grotere mate ook voor een kerk? Ik denk dat een lang proces van (be)rouw na het Sovjetverleden en introspectie voordat besluiten worden genomen de Russisch-orthodoxe Kerk als organisme gezonder hadden gemaakt. De Kerk had moeten laten zien hoe mensenrechten horen te zijn. Hetzelfde gaat wat mij betreft ook op voor de heiligverklaringen in de afgelopen jaren.

Niet alleen de genoemde “politieke” motivaties of het orthodoxe theologische paradigma spelen een rol bij de afwezigheid van theologische reflectie. Er is ook een heel complex van historische redenen aan te voeren, waarvan de belangrijkste het ontbreken van een democratische traditie van tolerantie en vrijheid in de Russische geschiedenis is. In het Synodale tijdperk (1721-1918) heeft de Russisch-orthodoxe Kerk geen kans gehad om echt een wetenschappelijke theologie als traditie te ontwikkelen. Onder het communisme was een dergelijke ontwikkeling niet eens denkbaar. Er is bijvoorbeeld geen methodologisch instrumentarium zoals in de Westerse universitaire theologie. Dit leidt onvermijdelijk tot willekeurige omgang met de traditie - de zeven oecumenische concilies en de kerkvaders - en de bronnen. De weinige aanzetten tot reflectie over de traditie op niveau zijn te vinden bij de “exil-orthodoxen” als de reeds genoemde A. Schmemmann, I. Meyendorff en een “dissident-theoloog”, A. Menj. Maar al deze theologen zijn inmiddels overleden - Menj werd vermoord - en er is geen volwaardige voortzetting van hun traditie. Het probleem is uiteraard ook dat de meer kritische academische stemmen binnen de bestaande theologisch-politieke constellatie niet aan bod kunnen komen en zich in Rusland gewoonweg niet vrij durven uitspreken.

### **“Alles is als een oceaan”**

Door de genoemde factoren blijft een rijkdom aan orthodoxe theologische inzichten, die alle radicalisme kan tegengaan en die ook voor de Westerse theologie van onschatbare waarde is, in de traditie verborgen. Ik noem maar één voorbeeld dat ik echter inderdaad heel vruchtbaar ook voor de Westerse theologie vindt. Ik denk aan de leer van één van de

belangrijkste vertegenwoordigers van de apofatische traditie, de Griekse kerkvader Gregorius Palamas. Ik heb in het kader van dit artikel geen gelegenheid om zelfs een korte samenvatting van Palamas' theologische gedachten te geven, bijvoorbeeld van zijn gedachten over de gebedspraktijk ten behoeve van de vergoddelijking (*theosis*), die ik al eerder heb genoemd. Ik noem alleen zijn belangrijkste gedachte: dat de hele schepping is doordrongen door Goddelijke energieën die van God uitgaan, maar niet met Gods wezen samenvallen. De leer van Palamas betekent dat alles in de schepping, de materiële en de niet-materiële dingen, met elkaar samenhangt. Deze leer is geïntroduceerd op het concilie van Constantinopel in 1341 en is op de concilies van 1347 en 1351 als dogma aangenomen. De geschriften van Palamas werden reeds vroeg in de 16<sup>e</sup> eeuw bekend in de Russische kloosters.

In het voorafgaande heb ik steeds over fenomenen verteld die op het moment tot Russisch-orthodoxe spiritualiteit *worden*. Bovengenoemde wereldbeschouwing *is* echter al sinds eeuwen onderdeel van de Russische spiritualiteit. Misschien is dit het beste te illustreren met een citaat uit Dostojevski, de Russische schrijver die wellicht net zo tegenstrijdig en mooi is als zijn Vaderland zelf. Het citaat is afkomstig uit de lering van starets Zosima uit *De broers Karamazov*, waaruit ik aan het begin al heb geciteerd. Bij Zosima gaat het om een wereldbeschouwing of een spiritualiteit die van de samenhang van alles met alles uitgaat en die de *gehele* mens vereist: "Alles is als een oceaan, alles stroomt en staat met elkaar in verbinding, je raakt het op één plaats aan – het weergalmt in het andere uiteinde van de wereld."

***‘Novum Organum’ van de 21e eeuw***  
***Een wetenschappelijke reisgids door het labyrint van***  
***levende ‘spiritualiteit’***

***Vorig jaar verscheen de Russische vertaling van het standaardwerk van prof. dr. Kees Waaijman ‘Spiritualiteit. Vormen, principes en benaderingen’. Deze vertaling kwam tot stand met steun van de stichting Communicantes te Nijmegen en werd uitgegeven door het Bijbels-theologische Instituut St. Andrews te Moskou. De vertaling is oecumenisch van betekenis voor het gesprek tussen christenen van de oosterse en westerse traditie. Daarom publiceren we hier een recensie van dit boek door dr. Lydia Starodubtseva. Zij is professor filosofie aan de Staatsacademie voor Cultuur van Kharkov (Oekraïne). Deze recensie is een waar pleidooi voor het boek van Kees Waaijman dat de grondlijnen van de spiritualiteit van de wereldgodsdiensten met elkaar verbindt. Daarin ligt de oecumenische en interreligieuze betekenis van dit standaardwerk over spiritualiteit dat nu ook voor de Russische lezer beschikbaar is.***



*Dr. Lydia Starodubtseva is professor filosofie aan Staatsacademie voor Cultuur van Kharkov (Oekraïne).*

Kees Waaijman, professor en directeur van het Titus Brandsma Instituut te Nijmegen, kan met recht een eigentijdse Nederlandse Dilthey worden genoemd. Niet alleen omdat Dilthey's dubbele hermeneutische strategie – van ‘verklaring’ tot ‘begrip’ en van ‘beschrijving’ tot ‘beleving’ - het fundamentele principe is van het gewichtige tweedelige werk *‘Spiritualiteit’* van Waaijman. Ook omdat zowel Dilthey als Waaijman het scenario van de zoektocht van het denken in drie sleutelbegrippen schetsen: uitdrukking, beleving en begrip. Maar er zijn meer overeenkomsten tussen leraar en leerling. Waar de Berlijnse professor Wilhelm Dilthey (1833-1911) de eerste was die de zelfstandigheid van het object en de methoden van de ‘empirische wetenschap van de verschijningen van de geest’ verdedigde, is de Nijmeegse professor Kees Waaijman de denker die dit object en de methoden van de geesteswetenschappen een gedetailleerde, glanzende en kristalheldere vorm gaf.

We moeten hierbij aantekenen dat wat Dilthey de geesteswetenschappen noemde, nu meestal met het flexibelere begrip ‘spiritualiteit’ wordt aangeduid. In het eerste geval wordt ‘geest’ op filosofische en neo-Kantiaanse wijze opgevat, in het tweede geval krijgt het een religieus-mystieke kleuring. Dilthey wees op een bijzondere sfeer van kennis en fundeerde haar recht van bestaan. Waaijman voorzag deze sfeer van een conceptueel goed opgebouwde en encyclopedisch volledige reisgids – een topologisch model van de reis door het labyrint van levende ‘spiritualiteit’.

Ik wil hier wijzen op de vreemde wetmatigheid in de Europese intellectuele geschiedenis, waarbij ongeveer elke honderd jaar universalistische projecten ontstaan ter systematisering van de kennis. Als voorbeelden van de afgelopen 400 jaar noem ik Francis Bacon die in 1620 zijn *‘Novum Organum’* uitgaf en daarmee een ‘wederopstanding van de wetenschappen’ bewerkstelligde; Karel Linnaeus die in 1735 zijn eerste classificatiesysteem voor de planten en dierenwereld uitgaf; in 1869 ontdekte Dmitrij Mendeleev de periodieke wet van chemische elementen. Kees Waaijman was blijkbaar voorbeschikt om aan het einde van de twintigste eeuw zo’n globale systematiek te creëren. Hij onderwierp de kennissfeer van de spiritualiteit, die nauwelijks in woorden is te vatten en verstoppertje lijkt te spelen met

ontglijpende betekenissen, aan een logische ordening en classificatie. Maar is het wel mogelijk om 'een periodiek systeem van elementen van spiritualiteit' te creëren en zo een 'wederopstanding van de wetenschappen' in de sfeer van de geest tot stand te brengen?

Waaijman definieert het begrip 'spiritualiteit' nogal voorzichtig en conceptueel verfijnd als "de ervaring van bewuste betrokkenheid bij het project van levensintegratie via zelftranscendentie tot de hoogste waarde waarvan de mens bewust is geworden." Volgens een van de sleuteldefinities van de auteur is "spiritualiteit materieel gezien een wordingsproces van god-menselijke verhoudingen, dat formeel een veelgelaagd proces van transformatie is." Vaak wijken de 'positieve' definities van spiritualiteit, zoals bijvoorbeeld 'beleving van Aanwezigheid' of 'openheid van de persoon tot de transcendente dimensie' echter voor 'negatieve', apofatische definities. Dit is ook begrijpelijk aangezien spiritualiteit een onbepaalde status in het systeem van menswetenschappen heeft. De wetenschappelijke discipline spiritualiteit "komt niet voort uit de geschiedenis van religies, noch uit religieuze filosofie of theologie." Heden ten dage omvat de discipline spiritualiteit een veelzijdig en steeds populairder wordend interdisciplinair grensgebied van kennis dat met vele namen wordt aangeduid: *Intercultural Theology*, *Comparative Religion Studies*, *World Spirituality*. Spiritualiteit komt onwillekeurig ook op het terrein van aangrenzende disciplines zoals theologie, filosofie en psychologie van religies, vergelijkende religiewetenschap en cultuurgeschiedenis en ontleent hieraan gedeeltelijk haar methoden.

Spiritualiteit als wetenschappelijke discipline begon haar triomftocht na het verschrompelen van de Eurocentrische illusie, in de periode toen "aan de randen van de westerse cultuur alternatieve sferen ontstonden, zoals holisme, oosterse vormen van spiritualiteit en New Age." In deze tijd werd de noodzaak gevoeld tot een synthese van mentale constructies te komen, die de ervaringen van zowel het Westen als het Oosten in zich zou opnemen, zowel de tradities als de innovaties, zowel ervaringen uit de klassieke tijd als uit de tegenwoordige tijd, zonder te vervallen tot een naïef dualisme van tegenstellingen. De complexiteit en diversiteit van het transformatieproces van 'gedachtelandschappen,' de metamorfose van typen filosoferen en geestelijke zoektochten, riepen eind twintigste eeuw nieuwe benaderingen binnen de menswetenschappen in het leven en leidden tot nieuwe integratieve disciplines. Eén van deze nieuwe benaderingen was spiritualiteit. Het onderzoeksveld van spiritualiteit als wetenschappelijke discipline is het hele gebied van mentale, sociale en culturele wisselwerkingen tussen verschillende vormen van spiritualiteit in een steeds globalere wereld. De principiële openheid voor dialoog en tolerantie van de Nederlandse onderzoeker van 'spiritualiteit' vervult een belangrijke voorwaarde voor dit onderzoek, namelijk het erkennen van het recht op bestaan van verschillende vormen en manifestaties van het universele fenomeen 'spiritualiteit', en van het bestaan van verschillende methoden om deze te ontwikkelen in een situatie van waarden- en cultuurrelativisme.

Het boek van Kees Waaijman is uniek als een belangrijke en symptomatische gebeurtenis die de tijdgeest precies uitdrukt. Het boek is uitzonderlijk volledig in zijn encyclopedische gedetailleerdheid, dringt diep door in de kern van de onderzochte verschijnselen en geeft blijk van een brede en alomvattende beheersing van de bronnen, waaronder zowel Oude als Nieuwe Testament, apocriefe literatuur, de Thora en de Talmud, Zohar en Sefer Jetsira, Lao-Tse en Chuang-tse, de Koran, patristische en scholastische literatuur, Christelijke mystieke teksten en natuurlijk de levenslessen van martelaren van de twintigste eeuw, in het bijzonder van Titus Brandsma, en verder alle mogelijk commentaren, woordenboeken, encyclopedieën en vakliteratuur over de geschiedenis van religies en over wereldspiritualiteit. In het boek worden vormen, principes, benaderingen en onderzoeksmethoden van 'spiritualiteit' aan een wetenschappelijke analyse onderworpen. Dit '*Novum Organum*' van de eenentwintigste eeuw boezemt ontzag in door de pretentieuze gedachte een alomvattende classificatie te maken die een gedetailleerde beschrijving van de 54 vormen van 'spiritualiteit' geeft en tevens een encyclopedisch model dat bestaat uit een analyse van de 9 dimensies van spiritualiteit (woorden, zaken en kunst, teksten, geschiedenissen en processen,

activiteitsferen, disciplines en theorieën), van de vier onderzoeksmethoden (formeelbeschrijvend, hermeneutisch, systematisch en mystagogisch, en van de drie perspectieven van het zich eigen maken van 'wereldlijke spiritualiteit' (diachronisch, synchronisch en systematisch) etc. Het boek boezemt ook ontzag in vanwege de enorme eruditie van de auteur. Zo'n nauwgezet en alomvattend onderzoek lijkt te groot voor een heel wetenschappelijk instituut, laat staan voor één man.

De auteur benadrukt meermaals de interdisciplinariteit van het onderzoek van het veelzijdige fenomeen 'spiritualiteit' en wil tot een 'integraal schouwen' hiervan komen in een synthese van hermeneutische, fenomenologische, psychoanalytische, historische en een reeks andere benaderingen en analysemethoden. Niet alleen theologen zijn de 'intertekstuele gesprekspartners' van Waaijman, noch alleen de overpeinzingen van christelijke denkers. De theoretisch-methodologische basis van zijn reflectie is de positivistische wetenschappelijke kritiek die voortkomt uit de filosofische tradities van de klassieken, van neoplatonisme en scholastiek, Descartes, Leibniz en Spinoza en, via de Duitse klassieke filosofie, van Kierkegaard, Nietzsche, Schleiermacher etc. Ook de invloed van de psychoanalytische ideeën van Freud en het neopragmatisme van James, de theorie van de vergelijkende religiestudies van Eliade, het concept van 'overgangsrитуelen' van Van Gennep en de 'liminale situaties' van Turner zijn merkbaar, maar in het bijzonder de geest van de dialogische ethiek van Bakhtin, Buber en Levinas. Een niet te omvatten mentaal landschap verandert in een harmonieus en veelgelaagd polyfonisch filosofisch werk, waaruit organisch de gedachte van Waaijman groeit, die als de ervaring van een dialogische hermeneutiek van de religieuze rede kan worden gekarakteriseerd.

In de pogingen om het ondenkbare te denken, het nietuitdrukbare uit te drukken, doordringen de *ervaring* en zijn *uitdrukking* elkaar, vloeien ineen en lossen in elkaar op. Kun je in deze oplossing nog één diepte van de verschillen in oppervlakte onderscheiden? Want "de diepte te meten betekent door de oppervlakte heen kijken" (In de Joodse taal wordt dit uitgedrukt door de stam khkr. Zie Waaijman K, Russische uitgave p. 505. Het is verleidelijk om de geschiedenis van het spirituele leren te beschouwen als een boom met een bloeiende kroon van verschillen en een verborgen wortel. Maar zou het niet zo kunnen zijn dat elk van de spirituele tradities een afzonderlijke boom is, diep geworteld in zijn eigen grond: ze lijken allemaal op elkaar, maar zijn toch allemaal verschillend? En dat de diepe basis van elk overeenkomstig is, maar niet een en hetzelfde? Als these kunnen we dan het volgende stellen: "de letters van de spirituele tradities zijn verschillend, maar hun geest is dezelfde," en als antithese "elke spirituele traditie in de reidans van wereldculturen is een gesloten geheel in zichzelf, een monade 'zonder vensters'." These, antithese... Alleen volgt hierna niet de gezochte synthese, maar een vraagteken. Om die vraag te kunnen stellen, helpen vele paragrafen van Waaijman's boek: over wereldse spiritualiteit, institutionele scholen van vroomheid en tegenbewegingen, over spiritualiteit in het licht van zijn praxis en bekeken als wetenschappelijke discipline; over de god-menselijke transformatie als belangrijkste object van onderzoek voor levende 'spiritualiteit'.

Aan de oppervlakte bestaat een groot verschil in talen en culturele uitdrukkingwijzen, maar in de diepte ligt een identieke levenservaring. Aan de oppervlakte zijn conflicten en kloven, in de diepte is eenheid. Deze heldere metafoor lijkt overtuigend en geeft hoop dat een wederzijds begrip tussen Jodendom en Christendom, en Christendom en Islam mogelijk is, zo niet in de uiterlijke verschijningswijze, dan wel in het innerlijke kennen, in de intuïtieve nadering van de grenzeloze grens van het absolute. Maar is dit niet slechts een verleidelijke illusie? Een metafysisch optimisme wil achter de verschillen de overeenkomst zien, maar achter elke gelijkenis openen zich weer andere verschillen: tussen westers en oosters, *vita activa* en *vita contemplativa*, de idealen van een leven in eenzame afzondering of juist van heiligheid in de wereld. Hier is een uitspraak van S. Averintsev over de verscheidenheid van tradities op zijn plaats: daar waar de gelijkenis aan de oppervlakte ligt, is het verschil in de

praktijk zo diep, dat de eenvoudigste begrippen, zelfs het begrip traditie, een andere reikwijdte en inhoud hebben.

De niet uitdrukbaar religieuze ervaring van beleving is primair, en de taal van zijn uitdrukking, het bereiken hiervan en de culturele beschrijving ervan, is secundair. Maar wellicht bestaat ook de omgekeerde relatie. Culturele tradities kunnen de eigenheid en het karakter van de religieuze beleving mede bepalen. Het is mogelijk om Thora, Bijbel en Koran als één metatekst te beschouwen die zwijgt over hetzelfde. Maar dit betreft slechts de teksten en niet de manier van leven waar de teksten een onderdeel van vormen. Alle religieuze teksten draaien om het 'sacrale zwijgen', maar misschien 'zwijgen' ze over iets anders en 'zwijgt' elk op eigen wijze.

Volgens Waaijman raakt spiritualiteit aan het wezen van het menselijke bestaan, "onze verhouding tot het Absolute." Het is een oude waarheid dat alles pas in vergelijking kan worden gekend. Maar kan ook het Absolute zoals 'alles' in vergelijking worden gekend? Elke poging tot synthese is onderhevig aan het gevaar van generalisering en veralgemenisering volgens het principe van een minimum aan positieve inhoud waarvoor Vladimir Solovjov waarschuwde. Door de verschillende vormen van spiritualiteit onder één noemer te brengen, worden de verschillen juist geminimaliseerd. De discipline spiritualiteit moet geen eenheid als uniformiteit (dus geen eenheidsworst, opmerking vertaler) tot stand brengen maar "alle bijzonderheden in zich opnemen en geen van hen een bijzondere voorkeur geven ...". De zoektocht naar het Absolute is niet de zoektocht naar een abstracte en universele formulering. De visie van de katholieke Kees Waaijman staat ver af van enige confessionele vooringenomenheid, ideologische betrokkenheid of academisch clichématig denken. Het denken van de auteur is vrij van *dogma* en *doxa*.

Het boek van Waaijman is zowel tot de kenner van de fenomenologische reductie à la Husserl gericht als tot de historicus van het christelijk mysticisme als tot de contemplatieve monnik als tot de praktiserende psycholoog. Met iedereen wordt een gemeenschappelijke taal gevonden: met de christen en met de moslim en met de orthodoxe jood. Voor ieder is het op zijn manier interessant: voor de universitaire docent, voor de kamergeleerde en voor de eenzame zoeker naar fundamenten en grondslagen in het leven.

Het boek is bijzonder vanwege de heldere, sprankelende, metaforische en uitgesproken subjectieve taal. Het logisch streng opgebouwde en bijna scholastieke architectonische bouwwerk, dat een schoolvoorbeeld van een propedeutische systematische cursus binnen de academische discipline spiritualiteit is, wordt dankzij de sprankelende taal levendig. Zelfs de meest historische onderwerpen worden belicht door een hedendaagse spiritualiteit. Hierbij moet een compliment gemaakt worden aan de drie vertalers van dit tweedelige onderzoek van Kees Waaijman. De tekst van het origineel is een enorme hoeveelheid kennis die in een fijnbesnaard en veeltalig werk bijeen komt, met veel namen en termen, citaten en verwijzingen naar honderden filosofische, wetenschappelijke en heilige teksten en voorzien van een kolossaal noten- en bibliografisch apparaat met een enorme namenindex. Daarbij is het begrippenapparaat van de discipline spiritualiteit zeer specifiek en moeilijk in lektentaal weer te geven. Als zelfs de titel '*Spiritualiteit*' in het Russisch al een aantal aanvullende - en vaak onwenselijke - connotaties heeft, wat dan te zeggen over constructies als 'mystagogisch onderzoek' en 'inferieure spiritualiteit'? Het levende woord van de auteur moest voor de vertaling als het ware opnieuw worden gecreëerd. Deze titanenarbeid werd uitgevoerd door Andrej Luk'janov, Tatjana Tsjikina en Tanalja Cholmogorova die niet zozeer een vertaling maakten, als wel een verfijnde interpretatie en transponering van de tekst in een andere geestelijke tonaliteit: een volwaardige hertaling van het werk van Waaijman 'niet naar de letter, maar naar de geest.'

Rest ons te concluderen dat de uitgave van het boek van Waaijman door St. Andrews een 'feest voor de geest' is voor eenieder die zich gewapend met een betrouwbare wetenschappelijke gids wil wagen op de kronkelige wegen van het labyrint van levende

spiritualiteit. Deze weg heeft een geduldige en nadenkende lezer nodig, die de smaak kan proeven van 'zuivere contemplatie' en de 'textuur van de tekst' wil voelen terwijl hij in dialoog treedt met spirituele tradities die onderling opvallende overeenkomsten en onoverkomelijke verschillen vertonen. Ondanks alles blijft het universalistische project van Kees Waaijman dat uit de geest van het relativisme geboren is, utopisch. Om in alle volledigheid het hele spectrum van spiritualiteit bloot te leggen, is natuurlijk onmogelijk, aangezien de wegen via welke steeds nieuwe pelgrims op zoek gaan naar het lokkende en onbereikbare Reële eindeloos verschillend zijn. Overigens kunnen met dit boek niet de twijfels worden weggenomen over de mogelijkheid dit hoogste doel van de eindeloze pelgrimstocht naar het 'breekbare absolute' te bereiken. En zijn alle pelgrims van de heiligdommen van spiritualiteit op weg naar hetzelfde doel? De belangrijkste vraag naar spiritualiteit blijft wellicht voor altijd onbeantwoord. Ook daarom staan er in het boek van de Nederlandse Dilthey, Kees Waaijman, een hele reeks voorwoorden, introducties en veelgelaagde inleidingen, maar moet de lezer zelf conclusies trekken.

*Vertaling en inkorting door drs. J. van Kessel. J. van Kessel is promovendus Sociale en Politieke wijsbegeerte aan de RU, verbonden aan het Instituut voor Oosters Christendom (RU) en lid van de redactie van het tijdschrift Pokrof.*

## Colofon

*Perspectief* is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.

*Perspectief* wordt gekenmerkt door een drievoudige doelstelling:

- *Perspectief* biedt een platform van theologische reflectie op de vragen die in de oecumenische beweging leven. Zij biedt daartoe bijdragen van experts uit verschillende denominaties.
- *Perspectief* wil de ruimte zoeken en tonen waarin het oecumenisch gesprek vruchtbaar wordt. Zij beoogt daarmee nieuwe perspectieven voor de toekomst van de oecumenische beweging te ontsluiten.
- *Perspectief* biedt jonge oecumenici de mogelijkheid te reflecteren op opgedane oecumenische ervaring en deze te laten weerklinken binnen de oecumenische beweging.

*Perspectief* verschijnt viermaal per jaar.

*Perspectief* is gratis. U kunt zich opgeven voor toezending via [secretariaat@oecumene.nl](mailto:secretariaat@oecumene.nl). Het tijdschrift is ook via de website [www.oecumene.nl](http://www.oecumene.nl) te downloaden. Het tijdschrift wordt aangeboden als pdf-bestand. De eindredactie en de vormgeving worden verzorgd door het bureau van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.

De redactie wordt gevormd door Geert van Dartel en Eric Roovers.